

**Universite Cheikh Anta Diop de Dakar**

**(UCAD)**



ISSN 2772 - 2104

**Revue électronique internationale  
Faculté des Lettres et Sciences Humaines  
Département de Langues et Civilisations anciennes**



**REVUE AFRICAINE DES SCIENCES DE L'ANTIQUITE  
SUNU - XALAAAT**

**REVUE AFRICAINE DES SCIENCES DE L'ANTIQUITE SUNU - XALAAAT**

© *La Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité*, (création 2021)

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droits ou ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon.

ISSN 2772-2104

**REVUE AFRICAINE DES SCIENCES  
DE L'ANTIQUITÉ  
SUNU-XALAAAT**



URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>

Volume Numéro 3 / Décembre 2023

**Revue électronique internationale**

**Faculté des Lettres et Sciences Humaines**

**Département de Langues et Civilisations anciennes**

**Laboratoire DECRYPTA (ED ARCIV)**

**Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)**

**BP : 5005 Dakar – Fann**

**SÉNÉGAL**

URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>

Volume Numéro 3 / Décembre 2023

## **Co-Directeurs de la Revue**

AGNE Djibril (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

DIOUF Pierre Mbid Hamoudi (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

## **Responsable de l'édition électronique**

DIOUF Pierre Mbid Hamoudi (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

## **Comité de rédaction**

BIAGUI Noel Bernard (Maître de Recherche, Université Cheikh Anta Diop)

CAMARA El Hadj Malick Sy (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

DIA Mayoro (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

DIAO Ousmane (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

DIEDHIOU Serginio (Maître de Conférences Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

DIÈYE Oumar (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

DIOUF Benjamin (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

DIOUF Denis Assane (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

DIOUF Samba (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

FALL Pape Abdou (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

FAYE Stéphane (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

ODAH Constant Iyéwa (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

SENE Robert (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

TINE Philippe Abraham (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

## **Comité scientifique et de lecture**

AGNE Djibril (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

BENSEDDIK Nacéra (Professeur Titulaire, Université de Sassari)

BOEHM Isabelle (Professeur Titulaire, Université Lumière Lyon 2)

BOUDIGNON Christian (Professeur Titulaire, Université de Provence)

BRU Hadrien (Maître de Conférences HDR, Université de Bourgogne – Franche-Comté)

CHAULET Rudy (Professeur Titulaire, Université de Bourgogne – Franche-Comté)

DIAKHATE Ousmane (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

DIOP Babacar dit Buuba (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

DIOP Babacar Mbaye (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

DIOP Sidy (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

DIOUF Eugène (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

DIOUF Mame SOW (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

FARTZOFF Michel (Professeur Titulaire, Université de Bourgogne – Franche-Comté)

GIOANNI Stéphane (Professeur Titulaire, Université Lumière Lyon 2)

GONZALES Antonio (Professeur Titulaire, Université de Franche-Comté)

GUELFUCCI Marie-Rose (Professeur Titulaire, Université de Bourgogne – Franche-Comté)

GUILLAUMIN Jean-Yves (Professeur émérite, Université de Bourgogne – Franche-Comté)

KEFALLONITIS Stavroula (Maître de Conférences, Université Jean Monnet de Saint-Etienne)

LABARRE Guy (Professeur Titulaire, Université de Bourgogne – Franche-Comté)

LAM Aboubacry Moussa (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

NDIAYE Modou (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

NDOYE Malick (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

OBIANG NNANG Noel Christian Bernard (Maître de Conférences CAMES, Université Omar Bongo du Gabon)

PIETROBELLI Antoine (Professeur Titulaire, Université de Bourgogne – Franche-Comté)

SARR Mouhamadou Nissire (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

SARR Pierre (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

SPAGNOLI Frédéric (Maître de Conférences, Université de Bourgogne – Franche-Comté)

TAMBA Moustapha (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

WORONOFF Michel (Professeur émérite, Président Honoraire, Université de Bourgogne – Franche-Comté)

## AVANT-PROPOS

[La Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité SUNU-XALAAAT](#) (terme wolof qui signifie « notre pensée, notre opinion, notre réflexion » sur une question donnée) est une revue électronique universitaire savante internationale, de surcroît, indexée, créée en 2021 et consacrée non seulement à l'étude de la Grèce, Rome, Égypte et Afrique noire antiques, mais également aux sociétés traditionnelles contemporaines. Elle est publiée à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, au Département des Langues et Civilisations anciennes de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, et rattachée au [Laboratoire DECRYPTA de l'Ecole Doctorale ARCIV](#). La Revue *Sunu Xalaat* est actuellement annuelle. Elle est fondée par [Dr Diouf Pierre Mbid Hamoudi](#) et gérée avec la collaboration des enseignants-chercheurs du département des Langues et Civilisations anciennes (<http://ucadlang.blogspot.com/>). Ses publications sont généralement en français et en anglais ; les propositions d'articles en allemand, espagnol, italien ou portugais seront également les bienvenues.

La Revue publie à la fois des articles universitaires et des comptes rendus de lectures d'ouvrages, mais aussi ses *Actes*, ainsi que des bulletins consacrés à divers domaines. Les sujets abordés, réunis dans des dossiers thématiques traitent des sciences de l'Antiquité au sens large et intéressent tous les domaines des civilisations grecque, romaine et égypto-éthiopienne : archéologie, art, épigraphie, histoire, iconographie, littérature, linguistique, numismatique et philosophie.

La Revue s'ouvre également aux nouvelles problématiques consacrées à l'étude de la culture des sociétés africaines traditionnelles modernes, une réalité dont nous sommes dépositaires, à l'étude des similitudes ou différences culturelles africaines, dans diverses disciplines (sociologie, géographie, anthropologie, ethnologie, littérature, sciences du langage, arts, psychologie...).

En somme, les articles et recensions seront classés sous trois grands axes :

### **Sciences de l'Antiquité :**

- Études grecques et latines
- Égyptologie
- Afrique ancienne
- Archéologie
- Epigraphie

- Iconographie
- Numismatique

Les périodes de l'Antiquité et du Moyen Âge pourraient être abordées à travers différents supports (textes, images, objets).

#### **Sciences du langage, Littératures et Arts :**

- Linguistique, sociolinguistique, didactique, analyses du discours, sémiologie (de l'Indo-européen aux langues africaines)
- Littératures française, africaine, francophone
- Arts (Images photographiques, cinématographiques, vidéos et numériques, œuvres d'artistes, etc.)

#### **Sciences humaines et sociales (Antiquité à nos jours – Continent africain) :**

- Anthropologie
- Sociologie
- Géographie
- Philosophie
- Histoire
- Psychologie

Contact : [reasa.sunu-xalaat@ucad.edu.sn](mailto:reasa.sunu-xalaat@ucad.edu.sn)

[afrosciencesantiquity@gmail.com](mailto:afrosciencesantiquity@gmail.com)



## SOMMAIRE

---

### Sciences de l'Antiquité

**Mouhamadou Nissire SARR, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

Conception ontologique et Rites de conservation du corps humain en Egypte ancienne et dans le reste de l'Afrique noire moderne..... p. 1-12

**Aimen REMIDA, Université de Marbourg (Allemagne)**

L'origine égyptienne de la doctrine non écrite de Platon..... p. 13-30

**Benjamin DIOUF, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

La mythification de l'Afrique par quelques auteurs anciens ..... p. 31-43

**Mahamadou Imrane SOW, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

L'apport de la religion égypto-africaine aux religions révélées. Le cas du monothéisme..... p. 44-65

**Pierre Mbid Hamoudi DIOUF, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

Environnement et hygiène de vie dans les pratiques médico-religieuses des sanctuaires grecs antiques : sources épigraphiques et littéraires ..... p. 66-84

**Mamadou NDIAYE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

L'éléatisme négatif de Zénon d'Élée : étude de trois paradoxes zénoniens au service du monisme de Parménide..... p. 85-102

**Sergino Paolo César DIEDHIOU, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

« Royauté et/ou prêtrise : étude parallèle entre le « rex » dans la Rome antique et le « roi » et la « reine » en Basse-Casamance. » ..... p. 103-123

**Myriam Sylvesta GAUTHO, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

La conception de la mort à Rome à l'époque impériale .....p. 124-138

**Robert Adama SENE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

Regards des Africains sur l'impérialisme romain en Afrique ..... p. 139-153

**Mbaye FALL, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

L'esclave : perception des Romains à travers la comédie de Plaute..... p. 154-168

**Sana BALDÉ, Université de Franche-Comté de Besançon**

La place de Titus Flavius Gaius dans la cité d'Ancyre en Galatie pendant l'époque sévérienne : carrière politique et reconnaissance civique..... p. 169-194

## **Sciences du langage, Littératures et Arts**

**Maimouna KANE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

*Raoul de Cambrai*, la geste d'une vendetta sans fin

« molt bien m'en vengerai » ..... p. 195-205

**Rose SÈNE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

La référence du pronom personnel anaphorique entre stabilité et ambiguïtés dans la langue classique..... p. 206-222

**Oumar DIÈYE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

Marqueurs et prédicteurs de réussite des femmes écrivaines dans l'*Œuvre* (1555) de Louise Labé..... p. 223-236

**Ousmane DIAO, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

Les constructions de type agroécologie : une formation hybride?..... p. 237-250

**Noel Bernard BIAGUI, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

Caractérisation des unités adjectivales en créole casamançais : une tâche non aisée..... p. 251-274

**Iyanda RABIU, Osun State University, Osogbo (Nigeria)**

Le fétichisme africain dans les romans, *Madame la présidente de Fatou Fanny-Cissé et Un nègre a violé une Blonde à Dallas de Ramonu Sanusi*..... p. 275-283

**Babacar FAYE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

Du schéma de la communication de Jakobson à celui de la communication hétérolingue..... p. 284 -295

## **Sciences humaines et sociales (Antiquité à nos jours – Continent africain)**

**Icir Mimina DI MURO, École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris)**

Les femmes et les esprits entre secrets paradoxaux et « association thérapeutique » chez les Bassari du Sénégal oriental ..... p. 296-319

**Papa Abdou FALL, Université Cheikh Anta DIOP de Dakar**

Savoirs, cultures et construction de l'universel chez Paulin Hountondji et Bado Ndoye..... p. 320-330

**Moussa SAMBA, Mor DIEYE & Aminata KANE, Université Cheikh Anta DIOP de Dakar**

Étude comparative entre la psychanalyse et l'archivistique : relation homothétique ou similitude accidentelle ?..... p. 331-345

**Mame Birame NDIAYE, Université Cheikh Anta DIOP de Dakar**

Le rôle du diplôme sur le marché du travail au Sénégal..... p. 346-357

**Mouhamadou Alpha CISSE, Université Cheikh Anta DIOP de Dakar**

La réhabilitation du soufisme dans l'univers islamique : La Plaidoirie d'Abû Hâmid Al-Ghazâlî ..... p. 358-378

**Alain BOULINGUI MOUSSAVOU, Université Marien NGOUABI de Brazzaville**

L'intention comme acte de paix à l'épreuve de la pensée philosophique arabo-musulmane..... p. 379-389

**Jules Yao YAO, Tiona OUATTARA & Richard Gouedan MEIGNAN, Université Félix Houphouët Boigny**

Souveraineté pastorale au Niger de 1955 à 2012 ..... p. 390-401

**Jean Bosco Kouassi Kouamé ESSE & Jules Yao YAO, Université Félix Houphouët-Boigny**

Changement climatique et réfugiés en Afrique de l'Ouest (1990-2020)..... p. 402-417

## **Conception ontologique et Rites de conservation du corps humain en Egypte ancienne et dans le reste de l'Afrique noire moderne.**

Pr Mouhamadou Nissire Sarr

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[mouhamadounissire.sarr@ucad.edu.sn](mailto:mouhamadounissire.sarr@ucad.edu.sn)

**Résumé :** Dans cet article, nous évoquerons les sources égyptiennes de l'époque pharaonique et celles des auteurs classiques pour élucider la perception ontologique du corps humain et les rites qui rendent l'effectivité de la préservation éternelle du cadavre afin de lui éviter la seconde mort. La seconde mort est celle qui consiste à disparaître de la mémoire collective de ses parents et de la société toute entière. C'est ce qui explique pourquoi les sociétés négro-égyptiennes endeuillées célébraient la mort par le deuil, la purification du corps, sa conservation par la momification, sa mise en sarcophage, la célébration des rites d'enterrement, l'édification de la tombe et l'établissement des stèles funéraires pour l'identification du défunt pour son intégration dans la société des morts. Ce processus de socialisation du mort est décrit techniquement dans les textes hiéroglyphiques. Il s'agit dans cette contribution de revisiter ces textes.

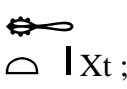
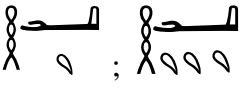




**Abstract :** In this article, we will mention the Egyptian sources of the Pharaonic period and those of the classical authors in order to explain the ontological perception of the human body and the rites which enable the everlasting preservation of the corpse to avoid the second death. The second death is the disappearance from the collective memory, that of one's parents and of society as a whole. This is the reason why bereaved Negro-Egyptian societies celebrated death through mourning, the purification of the body, its preservation through mummification, its placing in the sarcophagus, the celebration of burial rites, the construction of the tomb and the erection of funerary stele for the identification of the deceased and his integration into the society of the dead. This process of socialization of the dead is technically described in hieroglyphic texts. This contribution aims to re-examine these hieroglyphic texts.

**Mots-clés :** Mort, Corps, Purification, Cadavre, Conservation, Enterrement

**Keywords:** Death, Body, Purification, Corpse, Conservation, Burial.

## Introduction


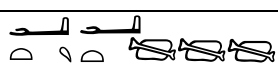
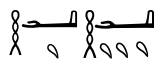

Les Égyptiens ont usé de différents vocables pour désigner le corps. Parmi ces vocables, nous




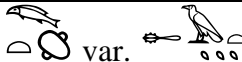





pouvons citer :  Xt ;  Haw ;  at ;  jwf ;  
 Dt ;  XAt.


La préservation du corps, pour le rendre éternel, est tributaire des rites funéraires appliqués à la momie à l'occasion des funérailles. Nous nous proposons d'examiner ces rites à la lumière de la documentation égyptologique, pour nous permettre de rendre intelligible le caractère ontologique du corps humain. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur les sources égyptiennes, les textes grecs et la documentation ethnographique, en adoptant le plan suivant :

Nous nous intéresserons d'abord aux termes en langue égyptienne pour désigner le corps, ensuite nous axerons notre réflexion sur les rites d'éternité notamment les rites de la peau berceau, la momification, et enfin nous nous focaliserons sur les rites d'inhumation.

### 1. Termes en langue égyptienne pour désigner le corps

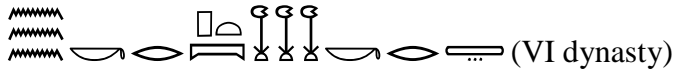
| Egyptien ancien   | Translittération | Traduction   |
|---|------------------|--|
|  | jwf              | La viande, Viande des Hommes, des dieux, souvent dans le sens du corps et du ventre. Dans l'au-delà, cette expression désigne la viande d'une divinité.<br>(Wb. 1, 51) |
|  | at               | <i>Das einzelne Glied des Körpers</i><br>(Wb. 1, 160 : 14)   |
|  | @a(w)            | <i>Körper, Leib</i> , (Wb.3, 37)   |
|  | Xt               | <i>Leib, Bauch</i><br>(Wb. 3, 356) ; <i>der Leib als Sitz von Atem, Seele ; der Gedanken ; von Furcht</i> : le corps come siège du souffle,                            |

|  |            |   |
|--|------------|---|
|  |            | de l'âme, de la pensée, de la peur et de la popularité (Wb. 3, 357 : 2-3-4).  |
| Copte  | àhàht \$ei |   |
|   | çA         | <i>Als etwas, das Tote zählt beim Eintritt in den Himmel</i> (Wb. 3, 221 : 17).   |
|   | çA         | <i>Als Bez. Der Tote</i> (Wb. 3, 221 : 16)  |
|   | çAw        | <i>Als Glieder der Feinde gedacht</i> (Wb. 3, 220)  |
|  var.  | \$At       | <i>Corpse (cadavre)</i> (Gardiner, 1988, p. 477).   |
|   | \$At       | <i>The physical body</i> (Budge, 1967, Lviii)   |
|   | saHw       | Un mot déterminé par la momie s'étendant sur son lit de mort comme le corps \$At. Cela indique un corps qui a obtenu un degré de connaissance, de puissance et de gloire par lequel il devient désormais durable et incorruptible (Budge, 1967, Lx) |
|   | twt        | Le corps comme statut   |
|   | Dt         | Le corps par opposition à l'âme ba (Hannig, 2014, p.741)  |

À la lumière de ce lexique tiré du dictionnaire de Berlin, nous pouvons affirmer que les anciens Égyptiens avaient une perception dynamique du corps. Ils distinguaient de manière nette le corps physique du corps spirituel. Le corps physique, lavé, momifié, paré de bijoux, purifié par l'encens reste dans la tombe, alors que le corps spiritualisé par la récitation des  (*Verklärungssprüche, Verklärungstexte*), divinisé par la suite, accompagne l'âme dans le monde des dieux. C'est ce qui est traduit clairement dans ce passage du Texte des Pyramides des périodes de la cinquième, sixième Dynastie et de l'époque ptolémaïque, qui dessine de manière tout à fait expressive le destin du corps et de l'âme :




« l'âme au ciel, le corps ☉At à la terre »



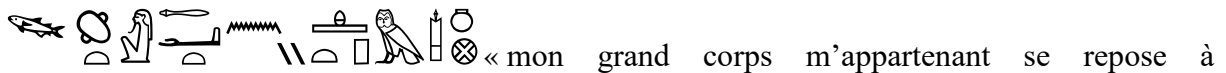
« ton essence appartient au ciel, ton corps à la terre »



Ces textes de l'époque de la période de l'Ancien Empire et de l'époque grecque précisent le destin terrestre ou chthonien du corps physique qu'on peut aussi appeler  \$At. Budge (1967, Lviii) le définit « comme un mot qui semble être lié à l'idée de quelque chose qui est susceptible de se décomposer ». C'est ainsi qu'il donne des précisions intéressantes le concernant. Le mot peut aussi être appliqué au corps momifié dans la tombe, comme nous l'apprenons à travers cette inscription hiéroglyphique :



« Mon corps khat, il est enterré ». Ce même corps est attribué à Osiris dans le chapitre 162 du Livre des morts relevé par Lepsius et le texte mentionne qu'il se repose à Hermopolis :



ou corps spirituel. Ce corps spirituel survit suite aux rites de momification décrits à la fois dans les sources égyptiennes, les sources grecques et les travaux des égyptologues.

## 2. Rites de protection du corps

### 2.1. La peau berceau



L'idée de la peau berceau comme moyen de renaissance pour le mort avait été développée par A. Moret (1927 :60-64) dans ses travaux. Cette idée peut être mise en parallèle avec le costume funéraire d'Osiris et du mort qui se résume à une étoffe faite par Horus pour le compte de son père Osiris. Cette étoffe, considérée comme un linceul ou comme le lit, personnifiés par les déesses Nout et Tjait, sont considérés comme les mères du défunt. Un passage des Textes des Pyramides l'exprime en ces termes :



Alors le grand dort sur sa mère, Nout.



Ta mère Tait t'habille,



elle t'élève au ciel en ce nom de Djeret,



celui qu'elle a trouvé,



est son Horus, ô Isis ; prends sa main à Rê, qui appartient à l'horizon.






Cette documentation épigraphique peut être renforcée par les fouilles archéologiques effectuées dans la vallée et les descriptions ethnographiques des auteurs des temps modernes. L'utilisation de la peau de bête pour protéger le corps du défunt est commune à la fois à l'Égypte pharaonique, aux cultures nubiennes et à celles des peuples de l'Afrique centrale et de l'Afrique de l'ouest. Jean Vercoutter (1992 : 102) décrit les rites de sépultures et d'enterrements des peuples de l'époque néolithique et prédynastique dans la vallée du Nil en ces termes : « lorsque l'état de la sépulture l'a permis, on a constaté que les corps étaient enveloppés dans une natte, un tissu ou une peau ; parfois par deux de ces éléments pour un seul cadavre. Celui-ci peut être aussi enfermé dans une sorte de manne ou, du moins, protégé

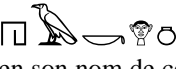


par un bâti de bois et de clayonnage ». Chez les Nubiens du groupe A, B. Midant-Reynes (1992 : 208) note l'utilisation de l'ocre pour recouvrir les corps des défunts.

## 2.2. La momification


Les historiens grecs ont été les premiers à donner une description détaillée des différentes étapes du rituel de la momification, notamment Hérodote d'Halicarnasse et Diodore de Sicile. À propos de ce rituel, Hérodote (II, 86) rapporte :

*«D'abord à l'aide d'un fer<sup>1</sup> recourbé, ils extraient le cerveau par les narines, partie par l'opération de ce fer, partie grâce à des drogues qu'ils versent dans la tête. Ensuite, avec une pierre d'Éthiopie tranchante, ils font une incision le long du flanc et retirent tous les intestins, qu'ils nettoient et purifient avec du vin de dattier, et purifient une seconde fois avec des aromates broyés. Puis ils remplissent le ventre de myrrhe pure broyée, de cannelle et de tous autres aromates, à l'exception de l'encens, et le recousent. Cela fait, ils salent le corps en le*

<sup>1</sup> Les Égyptiens se sont servis de l'expression   $\text{biA}$  pour désigner le fer ;   $\text{biA}$  désigne aussi le firmament (Gardiner, 1988 : 492). Le lieu où on exploitait le minerai, se lit  avec une autre variante   $\text{biAw}$  (Gardiner, *op. cit.*, p. 492). Pour Cheikh Anta Diop (1973 :534), « à l'époque où les Égyptiens édifiaient la grande pyramide de Kéops, ils avaient déjà maîtrisé la technique métallurgique d'extraction du fer à partir du minerai, et utilisaient celle-ci pour fabriquer non pas des objets votifs ou magiques mais des outils pour travailler dans la vie quotidienne ». Pour W. Helck (1975, col. 1209-1210), son origine céleste le rendait particulièrement adapté aux amulettes, mais aussi aux outils modèles magiques de l'ouverture de la bouche ; on le décrivait aussi comme un os mythique du dieu de la tempête Seth. Dans les textes des Pyramides, il est question des cordes de fer pour l'ascension au ciel de Pharaon (Faulkner, 1969 : 41) :   $\text{biA}$  «Mais tu te baigneras dans le firmament étoilé» (Pyr. 138 b)

  $\text{biA}$  «Tu descendras sur les fers aux bras d'Horus en son nom de celui qui est dans la barque hkenou » (Pyr. 138 c). Et du trône céleste de fer sur lequel s'assied le défunt roi :   $\text{biA}$  « Il s'est assis sur son siège en fer » (Pyr. 1562 b),   $\text{biA}$  ayant dans sa main un sceptre en fer (Pyr. 1562 c).

(Faulkner, *op. cit.*, p. 236). Le savant allemand s'est également préoccupé du fragment de la grande pyramide de Khéops. Il précise : « Étant donné que le fragment cité du revêtement de la pyramide de Khéops est probablement d'origine récente et que la datation d'autres objets en fer anciens est incertaine, des preuves fiables de fer tellurique traité ne peuvent être trouvés qu'à la 18<sup>e</sup> dynastie, en grande partie comme une importation du Nord ». C'est ainsi qu'il note que Thoumosis III répertorie quatre récipients en fer avec des poignées en argent de Tanaja (Péloponnèse) et fait don d'un récipient en fer au temple d'Amon. Les lettres d'Amarna mentionnent des armes de fer du Mittani. La momie de Toutankhamon portait un poignard en fer avec un pommeau en cristal de roche, probablement un cadeau de l'étranger. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'utilisation de



l'expression   $\text{biA}$  n pt « le fer du ciel » qui vient de Syrie-Palestine (R. Hannig, 2014 : 309). Le fer garde ses propriétés chimiques mais également médicamenteuses parce que quand il est moulu dans l'eau, on peut l'utiliser pour soigner les gonflements corporels.

*recouvrant de natron<sup>2</sup> pendant soixante-dix jours ; ils ne doivent pas le laisser dans le sel plus longtemps. Quand les soixante-dix jours sont écoulés, ils lavent le mort, enveloppent tout son corps de bandes taillées dans un tissu de byssos, avec une couche de gomme (que les Égyptiens emploient ordinairement au lieu de colle)». Un autre historien grec, Diodore (I, XCI) rapporte des faits liés à la momification du corps du défunt. À ce sujet, il nous précise :*

*«Ceux qui sont chargés du soin des funérailles appartiennent à une profession qui se transmet de père en fils. Ils présentent aux parents du mort une note écrite de chacun des modes d'ensevelissement et leur demandent de désigner celui qui leur convient. Les conventions arrêtées, ils reçoivent le corps et le remettent à celui qui s'appelle le gramate : il circonçoit dans le flanc gauche du cadavre, couché par terre, l'incision qu'il faut pratiquer. Ensuite vient le paraschiste, qui tenant à la main une pierre éthiopienne, fait l'incision de la grandeur déterminée. Cela fait, il se sauve en toute hâte, poursuivi par les assistants qui lui lancent des pierres et profèrent des imprécations comme pour attirer sur lui la vengeance de ce crime ; car les Égyptiens ont en horreur celui qui viole le corps d'un des leurs et qui le blesse ou exerce quelque autre violence ». En plus du gramate et du paraschiste, Diodore note la participation des professionnels de la momification notamment les embaumeurs. Ils «jouissent de beaucoup d'honneurs et de considération parce qu'ils sont en relation avec les prêtres et que, comme ceux-ci, ils ont leurs entrées dans le sanctuaire »<sup>3</sup>.*

L'auteur grec décrit par la suite la technique de momifier des prêtres de l'ancienne Égypte : *«Réunis autour du corps pour l'embaumer, l'un d'eux introduit, par l'ouverture de l'incision pratiquée, la main dans l'intérieur du corps. Il en extrait tout ce qui s'y trouve, à l'exception des reins et du cœur ; un autre nettoie les viscères en les lavant avec du vin de palmier et des essences. Enfin, pendant plus de trente jours, ils traitent le corps, d'abord par de l'huile de cèdre et d'autres matières de ce genre, puis par la myrrhe, le cinnamomum et autres essences*

<sup>2</sup>La substance la plus importante utilisée par les Égyptiens pour embaumer leurs cadavres était le bicarbonate de sodium. La soude s'obtenait en Haute-Égypte près d'Elkab, où on la voit encore aujourd'hui recouvrir le sol du désert en flaques comme de la neige, en Basse-Égypte près d'un couvert mis pour animaux de compagnie, où l'on peut sans doute reconnaître l'oasis de Wadi Natrun, le champ de sel des textes anciens. Outre la soude, la poix des cèdres du Liban joua également un rôle majeur, le plus souvent décrite par les modernes comme de l'asphalte dans le célèbre texte de l'Admonition du Sage égyptien que Gardiner nous a rendu accessible, l'interruption de la mer le trafic avec Byblos dans les temps turbulents après l'effondrement de l'ancien empire est déploré, car ni les cèdres pour l'enterrement des momies ni la malchance de celui-ci, qui est utilisé jusqu'en Crète pour embaumer les princes, ne viennent en Égypte (K. Sethe, 1934, p. 212).

<sup>3</sup>Ce sanctuaire pourrait désigner la maison de momification appelée en égyptien ancien  *pr-nfr* (*stätt* der Balsamierung) (Wb. 1, 517, 11) ou  *wab.t* (*Balsamierungsstätte*) (Wb. 1, 284, 4). Elle est largement représentée dans les mastabas des hauts fonctionnaires de l'Égypte de l'Ancien Empire. Le cortège s'y rend en compagnie du prêtre *out*, du *khériheb* et des *Djerti* (Sarr, 2001 : 39-41).

*odoriférantes, propres à la conservation. Ils rendent ainsi le cadavre dans un état d'intégrité si parfait que les poils des sourcils et des cils restent intacts, et que l'aspect du corps est si peu changé qu'il est facile de reconnaître la figure de la personne*». Diodore décrit enfin une coutume égyptienne, bien négro-africaine qui consiste à garder les corps de leurs ancêtres dans des chambres bien aménagées : «*Ainsi, la plupart des Égyptiens, qui conservent dans des chambres magnifiques les corps de leurs ancêtres, jouissent de la vue de ceux qui sont morts depuis plusieurs générations, et, par l'aspect de la taille, de la figure et des traits ces corps ils éprouvent une satisfaction singulière : ils les regardent en quelque sorte comme leurs contemporains*».

Il ressort de ces deux études que les Égyptiens avaient un profond respect pour leurs morts. Non seulement, ils se donnaient la peine de bien traiter le corps lui éviter une pire décomposition mais cette pratique relevait d'une conception très forte des anciens Égyptiens pour retrouver une seconde vie. À la suite de la momification, le corps est mis dans un sarcophage en bois ou en albâtre pour sa conservation dans la durée.

### 2.3. La mise en sarcophage

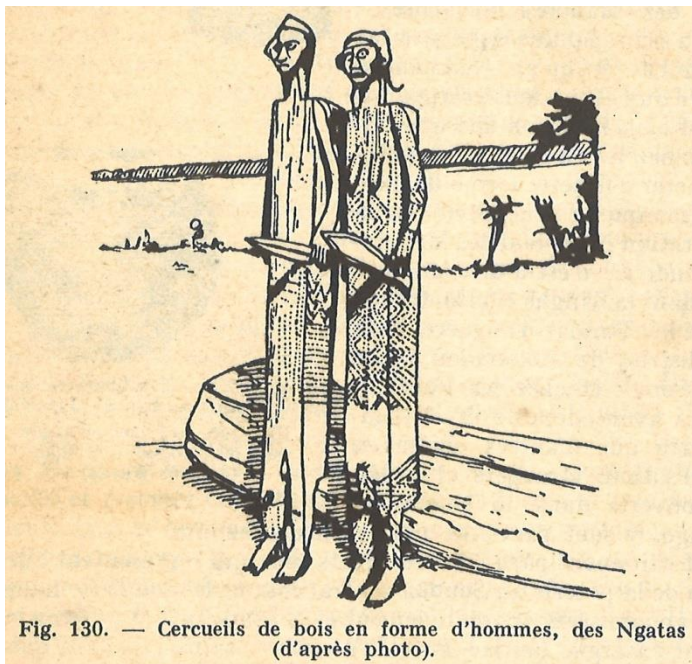
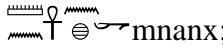




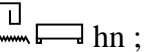
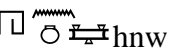
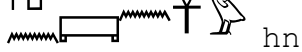




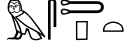
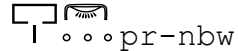




Fig. 130. — Cercueils de bois en forme d'hommes, des Ngatas (d'après photo).


L'usage du sarcophage est connu aussi bien en Egypte ancienne que dans certaines coutumes négro-africaines. P. Schebesta (in : H. Baumann et D. Westermann, 1948 : 206) note l'usage chez les Koundou, peuples Bantu, « des cercueils dont les couvercles en bois sont en forme de figurine humaine de grandeur naturelle ». Ce motif lui rappellerait des pratiques égyptiennes. Les anciens Égyptiens ont usé différents vocables pour désigner le sarcophage. Nous pouvons

les citer avec leur variante graphique :  mn-anx ;  nb-anx ;  afdt ;  qrs-w ;  Drwt ;  hn ;  hnw ;  hn  
n-anx-w ;  Sait (R. Hannig 2014, p. 1087). Le vocabulaire de langue égyptienne est suffisamment riche pour qualifier le sarcophage en forme de momie  wt, une partie de ce sarcophage en ivoire  wt n wt ; la couverture de ce type de sarcophage kapu n wt, en bois d'ébène ; la barque qui porte le sarcophage pour la traversée du Nil  SAbt ; le traîneau qui supporte le sarcophage  msTpt ; la chambre funéraire dans laquelle se repose le roi  pr-nbw (*die Sarkkammer, in der Königrucht*).

Le sarcophage s'identifie à la déesse Nout. C'est ce qui se lit dans certains passages des Textes des Pyramides :

 (Vous êtes donné à votre mère Nut dans la tombe de son nom) (Pyr. 616 d).

 (Pyr. 616 e).  
elle vous enferme dans le cercueil de son nom et à travers cela

 (Pyr. 616 f).

Vous montez maintenant avec elle au vrai paradis dans la tombe de son nom

Le cortège se rendait à la rive gauche du Nil pour procéder son enterrement dans une tombe d'éternité notamment les pyramides ou les mastabas bien décorés. La tombe est décrite dans les Textes des Pyramides comme moyen pour perpétuer le nom du défunt et l'inscrire dans la mémoire des générations à venir. C'est ce qui se lit dans le texte suivant :



« Solide est le nom de ce N »,



Solide est cette pyramide pour N,



Solide est sa construction comme pour l'éternité » (*Pyr.* 1663 b, c, d).

### Conclusion

Dans cette étude, nous avons essayé de montrer, à travers les sources épigraphiques égyptiennes, le caractère ontologique du corps. Les Égyptiens faisaient une nette différence entre le corps physique et le corps spirituel. Pour éviter une seconde mort au corps physique, ils organisaient dignement les funérailles en l'honneur du mort, en le pleurant, en l'enveloppant dans une peau de bête et en le momifiant en le gardant jalousement dans un sarcophage et enfin en l'enterrant dans une tombe avec un matériel funéraire bien équipé. Cette tombe considérée comme un lieu de rencontre entre les morts et les vivants et richement décorée, constitue en même temps l'au-delà du mort. Selon Cheikh Anta Diop (1982, p. 39), l'édification de la tombe se justifie dans le cadre de la vie sédentaire, propre au berceau méridional (Éthiopie, Sahara, Égypte, Afrique noire moderne). C'est dans ce berceau qu'on découvre rarement des coutumes relatives à l'incinération du cadavre. La visite des cimetières, est l'une des rares occasions où on communique avec ses ancêtres en leur offrant des libations, des offrandes et en priant pour le repos en paix de leurs âmes. Si bien que « lorsqu'on veut accroître ses chances dans la vie quotidienne, au sujet d'une démarche précise, on va faire le tour du tombeau des Ancêtres. D'où l'expression valaf, *ver-seg*= faire le tour des cimetières= chance (Diop, 1982, p. 40).

### Bibliographie

Baumann, H. et Westermann, D., 1970, *Les peuples et les Civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot.

Budge, E. A. Wallis, 1895, *The Egyptian Book of the Dead. (The Papyrus of Ani) Egyptian Texttransliteration and Translation*, New York, Dover Publication, INC.

Diodore de Sicile, 1846, *Bibliothèque Historique*. Traduction nouvelle avec une préface, des notes et un index par M. Fred. Hofer, Paris, Charpentier, tome ?.

Diop, C. A., 1973, «La Métallurgie du fer sous l'Ancien Empire égyptien», *Bulletin de l'I.F.A.N.*, XXXV, sér. B, n03, p. 532-547.

Diop, C. A., 1982, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire. Domaine du Patriarcat et du Matriarcat dans l'Antiquité classique*, Paris, Présence Africaine.

Erman, A., Grapow, H., 1982, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, Berlin, Akademie-Verlag.

Faulkner, R. O., 1969, *The ancient Egyptian Pyramid Texts*, London, Oxford University Press

Gardiner, S. A., 1988, *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Oxford, Griffith Institute.

Hannig, R., 1995, *Die Sprache der Pharaonen. Grosses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.)*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern.

Hannig, R., 2014, *Grosses Handwörterbuch Deutsch-Ägyptisch*, Darmstadt, WBG (wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Helck, W., 1975, «Eisen», *Lexikon der Ägyptologie*, Band. I., Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1209-1210.

Moret, A., 1927, *Mystères égyptiens*, Paris, Armand Colin.

Reynes, B. M., 1992, *Préhistoire de l'Égypte. Des Premiers hommes aux Premiers Pharaons*, Paris, Armand Colin.

Rusch, A., 1922, *Die Entwicklung der Himmelsgötting Nut zu einer Totengottheit*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Sarr, M. N., 2001, *Funérailles et Représentations dans les tombes de l'Ancien et du Moyen Empires égyptiens : cas de comparaison avec les civilisations actuelles de l'Afrique noire*, Hamburg, Lit Verlag.

Sethe, K., 1934, Zur Geschichte der Einbalsamirung bei den Äyptern und einiger damit verbundener Bräuche, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl., (SPAW)*, 13, Berlin.

Sethe, K., 1960, *Die Altägyptischen Pyramidentexte*, Hildesheim, Georg OlmsVerlagsbuchhandlung.

Veroutter, J., 1992, *L'Égypte et la Vallée du Nil. Des origines à la fin de l'Ancien Empire*, Paris, Presses Universitaires de France.



## L'origine égyptienne de la doctrine non écrite de Platon

Aimen REMIDA

Université de Marbourg (Allemagne)

[Remida@students.uni-marburg.de](mailto:Remida@students.uni-marburg.de)

**Résumé :** L'Égypte ancienne est mentionnée dans plusieurs dialogues de Platon. En partant des passages qui abordent le thème de l'écriture, nous nous proposons de valider l'hypothèse d'une influence exercée par la philosophie de l'Égypte ancienne sur la conception platonicienne du rapport entre l'oralité et l'écriture. Ce rapport, qui se manifeste dans la coexistence des dialogues écrits et de la doctrine non écrite, révèle son caractère dialectique à travers deux discours opposés d'origine égyptienne : Il s'agit de la critique de l'écriture dans le *Phèdre* d'une part (section 1), et de son éloge dans le *Timée* de l'autre (section 2). L'analyse de la dialectique de l'oralité et de l'écriture (section 3) met en relief le rôle crucial de la praxis dans la pensée philosophique égyptienne, qui a influencé Platon pour développer une doctrine non écrite comme complément nécessaire de ses dialogues écrits.

**Abstract:** Ancient Egypt is mentioned in several platonic dialogues. We suggest focusing on the passages that concern the theme of writing, in order to validate the hypothesis of an influence of Egyptian philosophy on Plato's conception of the relation between orality and writing. This relation, which manifests itself in the coexistence of both the written dialogues and the non-written doctrine, is a dialectical relation. In fact, its dialectical character is shown through two opposite discourses that originate from Egypt: on the one hand there is the critique of writing in the *Phaidros* (section 1), and on the other hand we find its praise in the *Timaeus* (section 2). The analysis of the dialectic of orality and writing (section 3) emphasizes the crucial role of the praxis in Egyptian philosophical thought, which influenced Plato for developing a non-written doctrine as a necessary complement to the written dialogues.

**Mots-clés :** Platon, Égypte, écriture, oralité, dialectique

**Keywords:** Plato, Egypt, writing, orality, dialectic

**Introduction**

Nous disposons aujourd'hui de plusieurs travaux qui prouvent que la civilisation de l'Égypte ancienne a exercé une influence directe sur le développement de la vie culturelle, sociale et économique de la Grèce.<sup>1</sup> Cette influence se laisse vérifier dans plusieurs domaines, tels que les disciplines scientifiques, les procédures législatives et les structures étatiques et administratives. Dans le domaine de la philosophie, l'influence égyptienne est ignorée par les sources occidentales qui réduisent le commencement de l'histoire de la philosophie aux débuts de la philosophie grecque que représentent l'école Ionienne de Milet et ses philosophes-physiciens. Or, même d'après des témoignages grecs, comme celui d'Isocrate dans son *Busiris*,<sup>2</sup> la philosophie est bel et bien née en Égypte. Avec le prétexte qu'il nous manque une « analyse détaillée » sur les contenus de la philosophie des anciens Égyptiens,<sup>3</sup> on a cru pouvoir suspendre le jugement quant aux influences de la philosophie égyptienne sur les penseurs grecs. Par exemple, au lieu d'examiner l'hypothèse selon laquelle le séjour de Thalès en Égypte a été décisif pour déclencher le mouvement de la pensée ionienne incarnant le début de la philosophie grecque, on se contente de considérer la civilisation égyptienne comme une simple source d'inspiration ou on tend à réduire toute l'Égypte à un objet inerte d'études empiriques.<sup>4</sup>

Comme dans le cas de Thalès, les voyages de Platon dans les pays voisins – en plus de l'Égypte, il s'est aussi rendu en Asie Mineure, en Libye et, trois fois, en Sicile – soulèvent l'hypothèse d'un apprentissage diversifié, que le philosophe a pu entreprendre lors de ses rencontres avec les savants, les penseurs et les philosophes dans les lieux qu'il a visités. Concernant l'Égypte, cette hypothèse, qui s'installerait dans le cadre d'un examen général du rapport du philosophe Athénien aux sources principales de ses doctrines, devrait susciter un vif intérêt philosophique. Cependant, on remarque que certaines contributions occidentales se retournent plutôt vers une remise en question de la possibilité même d'une réception par Platon de conceptions philosophiques égyptiennes. Cela s'effectue par des stratégies différentes, qui ont comme

---

<sup>1</sup> Cf. Sarr, M. N., 2021, « Quelques survivances de la civilisation égyptienne dans la Grèce antique : études des travaux de Cheikh Anta Diop et de Théophile Obenga », *Revue africaine des sciences de l'antiquité Sunu Xalaat*, vol. 1 / Décembre 2021, p. 20-35.

<sup>2</sup> Isocrate, *Busiris*, 28.

<sup>3</sup> Hornung, E. et Roulin, G., 1987, « L'Égypte, la philosophie avant les Grecs », *Les Études philosophiques*, p. 114. Les auteurs semblent ainsi ne pas connaître des contributions comme celle d'Obenga, T. 1986, « La philosophie pharaonique », *Présence Africaine*, N. 137/ 138 (1. et 2. Trimestres 1986), p. 3-24.

<sup>4</sup> Selon ces interprétations, il est impensable que le principe de l'Eau chez Thalès soit la simple reprise du principe égyptien du *Noun*, puisque Thalès a « déduit grâce à ses observations sur le Nil, que tout provient de l'Eau ». Cf. Couloubaritsis, L., 1992, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, p. 43.

méthodologie commune la focalisation sur le repérage des passages dans les dialogues de Platon, dans lesquelles l'Égypte est mentionnée. Svoboda, par exemple, déduit de ces références à l'Égypte par Platon la conclusion que, « pour sa propre philosophie, il ne semble pas avoir puisé grand-chose dans la pensée égyptienne ».<sup>5</sup> Brisson parvient à un résultat comparable, mais au moyen d'une démarche plus subtile. En commençant par poser qu'il est « impossible » de savoir, si Platon a visité l'Égypte, il constate que dans les dialogues platoniciens l'éloge de l'Égypte « est indissociable du blâme » et finit par affirmer que « l'attitude de Platon à l'égard de l'Égypte est particulièrement ambiguë. Et cela, parce que l'Égypte lui permet avant tout de définir, en un double mouvement d'admiration et de répulsion, ce que devrait être l'Athènes dans laquelle il vit ».<sup>6</sup> Sans s'étaler davantage dans l'analyse des aspects orientalistes dans les études occidentales du rapport de Platon à l'Égypte, nous pouvons confirmer l'absence d'un examen satisfaisant de l'hypothèse d'une influence fondamentale de la philosophie égyptienne sur Platon.<sup>7</sup> Par conséquent, nous nous proposons dans le présent article de prendre cette hypothèse au sérieux, et de chercher à démontrer le rôle décisif que la philosophie de l'Égypte ancienne a joué dans le développement des doctrines platoniciennes. Pour cela nous commençons par formuler l'énoncé suivant comme point de départ.

Dans les passages relatifs à l'Égypte dans les dialogues de Platon, il y a un thème particulier qui se répète sous plusieurs formes ; il s'agit de ce que nous pouvons appeler *la dialectique de l'oralité et de l'écriture*. En effet, lorsque Platon mentionne le dieu égyptien Theuth (Θεῦθ) dans le *Phèdre* (274c sq.), il le fait dans le cadre de sa célèbre critique de l'écriture, et lorsqu'il le mentionne à nouveau dans le *Philèbe* (18b sq.) c'est pour indiquer l'origine égyptienne du paradigme des lettres de l'alphabet qui se répand avec une fréquence remarquable dans les dialogues platoniciens.<sup>8</sup> D'autre part, lorsque l'Égypte ancienne est évoquée dans le *Timée* (21e sq.), la critique de l'écriture rencontrée dans le *Phèdre* semble se transformer en son strict contraire. Platon laisse entendre à travers la conversation entre Solon et un prêtre égyptien que la conservation des savoirs par le moyen de l'écriture est le facteur décisif qui explique l'essor

<sup>5</sup> Svoboda, K. 1952, « Platon et l'Égypte », *Archiv Orientalni*, vol. 20, n°1, p. 38.

<sup>6</sup> Cf. Brisson, L. 1987 « L'Égypte de Platon », *Les Études philosophiques*, vol. 2/3, p. 153-154 et p. 167. Voir aussi Joly, H. 1982, « Platon égyptologue », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Tome 172, vol. 2, p. 265, qui écrit : « Autant de "discours égyptiens", dans les dialogues de Platon. Autant de reconstitutions et de montages. [...] Les idées font donc l'objet d'un double *logos*. Posés en théorie, dans le ciel intelligible, elles sont réexposées par le récit, qui semble les faire surgir du fond de l'espace et du temps. L'Égypte est le lieu privilégié de ce doublement et le discours égyptien son instrument ».

<sup>7</sup> L'envers de cette absence n'est autre que la présence de deux types de négations qui empêchent la validation de l'hypothèse en attaquant ses préconditions : la négation du voyage ou du séjour de Platon en Égypte et la négation de l'existence même de la philosophie égyptienne.

<sup>8</sup> Cf. Le *Cratyle* (393d), le *Théétète* (202d), le *Sophiste* (252e), le *Politique* (277e), le *Timée* (48b).

de la civilisation égyptienne. En partant de ses observations, nous parvenons à concrétiser l'hypothèse d'une influence substantielle de la pensée philosophique égyptienne sur Platon, en la reliant précisément à la dialectique de l'oralité et de l'écriture, qui se manifeste à travers les passages platoniciens sur l'Égypte ancienne. Par ailleurs, si la dialectique de l'oralité et de l'écriture chez Platon est abordée par rapport à l'ensemble de son œuvre, alors le thème de la distinction entre les dialogues écrits et *la doctrine non écrite*, transmise oralement dans l'Académie, s'impose nécessairement comme une deuxième concrétisation de notre hypothèse initiale. Y a-t-il lieu de supposer une influence de la philosophie égyptienne sur cette distinction par Platon entre les formes écrites et les formes non écrites de la transmission du savoir ?

Voyons d'abord de plus près la doctrine non écrite de Platon qui a fait couler beaucoup d'encre. La notion de « doctrine non écrite » (ἄγραφα δόγματα) remonte à une indication d'Aristote, qui dans sa *Physique*<sup>9</sup> a proclamé que Platon aurait intentionnellement renoncé à communiquer certaines conceptions par écrit et s'est contenté de les diffuser oralement dans le cadre de son enseignement dans l'Académie. Cette hypothèse a été reprise au XX<sup>e</sup> siècle par plusieurs chercheurs<sup>10</sup>, notamment par ladite école de Tübingen,<sup>11</sup> pour formuler une interprétation nouvelle du platonisme, selon laquelle les dialogues ne forment que la partie écrite de l'œuvre de Platon et les enseignements par la transmission orale – en premier lieu *la doctrine des principes (Prinzipienlehre)* – constituent la deuxième partie complémentaire, qui selon une formulation de Platon dans le *Phèdre* (275e), « porte secours » (λόγῳ βοήθει) aux textes écrits.

Cette structure du platonisme est-elle le résultat d'une influence directe que la philosophie de l'Égypte ancienne a exercé sur Platon ? D'un point de vue méthodologique, nous distinguons entre deux stratégies de validation éventuelle de cette hypothèse. La première recommanderait de se concentrer sur les thèses de la doctrine non écrite pour pouvoir dégager des parallèles avec les contenus de la philosophie égyptienne que Platon a eu l'occasion d'étudier en Égypte. La deuxième stratégie, pour laquelle nous optons dans le présent travail, consiste dans une analyse de textes platoniciens choisis parmi les mentionnés plus haut, qui serait capable – à travers l'identification des moments-clés de la dialectique de l'oralité et de l'écriture – de démontrer le rôle de la philosophie égyptienne dans l'élaboration de cette dialectique chez Platon et d'aboutir par conséquent à valider l'hypothèse d'une origine égyptienne de sa doctrine

<sup>9</sup> Aristote, *Physique* IV, 2, 209 b 14 sq.

<sup>10</sup> Comme L. Robin, J. Bunet, J. Stenzel, A. E. Taylor, et H. Gomperz. Cf. Fronterotta, F., 1993, « Une énigme platonicienne : la question des doctrines non-écrites », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 11, N. 2, p. 115.

<sup>11</sup> Les travaux de Konrad Gaiser, Hans Joachim Krämer et Thomas A. Szlezák, qui enseignaient tous à l'université de Tübingen, sont parmi les contributions fondatrices de cette interprétation. D'où le nom de l'école de Tübingen.

URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>

non écrite. Puisque la thèse de l'existence d'une telle doctrine est historiquement liée à la critique de l'écriture par Platon dans le *Phèdre* et dans *la septième lettre*,<sup>12</sup> nous suggérons de commencer notre argumentation par l'analyse des passages correspondants dans le *Phèdre*.

### 1. L'origine égyptienne de la critique de l'écriture dans Le *Phèdre*

Dans sa « Notice sur le *Phèdre* » qui précède sa traduction de ce dialogue, Emile Chambry s'oppose à la thèse de « certains critiques anciens, en particulier Olympiodore et Diogène de Laërte », selon laquelle le *Phèdre* aurait été le premier ouvrage de Platon. Il donne comme argument la différence entre les écrits de jeunesse, où Platon expose les doctrines de Socrate, et le texte du *Phèdre*, où « il expose sa propre doctrine, la théorie de l'amour, la méthode de la dialectique et le système des Idées ». Chambry ajoute la remarque suivante, qui va explicitement dans le sens de notre hypothèse de l'influence égyptienne sur Platon : « On reconnaît d'ailleurs dans ce système si riche et si complexe certaines idées que Platon n'a pas trouvées à l'école de Socrate, mais qu'il a rapportées de ses voyages. Le récit relatif à l'écriture et à ses inconvénients semble venir tout droit de l'Égypte ».<sup>13</sup> Cette indication nous sert comme point de départ pour orienter notre vérification de l'hypothèse vers le point précis de la doctrine non écrite de Platon. Commençons par une présentation des articulations principales de ce récit relatif à l'écriture que l'on trouve dans le *Phèdre* (274c – 275c). Socrate raconte l'histoire d'un dialogue entre le dieu égyptien Theuth et le roi Thamous, qui est appelé par les Grecs Ammon et qui régnait sur la ville égyptienne de Thèbes. En décrivant le profil de Theuth, Socrate précise que : « C'est lui, donc, le premier qui découvrit la science du nombre avec le calcul, la géométrie et l'astronomie, et aussi le trictrac et les dés, enfin, sache-le, les caractères de l'écriture » (τοῦτον δὴ πρῶτον ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν εὐρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα).<sup>14</sup>

Theuth explique au roi l'utilité et les bienfaits de chacun de ses arts, qu'il recommande de répandre parmi les Égyptiens, et le roi lui annonce ses jugements sur ces différents propos. Remarquons ici l'esprit critique égyptien qui examine et évalue les disciplines scientifiques et qui développe des arguments et des critères de jugement etc. Encore mieux : le déploiement pratique de cet esprit sous la forme dialogique n'est autre que l'aspect fondamental de la dialectique que l'on appelle λόγον διδόναι (donner et recevoir le Logos). Avant d'aborder l'art de l'écriture, Socrate fait une remarque qui s'accorde avec le profil général du dieu Theuth –

<sup>12</sup> Gaiser, K., 1968, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Ernst Klett, p. 3.

<sup>13</sup> Chambry, E., 1964, « Notice sur le *Phèdre* », *Platon, Le Banquet / Phèdre*, Paris, Garnier-Flammarion, p. 98.

<sup>14</sup> (274c – d). Sauf indication contraire, toutes les citations du *Phèdre* sont traduites par Léon Robin.

tel que les historiens en dessinent les contours<sup>15</sup> – et qui pourrait être interprétée d'une part comme confirmation de la richesse exceptionnelle du patrimoine culturel et scientifique transmis de l'Égypte à la Grèce, et d'autre part comme indice en faveur de la provenance égyptienne de la doctrine non écrite. La remarque de Socrate est la suivante : « Nombreuses furent donc les réflexions dont, au sujet de chaque art, Thamous fit, dit-on, à Theuth dans l'un et l'autre sens : on n'en finirait plus d'en dire le détail ! » (274e). Il est vrai que le besoin de se limiter au sujet en question, à savoir l'écriture, fait de cette remarque de Socrate une décision bien appropriée, car parfaitement logique. En effet, s'étaler sur des arguments sur le pour et le contre, qui concerneraient le calcul, la géométrie, l'astronomie et tant d'autres arts, serait une entreprise gigantesque, impossible dans un *texte* limité, et qui avant tout empêcherait le traitement du cas de l'écriture. Mais cette remarque assez discrète nous rappelle l'existence d'une *pratique* bien connue dans l'Académie de Platon : il s'agit de l'enseignement des disciplines scientifiques.<sup>16</sup> On pourrait alors penser que Platon, qui atteste ici de connaître d'autres récits égyptiens (analogues à la critique de l'écriture), s'est exprimé sur le thème des avantages et des inconvénients des sciences et des arts de deux manières complémentaires : par écrit dans les dialogues (comme par exemple pour la critique de Poésie dans la *République*) et oralement pour bien d'autres cas.

En ce qui concerne l'écriture, Socrate continue de raconter l'histoire de la manière suivante. Le dieu Theuth déclare avoir trouvé le remède (φάρμακον) de l'oubli et de l'ignorance en inventant l'écriture, puisqu'elle accroîtra la mémoire et l'instruction des Égyptiens. Le roi Thamous le contredit et affirme que l'effet de l'écriture sur ceux qu'ils l'auront acquise est tout à fait le contraire, car il serait « de rendre leurs âmes oublieuses, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire » (275a).<sup>17</sup> Cet énoncé présente en même temps une critique explicite de l'écriture et un éloge implicite de la transmission orale. Seule cette dernière mettrait l'âme dans l'obligation de pleinement se servir des capacités de la mémoire et de garantir par la répétition de l'exercice un développement optimal de la faculté de mémoriser. Le roi Thamous nous donne bel et bien la description de ce que les âmes risquent de subir : « mettant en effet leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, non du dedans et grâce à eux-mêmes qu'ils se remémoreront des choses » (275a). C'est la confiance dans l'écrit qui séduit et corrompt,

<sup>15</sup> Le dieu Theuth joue un rôle particulier dans la mythologie égyptienne puisqu'il est présent dans plusieurs contextes différents : il est le dieu de la lune, l'écrivain des dieux, le patron des écrivains, la langue de Ptah, le cœur de Re etc. Il est l'équivalent du dieu grec Hermes et d'ailleurs appelé Hermes Trismegistos dans la théologie alexandrine. Cf. Racht, G., 2002, *Lexion des alten Ägypten*, Düsseldorf, Patmos Verlag, p. 355.

<sup>16</sup> Cf. Gaiser, K. 1968, *Platon ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Ernst Klett, p. 582. Voir sur ce point la section 3.

<sup>17</sup> L'actualité de cette critique est frappante, si on pense aux effets néfastes d'un usage non raisonné des outils technologiques modernes.

habitué à la réception facile et entretient un affaiblissement systématique de la mémoire. Or la force de la mémoire, la qualité de bien se souvenir des choses, est la *conditio sine qua non* pour l'acquis véritable du savoir. En effet, la conclusion que le roi Thamous finit par tirer accuse l'écriture de propager l'ignorance. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, les disciples de Theuth, qui pratiquent l'écriture pour s'instruire et accroître la science vont n'avoir que des *opinions*, mais pas de *vérités* : « Quant à l'instruction, c'en est la semblance que tu procures à tes élèves, et non point la réalité » (Σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθων πορίζεις.) Cette distinction entre le paraître-comme-science et l'être-véritable-de-la-science est un pilier majeur de la métaphysique platonicienne<sup>18</sup> dont on découvre ici les indices de son origine égyptienne. Le roi Thamous semble formuler une justification pertinente de la distinction entre science et pseudoscience sur la base de la différence entre le vrai apprentissage qui se réalise grâce à la mémoire et la simple lecture des choses écrites. Le premier chemin est celui des « hommes instruits » (σοφῶν) alors que la deuxième procédure ne produit que des « semblants d'hommes instruits » (δοξόσοφοι). Nous soulignons ici la présence de l'opposition – fondamentale dans l'œuvre de Platon – entre la philosophie et la sophistique, à laquelle Platon nous semble faire allusion lorsqu'il oppose « ceux qui ont beaucoup d'informations » (πολυήκοοι) à « ceux qui possèdent beaucoup de savoirs » (πολυγνώμονες). L'analyse de cette opposition, qui inclurait plusieurs éléments (rhétorique, didactique, pédagogie, etc.), jetterait une nouvelle lumière sur l'éloge de l'oral et la critique de l'écrit, grâce à laquelle les dogmes mécanistes cèderaient la place aux manifestations d'une dialectique de l'oralité et de l'écriture.

Dans la suite de la conversation entre Socrate et Phèdre, le thème de la critique de l'écriture expose toute sa richesse et sa complexité à travers des arguments nouveaux, des images, des métaphores et des indications historiques,<sup>19</sup> dont l'analyse approfondie – pour reprendre la remarque de Socrate dans (274e) – nécessiterait un temps (et un texte) interminable(s). Signalons que l'interprétation de la critique de l'écriture dans le *Phèdre* comme preuve de l'existence d'une doctrine non écrite affirme que chaque écrit d'un philosophe – Platon y compris – a besoin, pour se justifier, de l'aide que lui apporte ce moyen supérieur qui est l'oralité.<sup>20</sup> Sans perdre de vue notre objectif de valider l'hypothèse de l'influence égyptienne

<sup>18</sup> Un motif central du platonisme consiste dans l'opposition entre l'opinion qui s'engendre sur la base de la perception des choses sensibles, et la vérité qui n'est accessible qu'en considérant les Idées grâce à la dialectique.

<sup>19</sup> Par exemple la ressemblance de l'écriture à la peinture (interrogées sur leurs dires, elles signifient une chose unique, toujours la même) et leur indifférence aux profils de ceux auxquels elles s'adressent, cf. (275 d – e).

<sup>20</sup> Cf. Szlezàk, T. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter, p. 47. Les deux premiers chapitres de ce livre (p. 7-47) offrent une interprétation détaillée des passages-clés du *Phèdre*. Pour un exemple des interprétations contraires, voir : Kühn, W. et Richard, M.-D., 1999, « Quelle critique et de quels écrits

URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>

sur la doctrine non écrite de Platon, nous rappelons que nos propos ici se contentent de relever les grands traits de cette critique de l'écriture, dont l'origine est explicitement égyptienne. Cette origine est confirmée par Phèdre lorsqu'il dit : « je suis d'avis que, sur la question de l'écriture, il en est comme le dit l'homme de Thèbes » (275c).

## 2. L'éloge de l'écriture par le sage égyptien dans le *Timée*

Après avoir parcouru les passages du *Phèdre* qui montrent l'origine égyptienne de la critique de l'écriture, nous abordons maintenant celles dans le *Timée* qui semblent défendre une position diamétralement opposée, puisqu'elles contiennent un éloge explicite de l'écriture. Dans le *Timée* (21e sq.), Platon évoque le voyage du célèbre législateur athénien Solon en Égypte, et son dialogue avec un prêtre de la ville égyptienne de Saïs dont le roi Amasis est originaire. Notons ici que Hérodote (II, 177) nous informe que Solon a emprunté ses conceptions de lois des législations du roi égyptien Amasis,<sup>21</sup> et que ceci s'accorde, comme nous le verrons, avec notre interprétation des propos de Platon dans le *Timée*.

La ville de Saïs a comme divinité fondatrice la déesse Neith. Étant donné que cette déesse n'est autre qu'Athéna, une liaison entre les habitants de Saïs et les Athéniens est ainsi établie pour créer un premier élément de convergence et de similitude, dont Platon va se servir dans le reste du récit. Solon raconte aux prêtres de Saïs les mythes grecs les plus anciens, pour les amener à parler des événements de l'antiquité dont ils possédaient le savoir. Un prêtre très âgé lui répondit : « Solon, Solon, vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants : un Grec n'est jamais vieux ! » (Ἦ Σόλον, Σόλον, Ἕλληνας αἰεὶ παῖδες ἐστε, γέρων δὲ Ἕλληνα οὐκ ἔστιν.)<sup>22</sup> À la demande de Solon, il s'expliqua : « Vous êtes jeunes tous tant que vous êtes par l'âme. Car en elle vous n'avez nulle opinion ancienne, provenant d'une vieille tradition, ni aucune science blanchie par le temps » (τὰς ψυχὰς πάντες οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι' ἀρχαίαν ἀκοήν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολλῶν οὐδέν). Cette explication qui donne comme cause de la jeunesse des Grecs l'absence de transmission historique des savoirs tire l'attention sur plusieurs points. D'abord, par l'opposition entre la jeunesse grecque et la vieillesse égyptienne une autre opposition est sous-entendue : il s'agit de faire opposer le manque de maturité et de sagesse, caractère typique des enfants, à la maturité et la sagesse des vieux. Ce qui en apparence

? La fin du Phèdre de Platon interprétée d'une manière non ésotérique », *Revue de Philosophie ancienne*, vol. 17, n° 2, p. 27-47.

<sup>21</sup> Cf. Moyer, I. S., 2011, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 59. Moyer indique que le roi Amasis est appelé Législateur dans la tradition égyptienne et mentionne qu'une certaine tradition cite le roi législateur Bocchoris de la 26<sup>e</sup> dynastie comme source des lois de Solon.

<sup>22</sup> (22b). Sauf indication contraire, toutes les citations du *Timée* sont traduites par Albert Rivaud.



semble être positif s'avère négatif et vice versa.<sup>23</sup> En effet, Taylor rappelle qu'il existe ici une ironie qui a été détectée par Proclus mais qui a échappé aux commentateurs modernes.<sup>24</sup> Le prêtre égyptien se moquait indirectement de l'ignorance des Grecs et affirmait en même temps la supériorité des Égyptiens. Ensuite, si la cause de l'ignorance se révèle comme l'absence de toute forme de transfert des connaissances de génération en génération au cours de l'histoire, il serait légitime de se demander, quel type de transfert est visé par les propos du prêtre égyptien. Entend-t-il que la continuité historique du savoir est assurée grâce à l'oralité, comme le suggère certaines traductions<sup>25</sup> de ce passage ? Ou veut-il insister sur la fonction cruciale de la transmission par écrit, comme l'attestent déjà les monuments et les documents des Égyptiens eux-mêmes ?

Avant de formuler la réponse, remarquons la spécificité suivante de la civilisation égyptienne. En expliquant la raison de l'ignorance des Grecs (22c sq.), le prêtre égyptien commence par évoquer les catastrophes naturelles qui causent la destruction des civilisations humaines et souligne l'opposition entre le caractère invraisemblable de la légende de Phaéton<sup>26</sup> – que les Grecs donnent comme explication – et le caractère scientifique de l'explication des phénomènes de la nature chez les Égyptiens. En effet, les premiers parlent de réactions subjectives et aléatoires des dieux, alors que les seconds élaborent des rapports de causalité entre des considérations astronomiques d'un côté et des données météorologiques et géographiques de l'autre. Ils expliquent la nature par la nature et confirment ainsi la thèse des traits matérialistes de la philosophie égyptienne, thèse formulée dans d'autres contextes par Cheikh Anta Diop.<sup>27</sup> Le prêtre égyptien révèle que cette supériorité civilisationnelle de l'Égypte, qui se manifeste dans l'essor des sciences et le développement de la pensée scientifique, est le résultat d'un travail de mémorisation *par écrit* (γεγραμμένα) de tout ce qui existe « de beau, de grand ou de remarquable à tout autre égard » (23a). Quant aux Grecs, les catastrophes naturelles détruisent leurs pays à chaque fois qu'ils commencent à bien organiser les choses qui se rapportent à l'écriture, de sorte que seuls les « illettrés » (ἀγραμμάτους) et les « ignorants » (ἀμύσους)

<sup>23</sup> Le même motif se retrouve dans le récit égyptien du *Phèdre* : « pour les gens de ce temps-là, pour eux qui n'étaient pas des savants à votre manière, à vous autre les jeunes, c'était assez, vu leur naïveté, d'écouter le langage d'un chêne ou d'une pierre, pourvu seulement qu'il fût véridique » (275b – c).

<sup>24</sup> Cf. Taylor, A. E., 1962 (1928), *A Commentary on Plato's Timaeus*, London, Oxford University Press, p. 53.

<sup>25</sup> Brisson traduit : « Jeunes, vous l'êtes tous par l'âme, car vous n'avez en elle aucune vieille opinion transmise depuis l'antiquité de bouche à oreille ni aucun savoir blanchi par le temps ».

<sup>26</sup> Le prêtre fait remarquer à Solon que ces discours grecs « diffèrent bien peu des contes des enfants » (23b).

<sup>27</sup> La cosmogonie est un exemple de ses contextes, cf. Diop, C. A., 1981, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence Africaine, p. 389 : « la cosmogonie égyptienne est d'essence matérialiste ; car c'est faire profession de foi matérialiste que de postuler l'existence d'une matière éternelle incréée, excluant le néant et contenant comme une propriété intrinsèque son propre principe d'évolution ».

survivent : pendant plusieurs générations, ces survivants – et en cela réside la cause de l'ignorance des Grecs – « sont morts, sans avoir été capables de s'exprimer par écrit » (23c). C'est d'une manière décidément claire que le prêtre égyptien met en relief la fonction vitale de l'écriture dans la transmission du savoir.

Ce constat trouve une confirmation supplémentaire dans 24d et 24e, lorsque les *écrits* de l'Égypte ancienne sont déclarés – par le discours *oral* du prêtre – comme source de l'histoire grecque en général et du récit sur l'Atlantide en particulier. Ceci se déroule dans le cadre d'un éloge de la civilisation athénienne, qui peut paraître inattendu, vu son opposition à la mise en relief de la supériorité de l'Égypte dans l'ensemble du discours du prêtre. Cependant, il existe plusieurs possibilités pour éclaircir ce point. D'une part, on pourrait admettre une certaine continuation de l'ironie du prêtre précédemment détectée. D'autre part, on pourrait estimer que Platon, par une manœuvre qui relèverait de la dialectique de l'oralité et de l'écriture, a voulu montrer que le discours *oral* du prêtre égyptien – en tant que conversation avec Solon – est la source d'un savoir précieux pour les Grecs, que Platon rend mémorisable en le notant *par écrit* dans le *Timée* et le *Critias*. Un troisième aspect se rapporterait à la différenciation des époques historiques en question. L'éloge est adressé précisément à la civilisation athénienne d'une antiquité lointaine, qui date de neuf mille ans, et ceci n'est que l'autre face de la critique de la situation actuelle en Grèce – actuelle aussi bien pour Solon qui discute avec le prêtre (récit de Critias l'ancien), que pour Socrate et ses interlocuteurs (récit de Critias le jeune).<sup>28</sup>

Par ailleurs, l'éloge explicite de l'écriture dans ces passages du *Timée* est étroitement lié aux thèmes de la législation et des lois, dans leurs différents aspects de la scripturalité et de l'oralité. D'une manière analogue à la remarque de Socrate dans le *Phèdre* (274e), le prêtre égyptien dit dans le *Timée* (24a) : « Pour le détail exact de tout, nous le parcourons de suite une autre fois, quand nous en aurons le loisir, en prenant les textes eux-mêmes » (τὸ δ' ἀκριβὲς περὶ πάντων ἐφεξῆς αὐθις κατὰ σχολὴν αὐτὰ τὰ γράμματα λαβόντες διέξιμεν). Alors que dans le *Phèdre* Platon utilise l'incompatibilité du temps disponible avec le volume de l'exposé pour faire allusion à son enseignement oral, on le trouve, dans le *Timée*, en train d'utiliser presque le même argument pour souligner le rôle de l'écrit comme support efficace des innombrables détails. Ce renversement de perspective s'explique par le contexte qui est ici la thématique des lois (en relation avec l'histoire antique d'Athènes et de l'Égypte). En effet, l'extrême

<sup>28</sup> L'actualité concerne ainsi Platon lui-même et sa critique de la démocratie athénienne. Ici se manifeste le fameux talent littéraire de Platon, qui gère plusieurs niveaux de discours dans un seul dialogue (cf. le début du *Parménide*), et jongle avec le passé, le présent et le futur en reliant, par exemple, les récits sur l'antiquité avec le thème de l'organisation idéale des sociétés.

importance que Platon – auteur des *Nomoi* ! – accorde au domaine de la législation, est indissociable des avantages de l'écriture exposés par l'enseignement oral du prêtre égyptien. Le rôle décisif de l'écrit dans la survie des civilisations ne se sépare point de sa fonction vitale dans la fixation des lois qui organisent la vie dans ces civilisations. Cette leçon égyptienne met aussi l'accent sur la dimension interculturelle qui est un champ d'application de la dialectique de l'oral et de l'écrit, comme le confirme l'exemple du transfert réciproque des textes de lois, dont les détails doivent être minutieusement consultés et profondément discutés.

### 3. Le primat de la praxis et la dialectique de l'oralité et de l'écriture

Dans quelle mesure les résultats acquis dans les sections précédentes nous permettent-ils de procéder à la formulation d'une synthèse cohérente, qui serait capable de résoudre le paradoxe de la critique de l'écriture dans le *Phèdre* et son éloge dans le *Timée* ? Ce paradoxe – que l'on pourrait appeler *le paradoxe égyptien* – est le même qui s'impose sous la perspective de la totalité de l'œuvre platonicienne, en la divisant en deux parties, l'une écrite et l'autre non écrite. Le paradoxe égyptien demeure un trait essentiel du platonisme même pour ceux qui contestent l'existence de la doctrine non écrite de Platon, puisqu'ils ne peuvent en aucun cas nier l'*oralité* de Socrate que Platon a enregistré *par écrit*. Si on prend la préférence pour l'oralité ou pour l'écriture comme critère de classification des philosophies, alors le cas du platonisme s'affirme comme un cas hautement exceptionnel. Du point de vue de la *verbophilie*, on trouve bien que « Socrate a opté pour le discours oral qu'il subdivise en discours bref “brachyologie” et en discours long “macrologie” », et du point de vue de la *scriptophilie*, on admet que « grâce à l'écriture, la voix de Socrate n'est plus indispensable pour saisir les dialogues de Platon ».<sup>29</sup> Ce profil remarquable de la philosophie platonicienne avec ses différentes constellations de la problématique de l'oral et de l'écrit, est doublement relié à la notion de *praxis*. D'une part, les écrits de Platon, les dialogues, sont les témoins d'une manière de *pratiquer* la philosophie qui est historiquement associée avec le nom de Socrate. D'autre part, l'apport socratique se trouve complété par les *pratiques* de la philosophie propres à Platon, à savoir le fondement de l'Académie et l'acquisition des savoirs grâce aux voyages. Ceci nous ramène à notre hypothèse initiale, à savoir l'influence de l'Égypte ancienne sur Platon et l'origine égyptienne de sa dialectique de l'oralité et de l'écriture, et nous laisse poser la question suivante : comment Platon a-t-il alors mis en pratique ce qu'il a appris en Égypte ?

---

<sup>29</sup> Cf. Touré, H. H., 2020, « Philosophie, oralité, écriture », *Recherches Africaines*, N° 025, p. 213 et p. 216.

Une partie substantielle de la réponse se rapporte aux contenus de la doctrine non écrite, c'est-à-dire aux contenus de l'enseignement que Platon pratiquait à l'Académie. Nous y trouvons – selon K. Gaiser – quatre domaines principaux : (1) la préparation, qui pourrait aborder d'une manière générale le *tout* de la philosophie ; (2) les disciplines scientifiques, surtout les différentes branches des mathématiques, la biologie, la médecine, la politique et la législation ; (3) la conférence (ἀκρόασις, πραγματεία, συνουσία) « Sur le bien », qui est une présentation systémique des sciences mathématiques qui assure leur justification commune en pensant le Bien comme le Un, dont émane les multitudes ; et (4) la dialectique.<sup>30</sup>

C'est ce quatrième domaine d'enseignement qui nous semble constituer le pilier principal de la doctrine non écrite, puisqu'il touche aussi tous les autres domaines et détermine l'essence même de tout processus d'apprentissage et de transfert des connaissances. La plausibilité d'une telle interprétation du statut de la dialectique dans la doctrine non écrite, s'appuie sur plusieurs indices, dont fait partie notre analyse de la dialectique de l'oralité et de l'écriture. Dans ce qui suit, tout en acceptant la typologie de Gaiser concernant les contenus de la doctrine non écrite, nous construisons un tableau à deux axes, qui met en relief la fonction-clé de la praxis et récupère les articulations essentielles du rapport dialectique entre l'oral et l'écrit. Ayant pour critère l'influence de la pensée philosophique égyptienne sur Platon, les deux axes de ce tableau ont pour but la validation de l'hypothèse de l'origine égyptienne de la doctrine non écrite.

(a) *l'enseignement comme praxis de la dialectique* : Dans le *Phèdre*, un certain type de discours est identifié en tant que « simulacre (εἰδωλον) au discours écrit » et en tant que « celui qui, accompagné de savoir, s'écrit dans l'âme de l'homme qui apprend » (276a). Cette *oralité qui écrit* n'est autre que l'enseignement *de* la dialectique et *par* la dialectique que Socrate a magistralement défini dans 265c sq., car « c'est quand, par l'usage de l'art dialectique et une fois pris en main l'âme qui y est appropriée, on y plante et sème des discours que le savoir accompagne » (276e). Ce résultat, tiré de la critique de l'écriture par le discours critique de Thamous, est exactement le même que Platon annonce dans *la Lettre VII* (341c sq.), à savoir que seul celui qui a suffisamment pratiqué l'art dialectique serait capable d'atteindre un savoir véritable. Avec cette fonction vitale de la dialectique, on pourrait même parler d'une philosophie des sciences chez Platon, qui – ayant le modèle égyptien à l'esprit – admet la praxis de la dialectique comme principe du développement des sciences, et qui trouve dans la praxis orale et écrite des disciplines scientifiques la confirmation de la véridicité du savoir. La pluralité

<sup>30</sup> La jugeant nécessaire pour éclaircir sa thèse, Gaiser a ajouté cette typologie dans la postface de la deuxième édition de son ouvrage de 1963. Gaiser, K. 1968, *Platon ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Ernst Klett, p. 582-583.  
 URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>  
 Volume Numéro 3 / Décembre 2023

des disciplines n'est pas en contradiction avec la systématique de la science, comme enseigne la doctrine des principes. En effet, c'est dans le cadre d'une même *pratique* que l'enseignement dans l'Académie touche à plusieurs domaines, qui couvrent ce qu'est devenu plus tard les disciplines du *trivium* et du *quadrivium*, ou dans des termes modernes, les sciences humaines et les sciences exactes. Platon a été certes influencé – pendant son séjour à Héliopolis – des structures de cet « enseignement de haute valeur » qui caractérisait la ville égyptienne à cette époque.<sup>31</sup> Il a sans doute bien remarqué les rapports entre les disciplines et la capacité des Égyptiens de circuler entre les rouages de la science. Prenons un exemple : Nous pouvons déduire du discours du prêtre de Saïs dans le *Timée*, que les Égyptiens accordaient une importance particulière au rôle de ce qu'on peut appeler *la conscience de l'Histoire* dans le développement et la conservation des acquis civilisationnels. Cette conscience des processus historique est étroitement liée à un rapport remarquable avec la notion de *temps*, qui se traduit dans les domaines du savoir de plusieurs manières. En termes techniques et pratiques, les outils pour mesurer le temps, qui se basaient aussi bien sur l'astrologie (le soleil, les étoiles) que sur l'hydraulique (l'eau),<sup>32</sup> sont les témoins d'un sens raffiné pour la rigueur, la discipline et la planification. Ces technologies reposent bien sur un savoir théorique que des Égyptiens ont transformé en un contrôle pratique de la temporalité.

(b) *Le voyage comme praxis des échanges interculturels* : Le cas de Platon montre que la dialectique de l'oralité et de l'écriture est inhérente à la praxis du voyage qui est dans l'antiquité la condition matérielle nécessaire pour tout échange interculturel. Pour des raisons diverses (épistémologiques, éthiques, politiques etc.), une partie des acquis qui résultent des échanges interculturels n'est pas communicable par écrit. La doctrine non écrite de Platon – qui est indissociable de ses expériences vécues à l'étranger – comprend nécessairement des éléments ayant leurs origines en dehors de la Grèce. Il s'agit des influences des civilisations voisines, à savoir les Phéniciens, les Perses, les Babyloniens, et surtout de l'Égypte ancienne. Le recueil des savoirs grâce aux voyages en Égypte est une pratique répandue en Grèce antique, comme le témoigne le cas de Solon. De l'ensemble de son échange avec les Égyptiens, Platon n'a rapporté dans les dialogues écrits qu'une partie limitée, dont il s'agit d'identifier les aspects explicites et implicites. Pour revenir aux exemples politiques et juridiques comme illustration

<sup>31</sup> Cf. Godel, R. et Daumas, F., 1956, « Platon à Héliopolis d'Égypte », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, N° 1., mars 1956, p. 83

<sup>32</sup> Voir l'étude de Symons, S. L., 2020, « Sun and Stars: Astronomical Timekeeping in Ancient Egypt » in Miller, K. J. and Symons, S. L. (ed.), *Down to the Hour. Short Time in the Ancient Mediterranean and Near East*, Leiden, Brill, p. 14-51, ainsi que l'étude de Von Lieven, A. and Schomberg, A., 2020, « The Ancient Egyptian Water Clock between Religious Significance and Scientific Functionality », dans le même volume, p. 52-89.

des échanges interculturels, il est à noter que lorsque le prêtre de Saïs commence à décrire Athènes et ses lois, avant neuf mille ans, il évoque la division des classes sociales qui existent en son temps en Égypte comme exemple des structures athéniennes que les Égyptiens ont importées (24 a - b). Platon est-il en train de répondre aux critiques, qui l'ont accusé de reproduire la structure des classes sociales égyptiennes dans sa *République*, en leur disant que cette structure est d'origine athénienne ? De même, et en réponse au fait que Solon a importé ses lois de l'Égypte, Platon essaye de créer un équilibre des échanges culturels entre l'Égypte et la Grèce en racontant que la ville de Saïs, plus jeune de mille ans que la ville d'Athènes, a reçu ses législations de la Grèce, en adoptant les lois athéniennes d'autrefois, que les Grecs ont perdues – car ils ne les ont pas sauvegardées en les *écrivants*.

### Conclusion

Le thème des racines égyptiennes de la doctrine non écrite de Platon présente plusieurs pistes de recherche, qui varient selon les angles de considérations, les méthodes et les objectifs choisis. D'après Konrad Gaiser, qui a fourni un exposé documenté des enseignements-clés que Platon a décidé de transmettre par la voie orale, la doctrine des principes – souvent associée à certaines notions pythagoriciennes – renseigne sur l'existence d'un rapport profond entre l'ontologie et les mathématiques chez Platon.<sup>33</sup> Gaiser rappelle que cette doctrine est la base des interprétations néoplatoniciennes qui admettent deux principes fondamentaux, l'Un et la Dyade indéfinie, comme deux pôles d'une hiérarchie de l'être. Nous pouvons formuler l'hypothèse d'une origine égyptienne de la doctrine des principes en partant de l'observation suivante. Dans un texte pharaonique (*Papyrus Bremmer Rhind*) qui traite de philosophie première, on retrouve exactement la même conception : « De l'unicité sortira la multitude. Dialectique de l'Un et du Multiple : “*Les modes d'existence dérivées de l'Existant furent multitude*” (*âsha kheperou nou kheperi*, dit le texte) ». <sup>34</sup> Cette démarche qui part des contenus empiriques<sup>35</sup> n'était pas celle de Gaiser qui visait des preuves de la seule existence de la doctrine non écrite.<sup>36</sup> En revanche, nous avons poursuivi le but de la validation de l'hypothèse d'une *origine égyptienne* de la doctrine

---

<sup>33</sup> Cf. Gaiser, K., 1968, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Ernst Klett, p. 20 sq.

<sup>34</sup> Obenga, T., 1986, « La philosophie pharaonique », *Présence Africaine*, p. 15.

<sup>35</sup> Voir notre distinction dans l'introduction entre deux stratégies possibles pour valider notre hypothèse initiale.

<sup>36</sup> Cf. Fronterotta, F., 1993, « Une énigme platonicienne : la question des doctrines non-écrites », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 11, N. 2, p. 118. Le but de Gaiser « n'est pas tant (ou seulement) celui de déterminer les contenus effectifs de l'enseignement oral de Platon, que celui de fournir plutôt et en premier lieu des preuves acceptables de la possibilité, ou de la nécessité de l'existence d'un enseignement oral quel qu'il soit »

non écrite de Platon, de sorte qu'aux termes de notre tentative, nous pouvons retracer les articulations de notre argumentation de la manière suivante :

(i) D'une manière générale, et loin de dévaloriser la fonction de l'écriture, la philosophie égyptienne met *aussi* en relief le rôle de l'oralité en tant que *pratique* effective de création et de transfert mutuel du vrai savoir. Les philosophes égyptiens pratiquent la transmission orale de leurs pensées dans le cadre d'un enseignement ciblé, sans pour autant se priver des formes écrites du transfert des connaissances. Ils ne méconnaissent pas la leçon d'Ammon (Thamous) – pour parler le langage de Socrate dans le *Phèdre* (275c - d) – selon laquelle l'écriture n'est pas plus qu'un « moyen, pour celui qui sait, de se remémorer (ὑπομνησαι) les matières que concerne l'écrit ! ». Ce qui est critiqué dans l'écriture c'est en réalité l'attitude des lecteurs qui attendent l'acquisition du savoir par la simple lecture, sans l'effort de la pensée critique et de la procédure dialectique des questions et des réponses, illustrée par Theuth et Thamous.

(ii) Afin de pouvoir édifier la civilisation glorieuse de leur pays, les sages égyptiens ont adopté une démarche double qui caractérise leur *pratique* de la philosophie. Sans renoncer au devoir essentiel d'inscrire une *partie* de leurs doctrines et de leurs connaissances par écrit, selon le principe d'Ammon, c'est-à-dire avec conscience des limites de l'écriture, ils entretenaient la forme de la transmission orale du savoir dans des cercles bien déterminés. Ils écrivaient juste ce qui est nécessaire pour se remémorer les connaissances qu'ils apprenaient, développaient et propageaient au moyen de l'exercice dialectique oral. Le paradigme de la loi évoqué par le prêtre de Saïs dans le *Timée* (23b) renseigne sur cette double démarche égyptienne qui relève d'une dialectique de la théorie et de la pratique : que la loi a pris soin de l'éducation – ce qui est obligatoire pour la continuité de la civilisation – ne veut pas dire que les règles et les prescriptions remplaceraient la pratique éducatrice elle-même.

(iii) Platon fut influencé par ces conceptions et ces pratiques des sages égyptiens – notamment lors de son voyage en Égypte – dans le sens d'une distinction consciente entre deux modes complémentaires du transfert du savoir philosophique<sup>37</sup> : le mode de l'écrit (les dialogues) et le mode du non-écrit (la transmission orale de sa doctrine des principes dans le cadre de son enseignement à l'Académie). On peut conclure ainsi que Platon, en fondant son établissement, en élaborant ses pratiques d'éducation et d'enseignement, et en élaborant sa doctrine non écrite, a admis et *pratiqué* un principe fondamental de la philosophie égyptienne.

<sup>37</sup> Cf. Touré, H. H., 2020, « Philosophie, oralité, écriture », *Recherches Africaines*, N° 025, p. 217 : « Dans le domaine de la philosophie comme dans les autres univers intellectuels, le constat qui s'impose montre les perspectives d'une complémentarité entre l'oralité et l'écriture »

Ce résultat s'accorde parfaitement avec le caractère *universel* de la philosophie africaine en général et égyptienne en particulier, comme « pensée du monde, de l'être, du verbe et du nombre ». <sup>38</sup> En effet, puisque chaque tradition philosophique manifeste en premier lieu les propriétés qui sont les siennes, la philosophie de l'Égypte ancienne, en tant que philosophie africaine, manifeste *per definitionem* les traits substantiels, les propriétés fondamentales caractérisant la pensée philosophique africaine. Une de ces caractéristiques est sans doute l'universalité, qui est propre à la pensée dialectique. Si les qualités de la philosophie africaine sont méconnues par certains chercheurs eurocentristes, il n'est pas étonnant qu'ils ne comprennent pas le sens de la *praxis* dans la pensée philosophique égyptienne, ou qu'ils ne détectent aucune trace du paradoxe égyptien dans le platonisme. En effet, un de ces chercheurs a critiqué la science égyptienne pour être « presque exclusivement pratique », « sans méthode » et « fragmentaire », parce qu'il jugeait que « l'amour du vrai pour lui-même, mais encore une certaine aptitude à l'abstraction, au raisonnement sur de purs concepts, – disons le mot : un certain esprit philosophique ... (sont des) qualités qui semblent avoir manqué aux peuples du proche Orient et de l'Égypte. » <sup>39</sup> Ici, l'eurocentrisme et l'orientalisme montrent clairement leurs liens étroits avec le racisme. Contre les opinions dogmatiques qui excluent l'existence de la philosophie des sphères non occidentales, nous maintenons la thèse d'un développement africain et égyptien de la philosophie qui est bien antérieur à son homologue européen. De plus, la philosophie égyptienne, dont certains nient l'existence, n'est ni réductible à l'une de ses composantes, ni plaçable dans un second rang derrière la religion. <sup>40</sup> Théophile Obenga avait parfaitement raison de dire : « De l'Égypte antique, on ne parlera jamais que de « religion », nullement de *philosophie*. Les égyptologues africains doivent réagir contre cette tendance généralisée qui tient d'un tenace préjugé ». <sup>41</sup> Nous ajoutons à cet appel que c'est aussi le devoir des *philosophes* africains de réfuter ce genre de préjugés en développant les outils nécessaires, et nous espérons que le présent article pourra contribuer à un tel développement.

## Références

<sup>38</sup> Cf. Bahoken, J. -C., 1989, « Universalité de la philosophie africaine : l'apport de l'Égypte », *Présence Africaine*, Nouvelle série, No. 149/150, HOMMAGE à Cheikh Anta Diop (1er et 2e trimestres 1989), p. 41-50.

<sup>39</sup> Cf. Baccou, R. 1951, *Histoire de la science grecque. De Thalès à Socrate*, Paris, éditions Montaigne, p. 33-34. Ce jugement s'appuie sur une remarque d'Hérodote sur la cause pratique de la naissance de la géométrie en Égypte, ainsi que sur la phrase de Platon dans (Rep. IV, 436a), qui oppose l'amour de la sagesse des peuples hellènes à un « amour exclusif du profit et du gain » qui caractérise les peuples de l'Orient.

<sup>40</sup> Cf. Brisson, L., 1987, « L'Égypte de Platon », *Les Études philosophiques*, vol. 2/3, p. 167, Brisson pense de l'Égypte ancienne que « la religion y tient le rôle qui devrait être celui dévolu à la philosophie ».

<sup>41</sup> Obenga, T., 1986, « La philosophie pharaonique », *Présence Africaine*, p. 15.



**Anciens :**

Aristote, *Physique*, introduction, traduction et notes par Annick Stevens, Paris, Vrin, 2012.

Hérodote, *Histoires* II, texte établi et traduit par Ph. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Isocrate, *Busiris*, dans *Œuvres complètes d'Isocrate*, Duc De Clermont-Tonnerre (sous la dir.), Tome II, Paris, Firmin Didot, 1863.

Platon, *Le Banquet / Phèdre*, traductions, notices et notes par Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

Platon, *Œuvres Complètes*, Tome IV – 3<sup>e</sup> Partie : Phèdre, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

Platon, *Œuvres Complètes*, Tome X : Timée – Critias, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

Platon, *Timée Critias*, Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, avec la collaboration de Michel Patillon pour la traduction, Paris, Flammarion, 1992.

**Modernes :**

Baccou, Robert 1951. *Histoire de la science grecque. De Thalès à Socrate*, Paris, éditions Montaigne.

Bahoken, J. -C., 1989, « Universalité de la philosophie africaine : l'apport de l'Égypte », *Présence Africaine*, Nouvelle série, No. 149/150, Hommage à Cheikh Anta Diop (1er et 2e trimestres 1989), p. 41-50.

Brisson, Luc, 1987 « L'Égypte de Platon », *Les Études philosophiques*, No. 2/3 L'Égypte et la philosophie (Avril-Septembre 1987), p.153-168.

Couloubaritsis, L., 1992, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael.

Diop, Cheikh Anta, 1981, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence Africaine.

Fronterotta, Francesco, 1993, « Une énigme platonicienne : la question des doctrines non-écrites », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 11, N. 2, p. 115-157.

Gaiser, Konrad 1968. *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, zweite, mit einem Nachwort versehene Auflage, Stuttgart, Ernst Klett Verlag.

Godel, Roger et Daumas, François, 1956, « Platon à Héliopolis d'Égypte », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, N° 1, mars, p. 69-118.

Hornung, Erik et Roulin, Gilles, 1987, « L'Égypte, la philosophie avant les Grecs », *Les Études philosophiques*, vol. 2/3 (Avril-Septembre 1987) L'Égypte et la philosophie, p. 113-125.

Joly, Henri, 1982, « Platon égyptologue », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Tome 172, vol. 2, Études de philosophie (Avril – Juin 1982), p. 255-266.

Kühn, Wilfried et Richard, Marie-Dominique, 1999, « Quelle critique et de quels écrits ? La fin du Phèdre de Platon interprétée d'une manière non ésotérique », *Revue de Philosophie ancienne*, vol. 17, N° 2, p. 27-47.

Moyer, Ian S., 2011, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Obenga, Théophile, 1986, « La philosophie pharaonique », *Présence Africaine*, N. 137/ 138 (1. et 2. Trimestres), p. 3-24.

Rachet, Guy, 2002, *Lexikon des alten Ägypten*, übersetzt und überarbeitet von Alice Heyne, Düsseldorf, Patmos Verlag.

Sarr, Mouhamadou Nissire, 2021, « Quelques survivances de la civilisation égyptienne dans la Grèce antique : études des travaux de Cheikh Anta Diop et de Théophile Obenga », *Revue africaine des sciences de l'antiquité Sunu Xalaat*, vol. 1 / Décembre, p. 20-35

Svoboda, K. 1952, « Platon et l'Égypte », *Archiv Orientalni*, vol. 20, n°1, p. 28-38.

Symons, Sarah L., 2020, « Sun and Stars: Astronomical Timekeeping in Ancient Egypt » in Miller, Cassandra J. and Symons, Sarah L. (ed.), *Down to the Hour: Short Time in the Ancient Mediterranean and Near East*, Leiden, Brill, p. 14-51.

Szlezàk, Thomas Alexander 1985. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Walter De Gruyter, Berlin.

Taylor, A. E., 1962, *A Commentary on Plato's Timaeus* (first published 1928), London, Oxford University Press.

Touré, Hamadoun Hassaye, 2020, « Philosophie, oralité, écriture », *Recherches Africaines*, N° 025, p. 209-219.

Von Lieven, A. and Schomberg, A., 2020, « The Ancient Egyptian Water Clock between Religious Significance and Scientific Functionality » in Miller, Kassandra J. and Symons, Sarah L. (ed.), *Down to the Hour: Short Time in the Ancient Mediterranean and Near East*, Leiden, Brill, p. 52-89.

**La mythification de l'Afrique par quelques auteurs anciens.**

Dr Benjamin Diouf

Université Cheikh Anta Diop (UCAD) - Dakar

[benjdiouf067@yahoo.fr](mailto:benjdiouf067@yahoo.fr)

**Résumé :** Les auteurs anciens ont laissé à la postérité des informations nombreuses et variées sur l'Afrique. Ils se sont beaucoup intéressés aux hommes avec lesquels ils ont eu des contacts. Ils ont fait la description de ceux-ci et de leurs activités. À travers leurs dires nous pouvons prendre connaissance des différentes ethnies, de la couleur de la peau des hommes, de leurs activités économiques, de leur alimentation, de leur organisation sociale et de leurs modes de vie. Tout en montrant ces divers aspects des hommes et de leur vie, certains de ces auteurs ont clairement exprimé leurs perceptions sur eux. Cependant, tel n'est pas le cas pour l'Afrique elle-même. Certes, les auteurs ont fait la géographie physique de celle-ci mais ils ne révèlent pas leurs idées sur l'Afrique. L'objectif de cet article est donc de dévoiler, grâce à une étude des textes, les visions que des auteurs anciens ont portées sur le continent et qui ont engendré celles de leurs concitoyens.

**Abstract :** Ancient writers have left posterity a wealth of varied information about Africa. They were very interested in the people with whom they came into contact. They described them and their activities. Through their writings, we can learn about the different ethnic groups, the colour of their skin, their economic activities, their diet, their social organisation and their way of life. While showing these various aspects of people and their lives, some of these authors have clearly expressed their perceptions of them. However, this is not the case for Africa itself. Admittedly, the authors have described the physical geography of Africa, but they have not revealed their ideas about Africa. The aim of this article is therefore to reveal, through a study of the texts, the visions that ancient authors held of the continent and which engendered those of their fellow citizens.

**Mots-clés :** Afrique, terre mythique, mythification, eldorado, mystère.

**Keywords :** Africa, mythical land, mythification, Eldorado, mystery.

**Introduction**

L'Afrique ancienne, connue par les Grecs, était constituée de trois pays que sont l'Éthiopie, l'Égypte et la Libye. Le début des contacts entre Grecs et Africains est encore mal connu et très difficile à situer. Nous ignorons lequel des deux peuples a foulé en premier le sol de l'autre, bien que beaucoup laisse à croire que ce sont les Grecs qui sont à l'origine de cette relation. Celle-ci pourrait bien être motivée par des besoins commerciaux tels que nous l'estimons. Mais quoiqu'il en soit, l'essentiel est de retenir que des Grecs ont visité la terre africaine, au cours de l'Antiquité, et se sont beaucoup intéressés au continent et à ses hommes. Certains des négociants grecs qui commerçaient sur les côtes africaines ont fini par élire domicile en Afrique, plus particulièrement en Égypte :

Ami des Grecs, Amasis donna à quelques-uns d'entre eux des marques de sa bienveillance ; notamment, à ceux qui venaient en Égypte, il concéda pour y habiter la ville de Naucratis ; à ceux qui ne voulaient pas habiter là, mais que la navigation y amenait, il concéda des emplacements pour y élever des autels et des sanctuaires à leurs dieux<sup>1</sup>.

Ces marchands, qui étaient bien accueillis sur le sol égyptien, entrèrent en contact avec les autres africains limitrophes du pays des pharaons. Ils découvrirent, dans le cadre de leurs activités commerciales, les Éthiopiens qui vivaient au sud, au-delà de la première cataracte, et les Libyens à l'ouest du delta.

En Grèce, les récits sur l'Afrique, alimentés par ces commerçants et Homère, suscitèrent un grand intérêt qui poussa des intellectuels, de l'époque classique, à effectuer un voyage sur le continent où ils ont parfois longuement séjourné. Thalès, Pythagore, Euclide, Hérodote et Platon, par exemple, ont visité l'Égypte. Beaucoup parmi ces Grecs, qui vécurent en Afrique, nous ont laissé de précieuses informations sur les Africains et leurs modes de vie qui différaient des leurs. Dans leurs écrits, bien que leurs conceptions des hommes et de leurs mœurs sont plus visibles, l'Afrique elle-même ne fut pas épargnée. Mais quelles pouvaient bien être les idées que les Grecs se faisaient de l'Afrique ? Pour répondre à cette interrogation, nous examinerons les textes grecs pour montrer, d'une part, que les Grecs considéraient l'Afrique comme une terre des mystères et d'autre part comme un eldorado.

**I- L'Afrique, la terre des mystères.**


---

<sup>1</sup> Hérodote, 1948, *Histoires* II, texte établi et traduit par PH. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 178.

Les premières allusions à l'Afrique dans les textes grecs sont contenues dans les œuvres d'Homère. C'est ce poète, père de la littérature grecque, qui fit connaître aux Hellènes l'existence de cette terre lointaine qu'est l'Afrique. Homère faisait le tour des royaumes grecques, où il était invité, pour raconter devant un grand auditoire l'histoire de la guerre de Troie. Ce conflit qu'il narrait avec de douces déclamations, et qui forme ces deux grands poèmes, l'*Iliade* et l'*Odyssée*, constituait l'histoire commune des cités grecques et donnait un sens à la vie de tout citoyen. Il retraçait la gloire des hommes, leurs vertus et leurs croyances religieuses. C'est pourquoi chaque épisode ou nom cité faisait l'objet de beaucoup d'attention et augmentait le désir d'en savoir davantage. C'est dans ce climat que les Grecs entendirent parler du pays des Noirs. Dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, nous pouvons relever sept passages où Homère parle du pays des Nègres (*Iliade* : I, v. 423-425 ; III, v. 2-6 ; XXIII, v. 205-207 et *Odyssée* ; I, v. 22-26 ; IV, v. 84-89 ; V, v. 282-283 ; IX, v. 52). De ces différentes références, nous citerons deux, à titre illustratif :

« Car Zeus, du côté de l'Océan, chez les Éthiopiens irréprochables, est allé hier à un banquet, et tous les dieux l'ont accompagné. Au douzième jour, il reviendra sur l'Olympe.»<sup>2</sup>

« Ce dieu s'était rendu à l'extrémité de la terre, chez les habitants de l'Éthiopie, séparés en deux peuples, ceux qui occupent les bords où descend le Soleil, et ceux d'où il s'élève à la voûte céleste : là, il jouissait du sacrifice d'une hécatombe, et s'associait à leurs festins.»<sup>3</sup>

Le nombre important des évocations de l'Éthiopie, qu'Homère appelle, quelque fois, le pays des Nègres, prouve que cette partie de l'Afrique était très fameuse dans les milieux grecs. Rares devaient être les contemporains du poète grec qui pouvaient témoigner n'avoir jamais entendu parler de cette contrée. En effet, la religion grecque était intimement liée à ce pays noir tant apprécié des divinités de l'Olympe qui s'y rendaient pour festoyer. Vu l'attachement des Grecs à leurs divinités, on s'attend nécessairement à ce que ceux-ci aient une bonne connaissance de l'Éthiopie. Cependant tel ne semble pas être le cas, du moins durant la période homérique. L'Éthiopie, tant chantée dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, était aux yeux des Grecs un mystère, une terre lointaine située au bout de l'*oikoumène*. Personne n'était à mesure de donner sa localisation géographique précise, ce dont témoigne la vague indication d'Homère « [...] chez les habitants de l'Éthiopie, séparés en deux peuples, ceux qui occupent les bords où descend le Soleil, et ceux d'où il s'élève à la voûte céleste... » L'idée commune fait juste de

<sup>2</sup> Homère, 1955, *Iliade*, traduction française Eugène Lasserre, Paris, Classiques Garnier, I, v. 423-425.  
[http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/Homere\\_iliade01/lecture/5.htm](http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/Homere_iliade01/lecture/5.htm)

<sup>3</sup> Homère, 1937, *Odyssée*, Paris, E. Flammarion, I, v. 22-26.  
[http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/Homere\\_Odyssée01/lecture/1.htm](http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/Homere_Odyssée01/lecture/1.htm)

l'Éthiopie une partie du monde qu'on évoquait affectueusement sans la connaître. Cette ignorance est à étendre à toute l'Afrique, lorsque nous nous en tenons aux propos d'Homère. Dans ses deux œuvres majeures, le poète ne donne aucune situation géographique de l'Égypte et de la Libye qu'il a pourtant mentionnées<sup>4</sup>. Or, l'Éthiopie est frontalière au Nord à l'Égypte et à l'Est à la Libye. Ceci suppose que le monde grec n'avait pas encore réussi à avoir un savoir précis sur l'Afrique ancienne.

Qui plus est, l'énigme qui entoure la géographie physique l'Afrique s'est étendue à sa faune. Cette Afrique mystérieuse est décrite comme étant la terre des êtres vivants les plus étranges. Homère y évoque des brebis et agneaux qui n'existent nulle part :

[...] Enfin la Libye, où sont armés de cornes les agneaux naissants, où les brebis, enrichissant trois fois dans l'année d'une race nouvelle le troupeau, fournissent en toute saison au maître et au berger la plus abondante et la plus exquise nourriture, soit en chair, soit en ruisseaux de lait; celui qui les traite ne connaît point le repos.<sup>5</sup>

L'exagération du poète dans cet extrait plonge davantage l'Afrique dans le mythe. Certains des animaux, qu'elle abrite, sont merveilleux et suscitent la curiosité. Celle-ci est l'effet recherché par le poète et il ne sera pas le seul à présenter l'Afrique telle une terre extraordinaire. Des siècles, plus tard, cette mythification du continent fut ravivée par l'historien Hérodote. Celui-ci, dans son Livre IV, a fait état en Libye de bœufs singuliers : « C'est chez eux que se trouvent aussi les bœufs qui paissent à reculons. Voici pourquoi ces bœufs paissent ainsi : ils ont les cornes inclinées en avant ; cela les oblige à paître en reculant ; ils ne peuvent en effet paître en avançant, parce que leurs cornes s'enfonceraient devant eux dans la terre...»<sup>6</sup> Hérodote se trouve ici dans son Afrique légendaire. Jamais un homme n'a vu des bœufs pareils. Ces derniers ne peuvent exister car le bœuf n'a point d'incisives au maxillaire supérieur qui lui permettraient de couper l'herbe dans un mouvement de la tête d'avant en arrière. Les bœufs en question ont, certes, leurs cornes inclinées vers l'avant mais celles-ci ne touchent pas le sol, même si elles s'y rapprochent, lorsqu'ils baissent la tête pour paître. D'ailleurs, G. Camps<sup>7</sup> a démontré l'inexactitude des propos d'Hérodote. Il a montré que ces bœufs appartiennent à la race appelée *bos africanus* grand de taille et qui a de longues cornes minces chez les femelles, plus épaisses et courtes chez les taureaux où elles s'inclinent vers l'avant.

<sup>4</sup> Lire à ce sujet, par exemple, Homère, *Odyssée*, IV, v. 84-89 ; v. 228.

<sup>5</sup> Homère, *Odyssée*, IV, v. 84-89.

[http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/homere\\_odyss04/lecture/1.htm](http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/homere_odyss04/lecture/1.htm)

<sup>6</sup> Hérodote, 1960, *Histoires* IV, texte établi et traduit par PH. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 183.

<sup>7</sup> Gabriel Camps, 1988, *La faune de l'Afrique du Nord et du Sahara d'après Hérodote*, tome I, Paris, p. 219.

Dans la partie boisée de la Libye où vivent beaucoup d'animaux, Hérodote, en dressant une liste des différences espèces, a cité les acéphales et les hommes et femmes sauvages<sup>8</sup>. La vie de pareilles bêtes relève, pour nous, de l'extraordinaire et contribue à renforcer cette pensée d'une Afrique fabuleuse. En effet, lorsque nous examinons le mot *acéphale*, nous découvrons qu'il est formé du préfixe privatif *a* (sans) et du radical *céphale*, qui vient du grec κεφαλή, (tête). L'acéphale est donc un animal sans tête, ce qui est impossible. Une telle bête ne peut survivre car elle n'a pas certains organes vitaux tels que la bouche et le nez. Pline a également fait part dans son œuvre de l'existence dans cette région d'êtres acéphales, les Blemmyes : « On rapporte que les Blemmyes sont sans tête, et qu'ils ont la bouche et les yeux fixés à la poitrine. »<sup>9</sup> Cette information, comme celle de son prédécesseur, relève de la fable. Quant aux « hommes et femmes sauvages », nous sommes d'avis que l'appellation éloigne de la réalité. Il s'agit, en fait, des grands singes, qui vivent encore dans certaines forêts africaines, que nous nommons chimpanzé.

Que dire aussi des « serpents de très grande taille » mentionnés dans cette même énumération par l'historien d'Halicarnasse ? Leur qualificatif prouve que l'auteur n'a jamais vu de reptiles aussi grands chez lui ou dans les autres contrées qu'il a visitées, d'où le surnaturel de son information. Hérodote n'est pas pourtant le seul auteur à avoir parlé de la présence de pareils serpents dans cette partie africaine. Un auteur, bien postérieur à lui, nota à ce propos : « On connaît l'histoire du serpent qui, dans les guerres puniques, auprès du fleuve Bagra, fut assiégé comme une citadelle par Régulus, avec des balistes et des machines; il avait 120 pieds de long : sa peau et ses mâchoires sont conservées à Rome, dans un temple, jusqu'à la guerre de Numance.»<sup>10</sup> La peau de l'animal exposé à Rome mesurait cent vingt pieds soit trente-six mètres. Aucun zoologiste moderne ne peut accepter cette longueur donnée à la bête, ce qui fait penser qu'il s'agit d'une fable. Cependant, excepté l'exagération, reconnaissons qu'il y eut en Afrique des serpents de la famille des pythons. C'est pourquoi nous pensons qu'il s'agit là du boa africain, qui n'est qu'une variété de cette espèce qui peut mesurer jusqu'à quatre mètres, auquel Hérodote faisait état, tout comme Pline, des siècles après.

En Égypte, Hérodote a noté ceci sur le crocodile du Nil :

<sup>8</sup> Hérodote, *Histoires* IV, 191.

<sup>9</sup> Pline l'Ancien, 1877, *Histoire naturelle*, Livre V, traduction Emile Littré, Paris, VIII.  
[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/pline\\_hist\\_nat\\_05/lecture/4.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/pline_hist_nat_05/lecture/4.htm)

<sup>10</sup> Pline l'Ancien, 1877, *Histoire naturelle*, Livre VIII, traduction Emile Littré, Paris, 14.  
[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/pline\\_hist\\_nat\\_08/lecture/7.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/pline_hist_nat_08/lecture/7.htm)



De tous les êtres que nous connaissons en ce monde, c'est lui qui de la plus petite taille parvient à la plus grande [...] il arrive à mesurer jusqu'à dix-sept coudées ou davantage encore. [...] Il est le seul animal qui ne possède pas de langue ; il n'a pas non plus la mâchoire inférieure mobile, mais il est aussi le seul des animaux qui approche la mâchoire supérieure de l'inférieure.<sup>11</sup>

Pline<sup>12</sup> et Diodore<sup>13</sup> partagent les appréciations de l'historien d'Halicarnasse, et ils sont, comme lui, dans la mystification. La taille accordée au crocodile, dix-sept coudées, est exagérée. Le petit crocodile qui vient juste de quitter sa coquille mesure à peu près vingt centimètres et l'adulte a une taille moyenne de cinq mètres et au plus sept ; or l'historien lui accorde au minimum 8,50 m. Les renseignements, relatifs à la langue et à la mâchoire inférieure de l'animal, sont également féériques. En vérité, l'animal a bel et bien une langue, mais celle-ci est petite et reste presque toujours collée à la mâchoire inférieure. Cet état fait qu'on ne peut voir de loin la langue du crocodile, ce qui peut amener à penser qu'il n'en a point. Sa mâchoire inférieure n'est aussi guère immobile, ce qui a trompé notre historien c'est le mouvement de la tête du crocodile quand il attrape sa proie. La façon dont il redresse sa tête donne l'impression que la mâchoire inférieure est immobile et que c'est celle supérieure qui se referme sur elle. Toutes les deux mâchoires effectuent un mouvement d'ensemble, lorsque l'animal happe.

Par ailleurs, Hérodote, en faisant le récit du voyage des espions perses envoyés en Éthiopie par Cambyse, a relevé la présence d'une fontaine assez singulière :

Les espions paraissant étonnés de la longue vie des Éthiopiens, il les conduisit à une fontaine où ceux qui s'y baignent en sortent parfumés comme d'une odeur de violette, et plus luisants que s'ils s'étaient frottés d'huile. Les espions racontèrent à leur retour que l'eau de cette fontaine était si légère, que rien n'y pouvait surnager, pas même le bois, ni les choses encore moins pesantes que le bois ; mais que tout ce qu'on y jetait allait au fond. Si cette eau est véritablement telle qu'on le dit, l'usage perpétuel qu'ils en font est peut-être la cause d'une si longue vie.<sup>14</sup>

Il est vrai que l'historien rapporte les propos des Ichtyophages, mais en aucun moment il ne s'en démarque, comme il le fait en disant ἐμοὶ οὐ πιστὰ λέγοντες (ce qu'ils disent n'est pas, pour moi, croyable ; mais ils le disent), lorsqu'il ne partage pas une opinion. Il semble épousé les dires de ses informateurs. Pourtant, l'aspect de cette fontaine frappe d'étonnement. La légèreté de son eau, à tel point qu'aucun objet, même plus lesté qu'un morceau de bois, ne

<sup>11</sup> Hérodote, *Histoires* II, 68.

<sup>12</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Livre VIII, 37.

[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/pline\\_hist\\_nat\\_08/lecture/19.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/pline_hist_nat_08/lecture/19.htm)

<sup>13</sup> Diodore de Sicile, 1846, *Bibliothèque historique*, Livre I, traduction nouvelle par M. Ferd. Hoefler, Paris, Charpentier, XXXV.

<sup>14</sup> Hérodote, 1850, *Histoires* III, traduction française de Pierre-Henri Larcher avec des notes de Bochart, Wesseling, Scaliger.. [et al.] , Paris, Charpentier, XXIII.

<https://remacle.org/bloodwolf/historiens/herodote/thalie.htm>

puisse y flotter, est unique et relève de l'imaginaire. Il en est ainsi des propriétés jouvencelles qui lui sont attribuées. Ceci est une pure fabulation visant à mythifier l'Éthiopie.

Par ailleurs, cette mythification de l'Afrique est présente chez Homère. Celui-ci avait entretenu dans ses poèmes l'idée d'une Afrique où se rendaient les dieux grecs pour festoyer. L'Éthiopie constituait le lieu privilégié où toutes les divinités grecques se retrouvaient pour communier ensemble sous la conduite de Zeus. Plus qu'une terre d'accueil pour les dieux grecs, l'Afrique était aussi leur lieu d'origine. Hérodote soutient que tous les dieux du panthéon grec sont importés d'Afrique plus précisément d'Égypte : « Presque tous les personnages divins sont venus en Grèce de l'Égypte. »<sup>15</sup> Ces Africains, inventeurs des divinités, sont aussi les maîtres des chants, des offrandes et des processions en leur honneur : « On prétend aussi que les Éthiopiens ont les premiers enseigné aux hommes à vénérer les dieux, à leur offrir des sacrifices, à faire des pompes, des solennités sacrées et d'autres cérémonies, par lesquelles les hommes pratiquent le culte divin. »<sup>16</sup>

Il est aussi important de noter que la mère d'Héraclès est d'origine africaine. Ce héros de la mythologie grecque naquit de Persée, fils de Zeus, et d'Andromède, fille du roi Céphée et de la reine Cassiopée d'Éthiopie :

Si la nature rigoureuse m'a refusé la beauté, je répare ce tort par mon génie ; ma taille est petite, mais j'ai un nom qui peut remplir toute la terre : je porte en moi-même ce qui doit en étendre la renommée. Si je ne suis pas blanche, Andromède, fille de Céphée, sut plaire à Persée, quoique le ciel ardent de sa patrie eût bruni son visage.<sup>17</sup>

## II- L'Afrique, un eldorado.

Les contrées de l'Afrique ancienne sont, souvent, décrites par les auteurs anciens comme des paradis terrestres. Elles regorgent de ressources naturelles et ont, presque toutes, des conditions climatiques très favorables à la vie. Elles diffèrent des régions grecques qui sont montagneuses et peu propices à l'activité humaine. Ceci a fait que les étrangers qui arrivent sur le sol africain sont vite attirés par ses richesses qu'ils ne peuvent s'empêcher de chercher à acquérir ou de mettre en exergue dans leurs récits. D'ailleurs, ce furent les potentialités économiques du continent qui y expliquent la présence de bonne heure des Phéniciens, des Grecs, des Perses et

---

<sup>15</sup> Hérodote, *Histoire* II, 50.

<sup>16</sup> Diodore de Sicile, 1846, *Bibliothèque Historique*, Livre III, traduction nouvelle par M. Ferd. Hoefler, Paris, Charpentier, II.

<sup>17</sup> Ovide, 1838, *Héroïdes*, Épître 15, traduction française sous la direction de M. Nisard, Paris, J.-J. Dubochet et Compagnie, 30.

[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/Ovide\\_heroides/lecture/15.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/Ovide_heroides/lecture/15.htm)

plus tard des Romains. Tous étaient venus se faire fortune en Afrique. Les échos diffusés par les écrivains en sont une preuve, car ils dévoilent une Afrique où rien ne manque pratiquement.

Visiteur de l'Égypte, l'historien Hérodote a tenu sur elle des propos célèbres qui ont traversé les âges : « L'Égypte est un don du Nil. » Ce court jugement, que partagent tous les auteurs anciens, est très révélateur. Elle montre non seulement l'importance du fleuve pour le pays mais aussi la très grande différence qui existe entre celui-ci et les cités grecques malgré les fleuves et les cours d'eau qui les baignent. En effet, le delta du Nil, qui est à l'origine de l'étonnement d'Hérodote, a ceci de particulier : la fertilité de sa terre. Il s'agit d'une terre noire très riche en matières premières, indispensables au développement des plantes. Ces déchets organiques sont à l'origine du sol marécageux et noir le long du Delta. D'ailleurs les Égyptiens, pour désigner leur pays, l'appelaient *ta kemt*, c'est-à-dire la terre noire. Cette noirceur de la terre le long du Delta est due au Nil. Le fleuve charrie et dépose sur le sol égyptien l'énorme quantité de limon, débris arrachés aux tufs volcaniques d'Abyssinie, qui donne la bonne terre fertile de la vallée.

Les conditions d'une agriculture très productrice, à savoir l'eau et un sol fécond, étaient donc réunies le long du delta et les Égyptiens ont su très tôt tirer profit des crues du Nil. Ils emprisonnaient l'eau dans les surfaces cultivables, pour bien les humidifier, grâce à des diguettes faites de levée de terre. Ces dernières avaient pour fonction de collecter et de distribuer l'eau de crue, car elles avaient des déversoirs qui laissaient passer l'excédent d'eau. Lorsque les terres étaient prêtes à recevoir les semences, il procédait ainsi : « Quand le fleuve, de lui-même, est venu arroser leurs champs et qu'après les avoir arrosés il s'en est retiré, alors chacun d'eux ensemence son champ et y lâche des pourceaux ; puis, lorsque ceux-ci, en piétinant, ont enfoui la semence, il attend le temps de récolter. »<sup>18</sup> Certes, les travaux agricoles ne furent pas aussi faciles que le prétend cet extrait, mais l'important est de savoir que le Nil et l'installation d'un bon réseau d'irrigation ont permis des productions agricoles très abondantes dans le delta. Les commerçants grecs qui venaient au pays des pharaons échangeaient leurs produits avec des grains. Rome a aussi énormément bénéficié des céréales égyptiennes pour entretenir sa plèbe.

Hormis l'agriculture, le fleuve a fait bénéficier les Égyptiens des produits halieutiques et même ceux, parmi eux, qui vivaient loin de son cours : « L'eau qui emplit le lac ne sourd pas sur les lieux (le pays est, par-là, terriblement aride) ; elle y est amenée par un canal

---

<sup>18</sup> Hérodote, *Histoires*, II, 14.

du Nil [...] Quand elle en sort, pendant ces six mois la pêche du lac rapporte au trésor royal un talent d'argent par jour ; quand elle y entre, vingt mines.»<sup>19</sup>

En somme, ce sont, par exemple, ces deux avantages, que sont l'agriculture et la pêche, qui font du Delta égyptien un milieu paradisiaque où l'homme jouit pleinement de la vie sans beaucoup de difficultés : « Car, pour le présent, ce sont certainement eux qui, de tous les hommes habitant les autres pays et le reste de l'Égypte, recueillent les fruits de la terre avec le moins de fatigue.»<sup>20</sup>

En outre, la Libye fut une très grande productrice agricole : « La production du blé y est de même ordre qu'au pays de Babylone. Le territoire qu'habitent les Évhespérites est, lui aussi, fertile ; lorsque la production y est la meilleure, il rapporte cent pour un ; le Kinyps, jusqu'à trois cent.»<sup>21</sup> Par sa capacité de rendement le Kinyps s'illustre comme le grenier agricole de la Libye qui dut jouer un rôle important dans l'alimentation des contrées voisines même si l'on sait que d'autres parties du pays pouvaient chercher à l'égaliser, comme nous le remarquons dans la citation. Le taux de récolte obtenu en bonne saison chez les Évhespérites est fort intéressant. Le sol octroyait aux hommes plus qu'on ne pouvait attendre de lui.

Toujours au sujet de la Libye, ajoutons le cas particulier de Cyrène, où nous avons trois périodes de récolte. Cyrène était proche du littoral et bénéficiait de pluies abondantes :

En premier lieu demandent à être moissonnés et vendangés les fruits de la zone littorale ; ils sont cueillis quand demandent à l'être ceux de la zone située au-dessus des cantons maritimes, de la zone moyenne, qu'on appelle bounoi ; et, quand sont cueillis les fruits de cette zone moyenne, mûrissent et s'offrent ceux de la zone supérieure, si bien que les premiers fruits sont bus et mangés quand arrivent ensemble les derniers.<sup>22</sup>

Les deux propositions subordonnées qui terminent cette assertion prouvent nettement que les productions agricoles étaient excédentaires à Cyrène. La population ne pouvait pas consommer d'un trait les deux dernières récoltes. Cyrène a, certes, contribué à la nourriture d'autres peuples durant cette période de son agriculture florissante, même si les auteurs anciens n'en ont pas fait part dans leurs écrits. À l'époque hellénistique, la Cyrénaïque connut un essor important. Sa production ne diminua pas, ce qui fit de la contrée le grenier à blé de la Grèce. En cas de famine dans les cités grecques, les regards se tournaient vers la cité libyenne qui accourait aux chevet de la mère patrie, ce qui se produisit lors de la disette de - 330 à - 326 qui frappa de plein fouet

<sup>19</sup> *Op., Cit.*, 149.

<sup>20</sup> *Op., Cit.*, 14.

<sup>21</sup> Hérodote, *Histoires* IV, 198.

<sup>22</sup> *Op., Cit.*, 199.

plusieurs villes grecques. Celles-ci durent leur soulagement, en grande partie, aux Grecs établis à Cyrène qui leur offrirent huit mille médimnes de grains.

Quoiqu'elle ne se fasse pas remarquer dans les textes anciens par une forte production agricole, l'Éthiopie est une vitrine de l'eldorado africain. Ses ressources minières, l'or notamment, ont attiré la convoitise. Ce métal précieux fut tellement abondant en Éthiopie qu'Hérodote retint très bien ce propos des espions de Cambyse : « Tous les prisonniers y étaient attachés avec des chaînes d'or ; car chez ces Éthiopiens le cuivre est de tous les métaux le plus rare et le plus précieux. »<sup>23</sup> C'est cet or qui alluma dans le cœur du roi perse le désir de conquérir l'Éthiopie mais il n'y parvint pas. Cette opulence eut une renommée qui traversa les années. Des siècles après Hérodote, les auteurs postérieurs en firent écho. Diodore de Sicile dans son étude consacrée à l'Éthiopie antique s'évertua à faire une description des mines d'or du pays. Il commença son exposé par cette remarque : « À l'extrémité de l'Égypte et sur les terres limitrophes de l'Arabie et de l'Éthiopie, il y a une région qui possède un grand nombre d'importantes mines d'or.»<sup>24</sup> Beaucoup d'or fut tiré du sous-sol éthiopien. Les mines du pays produisirent durant l'Antiquité 1600 tonnes d'or<sup>25</sup> et constituaient la principale source de richesse de la contrée. Excepté l'Éthiopie, l'or était abondant en Libye où les autochtones l'échangeaient avec les produits des commerçants carthaginois sur la côte<sup>26</sup>.

Les terres éthiopienne, égyptienne et libyenne regorgeaient bien d'autres métaux et pierres prisés, comme le cuivre en Libye<sup>27</sup> ou le marbre en Égypte<sup>28</sup>, mais nous avons choisi de mettre l'accent sur l'or, métal le plus précieux et symbole d'opulence.

De plus, nous ne saurions parler d'une Afrique idyllique sans évoquer sa flore et sa faune sauvages fournies. Il est vrai qu'une connaissance de la densité des forêts n'est pas aisée mais quelques passages des auteurs anciens dévoilent l'existence d'une flore sauvage luxuriante.

<sup>23</sup> Hérodote, *Histoires* III, XXIII.

<sup>24</sup> . Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Livre III, XII.

<sup>25</sup> Unesco, 1987, *Histoire générale de l'Afrique*, tome II, *Afrique ancienne*, Présence africaine, Edicef, Unesco, p. 240.

<sup>26</sup> Hérodote, *Histoires* IV, 196.

<sup>27</sup> Strabon, 1909, *Géographie*, Livre XVII, traduction française Amédée Tardieu, Paris, Hachette, Chap. 11. [http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/strabon\\_geographica\\_17\\_03/lecture/11.htm](http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/strabon_geographica_17_03/lecture/11.htm)

<sup>28</sup> Pline l'Ancien, 1877, *Histoire naturelle*, Livre XXXVI, traduction française E. Littre dans la Collection des auteurs latins de M. NISARD, Paris, Chap. 11, XI. [http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/pline\\_hist\\_nat\\_36/lecture/6.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/pline_hist_nat_36/lecture/6.htm)

Sur le sol africain, les animaux trouvaient facilement une nourriture riche, variée et abondante, ce que prouvent ces paroles de la Pythie reprises par Hérodote : « La Libye nourricière de brebis. »<sup>29</sup> Ce pays, en dépit de son désert ouest, a eu des parties boisées qui ne laissaient pas indifférent les visiteurs : « Le reste de la Libye en allant vers le couchant est beaucoup plus riche en animaux et plus boisé que le pays des nomades. »<sup>30</sup> C'est dans ces endroits boisés que paissaient les animaux nuit et jour : « Te décrirai-je dans mes vers les pâtres de la Libye, leurs pâturages [...] et leurs douars peuplés de rares cabanes ? Souvent, jour et nuit, et tout un mois sans interruption, le troupeau paît et va dans de vastes déserts.»<sup>31</sup> La faune libyenne était nombreuse et variée. Hérodote, qui s'est évertué à recenser les animaux qu'il a vus, en dresse une longue liste dans son Livre IV. Au nombre de ces bêtes, nous pouvons citer, à titre illustratif, l'oryx, l'addax, les singes, l'antilope, le renard, l'onagre, le goundi, la belette, le loup, le lion, l'ours...

Le delta du Nil était également touffu de plantes aquatiques diverses où vivaient une grande variété d'oiseaux et d'autres animaux. La chasse dans le delta était passe - temps pour les nobles égyptiens. Certains d'entre eux naviguaient doucement dans un canot parmi les roseaux du Nil pour surprendre les oiseaux sauvages. Ils étaient munis d'un boomerang en bois ou d'une fronde pour tuer leurs proies. D'autres, en revanche, capturaient les oiseaux avec des filets, dissimilés dans les plantes aquatiques, dont les deux extrémités se refermaient, prenant l'animal au piège dès qu'on tirait le fil attaché à l'un des côtés et souvent enfoui légèrement dans la boue. Des animaux du Nil, nous avons l'hippopotame, la grue, le milan, la caille, l'ibis, le pluvier, la mangouste, la musaraigne. Dans le désert se trouvaient, entre autres, des antilopes, des lièvres, des lions, des panthères, des girafes, des hyènes, des bouquetins, des singes.

L'Éthiopie, malgré sa chaleur excessive et une partie de son sol aride, avait des forêts avec de grands arbres tels que l'ébénier<sup>32</sup>. Ce dernier était recherché par les artisans pour la fabrication des meubles, des statues funèbres et des œuvres d'art. La survie de cet arbre, en grande quantité, en Éthiopie suppose l'existence d'une immense forêt

---

<sup>29</sup> Hérodote, *Histoires* IV, 155.

<sup>30</sup> *Op., Cit.*, 191.

<sup>31</sup> Virgile, 1932, *Georgiques*, III, traduction française de M. Rat, Paris, v. 339-345.

<sup>32</sup> Hérodote, *Histoires* III, XC VII.

de végétaux géants et d'un bon tapis herbacé. Ceci est attesté, du reste, par les éléphants<sup>33</sup> qui pullulaient dans cette région de l'Afrique.

### Conclusion

L'Afrique ancienne a attiré, au cours de l'Antiquité, des étrangers qui s'y rendirent pour diverses raisons. L'aura du continent se lit à travers la grande place qu'il occupa très tôt dans les discussions au sein des agoras et des écrits littéraires grecs, d'abord, puis ensuite, dans celles et ceux romains. Toutefois, c'est grâce aux œuvres écrites que nous avons une meilleure connaissance de l'Afrique et des idées de certains Grecs et Romains sur elle. Dans les textes de ceux-ci, l'Afrique est présentée telle une terre mythique. Elle est mal connue et considérée comme la terre des dieux et des monstres qui n'existent nulle part. Elle est également perçue tel un paradis terre. Elle a en surabondance des ressources naturelles qui procurent aux humains et aux animaux une vie heureuse sans beaucoup d'efforts.

### Bibliographie

- Diodore de Sicile, 1846, *Bibliothèque historique*, Livre I, traduction nouvelle par M. Ferd. Hofer, Paris, Charpentier.
- Diodore de Sicile, 1846, *Bibliothèque Historique*, Livre III, traduction nouvelle par M. Ferd. Hofer, Paris, Charpentier.
- Gabriel Camps, 1988, *La faune de l'Afrique du Nord et du Sahara d'après Hérodote*, tome I, Paris.
- Hérodote, 1948, *Histoires II*, texte établi et traduit par PH. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres.
- Hérodote, 1850, *Histoires III*, traduction française de Pierre-Henri Larcher avec des notes de Bochart, Wesseling, Scaliger.. [et al.] , Paris, Charpentier.
- Hérodote, 1960, *Histoires IV*, texte établi et traduit par PH. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres.
- Homère, 1955, *Iliade*, traduction française Eugène Lasserre, Paris, Classiques Garnier.
- Homère, 1937, *Odyssée*, Paris, E. Flammarion.

---

<sup>33</sup> *Op., Cit.*, CXIV.

- Ovide, 1838, *Héroïdes*, Épître 15, traduction française sous la direction de M. Nisard, Paris, J.-J. Dubochet et Compagnie.
- Pline l'Ancien, 1877, *Histoire naturelle*, Livre V, traduction Emile Littré, Paris.
- Pline l'Ancien, 1877, *Histoire naturelle*, Livre VIII, traduction Emile Littré, Paris.
- Pline l'Ancien, 1877, *Histoire naturelle*, Livre XXXVI, traduction française E. Littré dans la Collection des auteurs latins de M. NISARD, Paris.
- Strabon, 1909, *Géographie*, Livre XVII, traduction française Amédée Tardieu, Paris, Hachette.
- Unesco, 1987, *Histoire générale de l'Afrique*, tome II, *Afrique ancienne*, Présence africaine, Edicef, Unesco.
- Virgile, 1932, *Georgiques*, III, traduction française de M. Rat, Paris.



**L'apport de la religion égypto-africaine aux religions révélées. Le cas du monothéisme.**

Dr Mahamadou Imrane SOW

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[imranesow2008@yahoo.fr](mailto:imranesow2008@yahoo.fr)

**Résumé :** La civilisation égyptienne est connue pour avoir été l'une des civilisations les plus vieilles au monde. Aujourd'hui, il est attesté que cette civilisation a un rapport direct avec l'Afrique noire contemporaine et, a joué aussi un rôle important dans l'essor de la civilisation orientale. Dans le domaine de la religion, la contribution de l'Afrique, singulièrement l'Égypte ancienne, dans le développement du monothéisme dans les religions révélées est donc fort probable. C'est cet apport que cette présente étude tente de montrer à travers les sources écrites, l'épigraphie et certaines données fournies par les textes bibliques et coraniques.

**Abstract:** The Egyptian civilization is known to have been one of the oldest civilizations the world. Today, it is attested that this civilization has a direct relationship with contemporary black Africa and, it also played an important role in the rise of Eastern civilization. In the field of religion, the contribution of Africa, particularly ancient Egypt, in the development of monotheism in the revealed religions is so highly probable. It is this contribution that this present study attempts to show through written sources, epigraphy and certain data provided by biblical and koranic texts.

**Mots Clés :** Apport, Religion, Monothéisme, Afrique, Égypte, Proche-Orient.

**Keywords:** Contribution, Religion, Monotheism, Africa, Egypt, Near East.

## Introduction

Étymologiquement, le terme monothéisme est constitué de deux mots grecs à savoir “*monos*” qui signifie “seul, unique” et “*thèos*” qui renvoie à “dieu”. C’est une doctrine religieuse qui prône la croyance en un Dieu unique<sup>1</sup>. À cette croyance, il faut ajouter celle relative à l’au-delà ou à la vie après la mort. Ces deux croyances sont étroitement liées, car la foi en Dieu fait connaître la première source de l’univers et la foi en l’au-delà fait connaître le sort de cette existence. Par conséquent, on ne peut pas croire l’une et ignorer l’autre. Ces deux croyances sont fort anciennes et viennent incontestablement de la religion égyptienne<sup>2</sup>. La croyance en l’au-delà des anciens Égyptiens, comme le précise Harun Yahya, « est une preuve manifeste que le message divin (le monothéisme) avait atteint autrefois la terre d’Égypte, mais que cette religion avait été plus tard pervertie, le monothéisme se trouvant entaché d’ajouts polythéistes<sup>3</sup>. » Ces propos permettent de comprendre que l’Égypte ancienne a connu deux types de religion : un monothéisme de fond et un polythéisme apparent.

Ce double aspect pose la problématique de l’étude de la divinité dans la religion égyptienne qui a des connotations directes avec les religions négro-africaines<sup>4</sup>. C’est pourquoi, dans cette étude, nous avons utilisé l’expression « religion égypto-africaine<sup>5</sup>. » Par son antériorité, cette religion, que Doumbi Fakoly qualifie de « religion négro-africaine », a fortement influencé les religions révélées. À ce sujet, il écrit : « La religion négro-africaine est non seulement antérieure à toutes les religions jadis, hier et aujourd’hui encore pratiquées, mais qu’elle a été la principale source d’inspiration des religions révélées<sup>6</sup>. » Cette étude vise donc à montrer, par le biais de l’Égypte ancienne, la contribution de la religion égypto-africaine dans la naissance et le développement du monothéisme dans les religions révélées. De ce point de vue, la question qu’on pose est la suivante : Quel est l’apport de la religion égypto-africaine dans l’étude du monothéisme dans les religions révélées ?

<sup>1</sup> Méalet M. et al., 2018, *Dictionnaire Universel*, Paris, Hachette Livre/Edicef, p. 877.

<sup>2</sup> Morenz S., 1977, *Essai d’interprétation de la religion égyptienne*, Paris, Payot, p. 198.

<sup>3</sup> Yahya H., 2003, *Les Nations disparues*, Paris, Es-Salaam, p. 103.

<sup>4</sup> Se référer entre autres aux travaux de Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Aboubacry Moussa Lam, Mouhamadou Nissire Sarr, El Hadji Malick Dème, Mahamadou Imrane Sow, etc.

<sup>5</sup> L’expression “égypto-africaine” ou “religion égypto-africaine” que nous employons dans cette étude, « est un mot composé connu des égyptologues africains. Elle est utilisée en faisant simultanément référence à l’Égypte ancienne et à l’Afrique noire contemporaine. Ce nom est convoqué lorsqu’on veut parler de la négro-civilisation dans un élan de comparaison avec l’Égypte ancienne », Ayafor E. A. et Sow M. I., 2022, *Mort et au-delà dans la religion égypto-africaine et les religions révélées. Étude comparée*, Paris, Connaissances et Savoirs, p. 22.

<sup>6</sup> Fakoly D., 2004, *L’origine négro-africaine des religions dites révélées*, Paris, Ménaibuc, p. 8.

La réponse à cette question passe d'abord par un rappel des rapports qui existent entre l'Égypte ancienne et l'Afrique noire contemporaine<sup>7</sup> ; ensuite l'étude de la problématique de la divinité dans la religion égypto-africaine et enfin l'influence de cette dernière sur les religions révélées en insistant sur le monothéisme. La démarche adoptée est à la fois analytique et comparative.

### 1. Le rapport entre l'Égypte ancienne et l'Afrique noire contemporaine

L'existence de lien entre l'Égypte ancienne et l'Afrique noire contemporaine a fait couler beaucoup d'encre et de salive entre les chercheurs. En effet, deux camps s'opposaient quant à l'identification du berceau de l'unité culturelle africaine, les tenants de la thèse saharienne d'une part et ceux de la thèse nilotique d'autre part<sup>8</sup>. Le colloque du Caire de 1974 organisé par l'UNESCO a mis fin à ce débat dans la mesure où il a permis non seulement de réintégrer l'Égypte dans l'univers négro-africain, mais aussi de mettre en évidence l'existence d'une parenté culturelle profonde entre celle-ci et le reste de l'Afrique noire, comme le stipulent les actes du colloque :

« Le colloque du Caire marque une étape capitale dans l'historiographie africaine. Pour la première fois des experts africains confrontent, dans le domaine de l'égyptologie, les résultats de leurs recherches avec ceux de leurs homologues des autres pays, sous l'égide de l'UNESCO. La légitimité scientifique de rechercher systématiquement les liens, quels qu'ils soient, pouvant exister entre l'Égypte ancienne et le reste de l'Afrique noire a été reconnue au plan international<sup>9</sup>. »

Ainsi, le colloque du Caire a marqué un tournant décisif dans l'historiographie africaine, singulièrement l'égyptologie ; il a accéléré la réécriture de l'histoire africaine avec comme référentiel l'Égypte ancienne. Aujourd'hui, plus que jamais, des études menées dans ce sens confirment davantage l'existence de cette profonde parenté culturelle entre l'Égypte ancienne et le reste de l'Afrique noire dans plusieurs domaines. Théophile Obenga fait le bilan de ce rapport en ces termes :

<sup>7</sup> Il faut souligner aussi que les religions révélées que nous étudions dans ce travail ont des rapports très étroits. En effet, « il faut entendre par "religions révélées", les trois religions monothéistes révélées en milieu sémitique (le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam). Ces religions, souvent dites religions du livre, prônent la croyance en un Dieu unique qui s'est révélé pour la première fois à Abraham, le patriarche commun à ces trois religions. La deuxième caractéristique est qu'elles reposent sur des livres sacrés à savoir, la Bible (pour le Judaïsme et le Christianisme) et le Coran auquel nous pouvons ajouter la Sunna ou les Hadiths du Prophète Mouhammad pour l'Islam. Donc, un Dieu commun, un ancêtre commun et des Écritures saintes en corrélation constituent les trois éléments qui relient le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam ». Ayafor E. A. et Sow M. I., 2022, *Mort et au-delà dans la religion égypto-africaine et les religions révélées. Étude comparée*, Paris, Connaissances et Savoirs, p. 20-21.

<sup>8</sup> Pour plus de détails, le lecteur peut se référer à l'ouvrage d'Aboubacry Moussa Lam., 1997, *Les chemins du Nil. Les relations entre l'Égypte ancienne et l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.

<sup>9</sup> « Les 20 ans du colloque du Caire (1974-1994) : Le peuplement de l'Égypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroïtique », 1994, in *Ankh : Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, Paris, Khépera, n°3, p. 20.

« Entre l'Égypte pharaonique et l'Afrique noire d'avant la colonisation, des éléments culturels décelables sont si nombreux, si variés, si pertinents et d'une telle nature qu'ils ne peuvent que renvoyer à une communauté d'origine. En Égypte et en Afrique noire, existent et se pratiquent d'une manière intrinsèque des coutumes identiques : système matrilineaire, rite de la circoncision, conception de la création des êtres à partir d'un fonds préexistant (crachat, œuf cosmique, parole, pensée), collège des initiés et des initiateurs (collège de Thot/collège du Dahomey), identification de l'initiateur aux dieux de la communauté villageoise, port de la barbe sacrée dite « barbe postiche<sup>10</sup>. »

Il convient de rappeler que ces similitudes ne sont pas des faits du hasard. En effet, avant le séjour de certains prophètes des religions révélées en Égypte ancienne, la Vallée du Nil fut d'abord le lieu par excellence où les anciens Égyptiens et les Négro-africains leurs contemporains vécurent ensemble pendant des millénaires. Ils ont donc une origine commune qui est la Vallée du Nil. La séparation entre anciens Égyptiens et populations noires leurs contemporains intervint quand l'Égypte fût occupée par les Perses en -525. Cette occupation longue<sup>11</sup> et douloureuse entraîna le départ de certains riverains de la Vallée du Nil vers l'intérieur du continent africain. C'est dire avec Cheikh Anta Diop que : « Les peuples africains, qui étaient jusque-là retenus dans la Vallée du Nil comme par un aimant, irradiant le continent dans toutes les directions<sup>12</sup>. » Ces migrations vers le reste du continent noir sont plus vraies encore « vu que l'opinion générale dans toute la Sénégambie est que notre contrée doit son peuplement à des migrations venues de l'Égypte, desquelles descendent toutes ces populations<sup>13</sup>. »

En migrant, celles-ci apportèrent avec elles certains éléments de civilisation déjà façonnés et modelés dans la Vallée du Nil. Voilà pourquoi aujourd'hui, « l'héritage pharaonique survit de diverses manières en Afrique noire, au sein des sociétés qui n'ont pas encore perdu leur âme ancestrale ou, comme on dit, leur "identité culturelle", leur "authenticité historique"<sup>14</sup>. » À titre d'exemple, le Dieu céleste sérère *Rog Sen* fait penser à *Ra*<sup>15</sup>. Des divinités nommées *Imana* chez les Rwanda, les Rundi des Grands Lacs Africains et les Sanga du Shaba au Zaïre font également penser à *Imn* (*Amon*) de l'Égypte ancienne<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> Obenga T., 1973, *L'Afrique dans l'antiquité. Égypte ancienne-Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, p. 446.

<sup>11</sup> Cette occupation dont on date le début en -525 s'est passée en deux temps : la première occupation perse : 525-404 av. J.C. ; la deuxième occupation : 384-321 av. J.C. Les souverains perses qui ont gouverné l'Égypte dans la chronologie égyptienne constituent la XXVIIème dynastie.

<sup>12</sup> Diop C. A., 1967, *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique ?* Paris, Présence Africaine, p. 12.

<sup>13</sup> Lam A. M., 1991, « Les migrations entre le Nil et le Sénégal : les jalons de Yoro Dyô », in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, n°21, Dakar, FLSH, p. 130-131.

<sup>14</sup> Obenga T., 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 avant notre ère)*, Paris, L'Harmattan, p. 197.

<sup>15</sup> Diop C. A., 1981, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, p. 215-216.

<sup>16</sup> Obenga T., 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, p. 464.

Après avoir rappelé le rapport qui existe entre l'Égypte ancienne et l'Afrique noire contemporaine, il nous reste à présent, à nous pencher sur la problématique de la divinité dans la religion égypto-africaine.

## 2. La problématique de la divinité dans la religion égypto-africaine

Une des questions les plus récurrentes dans toutes les religions du monde est très certainement celle ayant trait à l'existence oui ou non d'une ou de plusieurs divinités. La religion égypto-africaine n'a pas fait exception à la règle. C'est dire que, dans cette religion, l'existence de divinité ou de divinités ne fait pas l'ombre d'un doute. L'aspect monothéiste de la religion égypto-africaine<sup>17</sup> n'est pas facile à cerner. En Égypte ancienne, le monothéisme s'est maintenu côte à côte avec une autre doctrine, le polythéisme durant toute la période de l'histoire de la civilisation égyptienne. Déjà, sous la Vème dynastie, l'évidence des textes pyramidaux montre que le monothéisme et le polythéisme fleurissaient côte à côte. C'est ce qui fait que, dès l'Ancien Empire, la religion égyptienne avait un double aspect : un polythéisme apparent et un monothéisme de fond.

L'explication que certains égyptologues donnent à cette situation est que : « *The religion of Egypt was from the beginning polytheistic, but that it developed in two opposite directions, in the one direction gods were multiplied by the addition of local gods, and in the other the Egyptians drew nearer and nearer to monothéisme*<sup>18</sup>. » Aujourd'hui, une des premières choses qui ne peuvent passer inaperçues lorsqu'on s'intéresse à la religion égyptienne, c'est l'effarant nombre de dieux. Il n'y a pas de ville si petite qu'elle soit qui n'ait son dieu. L'Égypte a connu au moins deux sortes de dieux : des dieux locaux et des dieux cosmiques. L'existence de tous ces dieux semble faire de la religion égyptienne une religion polythéiste. Toutefois, d'autres versions donnent à l'Égypte une religion monothéiste<sup>19</sup>. L'aspect monothéiste de la religion égyptienne est exprimé clairement dans les textes funéraires des anciens Égyptiens, depuis l'Ancien Empire jusqu'à la Basse époque, où le mot de « Dieu » nTr tout court revient fréquemment.


<sup>17</sup> Contrairement à la religion égypto-africaine, dans les religions révélées, le monothéisme n'a pas été un sujet de controverse. Cf. *supra*, note 7, p. 3.

<sup>18</sup> Budge E. A. W., 1895, *The Book of the dead. The papyrus of Ani* : <http://www.sacred-texts.com/egy/ebod/index.htm>, p. xciv, consulté le 28/03/2023.

<sup>19</sup> La nature de la religion égyptienne a été un débat controversé entre les égyptologues. Pour certains, la religion égyptienne est une religion polythéiste ; alors que pour d'autres, elle est monothéiste. Pour plus de détails, cf. Hornung E., 1968, *Les Dieux de l'Égypte. Le un et le multiple*, Paris, Éditions du Rocher. Après une analyse minutieuse de la question dans ma thèse de Doctorat d'État, j'ai pu constater que la religion égyptienne était une religion monothéiste et, de ce point de vue, elle a même influencé les religions révélées. Cette présente étude est donc une sorte de confirmation de cette idée déjà développée dans ma thèse.

Dans ces textes, le mot nTr (singulier) apparaît aussi sous la forme du féminin nTrt, sous la forme du duel nTrwj (féminin nTrtj) ainsi que sous la forme du pluriel nTrw (féminin nTrwt). Erick Hornung fait remarquer que : « Ce terme employé au singulier constitue un indice susceptible de prouver l'existence d'un monothéisme égyptien<sup>20</sup>. » C'est ce qui l'amène à dire que : « Dans l'antique religion égyptienne, le monothéisme est incontestable. La multiplicité des dieux n'est due qu'à la personnification des "attributs, des caractères et des fonctions du Dieu suprême"<sup>21</sup>. » François Daumas abonde dans le même sens lorsqu'il écrit :

« Une divinité unique qui déléguait quelques pouvoirs particuliers à des créatures divines qui équivalaient à nos anges ou quelque chose d'approchant. Et quand l'Égyptien cultivé les appelait dieux, il n'était pas troublé car il savait que ces noms individuels n'étaient que des appellations spécialisées, d'une force divine unique<sup>22</sup>. »

Selon le Professeur Cheikh Anta Diop, « le monothéisme, dans toute son abstraction, existait déjà en Égypte qui, elle-même l'avait emprunté au Soudan Méroïtique, Ethiopie des auteurs anciens<sup>23</sup>. » C'est le monothéisme inclusif ou monothéisme cosmogonique, selon la remarque faite par Jan Assmann<sup>24</sup>. Il explique que : « D'après cette théorie, le monde est plein de dieux, mais ces dieux proviennent, comme tous les autres êtres vivants ainsi que le monde en tant que tel, d'un seul Dieu primordial<sup>25</sup>. » Sous ce rapport, le monothéisme égyptien serait antérieur à celui des religions révélées. Doumbi Fakoli ne dit pas le contraire lorsqu'il écrit : « L'idée du Dieu Unique, seule raison et source de toute la création représente la pierre angulaire de l'enseignement de l'ancienne Égypte et c'est cette idée qui sert de base aux religions monothéistes postérieures telles que par exemple la religion hébraïque<sup>26</sup>. » La notion de Dieu unique persista jusqu'à l'époque gréco-romaine. Elle apparaît à travers les textes religieux égyptiens avec Atoum, le démiurge d'Héliopolis dont la racine  tm signifie à la fois « être complet », mais aussi « ne pas être ».

<sup>20</sup> Hornung E., 1968, *Les Dieux de l'Égypte. Le un et le multiple*, Paris, Éditions du Rocher, p. 13.

<sup>21</sup> Hornung E., 1968, *Les Dieux de l'Égypte. Le un et le multiple*, Paris, Éditions du Rocher, p. 13.




<sup>22</sup> Daumas F., 1982, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, p. 281.

<sup>23</sup> Diop C. A., 1979, *Nations nègres et culture. De l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine, p. 45.

<sup>24</sup> Assmann J., 2015, « Nommer l'un dans la théologie égyptienne », in *Revue des Sciences Religieuses*, n°89, p. 138.

<sup>25</sup> Assmann J., 2015, « Nommer l'un dans la théologie égyptienne », p. 138.

<sup>26</sup> Fakoly D., 2004, *L'origine négro-africaine des religions dites révélées*, Paris, Éditions Ménaïbuc, p. 42.

Dieu (Atoum) est l'unique, disent *les Textes des Pyramides*<sup>27</sup>. Salut à toi l'unique, énoncent *les Textes des Sarcophages*<sup>28</sup>. Toi le seigneur ! Toi, l'unique ! reprend *le Livre des Morts*<sup>29</sup>. Par-là, Atoum est le maître unique (*nb w'*), maître de l'univers (*nb r dr*)<sup>30</sup> ; maître de tout  (*nb tm*), et le créateur de tout  (*qmA tm*)<sup>31</sup>. Le Dieu Atoum est parfois associé à Amon  Imn qui signifie littéralement « celui qui est caché », « celui qui est invisible », c'est-à-dire le Dieu dont l'identité n'est pas révélée. L'extrait d'un papyrus écrit pour le prince Nesi Khonsou, membre du sacerdoce d'Amon, est un exemple du langage exalté dans lequel ses notariés s'adressaient à Lui, en tant que Dieu de tous les dieux :

« *This is the sacred god, the lord of all the gods, Amon-Ra, the lord of the throne of the world, the prince of Apt, the sacred soul who came into being in the beginning, the great god who liveth by right and truth, the first ennead which gave birth unto the other two enneads, the being in whom every god existeth, the One of One, the creator of the things which came into being when the earth took form in the beginning, whose births are hidden, whose forms are manifold, and whose growth cannot be known...*<sup>32</sup>. »

Par conséquent, nous pouvons soutenir que la multiplicité des dieux égyptiens ne signifie nullement que les anciens Égyptiens ont été des polythéistes, même si les esprits les moins avertis peuvent penser le contraire. Les dieux locaux et cosmiques constituent les différents attributs du Dieu unique qui est invisible, omnipotent, omniprésent. En Afrique noire, la problématique de la divinité s'est également posée, car l'histoire du continent africain a été falsifiée par les chercheurs occidentaux qui n'ont pas hésité d'un *iota* à ériger en vérités scientifiques des préjugés sur les Nègres, pour justifier la traite négrière dans un premier temps<sup>33</sup>, et pour légitimer le colonialisme en second lieu<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> Al-Assiouty S. A., 1989, *Origines égyptiennes du Christianisme et de l'Islam. Résultat d'un siècle et demi d'archéologie, T. III : Recherches comparées sur le Christianisme primitif et l'Islam premier*, Paris, Letouzey et Ané, p. 233.

<sup>28</sup> Al-Assiouty S. A., 1989, *Origines égyptiennes du Christianisme et de l'Islam. Résultat d'un siècle et demi d'archéologie, T. III : Recherches comparées sur le Christianisme primitif et l'Islam premier*, Paris, Letouzey et Ané, p. 233.

<sup>29</sup> Al-Assiouty S. A., 1989, *Origines égyptiennes du Christianisme et de l'Islam*, p. 233.

<sup>30</sup> Bickel S., 1994, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Éditions Universitaires, p. 35-36.

<sup>31</sup> Somet Y., 2016, *L'Égypte ancienne : un système africain du monde*, Thèse de Doctorat d'égyptologie, U.C.A.D., p. 48.

<sup>32</sup> Budge E. A. W., 1895, *The Book of the dead. The papyrus of Ani* : <http://www.sacred-texts.com/egy/ebod/index.htm>, p. xcv, consulté le 28/03/2023.

<sup>33</sup> Pour plus de détails à ce sujet, le lecteur peut se référer à l'article Diop B., 2004, « De l'utilisation des textes religieux pour justifier la traite des noirs », in *Revue Sénégalaise D'Histoire : Archéologie, Histoire et Civilisations*, n°6, Dakar, p. 20-25.

<sup>34</sup> La négation de l'existence d'une histoire ou d'une civilisation en Afrique noire fût théorisée pour la première fois par le philosophe allemand G. W. F. Hegel dans son ouvrage intitulé *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*. Voici ses propos : « *Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire, par le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche de faire partie intégrante de la civilisation ; c'est le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit... Tels nous les voyons aujourd'hui tels ils ont toujours été. Dans l'immense énergie de l'arbitraire naturel qui les domine, le moment moral n'a aucun pouvoir précis. Celui qui*

Ce discours ethnocentriste mit l'accent sur la primauté de l'Indo-européen civilisateur des Nègres incapables de développer et de recevoir une éducation ; ce qui fait que : « l'Afrique n'est pas un continent historique<sup>35</sup>. » Chemin faisant, « le diktat néocolonial élevé au rang de “vérité scientifique irréfutable”, allait aliéner des générations d'Africains qui finissaient par se persuader que l'Afrique n'avait pas pu inventer de religion authentique<sup>36</sup>. » Toutefois, en parcourant de nombreux écrits consacrés à l'histoire des religions africaines depuis leur antiquité égypto-nubienne, on se rend compte que ces préjugés ne reposent sur aucun fondement scientifique. C'est dire par-là que les Occidentaux par le biais des missionnaires n'ont pas apporté de religion ni de civilisation aux populations d'Afrique noire. Sur ce plan, ils ont échoué<sup>37</sup>.

Les sources dont nous disposons révèlent que les peuples africains, en dépit de leurs diversités à l'époque précoloniale, élaborèrent chacun leur propre religion en y investissant tous leurs particularismes. Ils philosophèrent chacun à leur façon et en fonction de leurs coutumes, de leurs conditions de vie et des circonstances. La plupart de ces philosophies religieuses furent monothéistes, car reposant sur un Dieu unique<sup>38</sup>. Ainsi, malgré la diversité des peuples africains, il existe entre eux une identité religieuse commune dans la conception de la divinité. Par exemple, les populations sénégalaises, dans leur immense majorité, ont cru à travers leur histoire religieuse en un Dieu suprême. Les traditions recueillies auprès de certaines ethnies (Peuls, Seereer, Diola, etc..) ne laissent subsister aucun doute sur cela. Nous pouvons le vérifier à loisir.

---

*veut connaître les manifestations épouvantables de la nature humaine peut les trouver en Afrique. Les plus anciens renseignements que nous ayons sur cette partie du monde disent la même chose. Elle n'a donc pas à proprement parler, une histoire. Là-dessus, nous laissons l'Afrique, elle ne montre ni mouvement, ni développement et ce qui s'y est passé, c'est-à-dire au Nord, relève du monde asiatique et européen ».* Hegel G. W. F., 1965, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, UGE/Plon, p. 262-264.

<sup>35</sup> Diagne P., 1980, « Histoire et linguistique », in *Histoire générale de l'Afrique, tome I : Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Unesco/Jeune Afrique, p. 271.

<sup>36</sup> Gnonsea D., 2003, *Cheikh Anta Diop et Théophile Obenga : combat pour la renaissance africaine*, Paris, L'Harmattan, p. 83.

<sup>37</sup> Le véritable enjeu de la présence des missionnaires en terre africaine n'était pas *a priori* d'ordre spirituel mais économique. Ceci se vérifie à travers ce discours de Léopold II, roi des Belges, devant les missionnaires se rendant en Afrique, et précisément au Congo : « *Révérands pères et chers compatriotes. La tâche qui vous est confiée est très délicate à remplir et demande du tact (...). Le but principal de votre mission au Congo n'est donc point d'apprendre aux Nègres à connaître Dieu (...). Votre rôle essentiel est de faciliter leurs tâches aux administratifs et aux industriels (...), vous veillerez entre autres à désintéresser nos sauvages des richesses dont regorgent leur sol et sous-sol, pour éviter qu'ils s'y intéressent, qu'ils ne nous fassent pas une concurrence meurtrière et rêvent un jour de nous déloger. Votre connaissance de l'évangile vous permettra de trouver facilement des textes recommandant aux fidèles d'aimer la pauvreté, tel par exemple "heureux les pauvres car le royaume des cieux est à eux. Il est difficile à un riche d'entrer dans le royaume des cieux". Vous ferez tout pour que les Nègres aient peur de s'enrichir pour mériter le ciel ».* Bamba A., « L'Afrique entre Dieu et dieux : le mouvement pendulaire de la foi », <https://docplayer.fr/13666106-L-afrique-entre-dieu-et-dieux-le-mouvement-pendulaire-de-la-foi.html>, consulté le 11/03/2023, p. 73.

<sup>38</sup> Welch G., 1970, *L'Afrique avant la colonisation*, Paris, Fayard, p. 170.



En effet, chez les Peuls le Dieu suprême est nommé “*Gueno*” ou “*Doundari*”, Dieu créateur de tout ce qui existe, unique, immortel, omniscient, omnipotent et tout puissant<sup>39</sup>. La métaphysique qui se dégage des prières sérères précise que *Roog Seen*, le Dieu suprême, est unique et incréé. À ce propos, la tradition orale sérère rapportée par Henry Gravrand dit :

*Roog jeger cati;*

*Roog jeger baa;*

*Roog jeger yaa;*

*Roog jeger o ndeh*

Traduction

Roog n’a pas de grands parents

Roog n’a pas de père, ni de mère, ni de frère<sup>40</sup>.

Louis-Vincent Thomas qui a consacré sa thèse de Doctorat d’Etat aux Diola de la Basse-Casamance abonde également dans le même sens. Au terme de cette étude, il conclut que : « Ce peuple croit en un Dieu unique *Ata Emit*, Maître de la pluie, irréprésentable, force impersonnelle<sup>41</sup>. » La conception des Diola de Dieu unique ne diffère pas de celle des Congo-Nord occidentaux et de celle des Miniyanka du Mali. En effet, Chez les Congo Nord-occidentaux, de même que chez les Miniyanka du Mali, « les populations croient en un Dieu unique, nommé respectivement *Bumba Chembe (Nzambi)* et *klé*<sup>42</sup>. » La tradition bambara du “*komo*” nous apprend aussi que le Dieu unique, suprême, *Maa Ngala* est “*Dombali*”, c’est-à-dire, inconnaissable et “*Dombali*” qui signifie incréé, infini<sup>43</sup>. Tout ce qui a été écrit jusqu’ici met en branle l’aspect monothéiste de la religion égypto-africaine. Celle-ci joua un rôle important dans l’émergence du monothéisme dans les religions révélées. C’est ce que nous allons illustrer dans les lignes qui suivent.

### 3. L’influence de la religion égypto-africaine sur les religions révélées

Pour mettre en évidence l’apport de la religion égypto-africaine aux religions révélées dans le domaine du monothéisme, il faut remonter à l’époque précoloniale, à l’antiquité égyptienne. Surtout que pour Cheikh Anta Diop :

<sup>39</sup> Lam A. M., 1993, *De l’origine égyptienne des Peuls*, Paris, Présence Africaine/Khépéra, p. 269.

<sup>40</sup> Gravrand H., 1990, *La civilisation seereer. Pangol : le génie religieux seereer*, N.E.A., p. 180-181.


<sup>41</sup> Thomas L-V., 1959, *Les Diola. Essai d’analyse sur une population de Basse-Casamance*, Dakar, IFAN, p. 589.

<sup>42</sup> Lam A. M. et Sy M. I., 1999-2000, « Le forgeron en Afrique noire depuis l’Égypte ancienne : Du héros civilisateur au paria d’aujourd’hui », *Revue Sénégalaise d’Histoire*, Dakar, FLSH, n°4-5, p. 6-7.

<sup>43</sup> Bâ A. H., 1980, « La tradition vivante », in *Histoire générale de l’Afrique, tome I : Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Unesco/Jeune Afrique, p. 194.

« Le retour à l'Égypte dans tous les domaines est la condition nécessaire pour réconcilier les civilisations africaines avec l'histoire, pour pouvoir bâtir un corps des sciences humaines modernes pour rénover la culture africaine. Loin d'être une délectation sur le passé, un regard vers l'Égypte antique est la meilleure façon de concevoir et de bâtir notre futur culturel. L'Égypte jouera dans la culture africaine repensée et renouvelée, le même rôle que les antiquités gréco-latines dans la culture occidentale<sup>44</sup>. »

À la suite de ce texte, faudrait-il penser à une origine égyptienne du monothéisme des religions révélées ? En tout cas, si l'on tient compte de la religion comme élément important de la civilisation et dont l'Égypte ancienne est le berceau selon les attestations écrites, on pourrait répondre par l'affirmative. D'ailleurs, ils existent des références à certains Égyptiens qui invitèrent les gens autour d'eux à embrasser la religion monothéiste, et ce avant la naissance de Musa ou Moïse. L'un d'entre eux est le pharaon le plus remarquable de l'histoire de l'Égypte, à savoir Aménophis IV<sup>45</sup>. Celui-ci s'était fixé pour mission dès le début de son règne de débarrasser l'Égypte de ses multiples et encombrantes représentations qui, au lieu de traduire la réalité, la voilaient.

C'est pendant la cinquième année de son règne qu'il rompit ouvertement avec les prêtres thébains et déplaça la capitale dans la nouvelle ville,  Axt-itn – (Akhetaton, nouvelle capitale de l'Égypte sous Akhenaton, aujourd'hui Tel-el Amarna ou « Horizon du disque solaire Aton »)<sup>46</sup>. Aménophis IV a donné l'explication de ce départ sur une stèle où il dit : « *For, as Father Hor-Aten liveth, more evil are they than those things which I heard unto year four, more evil are they than those things which I have heard in the year (missing). More evil are they than those things which the king... heard*<sup>47</sup>. » C'est, ainsi installé à Tel-el Amarna, que le pharaon envoya de Memphis jusqu'en Nubie des hommes chargés de détruire les traces des antiques croyances, comme l'explique Claire Lalouette :

« La nouveauté du règne d'Aménophis IV réside dans l'intolérance, qui entraîna destruction et persécution. Les temples furent fermés, les images sacrées détruites, les richesses des lieux saints furent saisies et transférées à Amarna. Les séides d'Akhénaton se répandirent dans la nécropole thébaine, pénétrant dans les tombes, cherchant par le martelage à faire disparaître systématiquement les noms divins, et surtout celui d'Amon, partout où ils se trouvaient. C'est un phénomène curieux que cette grande persécution religieuse, témoin d'une haine portée par Akhénaton envers Thèbes et ses clercs<sup>48</sup>. »

<sup>44</sup> Diop C. A., 1967, *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique ?* Paris, Présence Africaine, p. 215.

<sup>45</sup> Yahya H., 2003, *Les nations disparues*, Paris, Es-Salaam, p. 103.

<sup>46</sup> Bonnamy Y. et Sadek A. A., 2013, *Dictionnaire des hiéroglyphes. Hiéroglyphes-Français*, Nouvelle édition, Paris, Actes Sud, p. 17.

<sup>47</sup> Gabriel R. A., 2002, *Gods of our fathers : The memory of Egypt in Judaism and Christianity*, London, Greenwood Press, p. 45.

<sup>48</sup> Lalouette C., 1986, *Thèbes. La naissance d'un empire*, Paris, Arthème Fayard, p. 515.

C'est dans cette perspective qu'il remplaça le clergé d'Amon de Thèbes par son dieu Aton symbolisé par le disque solaire. La relation entre le roi et son Dieu était très étroite. Cette relation se reflète dans le texte selon lequel : « *There is none that know him [the Aten] except your son [Akhenaton]...for your make him aware of your plans and strength*<sup>49</sup>. » Aujourd'hui, l'égyptologie a conservé la déclaration du point de vue d'Aménophis IV sur le dieu Aton. Il s'agit d'un hymne qui révèle la croyance émotionnelle et passionnée du pharaon à l'égard de son Dieu, Aton. L'examen de cet hymne fait apparaître entre autres cinq croyances fondamentales, à savoir le monothéisme, l'interdiction des idoles comme faux dieux, l'immortalité de l'âme, l'au-delà et jugement moral, et la résurrection. Voici un extrait de cet hymne :

« *The great and living Aten... ordaining life, vigorously alive, my Father... my wall of millions of cubits, my reminder of Eternity, my witness of what is devised, who is established in rising and setting each day ceaselessly. Whether He is in heaven or earth, every eye beholds Him without hindrance while He fills the land with His rays and makes everyone to live. With seeing whom my eyes are satisfied daily when He rises in this temple of the Aten at Akhetaten and fills it with his Own self by means of His rays, beautiful with love, and embraces me with them in life and power for ever and ever*<sup>50</sup>. »

De tout ce qui précède, on note que l'aspect le plus visible du monothéisme égyptien reste sans doute la réforme religieuse du pharaon Aménophis IV qui eut lieu au XIV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Il a initié une nouvelle théologie symbolisée par le Dieu Aton, l'incarnation du soleil. Ce faisant, il est devenu le fondateur de la première religion monothéiste de l'histoire de l'humanité<sup>51</sup>. Il fit Aton le seul et unique Dieu vénéré par tous les Égyptiens au moins durant tout le temps de son règne<sup>52</sup>. En plus, de l'avis de certains égyptologues, l'hymne qu'Aménophis IV avait écrit pour son dieu Aton a influencé fortement le Psaume 104 de David. Quelques extraits comparés suffisent à prouver cela<sup>53</sup> :

<sup>49</sup> Teeter E.,

[https://www.Corpus%201%20égyptologie/\[Emily Teeter\] Religion and Ritual in Ancient Egypt.pdf](https://www.Corpus%201%20égyptologie/[Emily%20Teeter] Religion and Ritual in Ancient Egypt.pdf), consulté le 20/03/2023, p. 184.

<sup>50</sup> Gabriel R. A., 2002, *Gods of our fathers : The memory of Egypt in Judaism and Christianity*, London, Greenwood Press, p. 49.

<sup>51</sup> Cependant, Théophile Obenga, à la suite de Cheikh Anta Diop, nous apprend que le monothéisme égyptien date d'avant Akhenaton ou Aménophis IV. Il écrit à ce sujet : « *En fait, Aménophis IV, en renouant avec le culte du Soleil érigé en une entité divine unique, toute-puissance et universelle, ne faisait que rejoindre, pour l'essentiel, un vieux courant spirituel de ses propres ancêtres de l'Ancien Empire (2780-2280 av. notre ère)* », Obenga T., 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, p. 88.

<sup>52</sup> La période de règne du pharaon Aménophis IV est appelée aussi en égyptologie la « période amarnienne ». Elle englobe le règne d'Akhénaton et de ses deux successeurs, comme le dit bien Emily Teeter<sup>52</sup> : « *The "Amarna period" (roughly 1350-1325 BC) refers to the reigns of Amenophis IV (who changed his name to Akhenaten) and his two successors, Smenkhkare and Tutankhamun* ». Teeter E., [https://www.Corpus%201%20égyptologie/\[Emily Teeter\] Religion and Ritual in Ancient Egypt.pdf](https://www.Corpus%201%20égyptologie/[Emily%20Teeter] Religion and Ritual in Ancient Egypt.pdf), consulté le 20/03/2023, p. 185.

<sup>53</sup> Fakoly D., 2004, *L'origine négro-africaine des religions dites révélées*, Paris, Ménaibuc, p. 70.

| Hymne d'Aménophis IV   | Psaume 104   |
|--|--|
| Lorsque tu te couches...la terre est dans l'obscurité comme si elle était morte...chaque lion sort de sa tanière et tous les reptiles mordent.   | Tu amènes les ténèbres et il est nuit...Les lionceaux rugissent après la proie et demandent à Dieu leur nourriture (20,21).  |
| ...Quand tu te lèves à l'horizon...tu dissipes l'obscurité...ils (les hommes) s'éveillent et se tiennent sur leurs pieds...ils prennent leurs vêtements...et le pays tout entier se livre à son travail... | Le soleil se lève ; ils (les fauves) se retirent et se couchent dans leurs tanières. L'homme sort pour se rendre à son ouvrage et à son travail jusqu'au soir (22,23). |
| Les arbres et les plantes verdissent. Les oiseaux quittent leurs nids et leurs ailes te louent. Tous les animaux bondissent sur leurs pattes.  | Les arbres de l'Eternel se rassasient. C'est là que les oiseaux font leurs nids...Tous ces animaux espèrent en toi (16, 17, 27).                                       |
| Quelles sont multiples tes œuvres ! ...Tu as créé la terre et les hommes suivant ton désir.  | Que tes œuvres sont en grand nombre, ô Eternel Tu les as toutes faites avec sagesse (24).  |

David n'est pas le seul prophète juif à avoir subi l'influence égyptienne du monothéisme car, « *the religion of Akhenaton during the Amarna Period has been described as "monotheism", and heralded as a possible indication that the Egyptians were the source of Judeo-Christian thought*<sup>54</sup>. » Cette influence est beaucoup plus manifeste avec le prophète Moïse qui, d'après la Bible, le Coran et l'égyptologie, est né en Égypte. Certaines sources égyptologiques précisent que le nom de Moïse qui, en hébreux se prononce « *mosché* » est d'origine égyptienne. D'après Richard A. Gabriel, « *Moses is the Greek translation of the Egyptian word "mose" meaning child and is an abridgement of a usually more complete theophorous name such as Ptahmose (child of Ptah) or Amunmose (child of Amun). The name is a common one found on many Egyptian graves*<sup>55</sup>. »

<sup>54</sup> Douglas J. et al., 1999, *Egypt and the Egyptians*, Cambridge University Press, p. 91.

<sup>55</sup> Gabriel R. A., 2002, *Gods of our fathers : The memory of Egypt in Judaism and Christianity*, London, Greenwood Press, p. 78.

Ce nom lui a été donné par la fille du pharaon qui, après avoir sorti l'enfant (Moïse) du Nil, l'appela Moïse en motivant étymologiquement le choix de ce nom par le fait qu'il avait été "sauvé des eaux"<sup>56</sup>. Ce point de vue est partagé par l'égyptologue Aboubacry Moussa Lam lorsqu'il écrit :

« Nous ne savons pas qui est à l'origine de la thèse de l'extraction théophorique du nom de Moïse mais il est étonnant qu'elle ait connu autant de succès malgré l'absence d'une démonstration digne de ce nom. *Mou-cha* (eau et arbre) est à notre avis la vraie étymologie du nom de Moïse. En effet, c'est elle qu'imposent les faits biographiques de personnage Moïse fournis par la Bible, le Coran et d'autres traditions non égyptologiques et dont l'un des épisodes les plus significatifs a été admirablement ramassé dans un nom de circonstance que la sémantique identifie incontestablement comme initialement égyptien<sup>57</sup>. »

Moïse est également éduqué dans la cour du pharaon où il grandit comme un prince égyptien. L'idée communément admise de son éducation en Égypte est que : « *Moses was learned in all the wisdom of the Egyptians, and was mighty in his words and deeds*<sup>58</sup>. » Ainsi, durant son séjour dans le pays des pharaons, Moïse qui vivait à *Tell-el-Amarna* où s'est déroulée la réforme religieuse d'Aménophis IV a gardé le souvenir d'Aton, dieu un et unique<sup>59</sup>. De ce point de vue, l'idée centrale des Juifs, à savoir qu'il existe un Dieu unique et non une multitude de divinités, est d'origine égyptienne. Cette idée est fortement développée par Cheikh Anta Diop qui fait remarquer que les Juifs n'ont pas inventé le monothéisme ; ils l'ont reçu de l'Égypte ancienne. En se basant sur les données fournies par la Bible même, il montre que c'est dans le pays des pharaons que le peuple juif s'initiera au monothéisme. Voici ses propos : « Ainsi, après les réticences du début, ce peuple (juif) qui ne semblait pas avoir connu le monothéisme jusque-là, contrairement à l'opinion de ceux qui veulent en faire son inventeur, le portera néanmoins à un degré de développement assez considérable<sup>60</sup>. » Dans la même lancée, Amar Samb soutient que : « La prophétie de Moïse n'aurait jamais eu tant de lustre, sans les épreuves, les grandes épreuves, pierre de touche du génie, qu'il rencontra sur la terre égyptienne<sup>61</sup>. »

<sup>56</sup> Freud S., 1948, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Éditions Gallimard, p. 10.

<sup>57</sup> Lam A. M., 2001-2002, « Moïse : essai étymologique », in *Ankh : Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, Paris, Khépéra, n°10/11, p. 142.

<sup>58</sup> Gabriel R. A., 2002 *Gods of our fathers : The memory of Egypt in Judaism and Christianity*, London, Greenwood Press, p. 79.

<sup>59</sup> Il faut préciser que Moïse n'est pas contemporain d'Aménophis IV (-1372 -1354), dixième pharaon de la XVIIIème dynastie). Il est né sous le règne du pharaon Ramsès II (-1304 -1213), troisième pharaon de la XIXème dynastie égyptienne, au Nouvel Empire). Malgré cet écart, il est attesté que Moïse n'a pas échappé à l'influence du monothéisme initié par Aménophis IV. D'après Cheikh Anta Diop, « *c'est [après la réforme religieuse d'Aménophis IV] que Moïse s'est fait le champion du monothéisme dans le milieu juif, existant déjà en Égypte* ». Diop C. A., 1979, *Nations nègres et culture*, p. 44-45.

<sup>60</sup> Diop C. A., 1979, *Nations nègres et culture*, p. 45.

<sup>61</sup> Samb A., 1974, « Contribution de l'Afrique aux religions abrahamiques », in *Notes Africaines*, Dakar, IFAN, n°142, p. 44.

D'autres indices historiques et bibliques montrent également que l'Afrique, par le biais de l'Égypte ancienne et de l'Éthiopie<sup>62</sup>, a été une terre de refuge aux adeptes des deux autres religions révélées, à savoir le Christianisme et l'Islam. Assouman Bamba conceptualise fort bien cette réalité. En effet il écrit :

« Tout aussi biblique est l'exemple de Jésus-Christ qui, dans une sorte de pèlerinage de murissement en vue de l'accomplissement de sa prophétie, va se ressourcer en Égypte, lieu de naissance de son prédécesseur Moïse pour être oint du message divin et en recevoir tous les attributs. Pour ce qui est de l'Islam, les premiers musulmans aussi, pour échapper aux persécutions des idolâtres mecquois, se sont réfugiés en Afrique (Éthiopie), selon les recommandations du Saint Prophète de l'Islam. Ces aspects démontrent que l'Afrique est la terre de refuge pour l'humanité et pour les élus de Dieu<sup>63</sup>. »

À la suite d'Abraham, Ismaël, Joseph et Moïse, Jésus-Christ a également séjourné en Égypte ancienne pendant de longues années<sup>64</sup>. Il y serait resté pendant quinze ans, si le décompte commence à partir de la mort du roi Hérode. Il est né en l'an 19 avant notre ère et le roi Hérode est mort en l'an 4 avant notre ère<sup>65</sup> ; donc quinze années se sont écoulées entre la naissance de Jésus et la mort du roi Hérode (19-4= 15). Les propos du philosophe ivoirien Assouman Bamba (ci-dessus) mettent en branle l'influence de la religion égyptienne sur le Christianisme et l'Islam. À ce sujet, Sarwat Anis Al-Assiouty fait remarquer que : « C'est dans les enseignements des sages égyptiens et du monothéisme Universalis égyptien qu'il faut chercher les antécédents lointains ou immédiats du Christianisme<sup>66</sup>. » Christiane-Desroches Noblecourt aborde également l'influence de la religion égyptienne sur le Christianisme de la manière suivante :

<sup>62</sup> D'après les données fournies par les textes égyptiens et les auteurs gréco-romains, les anciens Égyptiens situaient toujours leur origine au sud ; c'est-à-dire au pays de "Pount". Cette localité désignait la Nubie ou l'Éthiopie selon les auteurs grecs. Ceux-ci, en parlant des coutumes religieuses en Afrique noire réservaient une place de choix aux Éthiopiens et aux Égyptiens. Ils les considèrent en effet comme « *les premiers sur terre qui ont créé et porté à un degré extraordinaire de développement tous les éléments de la civilisations* ». Mbiti J., 1972, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Éditions Clé, p. 172.

<sup>63</sup>Bamba A., « L'Afrique entre Dieu et dieux : le mouvement pendulaire de la foi », in <https://docplayer.fr/13666106-L-afrique-entre-dieu-et-dieux-le-mouvement-pendulaire-de-la-foi.html>, consulté le 11/03/2023, p. 71.

<sup>64</sup> La cause de son séjour dans le pays des pharaons est bien détaillée dans l'évangile selon Mathieu : « *Après que les mages du roi (il s'agit d'Hérode) furent partis, l'ange du Seigneur apparut en songe à Joseph (l'époux de Marie, mère de Jésus) et lui dit : lève-toi, prend l'enfant et sa mère, et fuis en Égypte. Tu y resteras jusqu'à ce que je te dise de revenir, car Hérode fera rechercher l'enfant pour le tuer. Joseph se leva donc et partit dans la nuit, emmenant l'enfant et sa mère pour se réfugier en Égypte. Il y restera jusqu'à la mort d'Hérode. Ainsi s'accomplit ce que le Seigneur avait dit par le prophète : J'ai appelé mon fils à sortir d'Égypte* ». *La Sainte Bible.*, 2000, Mathieu II : 13.


<sup>65</sup> Al-Assiouty S. A., 1989, *Origines égyptiennes du Christianisme et de l'Islam. Résultat d'un siècle et demi d'archéologie, T. III : Recherches comparées sur le Christianisme primitif et l'Islam premier*, Paris, Letouzey et Ané, p. 50.

<sup>66</sup> Al-Assiouty S. A., 1987, *Recherches comparées sur le Christianisme primitif et l'Islam premier. Théorie des sources Évangiles et Corans Apocryphes Logia et Hadiths forgés*, Paris, Letouzey et Ané, 1.

« À ma grande satisfaction, j'ai pu lire, sous la plume d'encore rares et courageux collègues, une phrase qui me paraît d'une évidence indiscutable : "c'est la religion égyptienne qui a pavé la voie au christianisme". Partout où le Christianisme a pénétré, le culte d'Osiris, puis d'Isis, l'a précédé de quelques siècles, nivelant le terrain, préparant les esprits à accueillir les enseignements universalistes du christ<sup>67</sup>. »

Dans le même registre, la sourate 112 du Coran met en évidence le monothéisme pur. Voici le contenu de cette sourate :

« Au nom d'Allah, le très Miséricordieux, le Compatissant.  
Dis : Allah est unique  
Allah l'Éternel  
Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré.  
Il n'y a personne qui Lui soit égal<sup>68</sup>. »

Il faut préciser que cette sourate rappelle à bien des égards le concept égyptien : *xpr ds .f* : « Il (Dieu) est celui qui est venu à l'existence de lui-même<sup>69</sup>. » Dans la langue égyptienne pharaonique, l'expression « venir à l'existence de lui-même » est formée à partir du verbe  *xpr* lequel signifie « devenir », « se transformer », « venir à l'existence », « se manifester à », « exister<sup>70</sup>. » Quelques fragments du Papyrus Leiden I 350 permettent également de sous-

tendre cette idée. En effet, on lit :

  
SAa xprw m sp tpy

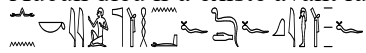
Ayant commencé d'exister lors de la fois initiale,

  
imn xpr(.w) m HAt nn rx bs.f


Amon vint à l'existence au commencement, sans que personne ne connaisse sa forme.

  
nn xprw nTr Xry HAt.f


Aucun dieu n'a existé avant lui.

  
nn ky nTr Hna.f Dd.f qi.f

Il n'y avait pas un autre dieu avec lui qui puisse dire sa forme

  
nn wn mwt.f iry n.s rn.f

Il n'avait pas de mère pour établir pour elle son nom à lui

  
nn it.f stt sw Dd(.w) wi ink pw

Il n'avait pas de père qui l'ait engendré et qui ait dit : « c'est moi ! »

  
nbiw swHt.f Ds.f

Il façonna son œuf lui-même,



<sup>67</sup> Desroches-Noblecourt C., 2004, *Le fabuleux héritage de l'Égypte*, Paris, Télémaque, p. 283-284.

<sup>68</sup> *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets.*, 1410 de l'hégire, Al-madinah al-munawwarah, sourate 112, versets 1-5.

<sup>69</sup> Bickel S., 1994, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Éditions Universitaires, p. 35.

<sup>70</sup> Faulkner R. O., 1991, *A concise of Dictionary Middle Egyptian*, p. 188.

sxhm StAw mswt qmA(.w) nfrw.f

Puissance divine aux naissances secrètes qui engendra sa perfection ;



nTr nTry xprw Ds.f

Dieu divin venu à l'existence de lui-même ;



nTrw nbw Dr(.w) SAa.f sw

Tous les (autres) dieux apparurent après qu'il eût commencé d'être<sup>71</sup>.

Ce passage exprime clairement l'autogenèse, la naissance sans parents de Dieu. Celui-ci s'est créé lui-même, comme le précisent aussi les phrases ci-dessous :

*Jnk xpr Hry- tp nb ////*

*Jw wbA.n.j kkw*

*Jw ms.n.j jt.j jw (wr) .n.j mwt.j*

Je suis Khépri qui est à la tête (du maître de ?)////

J'ai ouvert les ténèbres,

J'ai mis au monde mon père, j'ai en (gendré) ma mère<sup>72</sup>.

L'affirmation selon laquelle le Dieu a mis au monde ses propres parents est une manière hyperbolique de mettre en évidence son autogenèse, sa naissance sans parents justement. Cette autogenèse apparaît également à travers la notion de trinité. Celle-ci peut être mise à contribution dans l'étude du monothéisme égyptien, car elle fait ressortir l'influence de l'Égypte sur les religions révélées, singulièrement le Christianisme dans ce domaine<sup>73</sup>.


La trinité égyptienne est constituée en effet entre autres de trois entités que sont le Dieu Osiris ou *Osirios* (appelé « le père ou le procréateur ») ; le dieu Horus (le fils ou la prédication ou le verbe) et la déesse Isis (la mère ou la procréatrice)<sup>74</sup>. Le fait qu'Osiris soit le Dieu suprême renforce l'idée de la naissance du deuxième personnage divin Horus, le dieu créateur de toutes les créatures et le Dieu de l'éternité. C'est pourquoi, Osiris est souvent représenté sur les vestiges assis à la loge en tant que juge pour condamner chaque personne suivant ses actes. Ce jugement divin est le premier en date dans l'histoire de l'humanité car, « deux mille ans avant Moïse, et trois mille ans avant le Christ, Osiris, la personnification du Bien, présidait déjà le tribunal des morts dans l'au-delà, coiffé de *Atew* ou *Atef*<sup>75</sup>. »

<sup>71</sup> Zandee J., 1948, *De Hymnen Aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, chapitre 100, in Somet Y., 2016, *L'Égypte ancienne: un système africain du monde*, p. 109.

<sup>72</sup> Bickel S., 1994, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Éditions Universitaires, p. 44.

<sup>73</sup> Il faut toutefois souligner que la notion de trinité n'a pas existé dans la religion musulmane. D'après les données fournies par le Coran, Allah n'est pas une trinité ; Il est unique. C'est dans cette perspective que la sourate 112 citée *supra* a été révélée.

<sup>74</sup> El-Zein S. A., *L'unicité et la trinité*. Traduction revue et corrigée par Mr. Faysal Houdrouge, maison d'édition et date de publication non indiquée, p. 132.

<sup>75</sup> Le terme *Atew* ou *Atef*  *Atfw* est une couronne réunissant deux cornes de bélier, une mitre centrale et deux plumes d'autruche. Portant un disque solaire, elle symbolisait la puissance divine, d'abord



Il est assisté dans ce jugement par des dieux au nombre de 42 qui écoutent le défunt réciter une longue liste de péchés et jurer qu'il n'en a commis aucun<sup>77</sup>. Puis le dieu Anubis prend le cœur du défunt qu'il place sur un des plateaux d'une balance ; l'autre plateau accueille une plume, symbolisant *Maât*, la déesse de la vérité-justice<sup>78</sup>. En cas de succès lors du jugement<sup>79</sup>, Horus conduit le défunt vers le trône d'Osiris ; dans le cas contraire il est dévoré par un monstre *Ammout* à tête de crocodile<sup>80</sup>. D'après Guy Rachet, « les images de la pesée du cœur dans la balance divine, qu'on trouve à plusieurs reprises dans la littérature de l'Ancien Testament, sont directement empruntées à l'Égypte<sup>81</sup>. » Jean Doresse enfonce le clou lorsqu'il écrit :

« Mais venons-en ici à l'un des motifs les plus importants de ce jugement des défunts – à celui dont, en même temps, l'origine très égyptienne – exclusivement égyptienne, même ! – avait semblé, aux critiques modernes, des plus claires et évidentes : je veux parler de la pesée de l'âme par saint Michel devant le tribunal céleste ! Au premier abord, il semble indiscutable que cette croyance soit venue, en ligne directe, de la pesée du cœur du défunt par le dieu Thot devant le tribunal d'Osiris, telle qu'elle est représentée en d'innombrables exemplaires par la plus importante des illustrations du Livre des Morts<sup>82</sup>. »

À la lumière de ces faits, on peut souligner que cette interprétation sur le dieu Osiris pourrait être rapprochée à la fois à la trinité chrétienne.

---

d'Héryshef, puis d'Osiris ; var. ,  ou encore . Yvonne Bonnamy Y. et Sadek A. A., 2013, *Dictionnaire des hiéroglyphes. Hiéroglyphes-Français*, Nouvelle édition, Paris, Actes Sud, p. 20-21.

<sup>76</sup> Diop C. A., 1981, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, p. 416.

<sup>77</sup> Barguet P., 1967, *Le livre des morts des anciens Égyptiens*, Paris, Éditions du Cerf, p. 160-164.

<sup>78</sup> On constate à ce niveau que le jugement dernier est envisagé comme un fait individuel, immanent après la mort de chaque personne. Par contre, dans les religions révélées, la résurrection et le jugement dernier ont lieu après la fin du monde.

<sup>79</sup> Dans ce cas, le défunt est reconnu juste de voix s'il y a équilibre entre son cœur et la plume de *Maât* ; si c'est le contraire qui se produit, c'est-à-dire si le cœur est plus lourd que la *Maât*, le défunt est reconnu coupable de ses actes. Sa demeure sera l'enfer. Par contre, c'est tout le contraire dans les religions révélées. En effet, dans ces religions, le défunt est reconnu juste de voix si la lourdeur des bonnes actions est constatée lors du jugement.

<sup>80</sup> Les textes égyptiens parlent aussi de l'enfer comme demeure des damnés. De ce point de vue, Cheikh Anta Diop relève une similitude frappante entre l'enfer égyptien et celui islamique. Il écrit à ce sujet : « *L'enfer de la religion égyptienne est représenté dans le tombeau de Séthi I<sup>er</sup>, père de Ramsès II (XIX<sup>e</sup> dynastie, 1300 av. J.-C.). Un serpent monstrueux forme avec ses bouches un pont hideux suspendu dans le vide, au-dessus de l'enfer, dont les géôliers attisent les flammes. Le mort, à droite, face à la gueule du serpent, n'est soutenu que par ses actions antérieures sur terre pour traverser ce pont et gagner le paradis. Si le bien l'emporte, il est sauvé. Dans le cas contraire, il est précipité dans les flammes de l'enfer qui le dévorent. C'est bien le siratal moustakhima de l'islam, 1700 ans avant la naissance du Prophète Mahomet, et l'on saisit le lien historique indéniable qui existe entre la religion ancestrale égyptienne et les religions révélées. On aurait pu reproduire aussi le tribunal d'Osiris (Aras de l'islam), le jour du jugement dernier* ». Diop C. A., 1981, *Civilisation ou barbarie*, p. 417.

<sup>81</sup> Rachet G., 1998, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Larousse-Bordas, p. 235.

<sup>82</sup> Doresse J., 1960, *Des hiéroglyphes à la croix. Ce que le passé pharaonique a légué au Christianisme*, Istanbul, p. 53.

Selon la remarque faite par Samit Atef El-Zein, « la divinité première dans la trinité chrétienne (le Dieu suprême) représente la justice et le châtement par la condamnation d'Adam et de sa progéniture à la malédiction éternelle pour avoir mangé le fruit de l'arbre interdit<sup>83</sup>. » En plus, l'idée chrétienne de « trois personnes en un seul dieu » et l'idée égyptienne d'« Osiris est tout » se reflètent clairement dans un hymne du Nouvel Empire en ces termes : « *All gods are three : Amun, Re, and Ptah ; and there is no second to them. Hidden is His name as Amun, He is Re in face, and His body is Ptha*<sup>84</sup>. » On retrouve les mêmes propos dans le texte égyptien ci-dessous :

ⲭⲙⲧ ⲡⲱ ⲛⲧⲣⲱ ⲛⲃⲱ ⲓⲙⲛ Ⲡⲁ ⲡⲧⲬ ⲛⲛ ⲟⲩⲛⲱ.ⲛⲛ

Xmt pw nTrw nbw Imn Ra PtH nn snw.sn

Tous les dieux sont trois : Amon, Rê et Ptah. Ils n'ont pas leurs pareils.

ⲓⲙⲛ ⲛⲛ.ⲑ ⲙ ⲓⲙⲛ

Imn rn.f m Imn

Caché est son nom en tant qu'il est Amon !

ⲛⲧⲑ Ⲡⲁ ⲙ Ⲭⲣ ⲉⲧⲑ ⲡⲧⲬ

ntf Ra m Hr Dt.f PtH

Il est Rê quant à son visage et Ptah quant à son corps<sup>85</sup>.

On peut conclure avec Doumbi Fakoly que : « L'idée de la Sainte Trinité chrétienne tire directement sa source de celle de l'unicité plurielle du Dieu négro-africain et, en tout état de cause, le Christianisme n'a point innové en la matière, parce que sa trinité a déjà eu des devancières : "Osiris-Isis-Horus" ; "Khépri-Râ-Atoum"<sup>86</sup>. » Cette influence peut être expliquée par le fait que les adeptes des religions révélées, singulièrement les Juifs<sup>87</sup>, durant leur séjour dans le pays des pharaons<sup>88</sup>, étaient en contact direct avec les conceptions funéraires courantes en Égypte ancienne (croyance en un Dieu unique, momification, toilette mortuaire, circoncision, etc.).

<sup>83</sup> El-Zein S. A., *L'unicité et la trinité*. Traduction revue et corrigée par Mr. Faysal Houdrouge, maison d'édition et date de publication non indiquée, p. 132.

<sup>84</sup> Gabriel R. A., 2002, *Gods of our fathers : The memory of Egypt in Judaism and Christianity*, London, Greenwood Press, p. 36.

<sup>85</sup> Zandee J., 1948, *De Hymnen Aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, chapitre 300, in Somet Y., 2016, *L'Égypte ancienne: un système africain du monde*, p. 112.

<sup>86</sup> Fakoly D., 2004, *L'origine négro-africaine des religions dites révélées*, Paris, Ménaibuc, p. 44.

<sup>87</sup> D'après les données fournies par les textes bibliques et coraniques, c'est avec Joseph ou Yousouf que les Juifs s'installent en Égypte. C'est un de leur descendant, en l'occurrence le prophète Moïse qui les fera sortir de ce pays. (Pour plus de détails, cf. *La Sainte Bible*, Genèse, Exode et le *Saint Coran*, sourates 12 et 28).

<sup>88</sup> Il faut souligner que si Ismaël est considéré comme l'ancêtre historique des Arabes, il est fort probable que ceux-ci aient des filiations directes avec l'Égypte ancienne. Ismaël est né en Égypte durant le séjour de son père (Abraham) dans ce pays. Sa mère est égyptienne (Agar). C'est aussi dans le désert égyptien qu'il grandit et devint un excellent archer. Donc, l'Afrique, par le biais de l'Égypte ancienne, a été une terre de refuge et de prospérité à certains prophètes des religions révélées.

Ce contact a eu un impact positif sur leur croyance et, de l'avis de S. H. Aufrère, c'est suite à cela que « les Juifs prirent conscience d'une vie possible de l'âme après la mort et commencèrent à embaumer leurs défunts »<sup>89</sup>. Les funérailles de Joseph s'inscrivent dans la tradition égyptienne, comme le rappelle la Genèse : « Joseph mourut à cent dix ans, on l'embauma et on le mit dans un cercueil en Égypte<sup>90</sup>. » C'est dire enfin que l'influence déterminante de l'Égypte sur les religions révélées a permis d'appréhender davantage les bases fondamentales du monothéisme dont ces religions jouissent encore de nos jours dans le monde.

### Conclusion

En définitive, force est de constater que le monothéisme, en tant que doctrine religieuse, est une croyance fort ancienne de la religion égypto-africaine. Il ressort aussi de l'analyse que l'Afrique, singulièrement l'Égypte ancienne, a contribué à la naissance et au développement de cette doctrine religieuse dans les religions révélées. De ce point de vue, la thèse selon laquelle l'Égypte ancienne fut le berceau du monothéisme peut être admise.

### 1. Sources écrites et numériques

Bamba A., « L'Afrique entre Dieu et dieux : le mouvement pendulaire de la foi », in <https://docplayer.fr/13666106-L-afrique-entre-dieu-et-dieux-le-mouvement-pendulaire-de-la-foi.html>, consulté le 11/03/2023, p. 67-82.

Budge E. A. T. W., 1895, *The Book of the dead. The papyrus of Ani* : <http://www.sacred-texts.com/egy/ebod/index.htm>, consulté le 28/03/2023.

*La Sainte Bible. Traduite en français d'après les textes originaux hébreu et grec.*, 2000, version Semeur.

*Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets.*, 1410 de l'hégire, Al-madinah al-munawwarah.

Teeter

E.,

[https://www/Corpus%201%20égyptologie/\[Emily\\_Teeter\]\\_Religion\\_and\\_Ritual\\_in\\_Ancient\\_Egypt.pdf](https://www/Corpus%201%20égyptologie/[Emily_Teeter]_Religion_and_Ritual_in_Ancient_Egypt.pdf), consulté le 20/03/ 2023.

<sup>89</sup> Aufrère S. H., 1998, « L'image de l'Égypte dans la Bible d'après les livres du pentateuque », in *Actes du colloque de Montpellier sur l'interdit et le sacré dans les religions de la Bible et de l'Égypte*, Montpellier, p. 180.

<sup>90</sup> *La Sainte Bible. Traduite en français d'après les textes originaux hébreu et grec.*, 2000, version Semeur, Genèse 50 : 26.

## 2. Bibliographie

### A. Ouvrages

Al-Assiouty S. A., 1987, *Recherches comparées sur le Christianisme primitif et l'Islam premier. Théorie des sources Évangiles et Corans Apocryphes Logia et Hadiths forgés*, Paris, Letouzey et Ané.

- 1989, *Origines égyptiennes du Christianisme et de l'Islam. Résultat d'un siècle et demi d'archéologie, T. III : Recherches comparées sur le Christianisme primitif et l'Islam premier*, Paris, Letouzey et Ané.

Assmann J., 2003, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Rocher.

Ayafor E. A. et Sow M. I., 2022, *Mort et au-delà dans la religion égypto-africaine et les religions révélées. Étude comparée*, Paris, Connaissances et Savoirs.

Bickel S., 1994, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Éditions Universitaires.

Bucaille M., 1995, *Moïse et pharaon. Les Hébreux en Égypte. Quelles concordances des livres saints avec l'histoire ?* Paris, Seghers.

Daumas F., 1982, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud.

Desroches-Noblecourt C., 2004, *Le fabuleux héritage de l'Égypte*, Paris, Télémaque.

Diop C. A., 1967, *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique ?* Paris, Présence Africaine.

- 1979, *Nations nègres et culture. De l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine.
- 1981, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine.

Doresse J., 1960, *Des hiéroglyphes à la croix. Ce que le passé pharaonique a légué au Christianisme*, Istanbul.

Douglas J. et al., 1999, *Egypt and the Egyptians*. Cambridge University Press.

El-Zein S. A., *L'unicité et la trinité*. Traduction revue et corrigée par Mr. Faysal Houdrouge, maison d'édition et date de publication non indiquée.

Fakoly D., 2004, *L'origine négro-africaine des religions dites révélées*, Paris, Ménaibuc.

Freud S., 1948, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Éditions Gallimard.

Gabriel R. A., 2002, *Gods of our fathers : The memory of Egypt in Judaism and Christianity*, London, Greenwood Press.

- Gravrand H., 1990, *La civilisation seereer. Pangol, le génie religieux seereer*, N.E.A.
- Hegel G. W. F., 1965, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, UGE/Plon.
- Hornung E., 1968, *Les Dieux de l'Égypte. Le un et le multiple*, Paris, Éditions du Rocher.
- Lalouette C., 1986, *Thèbes. La naissance d'un empire*, Paris, Arthème Fayard.
- Lam A. M., 1993, *De l'origine égyptienne des Peuls*, Paris, Présence Africaine/Khépéra.
- 1997, *Les chemins du Nil. Les relations entre l'Égypte ancienne et l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine/Khépéra.
- Mbiti J., 1972, *Religions et philosophie africaines. Études et documents africains*, Yaoundé, Éditions Clé.
- Morenz S., 1977, *Essai d'interprétation de la religion égyptienne*, Paris, Payot.
- Mulago G. C. M., 1973, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Congo, Presses Universitaires du Zaïre.
- Obenga T., 1973, *L'Afrique dans l'antiquité. Égypte ancienne-Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.
- 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 avant notre ère)*, Paris, L'Harmattan.
- Somet Y., 2016, *L'Égypte ancienne. Un système africain du monde*, Thèse de Doctorat d'Égyptologie, UCAD.
- Thomas L-V., 1959, *Les Diola. Essai d'analyse sur une population de Basse-Casamance*, Dakar, IFAN.
- Welch G., 1970, *L'Afrique avant la colonisation*, Paris, Fayard.
- Yahya H., 2003, *Les nations disparues*, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Es-Salaam.
- Zandee J., 1948, *De Hymnen Aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, Leiden, E. J. Brill.

### B. Instruments de Travail

- Bonnamy Y. et Sadek A-A., 2013, *Dictionnaire des hiéroglyphes. Hiéroglyphes-Français*, Nouvelle édition, Paris, Actes Sud.
- Faulkner R. O., 1991, *A concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford.
- Méalet M. et al., 2018, *Dictionnaire Universel*, Paris, Hachette Livre/Edicef.
- Rachet G., 1998, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Larousse-Bordas.

### C. Articles scientifiques

- Aufrère S. H., 1998, « L'image de l'Égypte dans la Bible d'après les livres du pentateuque », *Actes du colloque de Montpellier sur l'interdit et le sacré dans les religions de la Bible et de l'Égypte*, Montpellier, p. 179-204.

- Assmann J., 2015, « Nommer l'un dans la théologie égyptienne », *Revue des Sciences Religieuses*, 89, S. 137-163.
- Bâ A. H., 1980, « La tradition vivante », *Histoire générale de l'Afrique, tome I : Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Unesco/Jeune Afrique, p. 191-230.
- Diagne P., 1980, « Histoire et linguistique », *Histoire générale de l'Afrique, tome I : Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Unesco/Jeune Afrique, p. 259-289.
- Diop B., 2004, « De l'utilisation des textes religieux pour justifier la traite des noirs », *Revue Sénégalaise D'Histoire : Archéologie, Histoire et Civilisations*, n°6, Dakar, p. 20-25.
- Lam A. M., 1991, « Les migrations entre le Nil et le Sénégal : les jalons de Yoro Dyâo », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, n°21, Dakar, FLSH, p. 116-124.
- 2001-2002, « Moïse : essai étymologique », *Ankh : Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, Paris, Khépéra, n°10/11, p. 138-143.
- Lam A. M. et Sy M. I., 1999-2000, « Le forgeron en Afrique noire depuis l'Égypte ancienne : Du héros civilisateur au paria d'aujourd'hui », *Revue Sénégalaise d'Histoire*, Dakar, FLSH, n°4-5, p. 1-15.
- « Les 20 ans du colloque du Caire (1974-1994) : Le peuplement primitif de l'Égypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroïtique », 1994, *Ankh : Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, Paris, Khépéra, n°3, p. 8-27.
- Samb A., 1974, « Contribution de l'Afrique aux religions abrahamiques », *Notes Africaines*, Dakar, IFAN, n°142, p. 42-48.

## **Environnement et hygiène de vie dans les pratiques médico-religieuses des sanctuaires grecs antiques : sources épigraphiques et littéraires.**

Pr Pierre Mbid Hamoudi DIOUF  
Université Cheikh Anta Diop de Dakar  
[pierre3.diouf@ucad.edu.sn](mailto:pierre3.diouf@ucad.edu.sn)

**Résumé :** Cet article traite d'une notion incontournable dans les pratiques thérapeutiques en Grèce ancienne, la *diatésis* dans un cadre beaucoup plus élargi dans le temps et dans l'espace, car tenant en compte les lois naturelles et les phénomènes ou composants atmosphériques qui s'imposent à la nature de l'homme, voire son hygiène de vie. Les sources épigraphiques et littéraires dont nous disposons nous permettent de comprendre combien ce moyen de prévention était important dans la médecine dite des sanctuaires, qui était un savant mélange des connaissances empiriques et des pratiques magico-religieuses.

**Abstract:** This article handles with a major notion in the therapeutic practices in ancient Greece, the *diatésis* in a frame much more widened in the time and in the space, because holding in account the natural laws and the phenomena or atmospheric components which are imperative upon the nature of the man, even his lifestyle. The epigraphic and literary sources which we have allow us to understand how much this means of prevention was important in the medicine of sanctuaries, which was a learned mixture of the empirical knowledge and the magico-religious practices.

**Mots-clés:** Diététique, Santé, Médecine, Religion, Grèce antique, Sanctuaires.

**Keywords:** Dietetics, Health, Medicine, Religion, Ancient Greece, Sanctuaries.

## INTRODUCTION

La diététique, étant par principe un ensemble de règles nutritionnelles et hygiéniques en vue de maintenir ou d'améliorer la santé du corps, constitue un élément incontournable de la médecine antique grecque : « διατᾶομαι » a le sens de « suivre tel ou tel régime, vivre de telle ou telle façon », et à l'actif factitif, « διατᾶω » signifie « soumettre à un régime médical »<sup>1</sup> ; de quoi en faire même une des bases de la médecine. On sait que la manière dont se nourrit l'homme, allant de l'insuffisance à l'abus alimentaire, a un retentissement sur sa santé somatique et psychique. Et donc le régime alimentaire que propose cette diététique est résumé dans les propos de l'auteur du traité hippocratique *Régime dans les maladies aiguës*, selon lesquels « pour s'instruire, il faut observer ce qui, dans le régime, est utile aux hommes, pendant qu'ils sont encore dans l'état de santé [...] En santé, il faut savoir qu'user, avec une régularité toujours la même, d'aliments et de boissons de qualité ordinaire est, en général, plus sûr que d'opérer, en son régime, quelque brusque et grand changement. En effet, soit qu'on ait l'habitude de faire deux repas par jour, soit qu'on n'en fasse qu'un, les changements soudains causent souffrance et faiblesse [...] »<sup>2</sup>. Par ailleurs, si nous admettons que les lois naturelles et les phénomènes ou composants atmosphériques qui s'imposent à la nature de l'homme ont des répercussions positives ou néfastes sur sa vie et ses humeurs, nous devons donc considérer également la définition de la *diatésis* dans un cadre beaucoup plus élargi dans le temps et dans l'espace, tenant en compte aussi bien l'hygiène de vie que l'environnement dans lequel l'individu évolue : en somme, observer l'homme, son mode de vie et le cosmos avec ses composants. Et dans ce cas, l'état de santé se définirait alors par un équilibre harmonieux de tous ces éléments. Vu sous cet angle, la *diatésis* dans les sanctuaires médicaux mérite de retenir l'attention.

1) Les Sources épigraphiques relatives à la *diatésis*

Depuis la Grèce classique, à côté de la médecine des praticiens, opérait la médecine des sanctuaires, dite magico-religieuse. Il s'agissait de cultes de guérison impliquant des démarches religieuses préliminaires ainsi que des rites d'actions de grâce. Souvent quand les expériences humaines ou rationnelles s'avéraient vaines, le recours aux pratiques métaphysiques ou irrationnelles, comme l'incubation, faisait parfois la différence : l'épiphanie ou l'intervention du dieu au cours d'un rêve suffisait à guérir le malade, ou à satisfaire les besoins du consultant. En cas de maladie, le dieu peut alors :

<sup>1</sup> Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968, p. 276.

<sup>2</sup> Hippocrate, *Régime dans les maladies aiguës*, § 9 : Χρή δὲ καὶ τὰ μαθήματα ποιέεσθαι ἐν τῇ διαίτῃ τῶν ἀνθρώπων ἔτι ὑγιαίνοντων, οἷα ξυμφέρει [...] Ἀλλὰ μὴν εὐκαταμάθητόν γε ἐστίν, ὅτι φαύλη δίαιτα βρώσιος καὶ πόσιος αὐτῆ ἐωυτῆ ἐμφορῆς αἰεὶ, ἀσφαλεστέρη ἐστὶ τὸ ἐπίπαν ἐς ὑγείην, ἢ εἴ τις ἐξαπίνης μέγα μεταβάλλοι ἐς ἄλλο. Ἐπεὶ καὶ τοῖσι δις σιτεομένοισι τῆς ἡμέρης καὶ τοῖσι μονοσιτεύουσιν αἱ ἐξαπιναῖοι μεταβολαὶ βλαβὰς καὶ ἀρρώστίην παρέχουσιν.



- soit guérir miraculeusement : par exemple le malade tenant *l'excretum* de sa maladie [les *Iamata*<sup>3</sup> récit XIV<sup>4</sup> ] – voir fig. 1.
- soit apaiser par une « parole performative<sup>5</sup> », accompagnée des encouragements des prêtres au réveil ;
- soit donner une prescription le plus souvent de bains<sup>6</sup>, de régimes (Cf. fig. 2)<sup>7</sup>, d'exercices physiques<sup>8</sup>, de plantes médicinales (usage de *pharmakon*) ; un régime alimentaire, voire une hygiène corporelle, s'il s'agit d'un consultant en bonne santé (c'est cette partie qui nous intéressera dans cet article) ;
- soit, dans certaines circonstances, opérer un traitement énergétique de fortes saignées<sup>9</sup>, de cigüe, de vomitifs<sup>10</sup>, de purgatifs ;
- soit appliquer des « soins directs » pour des affections comme une plaie<sup>11</sup> ou une fracture<sup>12</sup> ;
- soit guérir par procuration, comme par télépathie<sup>13</sup> ;
- soit, bien au contraire, faire revenir le consultant pour un nouveau rituel d'incubation.

Et les fidèles exaucés se voyaient dans l'obligation d'apporter en contrepartie des offrandes qui constituent aujourd'hui des témoins insignes : des inscriptions votives, stèles, des ex-voto anatomiques, des statues sculptées à l'effigie du dieu, des *pinakes*, et des reliefs votifs en l'honneur soit d'Asclépios, soit d'Amphiaraios, soit de Trophonios. À Épidaure, Cos, Pergame, Lébéna, Oropos, Lébadaée..., la particularité de culte et l'activité guérisseuse ont conféré aux

<sup>3</sup> Datant de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle *a.C.*, les stèles de l'Asklépieion d'Épidaure, au nombre de quatre, regroupant soixante-dix récits, sont des inscriptions votives gravées en langue dorienne sous l'initiative des prêtres et médecins du sanctuaire. Ces documents épigraphiques témoignent de guérisons miraculeuses, *ιάματα*, réalisées par le dieu Asclépios à l'endroit de fidèles consultants dans le sanctuaire qui lui est dédié à Épidaure, lieu de naissance d'Asclépios et lieu de culte très fréquenté : ils nous laissent imaginer la foule des malheureux affluant de tous les coins de la Grèce, aveugles, boiteux, blessés, femmes stériles, paralytiques portés en civière, malades accablés de disgrâces. Cf. **Ed.**: Kavvadias, 1883, p. 197, n° 59 ; Kavvadias, 1891, p. 24-28 (Reinach, 1884, p.78 ; Baunack, 1890, p. 8 n° 59 ; Baunack, 1886-1888, p. 119 n° 59 ; Frankel, *IG IV 1*, 951 ; Hiller, *IG IV<sup>2</sup> 1*, 121) ; Herzog, *Philologus Suppl.*, 1931, p. 8-16 (Peek, *IAE*, p. XI, ph. 17 ; Lidonnici, 1995, p.84-99 ; Prêtre et Charlier 2009, p. 23-31).

<sup>4</sup> *Iamata*, Récit XIV: Ἀνὴρ ἐν αἰδοίῳ λίθον. Οὗτος ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει παιδί καλῶι συγγίνεσθαι, ἐξονειρώσσων δὲ τὸν λίθον ἐγβάλλει καὶ ἀνελόμενος ἐξῆλθε ἐν ταῖς χερσὶν ἔχων. *Vac* « Un homme avait une pierre dans la partie génitale (il était lithiasique). Celui-ci eut un rêve : il lui semblait qu'il avait des rapports avec un beau garçon, et ayant eu des pertes séminales dans le sommeil, il fit sortir la pierre ; et l'ayant enlevée, il s'en alla, la tenant dans les mains. »

<sup>5</sup> *Iamata*, Récit VIII : Euphanès, enfant d'Épidaure lithiasique.

*Iamata*, Récit II : Grossesse de trois ans. Ithmonike de Pelléné.

<sup>6</sup> *Iamata*, Récit XXXVII : Kliménès d'Argos, un rhumatisant.

<sup>7</sup> Plaque de roche cristalline couverte partiellement de marbre blanc, datant du II<sup>e</sup> siècle *p.C.*, conservée au Musée de Pergame. Dimension : L. 0,325 ; l. 0,56 ; ép. 0,155. Non *Stoichédon*. **Ed.**: *SEG 37* (1987) 1019 ; Girone 1998, IV. 2, p. 149 ; Prêtre et Charlier 2009, p. 210-211 ; Alexia Petsalis-Diomidis 2010, p. 255 (photo 73).

<sup>8</sup> *Iamata*, Récit XXIX : Hagestratos souffrait de céphalées.

<sup>9</sup> *Iamata*, Récit XXVII : Un homme souffrait d'un ulcère au ventre..

<sup>10</sup> *Iamata*, Récit XLI : Érasippe de Kaphyiaï avait des vers (helminthiase).

<sup>11</sup> *Iamata*, Récit XXX : Gorgias d'Hérakleia avait une plaie purulente.

<sup>12</sup> *Iamata*, Récit XXXVIII : Diaitos de Kyrriaïos. Cet homme n'avait plus le libre usage de ses genoux.

<sup>13</sup> *Iamata*, Récit XXI : Arété de Laconie, hydropique.

différents sanctuaires médicaux une audience qui excédait le cadre de la cité ou de la confédération dont ils dépendaient ; l'afflux de pèlerins en quête de guérison en assurait le succès. La fréquentation assidue de ces lieux sacrés semble avoir été remarquable, lorsqu'on se penche sur le nombre d'ex-voto qui y furent consacrés. Insistant sur la compassion que ces dieux guérisseurs ressentaient envers tous, les stèles décrivent ces divinités comme les protecteurs et garants de la santé des bien-portants et des malades ; des divinités qui n'interviennent presque que durant le rêve incubatoire, et toutes leurs prescriptions, qu'elles soient thérapeutiques ou diététiques, passent par ce procédé onirique. Cet état de fait nous oblige à nous interroger sur la nature de cette dite diététique.

Est-ce une diététique qui dépasse l'entendement humain ? Sur quelle base peut-on parler d'une véritable diététique dans des sanctuaires médicaux où l'on accorde moins d'importance à l'observation clinique qu'aux préceptes magico-religieux ?

Autant de questionnements qui nous obligent à mener notre étude sur ces documents témoins épigraphiques dont l'état de conservation permet de rendre compte des questions relatives à une telle pratique médicale, aux régimes alimentaires et aux règles d'hygiène corporelle. La plupart de ces reliefs ou stèles votives, que nous nous sommes proposé d'analyser, datent du début de l'époque classique jusqu'à la fin du III<sup>e</sup> de notre ère : nous disposons d'un bon nombre surtout en provenance des Asklepieia d'Epidaure et de Lébena en Crète.

## 2) La diététique dans les sanctuaires médicaux entre pratiques magico-religieuses et pratiques rationnelles

La *diatésis* dans les sanctuaires guérisseurs est une diététique qui se veut rationnelle mais qui est assortie de croyances et de pratiques magico-religieuses liées aux notions de pur et d'impur, de sacré et de profane.

L'usage de substances telles que la poussière de cendre sacrée et l'eau sacrée en atteste la preuve. Un premier exemple concerne le rude régime alimentaire prescrit à Poplios Aelios Théôn<sup>14</sup> (Cf. fig. 3), très curieux, qui nous apparaît avec des énumérations quantitatives des aliments par mesure préventive. Et dans ce cas, on peut affirmer que la diététique se présente comme un moyen de prévention contre tout facteur pathogène. Ce patient, sous les conseils du dieu Asclépios, n'a rien bu ni mangé « depuis cent-vingt jours » ἑκατὸν εἴκοσι ἡμερῶν, et chaque jour, à l'aurore, il mangeait quinze grains de poivre blanc et la moitié d'un oignon, pour être « sauvé de beaucoup de dangers » μεγάλων κινδύνων σωθεῖς :

« À Asclépios, dieu philanthrope. Moi, Poplios Aelios Théôn, fils de Zénodotos et de Zénodotè de Rhodes, depuis cent-vingt jours, je n'ai pas bu ni mangé et chaque jour, à

<sup>14</sup> Stèle de marbre de taille moyenne ornée d'acrotères, datant de 160 p.C., découverte par Kavvadias en 1883 dans l'Asklepieion et conservée au Musée Archéologique d'Epidaure (inv. n° 5). Dimension : L. 1,00 ; l. 0,50 ; ép. 0,09. Taille des lettres : 0,013-0,014. *Stoichédon* ca 42. *Vidi. Cliché personnel. Voir SEG 37 (1987) 1019 ; Girone (1998), IV. 2, p. 149 ; Prêtre (2009), p. 210-211.*

*l'aurore, sous la prescription du dieu, je prends quinze grains de poivre et la moitié d'un oignon ; j'ai été manifestement sauvé de beaucoup de grands dangers. Je te dédie cette stèle, et au nom de mon neveu Poplios Aelios Callistratos ou Plancianos, fils d'Antipatros, je te consacre ce paidikon en guise de remerciement ».*

L'intérêt de ce témoignage repose sur le besoin de louer les propriétés préventives de l'oignon, car Asclépios le recommande à tout homme et aurait prédit que « *quiconque mange de l'oignon à jeun tous les jours, ne sera jamais malade tant qu'il vivra* »<sup>15</sup>. L'intérêt porté à l'oignon dans la *diatésis* des sanctuaires est d'une importance capitale. En effet, la stèle de Poplios Aelios Théôn sert de pièce à conviction, prouvant la véracité du pronostic d'Asclépios qui est pour le moins curieux. Quel est le rapport entre Asclépios et l'oignon ? Est-ce une manière de faire l'éloge du dieu en l'appelant « Asclépios aux petits oignons » comme pour dire « Asclépios très attentionné » ? Par précaution, on ne peut le dire. Tout ce qu'on sait, c'est qu'Asclépios a une toute-puissance de guérir ou de préserver de toutes sortes de maux, et, par analogie, cette plante à bulbe aurait aussi la vertu de prévenir ou de remédier à de multiples maladies, comme le font remarquer Pline l'Ancien et Macer Floridus. Gargilius Martialis rapporte que, selon Asclépiade de Prude, l'oignon semble être une extrême nécessité et tous ceux qui en mangent à jeun tous les jours acquièrent une santé solide<sup>16</sup>. À ce témoignage s'ajoute un autre du même type (fig. 4) en provenance d'Asklépieion de Lébéna en Crète<sup>17</sup> :

*« À Asclépios, Poplios Granios Roupchos, au sujet d'une ordonnance. Depuis deux ans, toussant sans cesse, de telle sorte que je rejetais des chairs purulentes et sanguinolentes, toute la journée, vac le dieu décida de me soigner. Vac. À ce qu'il me semblait, il m'a fait manger de la roquette, ensuite boire du vin poivré venant d'Italie, puis de l'amidon dans de l'eau chaude, puis de la poussière de cendre sacrée et de l'eau sacrée, puis un œuf avec de la résine de pin, également de la poix crue, ensuite de l'iris au miel, puis ayant mélangé du jus de coing avec de l'euphorbe, il me l'a fait boire et m'a fait manger de la pomme, puis des figues mêlées de cendre sacrée provenant de l'autel où l'on fait des sacrifices pour le dieu. Vac [...] beaucoup de sang [...] moi, le suppliant [...] ».*

<sup>15</sup> Macer Floridus, *De la vertu des plantes : l'oignon*, 1087-1122 : « Les médecins ne s'accordent pas sur les vertus de l'oignon. Suivant Dioscoride, il enflé et alourdit la tête, ou excite la soif chez ceux qui en mangent. Galien prétend qu'il est nuisible aux bilieux, mais qu'il est très salutaire aux **flegmatiques**. Asclépios dit qu'il est sain, surtout pour l'estomac, et même que la vue seule de cette plante anime le teint de ceux qui la regardent. "Quiconque, dit-il, mange de l'oignon à jeun tous les jours, ne sera jamais malade tant qu'il vivra." Tous les médecins s'accordent à dire que l'oignon est un aliment somnifère, et qu'il relâche salutairement le ventre. Broyé avec du miel ou dans du vinaigre, il donne, dit-on, un cataplasme qui cicatrise les **morsures des chiens**. Suivant d'autres, pour obtenir le même effet, il faut le faire cuire avec du vin et du miel, et laisser le cataplasme sur la plaie pendant trois jours [...] »

<sup>16</sup> Gargilius Martialis, *Les remèdes tirés des légumes et des fruits*, XXVII.

<sup>17</sup> Stèle de marbre blanc, composée de trois fragments, mutilée à l'angle droit de la partie supérieure et à la partie inférieure, datant du I<sup>er</sup> siècle a.C., trouvée dans le village de Miamou (nord de Lébéna) ; actuellement conservée au Musée de l'Héraklion (inv. : 237). Dimension : L. 0,61 ; l. 0,56 ; ép. 0,10. Taille des lettres : 0,015-0,02. Non *Stoichédon*. Ed.: Baunack 1889, p. 402-404, n° 8 ; Halbherr 1890, p. 720-722, n° 170 ; Guarducci *IC I XVII*, 17 ; Edelstein 1945, I, p. 252, n° 439 ; Marangou-Lerat 1995, T16 ; Girone 1998, III, 12, p.116-119 ; *SEG* 50.932 bis (2003) ; Milena Melfi 2007, p. 181-182 ; Prêtre et Charlier 2009, p. 142

À partir de ces simples témoignages, il nous semble clair que la *diatésis* des sanctuaires sollicitait beaucoup l'usage des plantes (fruits et légumes) ou des suc d'origine végétale ou des substances d'origine animale, les ralliant même aux facultés salvatrices des divinités de la médecine. Franz Cumont évoque cette relation étroite entre les végétaux et les divinités, et rapporte qu'« Imhotep a révélé dans son sanctuaire au médecin Thessalos le moment et les lieux propices à la cueillette des plantes appartenant aux planètes et aux signes du Zodiaque, simples d'une merveilleuse efficacité curative dont le roi Nechepso<sup>18</sup> a déjà reconnu les sympathies, comme celles des pierres<sup>19</sup> ». Les mythes étiologiques se rapportant aux plantes et aux autres substances végétales ou animales, dirons-nous, témoignent d'un véritable syncrétisme religieux dont les prêtres-médecins sont les bénéficiaires : ces derniers se sont approprié cette conception phyto-religieuse selon laquelle la plante, associée à un rituel sacré, constitue sans *a priori* la manifestation du pouvoir curatif des divinités censées préserver la santé de l'homme. C'est principalement ce qui fait toute l'originalité de la médecine des temples où le rôle du prétendu diététicien s'apparente à un véritable exercice de déchiffrement.

Toutefois, cette diététique des sanctuaires médicaux, à travers ces deux récits, peut sembler assez fragile, fantaisiste, voire agrémentée d'éléments magiques. Ce constat est beaucoup plus plausible à travers la stèle de Marcus Apellas<sup>20</sup> (voir fig. 2). Pour se distinguer de la diététique dite rationnelle ou hippocratique, les recettes diététiques proposées dans le texte de Marcus Apellas sont présentées, sans détour, avec une préférence donnée à des pratiques magiques ou excentriques, proches du charlatanisme : « se frotter contre les ex-voto d'oreilles accrochés au mur du bain [...] s'enduire de boue ; se promener pieds nus [...] ». Et c'est là que la diététique des sanctuaires trouve son originalité. Mais on y trouve également son côté rationnel ; le régime alimentaire et hygiénique qui lui est prescrit a été élaboré en vue d'un apport calorique modéré : la nécessité de perte de poids en évitant les aliments gras et en favorisant l'apport en fibres alimentaires, la nécessité d'activités physiques régulières, et la nécessité de respirer l'air pur.

*« Sous la prêtrise de Poplios Aelios d'Antioche, Moi, Marcus Iulius Apellas, Idrien de Mylasa, j'ai été envoyé chercher par le dieu, car je tombais souvent malade et étais pris par des indigestions. Lors de mon voyage à Égine, il m'ordonna de ne pas trop m'énerver. Arrivé dans le sanctuaire, il me recommanda ceci : me couvrir la tête pendant deux jours au cours desquels il y avait des pluies d'orage ; me nourrir de fromage et de pain, de céleri avec de la laitue ; me laver moi-même ; m'exercer à la course et au gymnase ; soutirer les zestes de citron, les faire infuser dans de l'eau, me*

<sup>18</sup> À propos du roi Nechepso, voir Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, VII, 49 : On a encore la théorie donnée par Pétoisiris et Nechepso, qu'on appelle *tetartemorion*, à cause de la division du zodiaque par trois signes; elle établit qu'en Italie on peut atteindre 124 ans de vie. Ils soutiennent que personne ne peut dépasser, à partir du point de sa nativité, la mesure de 90 degrés, qu'ils appellent *anaphore* ; et que cette anaphore peut être interceptée par l'intervention d'astres malfaisants, ou seulement de leurs rayons et des rayons du soleil.

<sup>19</sup> Cumont, F., *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 172.

<sup>20</sup> Stèle de marbre de taille moyenne ornée d'acrotères (conservée au Musée Archéologique d'Épidaure inv. n° 5), datant de 160 p.C., découverte par Kavvadias en 1883 dans l'Asklépieion d'Épidaure : L. 1,00 ; l. 0,50 : ép. 0,09. *Stoichédon* ca 42.

*frotter contre les ex-voto d'oreilles accrochés au mur du bain : de faire de la marche et se (je pense que c'est « me », mais il faut consulter la référence) balancer dans la cour supérieure ; m'enduire de boue ; me promener pieds nus ; avant de prendre un bain d'eau chaude dans la salle de bain, verser sur moi du vin ; après m'être lavé seul, donner une drachme attique au garçon de bain ; faire un sacrifice commun à Asclépios, Épioné, aux déesses Éleusiennes ; boire du lait accompagné de miel. Un jour alors que je buvais du lait pur, il me dit : « Ajoute du miel au lait, pour pouvoir le couper. » Lorsque j'ai demandé au dieu de me délivrer plus rapidement, j'eus une vision : complètement enduit de moutarde et de sel, je sortais du portique d'incubation le long des ex-voto d'oreilles [...] »*

Quand on se penche sur ce récit, l'on constate que, pour l'équilibre du corps, l'alimentation doit être variée : en effet, lui sont prescrits des aliments dont on loue encore aujourd'hui les qualités et propriétés curatives (le laitage, les fromages, les légumes, les fruits sucrés ou acides, les épices et condiments, autant d'aliments pour ne pas négliger cette diététique des sanctuaires médicaux). À travers cette prescription diététique, on peut voir un véritable régime traditionnel (- qui demeure actuel) caractérisé par l'abondance des aliments d'origine végétale, en l'occurrence le pain, les céréales, les légumes, les fruits, auxquels s'ajoutent ceux d'origine animale, les produits laitiers et les œufs, sans oublier le miel et le vin qui sont l'objet d'une attention particulière. Étant donné la variété des aliments, on pourrait songer à l'existence d'espace aménagé autour ou dans ces sanctuaires permettant de se procurer aisément ce type de produits destinés, entre autres, aux recettes diététiques. La culture de simples était tout à fait envisageable dans ce genre d'endroits.

Ainsi, nous nous sommes proposé de mettre nos textes en parallèle avec les traités de la littérature médico-diététique contemporaine puisqu'ils vont au-delà de ce que nous laissent appréhender les stèles. L'efficacité certaine de ces aliments, révélée dans les inscriptions et explicitée dans d'autres ouvrages littéraires médicaux contemporains « plus scientifiques » aux textes épigraphiques, nous laisse entrevoir que leur usage médical est moins restreint que leur emploi condimentaire : d'après les sources médicales, certains servent à digérer, d'autres sont émétiques, d'autres sont purgatifs, d'autres s'appliquent sur la tête, d'autres sur tout le corps, d'autres encore sont des onguents qui stimulent les nerfs moteurs pour les paralytiques ou les rhumatisants, d'autres résorbent les affections dermiques, d'autres sont céphaliques ou somnifères, enfin d'autres sont anti pédiculaires... Par exemple, ce Marcus Apellas a reçu du dieu l'ordre de « verser sur soi du vin avant de se laver avec de l'eau chaude » πρὶν ἐνβῆναι ἐν τῷ βαλανείῳ εἰς τὸ θερμὸν ὕδαροῖνον περιχέασθαι. Une attestation de l'usage du vin sur le corps est perceptible chez l'auteur hippocratique *De l'usage des liquides* : « Règles de l'application : pour exercer une action réfrigérante, soit en affusion, soit en injection, soit en bain, on emploie le vin à la température de l'eau la plus froide<sup>21</sup> ». Et concernant la consommation du vin, l'auteur du traité hippocratique *Des affections* 61, affirme que « le vin et

<sup>21</sup> Hippocrate, *De l'usage du vin*, § 6 : Ὅρια δὲ, ὅσα μὲν ψύξιος εἵνεκα ἢ καταχεῖται ἢ ἐνίεται ἢ ἐμβάπτεται, ὡς ὕδαρ ψυχρότατον.

le miel sont merveilleusement appropriés aux hommes, si, en santé comme en maladie<sup>22</sup>, on les administre avec à-propos et juste mesure suivant la constitution individuelle. Ces substances sont bonnes prises seules ; elles sont bonnes aussi mélangées à d'autres ». Il est également intéressant d'étudier le miel dont on loue encore aujourd'hui les vertus physiques et psychiques dans notre société, et qui n'a pas perdu son mystère, car il remédie à certaines maladies ; il est également sollicité en tant que produit développant l'intellect humain. En outre, d'après Claire Balandier, dans son article « *Production et Usages du miel* » dans *Des hommes et des plantes : plantes méditerranéennes, vocabulaires et usages anciens*, « le miel était plus qu'un médicament. La frontière n'était du reste pas nette pour les médicaments en général puisqu'au III<sup>e</sup> siècle avant J.C., à Alexandrie, Hérophile les appelait "les mains des dieux", d'après Scribonius Largus. Ce qu'il considérait comme dénué de sens, dans la mesure où "ce que le toucher divin peut réaliser, les médicaments l'apportent quand ils sont donnés selon l'usage et l'expérience". Quoiqu'il en soit, les effets du miel, réels ou psychologiques, n'étaient pas négligeables si l'on en croit les ex-voto qui nous sont parvenus<sup>23</sup> ». Nous ajouterons les propriétés de certains aliments énumérés. Selon Pline l'Ancien, par exemple dans le citron, tout semble bon pour l'organisme. La pulpe ou graine, mélangée à du vin, peut combattre presque tout empoisonnement, et la décoction du citron ou le suc donne une bonne haleine à la bouche. Et le citron est bon aussi dans les faiblesses d'estomac (cf. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXIII, 56). Autre exemple : l'oignon cultivé éclaircit la vue ; pour cela on le flaire et il fait pleurer, ou encore mieux on se frotte les yeux avec le suc ; on dit qu'il est soporifique, c'est-à-dire hypnotique. Il facilite la digestion aussi. Qui plus est, l'oignon mâché avec du pain guérit les ulcérations de la bouche. Il sert aussi de dentifrice : on prétend que celui qui s'en frotte les dents le matin, n'est jamais exposé à l'odontalgie. De plus, après l'avoir pilé, on peut l'enduire sur les cheveux pour éviter leur chute (cf. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XX, 20, 1-4). Autre exemple : le poivre, pris cru ou cuit, ou incorporé avec du miel, est digestif. Il est préventif, car prévenant le retour des fièvres périodiques lorsqu'on a soin d'en prendre (cf. Macer Floridus, *De la vertu des plantes : le poivre*, v 2061-2085). Autre exemple : selon Gargilius Martialis, l'aneth aurait une vertu nourrissante et énergisante. De fait, on ne permettait aux athlètes de l'époque aucune alimentation sans aneth. Tiédi dans de l'huile, il est aussi bénéfique pour les malades (cf. Gargilius Martialis, *Les remèdes tirés des légumes et des fruits*, XXVIII). Nous pouvons ajouter également l'exemple de la laitue qui est de nature à offrir une fraîcheur corporelle en cas de chaleur, mais aussi qui, mélangé avec du vinaigre et de la saumure, excite l'appétit de « ceux qui par dégoût de la nourriture sont faibles » ; de plus, elle augmente la quantité de sang ; elle est à la fois stomachique, hypnotique, laxative, et jouit à un plus haut degré de ces propriétés quand on la mange cuite. La laitue est également conseillée

<sup>22</sup> Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXII, 50, 3 : « Quant au miel lui-même, il a la propriété d'empêcher la **putréfaction des corps**, grâce à sa douceur, et non par son âpreté, étant d'une tout autre nature que le sel. On l'emploie avec succès pour la **gorge**, les **amygdales**, l'**angine**, tous les **besoins de la bouche**, et dans les fièvres, quand la langue se sèche. On le donne encore bouilli dans la **péripneumonie** et la **pleurésie**, ainsi que dans les **blessures**, dans les **morsures des serpents**, dans l'**empoisonnement par les champignons**. On le prescrit aux **paralytiques** dans le vin miellé, lequel a d'ailleurs des vertus particulières ».

<sup>23</sup> Balandier, C. « *Production et Usages du miel* » dans *Des hommes et des plantes : plantes méditerranéennes, vocabulaires et usages anciens*, table ronde Aix-en-Provence, édité par M.-Cl. Amouretti, et G. Comet, « Cahier d'histoire des techniques 2, 1993, p. 108.

aux femmes allaitantes, car augmentant la quantité de lait (cf. Gargilius Martialis, *Les remèdes tirés des légumes et des fruits*, XI) ; la tige et les feuilles de la laitue, pilées et mélangées dans du vinaigre, employées en ablution de la bouche deux fois par mois, servent de dentifrice (cf. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XX, 24). De plus, la moutarde revêt une place importante parmi les aliments dont on loue la vertu et l'efficacité. Toute sa vertu se trouve dans le jus qui offre une aide préventive contre de nombreuses maladies : « il aiguise le sens, relâche le ventre, fait uriner, provoque les menstrues, brise les calculs en ayant été tour à tour gargarisé au niveau du palais, afin que la pituite plus épaisse s'écoule, et approché des narines, afin que le resserrement soit relâché par un éternuement » (cf. Gargilius Martialis, *Les remèdes tirés des légumes et des fruits*, XXXVIII). Et comme dans le récit de Marcus Apellas, la moutarde a servi de remède contre les indigestions, selon Martialis, elle vient en aide à l'estomac contre tout genre d'affections. Et que savons-nous encore ?

Les régimes diététiques dans les sanctuaires, bien que prescrits au cours des rêves incubatoires, sont le fruit de l'observation et l'expérience des prêtres-médecins, et la transmission de ces documents épigraphiques ne joue qu'un rôle d'appoint dans ce que pouvait être la *diatésis* des sanctuaires. Si les consultants n'avaient pas trouvé satisfaction dans ces ordonnances, ils ne seraient pas amenés, en toute logique, à manifester leur reconnaissance, en faisant graver leur récit. À ce propos, l'on pourrait noter que cette diététique semble faire autorité, car la simple mention des aliments prouve le souci constant des prêtres-médecins d'adapter leurs connaissances médico-diététiques à des pratiques locales que leurs consultants peuvent reconnaître. L'intérêt que ces prêtres portent aux aliments énumérés n'est évidemment pas étonnant quand on sait le rôle non négligeable qu'ils tiennent dans l'alimentation grecque antique en général. Cette diététique est d'ailleurs repérée dans certaines considérations directement empruntées probablement aux auteurs hippocratiques contemporains, étant entendu qu'il existait des bibliothèques dans la quasi-totalité des « grands » Asklépieia (Épidaure [près de l'*abaton*], Pergame [à côté du théâtre], Cos). Et la vocation pratique de nos textes laisse voir des conseils culinaires prodigués par les prêtres-médecins, des conseils mettant en valeur les effets bénéfiques ou la nocivité des aliments que l'on retrouve traités dans des textes plus « scientifiques » de botanistes contemporains ou d'auteurs de la *Collection hippocratique*, notamment les auteurs des ouvrages consacrés au régime. S'érigeant en véritable manuel de savoir vivre, ces traités littéraires diététiques, en particulier hippocratiques, s'interrogent d'emblée sur les notions de santé, de facteurs pathogènes et d'absorption des aliments par l'organisme. Et la diététique y est présentée comme un moyen de surveillance de l'alimentation, une sorte de médication préventive. On y démontre non seulement des théories diététiques le plus souvent implicites qui comportent des conseils et/ou prescriptions alimentaires, mais aussi théories relatives aux conditions climatiques, à la position géographique et à la qualité du sol ; des aspects nettement prioritaires et identifiables dans la *diatésis* des sanctuaires. Dès les premières lignes de son traité *Des airs, des eaux et des lieux*, l'auteur commence par exposer les bases même de la diététique :

« Celui qui veut s'appliquer convenablement à la médecine doit faire ce qui suit : considérer, premièrement, par rapport aux saisons de l'année les effets que chacune d'elles peut produire, car elles ne se ressemblent pas, mais elles diffèrent les unes des

*autres, et [chacune en particulier diffère beaucoup d'elle-même] dans ses vicissitudes ; en second lieu, les vents chauds et les vents froids, surtout ceux qui sont communs à tous les pays ; ensuite ceux qui sont propres à chaque contrée. Il doit également considérer les qualités des eaux, car, autant elles diffèrent par leur saveur et par leur poids, autant elles diffèrent par leurs propriétés. Ainsi, lorsqu'un médecin arrive dans une ville dont il n'a pas encore l'expérience, il doit examiner sa position et ses rapports avec les vents et avec le lever du soleil ; car celle qui est exposée au nord, celle qui l'est au midi, celle qui l'est au levant, celle qui l'est au couchant, n'exercent pas la même influence. Il considérera très bien toutes ces choses, s'enquerra de la nature des eaux, saura si celles dont on fait usage sont marécageuses et molles, ou dures et sortant de l'intérieur des terres et de rochers, ou si elles sont salines et réfractaires. Il examinera si le sol est nu et sec, ou boisé et humide ; s'il est enfoncé et brûlé par des chaleurs étouffantes, ou s'il est élevé et froid. Enfin il connaîtra le genre de vie auquel les habitants se plaisent davantage, et saura s'ils sont amis du vin, grands mangeurs et paresseux, ou s'ils sont amis de la fatigue et des exercices gymnastiques, mangeant beaucoup et buvant peu<sup>24</sup>. »*

Tous ces paramètres, que se doit d'observer scrupuleusement le diététicien, en Grèce ancienne, ont beaucoup attiré l'attention des prêtres-médecins ; l'emplacement des sanctuaires était très bien étudié, en fonction de ces facteurs. Encore faut-il rappeler que les sanctuaires médicaux constituaient une aire privilégiée, avec des espaces de détente, et offraient un microclimat unique aux malades d'autrefois et aux visiteurs d'aujourd'hui. L'environnement, le climat et l'air constituent donc des éléments indispensables à la *diatésis*, et l'intention du personnel des temples serait de mettre le pèlerin dans le confort le plus complet. Entre autres raisons, on évitait de construire ces sanctuaires dans des endroits exposés aux vents chauds, car dans ces zones par exemple « tout homme qui a la tête faible ne saurait supporter le vin (important dans les traitements diététiques), et il est plus que d'autres exposé aux accidents que l'ivresse développe au niveau de la tête<sup>25</sup> » déclare l'auteur *Des Airs, des eaux et des lieux*. Il semble clair qu'il existe un rapport de cause à effet entre les saisons, les phénomènes atmosphériques et le fonctionnement de l'organisme humain, selon les praticiens des sanctuaires. Et que la santé ne se conserve que grâce au synchronisme ou à l'harmonie entre les révolutions « cosmo-météorologiques » et les cycles vitaux individuels ; ces facteurs cosmiques peuvent être considérés comme des agents préventifs, car ils peuvent avoir des conséquences considérablement bénéfiques sur les humeurs de l'homme, et partant sur tout être vivant. Nous prenons l'exemple de l'air évoqué par l'auteur du traité sur la *Nature de l'homme* :

*« Les maladies proviennent les unes du régime, les autres de l'air, dont l'inspiration nous fait vivre [...] »*

Il convient ainsi de remarquer que c'est l'intervention intempestive de l'air, avec les dérèglements digestifs dus souvent au mélange de substances alimentaires chimiques variées,

<sup>24</sup> Hippocrate, *Des airs, des eaux et des lieux*, § 1.

<sup>25</sup> Hippocrate, *Des Airs, des eaux et des lieux*, § 3.



qui nuisent à la santé : ce contre quoi la diététique des sanctuaires s'efforce de lutter. De plus, les prêtres-médecins partageaient unanimement cette théorie de l'école hippocratique selon laquelle « l'air est la cause des maladies [...] et] que, selon toute vraisemblance, la source des maladies ne doit pas être placée ailleurs, alors qu'il entre dans le corps, soit en excès, soit en défaut, ou trop à la fois ou souillé de miasmes morbifiques<sup>26</sup> ». Il faut garder à l'esprit que, pour éviter les déséquilibres humoraux, les prêtre-médecins tenaient en compte toutes les causes endogènes comme exogènes d'une santé faible : les causes endogènes (boissons, alimentation, mœurs) et les causes exogènes (climat, air, environnement). Raison pour laquelle ils exigeaient, pour certains traitements diététiques, que le consultant effectue un séjour de longue ou courte durée dans les sanctuaires cliniques même. Par exemple, Marcus Apellas (vers 160 après J.C.), qui avait une activité physique faible et un développement pondéral probablement important, a dû passer plus de neuf jours « ἐν ἐννέα ἡμέραις » dans l'Asklépieion d'Épidaure pour des traitements purement diététiques. Cette *diatésis* des sanctuaires médicaux ne se limitent, cependant, pas à ces seules caractéristiques. En effet, nous verrons que, pour certains malades, c'est de l'exercice physique ou un bain qui est vivement recommandé, outre le confort climatique, la nature privilégiée et les régimes alimentaires qui semblent pour le moins équilibrés. Toujours, à Marcus Apellas, atteint d'indigestions et d'embonpoint, il est conseillé de faire des exercices physiques tels que la marche, la promenade ; l'auteur du *Régime dans les maladies aiguës* donne un conseil identique, en cas d'indigestion suivie d'insomnie : « il faut s'arranger comme on s'arrange pour la nuit après le dîner, c'est-à-dire dormir à l'abri du froid pendant l'hiver, à l'abri du chaud pendant l'été ; si l'on ne peut dormir, il convient de faire une longue marche à pas lents, en se promenant, sans s'arrêter ; on ne dînera pas, ou, si l'on dîne, on ne mangera que peu, et des choses non malfaisantes ; on boira encore moins, et, si l'on boit, que ce ne soit pas de l'eau. Avec de telles habitudes, les souffrances seraient encore plus grandes si l'on mangeait trois fois par jour jusqu'à satiété<sup>27</sup> ». Ceci laisse penser que les médecins du temple n'étaient pas seulement des prescripteurs d'ordonnances, mais qu'ils avaient déjà conscience du rôle majeur que pouvait jouer l'exercice physique dans le bon rétablissement ou du maintien de santé de l'individu. Les prêtres-médecins approuvaient bien la nécessité d'équilibre entre les aliments et les exercices ; ce genre de prescription ne s'appliquait efficacement qu'après une observation clinique de l'individu malade, sa complexion, une étude de son âge, de son sexe, de sa force, de la saison.

Il faut dire, tout de même, que les témoignages votifs n'apportent pas un changement d'orientation notable par rapport à la diététique hippocratique. Même si la diététique hippocratique est synthétique, celle des sanctuaires est complémentaire, elle concilie le traitement à l'environnement. La présence des sources à proximité des sanctuaires n'est pas sans importance. D'une part, cette importance accordée à l'eau pourrait être mieux comprise si

<sup>26</sup> Hippocrate, *Des vents*, § 5 : Ὅτι μὲν οὖν μεγάλη κοινωvή ἄπασι τοῖσι ζώοισι τοῦ ἡέρος ἐστίν, εἴρηται μετὰ τοῦτο τοῖνυν εὐθέως ῥητέον, ὅτι οὐκ ἄλλοθέν ποθεν εἰκός ἐστι γίνεσθαι τὰς ἀρρώστιας μάλιστα, ἢ ἐντεῦθεν, ὅταν τοῦτο ἢ πλέον, ἢ ἔλασσον, ἢ καὶ ἀθροώτερον, ἢ μεμιασμένον νοσεροῖσι μιάσμασιν, ἐς τὸ σῶμα ἐσέλθῃ.

<sup>27</sup> Hippocrate, *Régime dans les maladies aiguës*, § 9 : [...] χρῆ, ὥσπερ νύκτα ἀγαγόντα μετὰ τὸ δεῖπνον, τοῦ μὲν χειμῶνος ἀρρίγέως, τοῦ δὲ θέρεος ἀθαππέως· ἦν δὲ μὴ δύνηται καθεῦδειν, βραδείην, συχνήν περίοδον, πλανηθέντα, μὴ στασίμως, δειπνήσαι μηδὲν, ἢ ὀλίγα καὶ μὴ βλαβερά· ἔτι δὲ ἔλασσον πιεῖν καὶ μὴ ὕδαρές. Ἐτι δ' ἂν μᾶλλον πονήσειεν ὁ τοιοῦτος, εἰ τρίς σιτέοιτο τῆς ἡμέρης ἐς κόρον·

on la met en rapport avec les indices concernant le caractère médical de ces cultes. L'eau était d'abord connue pour sa valeur purificatrice, mais la découverte de ses vertus curatives, de sa préservation du bien-être somatique et psychique des individus, a été effective avec la naissance, à proprement parler, des cultes guérisseurs. Avec cette double fonction de l'eau, sanitaire et oraculaire, il n'est donc pas étonnant de voir les sanctuaires médicaux construits près des sources thermales ou comportant des installations hydrauliques développées. La construction des vasques pour les ablutions, des statues-fontaines ou des thermes souterrains, permettant le bain rituel ou curatif, dont on devait attendre avec grand espoir de réels bénéfices pour la santé du corps et de l'âme, semblait primordiale. L'amélioration de l'état de santé du consultant passait par des bains hygiéniques – ou cathartiques –, une véritable hydrothérapie. À Épidaure, nous savons que la Tholos (la rotonde) a été creusée dans un rocher comme une grotte naturelle, et elle servait à fournir l'eau sacrée pour le rituel. Plus encore, la source d'eau se trouvait au nord-est de l'ancien sanctuaire d'Apollon Maléatas, et sans doute il a fallu une reconstruction de canal souterrain pour acheminer l'eau jusque dans l'Asklépieion. Dans l'Asklépieion de Corinthe, il semblerait qu'il y avait un bassin aménagé au-dessous de l'*abaton* comme une fontaine souterraine. Il en est de même pour celui de Pergame : on note la présence d'une source d'eau et d'une statue-fontaine. En outre, sur la terrasse ouest de l'Asklépieion d'Athènes, se trouve une fontaine contenant un bassin aux murs. À Pelléné, il en est de même ; Pausanias révèle l'existence du culte asclépien dans ce lieu, et l'érection d'un Asklépieion et d'une statue à l'effigie du dieu, placée sur la plus grande fontaine :

« *Un peu plus loin que le Myséum, se trouve un temple d'Asclépios, surnommé Cyrus, où les hommes viennent chercher la guérison de leurs maux. Ce lieu est très abondant en eau ; la statue d'Asclépios est placée sur la plus grande de ces fontaines*<sup>28</sup> ».

## CONCLUSION

Enfin, nous ne saurions terminer sans jeter un coup d'œil sur les survivances de cette *diatésis* des sanctuaires dont quelques aspects semblent être conservés presque à l'identique par la diététique actuelle. Cette diététique d'aujourd'hui n'entend pas supprimer les produits alimentaires recommandés par cette ancienne pratique, mais plutôt elle aurait tendance à les considérer comme des compléments alimentaires qui connaissent encore de nos jours un succès remarquable chez les consommateurs. Par exemple, on parle aujourd'hui du « régime lacté » temporaire, qui consiste à boire un (1) litre et demi de lait par jour, additionné parfois de miel ou d'autres édulcorants ; il s'agit très souvent d'un régime diurétique (on sait que le lait fait

<sup>28</sup> Pausanias, *Description de la Grèce : Achaïe*, T. VII, l. VII, 27, 11 : Ἀπωτέρω δὲ οὐ πολὺ ἀπὸ τοῦ Μυσαίου ἱερὸν ἐστὶν Ἀσκληπιοῦ καλούμενον Κύρος, καὶ ἰάματα ἀνθρώποις παρὰ τοῦ θεοῦ γίνεται. Ὑδὼρ δὲ καὶ ἐνταῦθα ἀνέδην ἐστὶ, καὶ ἐπὶ τῇ μεγίστῃ τῶν πηγῶν τοῦ Ἀσκληπιοῦ τὸ ἄγαλμα ἴδρυται. Voir également, Ginouvès, R. (1994) : *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, éd. De Boccard, Paris, p. 359-360 : « L'eau, parce qu'elle sort de la terre, d'où toutes choses viennent et où toutes choses retournent, s'est chargée, en la traversant, des secrets du passé et de l'avenir. Ainsi s'explique qu'elle accorde l'inspiration oraculaire [...] Ce rôle est particulièrement évident à propos de l'iatromantique, quand l'eau contribue à donner au malade, dans ses rêves, la connaissance du moyen de guérir, ou même directement la guérison [...] C'est que les eaux, certaines eaux, possèdent des vertus curatives [utilisées effectivement par] notre thermalisme moderne [...] D'autres dieux encore, plus proprement médicaux, et d'abord Asclépios, bénéficiaient des vertus en quelque sorte naturelles de ces eaux, associées souvent, il faut le reconnaître, à un environnement dont la qualité particulière pouvait constituer un facteur objectif de guérison [...] »

partie des aliments les plus complets renfermant presque tous les éléments nutritifs, sauf du fer). Et cette méthode diététique ne va pas sans faire penser à la prescription d'Asclépios à Marcus Apellas : « Ajoute du miel au lait, pour pouvoir le couper » μέλι ἔμβαλλε εἰς τὸ γάλα, ἵνα δύνηται διακόπτειν. Également rappelons que ce consultant, à cause de son alimentation sans doute abondante et de son excès de poids, a dû être soumis à un régime lacto-végétarien (légumes, fruits, laitage, fromage) qui se rapprocherait d'une méthode diététique actuelle appelée la « sous-alimentation » par opposition à la « suralimentation ». Dans la diététique actuelle, l'on sait aussi que l'alimentation équilibrée ne suffit pas à maintenir l'organisme humain en parfaite santé, il faut impérativement des exercices physiques ou des activités sportives pour satisfaire les besoins du corps.

L'on peut alors déduire que les principes sont presque les mêmes aussi bien dans la diététique actuelle que dans celle des sanctuaires médicaux antiques grecs. Mettant l'accent sur le souci de soi et définissant une diète permettant de prévenir les troubles du corps et de l'esprit, cette *diatésis* antique débouche sur une morale, plus encore se présente comme un « traité de morale » conseillant aux hommes à la fois de vivre sainement et d'apprendre à connaître leur corps pour le maintien de l'équilibre humoral. Et même si la divinité y a une part importante, cette *diatésis* demeure toujours une diététique au sens plein du terme. Dans les dernières lignes du livre IV du traité consacré au régime, l'auteur hippocratique n'hésite pas à affirmer combien ses expériences diététiques sont redevables aux divinités : « Quant à moi, j'ai découvert le régime, dans toute la mesure où, n'étant qu'un homme, on peut le découvrir avec l'aide des dieux<sup>29</sup> ». Ainsi nous garderons à l'esprit que la *diatésis* des sanctuaires et la *diatésis* hippocratique ont légué d'importantes prescriptions hygiéno-diététiques à la science médicale actuelle où les notions d'équilibre alimentaire, d'hygiène de vie et d'activités physiques ou sportives demeurent encore prioritaires.

### ILLUSTRATIONS :

SOURCE : Diouf, P. (2016) : *L'incubation dans les pratiques thérapeutiques en Grèce ancienne. Recueil de témoignages épigraphiques et iconographiques*, Sarrebruck, Editions Universitaires Européennes, 308 pages (ISBN -13 : 978-3-639-52559-5) <https://www.editions-ue.com/catalog/details//store/fr/book/978-3-639-52559-5/l-incubation-dans-les-pratiques-th%C3%A9rapeutiques-en-gr%C3%A8ce-ancienne>

- **Figure 1 : IAMATA Stèle A**

Grande stèle en pierre calcaire, formée de plusieurs fragments, datant de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle a. C., découverte en 1883 près de l'Abaton de l'Asklépieion d'Épidaure, et **conservée** dans le Musée Archéologique

<sup>29</sup> Pseudo-Hippocrate, (2003) : *Insomnie*, Livre IV, Robert Joly, Les Belles Lettres, Paris, p. 662-663.

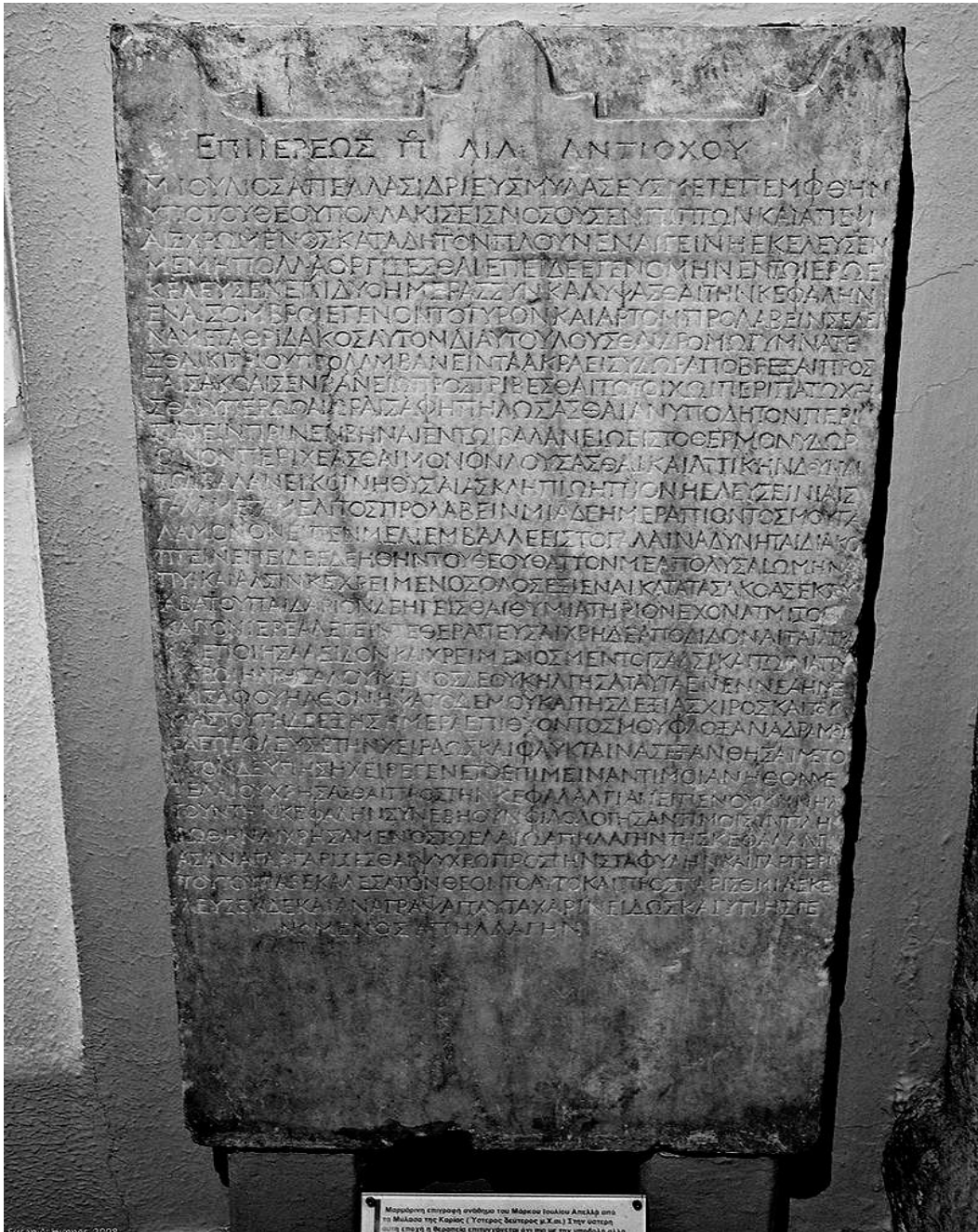
## SCIENCES DE L'ANTIQUITE

d'Épidaure (inv. n° 1). Dimension : L. 1,71, l. 0,76, ép. 0,18. Taille des lettres : la première ligne 0,015 ; les lignes suivantes *ca.* 0,01. **À à barre** horizontale ;  $\Delta$  régulier ;  $\Sigma$  oblique ; M oblique ;  $\Theta$ , O et  $\Omega$  plus petits ; N oblique ;  $\Pi$  avec un deuxième pied très court. *Stoichédon* 50. *Vidi. Cliché personnel.*



- **Figure 2 : Stèle de Marcus Julius Apellas**

Stèle de marbre de taille moyenne ornée d'acrotères, datant de 160 *p.C.*, découverte par Kavvadias en 1883 dans l'*Asklépieion* et conservée au Musée Archéologique d'Épidaure (inv. n° 5). Dimension : L. 1,00 ; l. 0,50 ; ép. 0,09. Taille des lettres : 0,013-0,014. *Stoichédon ca* 42. *Vidi. Cliché personnel.*



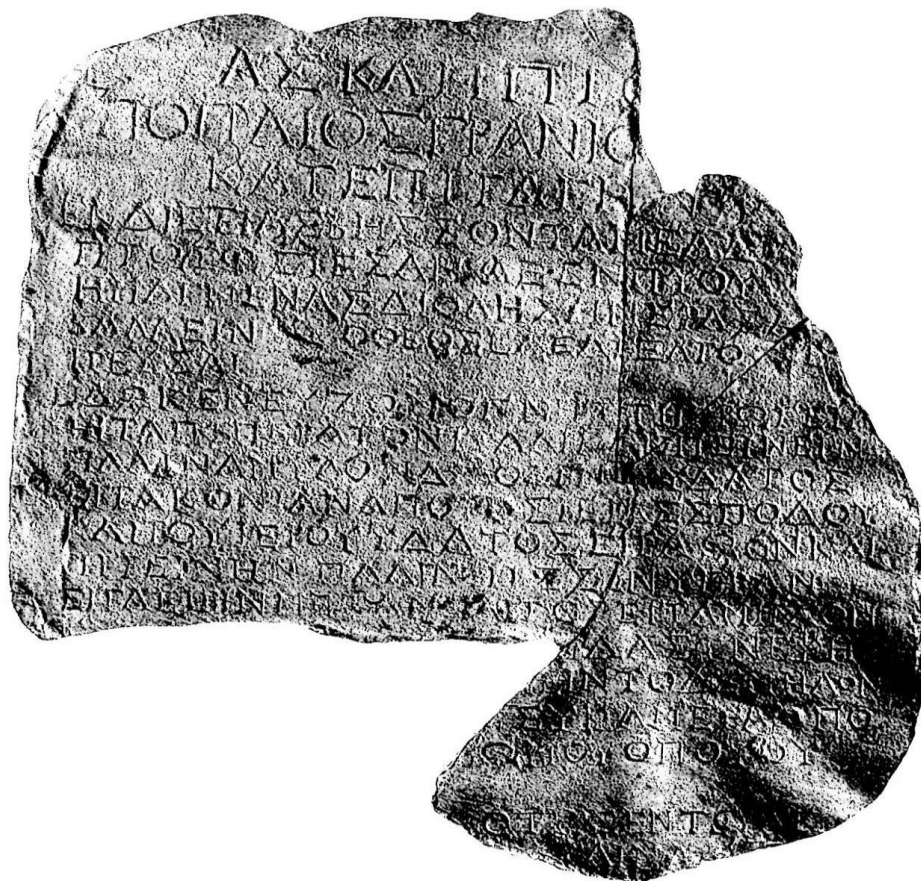
- **Figure 3 : Stèle de Poplios Aelios Théôn**

Plaque de roche cristalline couverte partiellement de marbre blanc, datant du II<sup>e</sup> siècle *p.C.*, conservée au Musée de Pergame. Dimension : L. 0,325 ; l. 0,56 ; ép. 0,155. Non *Stoichédon*.



- **Figure 4 : Stèle I de Poplios Granios Roupfos**

Stèle de marbre blanc, composée de trois fragments, mutilée à l'angle droit de la partie supérieure et à la partie inférieure, datant du I<sup>er</sup> siècle *a.C.*, trouvée dans le village de Miamou (nord de Lébèna) ; actuellement conservée au Musée de l'Héraklion (inv. : 237). Dimension : L. 0,61 ; l. 0,56 ; ép. 0,10. Taille des lettres : 0,015-0,02. Non *Stoichédon*



## BIBLIOGRAPHIE

### Anciens

- Gargilius, M. (2002) : *Les légumes tirés des légumes et fruits*, textes établi et traduit par B. Maire, Les Belles Lettres, Paris.
- Hippocrate  
 (1967) : *Du régime*, texte établi et traduit par R. Joly, Les Belles Lettres, Paris.  
 (1972) : *Du régime des maladies aiguës - Appendice - De l'aliment - De l'usage des liquides*, texte établi et traduit par R. Joly, Les Belles Lettres, Paris.  
 (1988) : *Des lieux dans l'homme - Du système des glandes - Des fistules - Des hémorroïdes - Des vents - De l'art*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Les Belles Lettres, Paris.  
 (1990) : *De l'ancienne médecine*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Les Belles Lettres, Paris.  
 (1996) : *Airs, eaux, lieux*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Les Belles Lettres, Paris.
- Macer Floridus, *De la vertu des plantes*, traduction de Mouis Baudet, œuvre numérisé et mise en pages par Thierry Vebr (<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/floridus/plantes.htm> )

## SCIENCES DE L'ANTIQUITE

---

- Pausanias, (2002) : *Description de la Grèce* : Achaïe, T. VII, l. VII, Texte établi par Michel CASEVITZ et traduit par Y. LAFOND, Les Belles Lettres, Paris.
- Pline l'Ancien, (2003) : *Histoire Naturelle*, texte établi et traduit par A. Ernout, Les Belles Lettres, Paris.
- Pseudo-Hippocrate, (2003) : *Insomnie*, Livre IV, Robert Joly, Les Belles Lettres, Paris, p. 662-663.
- Serenicus Sammonicus, (1845) : *Préceptes médicaux*, traduit pour la première fois par Louis Baudet, Panckoucke, Paris.
- Théophraste, (2006) : *Recherches sur les plantes*, Tome V, texte établi et traduit par Suzanne Amigues, Les Belles Lettres, Paris.

### Modernes

- Chantraine, P. (1968) : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Éditions Klincksieck, Paris, p. 276.
- Cumont, F. (1937) *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, p. 172.
- Diouf, P. (2016) : *L'incubation dans les pratiques thérapeutiques en Grèce ancienne. Recueil de témoignages épigraphiques et iconographiques*, Editions Universitaires Européennes, Sarrebruck, 308 pages (ISBN -13 : 978-3-639-52559-5)  
<https://www.editions-ue.com/catalog/details//store/fr/book/978-3-639-52559-5/1-incubation-dans-les-pratiques-th%C3%A9rapeutiques-en-gr%C3%A8ce-ancienne>
- Ginouvès, R. (1994) : *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, éd. De Boccard, Paris, p. 359-360
- Jouanna, J. (1992) : *Hippocrate*, Fayard, Paris.

### SOURCES épigraphiques

- Baunack, J. F. (1890): *Aus Epidauros : eine epigraphische studie*, S. Hirzel, Leipzig.
- Edelstein, E. J. & Edelstein, L. (1945): *Asclepius*, I-II, John Hopkins University Press, Baltimora.
- Edelstein, L. (1967): *Greek medicine in its relation to religion and magic*, in *Ancient medicine*, O. and C. L. Tempkin, Baltimore.
- Fränkel, (1902): M. *Inscriptiones Graecae*, Consilio et Auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae Editae, Volumen IV 1, Berolini apud Georgium Reimerum.
- Gironne, M. (1998): *Ίαματα : Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, con un contributo di Maria Totti-Gemünd, Levante editori, Bari.
- Guarducci, M. (1934): *I miracoli di Asclepio a Lebena*, Historia 8, U. Hoepli, Milan.
- Herzog, R. (1931): « *Die Wunderheilungen von Epidauros* », Philologus Supplementband, Dieterich, Leipzig.



- Hiller, von Gaertringen F. (1929): *Inscriptiones Epidauri*, IV<sup>2</sup> 1, Collection « Inscriptiones Argolidis », Consilio et Auctoritate Academiae Litterarum Borussicae Editae, Berolini apud Gualterum De Gruyter et Socios.
- Kavvadias, P.  
(1883-1885): *Ἐφημερίς ἀρχαιολογική*, Imprimerie S. C.Vlastos, Athènes.  
(1891) : *Fouilles d'Épidaure*, vol.1 accompagné de dix planches, Imprimerie S. C.Vlastos, Athènes.  
(1900) : *Τὸ ἱερόν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ καὶ ἡ θεραπεία τῶν ἀσθενῶν*, Imprimerie S.C.Vlastos, Athènes.
- LiDonnici, (1995) : *The Epidaurian Miracle Inscriptions*, text, translation and commentary by LiDonnici L., Scholas Press Atlanta, Georgia.
- Longo, V. (1969) : *Aretalogie nel mondo 84llem. I. Epigrafi e papiri*, Université de Genève, Genève.
- Melfi, M. (2007): *Il santuario di Asclepio a Lebena*, SAIA (Scuola archeologica italiana di Atene), Atene.
- Peek, W. (1962): *Griechische Weihgedichte aus dem Asklepieion Early Greek Religion*, « WZHalle » 11, Akademie-Verlag, Berlin.
- Petsalis-Diomidis, A. (2010) : *Truly beyond wonders : Aelius Aristides and the cult of Asklepios*, Press University, Oxford.
- Prêtre, C. & Charlier, P. (2009) : *Maladies Humaines, thérapies divines : Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.
- *SEG (Supplementum Epigraphicum Graecum)*, I-XXV, Hondius, J.J.E. & Woodhead, A.G. (1923-71), Leiden ; XXVI-XXVII, Pleket, H.W. & Stroud, R.S. (1978-79), Alphen ; XXVIII-L, (1980-2003), Amsterdam.

## L'éléatisme négatif de Zénon d'Élée : étude de trois paradoxes zénoniens au service du monisme de Parménide

Mamadou NDIAYE

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[Ndiayelfc@gmail.com](mailto:Ndiayelfc@gmail.com)

**Résumé :** Parménide, père de la philosophie d'un point de vue thématique pour avoir inauguré la réflexion sur l'être, est, dans le répertoire des systèmes de philosophie antiques, présenté comme un moniste absolu, ce qui lui vaudra, d'ailleurs, les remontrances de l'un de ses plus illustres admirateurs, Platon, qui le tient pour le père de la droite philosophie. En effet, dans le système de Parménide, son ontologie, l'existence de l'être est majorée de sorte qu'aucune autre existence n'est possible, principalement celle de son pendant qu'est le non-être et celle du mouvement. Il n'y a que l'être. Il n'y a que de l'être. Un monisme sec qui se laisse traduire par ce vers du *Poème* : « que l'être est, et que le non-être n'est pas » (Parménide, *Poème*, II, v. 3 : ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι). Cette thèse, sur laquelle se greffe l'ensemble des vues de Parménide, sera prise à partie par les jeunes pythagoriciens, les atomistes, mais également la première génération des sophistes. Malgré ces attaques conjointes, le système éléate va résister. Mieux, il va contre-attaquer par l'intermédiaire du plus célèbre disciple de Parménide, Zénon d'Élée. Ce dernier semble n'avoir pas élaboré un système autonome et positif. Toute son œuvre se résout à une défense du système érigé par Parménide. Pour ce faire, il va développer une série de paradoxes, quatre suivant ce qu'a rapporté Aristote, pour répondre aux délateurs du vieux éléate. Cet essai voudrait en examiner trois.

**Abstract:** Parmenides, father of philosophy from a thematic point of view for having inaugurated the reflection on being, is, in the repertoire of ancient philosophical systems, presented as an absolute monist, which will earn him, moreover, the remonstrances of one of his most illustrious admirers, Plato, who holds him to be the father of right philosophy. Indeed, in the system of Parmenides, his ontology, the existence of being is increased so that no other existence is possible, mainly that of its counterpart, which is non-being, and that of movement. There's only being. There's only being (Pourquoi cette répétition? Il faut vous rapprocher d'un traducteur pour vous traduire cette phrase). A dry monism which can be translated by these verses of the Poem: "that It is, and that it is impossible for anything not to be" (Parmenides, Poem, II, v. 3: ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι). This thesis, on which are grafted all the views of Parmenides, will be taken to task by the young Pythagoreans, the atomists but also the first generation of sophists. Despite these joint attacks, the Eleatic system will resist. Better still, he will counter-attack through the intermediary of the most famous disciple of Parmenides, Zeno of Elea. The latter seems not to have developed an autonomous and positive system. All his work is resolved in a defense of the system erected by Parmenides. To do this, he will develop a series of paradoxes, four following what Aristotle reported, to respond to the informers of the old Eleatic. This essay would like to examine three of them.

**Mots-clés :** Éléatisme, Mouvement, Multiple, Ontologie, Paradoxe.

**Keywords:** Eleaticism, Movement, Multiple, Ontology, Paradox.

## Introduction

Zénon d'Élée fut, incontestablement, un disciple de Parménide. Très proche de son maître au point qu'il est dit qu'il en fut le fils adoptif (29A1<sup>1</sup>), voire son mignon (29A11), il entreprit, dans son œuvre, de défendre farouchement les idées de Parménide. On pense souvent que « Zénon ne semble pas avoir ajouté d'élément positif à la construction érigée par son maître, mais il s'est attaché à la défendre contre les attaques que son aspect insolite avait suscitées »<sup>2</sup>. Cette idée selon laquelle Zénon serait un simple avocat des thèses du maître Parménide remonte à l'Antiquité. En effet, dans le *Parménide*<sup>3</sup> de Platon, Socrate, qui a certainement connaissance des idées phares de l'école d'Élée, après que Zénon a fini de leur faire lecture de son écrit apporté à Athènes lors de ce fameux voyage avec son maître (127c), fait remarquer à Zénon qu'il ne fait que dire, dans d'autres mots, ce que Parménide a déjà dit dans son *Poème* : « Alors que Parménide dit : "Il est un", Zénon dit : "Elles ne sont pas plusieurs", et chacun de votre côté vous vous exprimez, en ayant l'air de ne dire rien de pareil, alors que, tant s'en faut, vous dites la même chose » (128a). Autrement dit, du maître au disciple, la ligne reste la même : le disciple ne faisant que suivre à la lettre les lignes tracées et écrites par son professeur.

Dans l'esprit de Socrate, qui s'adresse aux deux Éléates, l'écrit de Zénon et le *Poème* de son maître participent du même dessein : confirmer la thèse de l'unité de l'Être. Parménide, selon Socrate, dit la chose *ex positivo*, alors que Zénon la dit *ex negativo*. Zénon, qui ne semble pas être déconcerté par ce que dit Socrate à propos de son écrit, précise, lui-même, l'objectif de son texte : « [...] mon livre n'a absolument pas la prétention de chercher à dissimuler au public le fait qu'il a été écrit avec le dessein que tu dis [...]. La vérité, c'est que ce livre apporte un secours à la thèse de Parménide contre ceux qui entreprennent de la tourner en dérision [...] » (128c-d). La thèse de Parménide suivant laquelle l'Être est un se trouvant prise à partie par les pythagoriciens, les sophistes et les atomistes, Zénon se sentit donc dans l'obligation de défendre les opinions de son mentor auquel « [...] il présenta un jour [...] un recueil de quarante arguments établissant que l'Être est un, car il estimait qu'il est

<sup>1</sup> Dumont J.-P., 1988, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard. Pour les citations relatives aux présocratiques, nous nous référons à cette édition française du classique d'Herman Diels et de Walter Kranz abrégé DK. La lettre « A » renvoie aux témoignages sur l'auteur ou sa doctrine ; la lettre « B » aux fragments de l'auteur ; et la lettre « C » aux imitations qui ont rapport avec l'œuvre de l'auteur. Ainsi, quand il sera mis « Parménide, A4 », il faut comprendre le « chapitre » Parménide et le témoignage numéro quatre (4).

<sup>2</sup> Zafiropulo J., 1950, *L'école éléate : Parménide, Zénon, Méliossos*, Paris, Les Belles-Lettres, p. 157.

<sup>3</sup> Platon, 2011, *Parménide 127c*, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion. Sauf autre indication, Platon sera cité selon cette édition.

bon de combattre aux côtés de son propre maître », dira Élias le néoplatonicien du VI<sup>e</sup> siècle (29A15). Le Pseudo-Plutarque semble, d'ailleurs, plus formel que les autres : « Zénon ne professait pas une opinion personnelle : il se contentait de développer les positions de Parménide » (29A23), clame-t-il.

Toutes ces considérations nous amènent à postuler, chez Zénon, l'existence d'un éléatisme négatif dans la mesure où le philosophe, en parcourant ce qui nous est parvenu de son corpus, ne semble pas avoir cherché à dépasser cette ambition : défendre le système de son maître contre les attaques extérieures. Il ne semble guère s'être intéressé à l'élaboration d'un système ou d'un corps doctrinal positif. C'est sans succès que l'on cherchera, chez lui, une tentative pour améliorer le système de Parménide, comme cela se fera avec Méliossos, l'autre disciple du patriarche d'Élée. Dans ce morceau, nous étudierons quelques-uns des arguments, principalement trois de ses paradoxes, mobilisés par le philosophe pour venir en aide au monisme de son précepteur. Avant cela, nous prendrons garde en revenant, succinctement, sur certaines considérations liées à l'école d'Élée, le monisme de Parménide par exemple, lesquelles permettront un meilleur éclairage de notre thème.

### 1. Considérations liminaires sur l'école d'Élée et Zénon

Le néo-platonicien Proclus, dans son *Commentaire du Parménide* de Platon, résume la tradition philosophique grecque en deux tendances majeures : l'école ionienne, dans l'Asie Mineure, qui serait principalement matérialiste en ce sens qu'elle prend la *physis* pour objet d'étude et les écoles du Sud de l'Italie, dites écoles des intelligibles ou de « l'essence intellectuelle ». Ces dernières sont constituées de la secte de Crotona, les pythagoriciens, mais également de l'école éléate. Elles sont dites intelligibles parce que, dans ces deux écoles, l'*archè* des choses n'est pas identifiée à une quelconque substance matérielle. Chez les Éléates, la seule chose qui existe est l'Être ; il est immobile, éternel, immatériel et il se complaît dans son ipséité. Parménide, dans un dessein d'en accuser les contours, fait de l'Être la réalité ultime, la seule chose qui existe au point de ne laisser aucune place à d'autres formes d'existence. Le non-être, le vide des atomistes, le mouvement, le changement, le multiple, tous sont disqualifiés dans le monisme éléate théorisé par le père de l'école, Parménide. Même si celui-ci est considéré comme le père-fondateur de l'institution, il faut bien insister sur le fait pour faire obstacle à l'idée très répandue suivant laquelle c'est au compte du Colophonien Xénophon qu'il faudrait l'inscrire. Ce débat sur la paternité de l'école n'est pas un épiphénomène quand il est question d'étudier ce mouvement de pensée. Suivre la tradition

selon laquelle Xénophon aurait été le premier éléate peut avoir une incidence sur la cohérence globale de la doctrine dite éléate. En effet, Platon et Clément d'Alexandrie soutiennent qu'il existe une école d'Élée. Quand Platon parle d'un ἐλεατικὸν ἔθνος (*Soph.* 242d) et Clément d'Alexandrie d'une ἐλεατικὴ ἀγωγή (I, 64<sup>4</sup>), il ne subsiste pas de doute qu'ils font référence à un groupe de penseurs qui ont eu des liens intellectuels très étroits qui permettent de les ranger dans une école philosophique. Le dénominateur commun, Élée, n'est pas à lire ici dans sa seule acception géographique dans la mesure où Mélissos, dont personne ne conteste l'appartenance à cette école, n'était pas éléate de naissance. S'il y a un « genre éléate », c'est donc du point de vue intellectuel qu'il faut l'entendre, et non du point de vue géographique. Or, suivant ce point de vue, comme nous le verrons, Xénophon ne peut être tenu comme le premier responsable moral de l'école. Cette position se laisse justifier par des arguments d'ordre historique et doctrinal.

Des sources anciennes font de Parménide le disciple de Xénophane de Colophon (28A1, 2, 6 et 7). Il est vrai, si on décide de se limiter à l'autorité de Platon dans *Sophiste* (242d), qu'on serait tenté de voir en Xénophane le père-fondateur de l'Éléatisme. En effet, faisant une doxographie des différentes conceptions sur l'Être, Platon, arrivé aux Éléates, fait dire ceci à l'Étranger : « Le groupe éléatique, issu de chez nous, et qui commença par Xénophane et même avant, exposa dans ses mythes que toutes choses sont appelées un être unique » (*Soph.* 242d). Ces propos suggèrent que Xénophane serait le père de cette école, ce qui, par ailleurs, n'entre pas en contradiction avec les données chronologiques qui font de Parménide le cadet de Xénophane, et donc son potentiel disciple. Mais l'expression « καὶ ἔτι πρόσθεν [et même avant] », contenue dans la citation, laisse planer l'idée qu'il y aurait un autre membre de l'école éléate antérieure à Xénophane, ce qu'aucun renseignement historique ne corrobore ou ne permet de supposer. Donc, quand Platon fait remonter la tradition éléate à Xénophane, il ne faut pas y lire la volonté d'avancer que le vieux de Colophon aurait fondé l'école d'Élée d'autant plus que l'on retrouve la même stratégie dans le *Théétète* concernant Héraclite et les siens.

Dans le *Théétète* (179e), le mobilisme d'Héraclite se voit accorder des ancêtres qui remontent à Homère, voire plus loin dans le temps (« Ὀμηρείων καὶ ἔτι παλαιότερων » : « d'Homère, ou de sages encore plus anciens »). Dans les deux cas, les doctrines qui sont étudiées (l'immobilisme de Parménide et de ses sectateurs, et le mobilisme d'Héraclite et de

<sup>4</sup> Clément d'Alexandrie, 1839, *Les Stromates*, trad. Antoine Eugène de Genoude, dans *Les Pères de l'Église*, Tome V, Paris.

ses défenseurs) sont rattachées à une tradition poétique, à savoir Xénophane (21A18-27) et Homère. Or, nous savons qu'associer une doctrine philosophique à une tradition poétique était une façon bien propre à Platon de démontrer les limites de ses devanciers. La même stratégie est utilisée contre Protagoras. Zafiropulo dira, avec raison, que « les filiations [dans les deux passages cités du *Sophiste* et du *Théétète*] proposées par le fondateur de l'Académie ne doivent pas être prises au pied de la lettre »<sup>5</sup>, surtout quand on connaît le sort réservé aux poètes dans les textes de Platon. Cette idée que le dessein de Platon est critique quand il donne à l'Éléatisme un ancêtre poète (Xénophane) se vérifie par le fait qu'il qualifie leurs opinions de fables : « Le groupe éléatique [...] exposa dans ses mythes (τοῖς μύθοις) », dit-il, ce qui rend, aux yeux de Platon, le *logos* de Parménide moins discursif, c'est-à-dire moins philosophique et par conséquent trop symbolique et poétique. Et comme Platon lui donne subtilement comme ancêtre le poète Xénophane, cela donne l'impression que sa critique est fondée. Monique Dixsaut est revenue sur ce reproche de Platon qui blâme la parole « trop » mythique de Parménide : « le *logos* du Père [Parménide] est au regard de Platon un mythe, une Parole trop proche de ce qu'elle dit pour pouvoir s'interroger sur ce qu'elle veut dire. [...] la Parole du *Poème* profère et réfère : sa logique même en devient trop facile »<sup>6</sup>. Connaissant les desseins de Platon dans le *Sophiste* (corriger son père spirituel Parménide), on peut aisément se rallier à l'opinion de Zafiropulo suivant laquelle il ne faut pas prendre à la lettre la filiation établie entre Xénophane et Parménide dans le *Sophiste*.

De plus, le statut de chef d'école qu'on attribue à Xénophane (21A8) s'accorde mal avec la vie de nomade que ce dernier affirme avoir eue. Quelqu'un qui passa soixante-sept années à parcourir toute la Grèce, comme il l'affirme lui-même (21B8), ne pouvait être le maître d'une école philosophique aussi réputée que celle d'Élée. Cela eut exigé de lui une attitude casanière plus en accord avec le statut de chef d'école. Cette information qu'il nous livre sur sa longue vie fait dire à Zafiropulo que « le *curriculum vitae* de Xénophane ne milite pas en faveur de l'attribution au Colophonien de l'honneur d'avoir fondé l'école d'Élée »<sup>7</sup>.

Au-delà de ces arguments, on remarquera que Xénophane ne se laisse pas aisément attribuer le titre de père-fondateur de l'école éléate en ce sens que le contenu même de ses réflexions interdit une telle chose. Alors qu'il est admis que les Éléates se sont intéressés à la

<sup>5</sup> Zafiropulo J., *L'École éléate*, p. 13.

<sup>6</sup> Dixsaut M., 1987, « Platon et le *logos* de Parménide », dans Aubenque P., (sous la dir.), *Études sur Parménide (II) : Problèmes d'interprétation*, Paris, Vrin, p. 222.

<sup>7</sup> Zafiropulo J., *L'École éléate*, p. 16. Brun J., (Cf. 2019, *Les présocratiques*, Que sais-je, p. 64-80) souligne que, dans l'Antiquité, on doutait déjà du fait que Xénophane fût le fondateur de l'école éléate.

*physis* (les écrits de Parménide et de Méliossos portent le nom de *Περὶ Φύσεως*), nous savons par Simplicius citant Théophraste que les réflexions de Xénophane sur l'unité de Dieu sont ses thèses les proches des opinions des Éléates orthodoxes et relèvent « d'un domaine qui n'est pas celui de l'enquête sur la nature » (21A31). Il attribue, certes, au Dieu les prédicats que Parménide et Méliossos attribuent en commun à l'Être, mais sa réflexion, plus théologique que métaphysique, n'est pas à inscrire dans le sillage de la métaphysique éléatique. Comme il se donnait pour tâche de corriger les poètes et leur anthropomorphisme (21A1, 12, 13) touchant les dieux, ses opinions sont plus à ranger du côté de la théologie : « Les querelles entre partisans du continu et du discontinu ne l'intéressaient en rien : il s'occupait de problèmes moraux et religieux »<sup>8</sup>. Nous pensons qu'il est alors plus judicieux de ne pas considérer Xénophane comme le fondateur de l'école. Il a peut-être inspiré Parménide et ses disciples, mais cela ne fait pas forcément de lui le maître de cette école. Parménide en est le vrai père-fondateur, et le rayonnement de sa philosophie témoigne de la réputation qu'a pu atteindre son école au point d'avoir subi les attaques conjointes de ses anciens condisciples, des pythagoriciens, des sophistes mais aussi des atomistes. Ces attaques pousseront Zénon à se lancer dans une vive polémique pour préserver les acquis de son mentor.

Des sources qui remontent à Platon (*Phèdre* 261d<sup>9</sup>) et à Aristote<sup>10</sup> (170b) font de Zénon un redoutable dialecticien. De quelle dialectique Zénon est-il le fondateur ? De l'art du dialogue tel qu'il fut pratiqué par Platon et consistant à confondre l'adversaire par une série de questions et de réponses ? Ou bien de la dimension plus technique du vocable dialectique qui fait référence à une « méthode argumentative procédant à partir des prémisses de l'adversaire »<sup>11</sup>, ce qui aura le nom de raisonnement par l'absurde ? Les deux possibilités sont à envisager ; d'ailleurs, elles ne semblent pas s'exclure. En effet, la tradition paraît avoir souscrit à cela tant Diogène Laërce dit explicitement que Zénon aurait été « le premier à avoir composé des dialogues » (29A14), alors que les témoignages de Platon et d'Aristote font mention d'une habileté dialectique consistant, dit Platon, à faire « paraître à son auditoire les mêmes choses à la fois semblables et dissemblables, unes et multiples, en repos aussi bien qu'en mouvement » (*Phèdre* 261d). Or, ce témoignage de Platon, il faut l'accorder à la tradition qui veut que Zénon ait été celui qui partait d'une hypothèse donnée, le multiple par

<sup>8</sup> Zafropulo J., *L'École éléate*, p. 18. Voir aussi Fattal M., 2001, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris, Harmattan, p. 102.

<sup>9</sup> Platon, 2012, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion.

<sup>10</sup> Aristote, 2007, *Réfutations sophistiques*, trad. Tricot J., Paris, Vrin.

<sup>11</sup> Seban P., 2018, *L'aporie du passage. Zénon d'Élée et le principe d'achèvement*, Thèse de doctorat de philosophie, Paris Nanterre, p. 29.

exemple, pour prouver l'absurdité d'une position en accordant à l'hypothèse des propriétés contradictoires. Proclus renseigne sur cette méthode zénonienne : « Voici quel était cet argument : si un des existants est multiple, le même existant est semblable et dissemblable. Or il n'est pas possible que le même soit semblable et dissemblable. Donc les existants ne sont pas multiples » (29A15). Cette méthode de raisonnement propre à Zénon et que l'on retrouve déjà dans le *Parménide* de Platon (128d) est la forme technique de la dialectique dont Zénon usera pour triompher des adversaires de la thèse de son maître. Son art consistait « à réfuter et à plonger ses adversaires dans l'embarras au moyen d'argument contraires », de l'avis de Plutarque (29A4).

Si sa dialectique fut dirigée principalement contre « le postulat pythagoricien de la décomposition du réel en éléments discrets »<sup>12</sup>, Zénon devait écrire des textes avec une intention purement polémique. Suidas (29A2) fournit une liste des écrits de Zénon dont deux sont, habituellement, tenus pour authentiques : les *Querelles* ou *Contestations* et le *Contre les philosophes*<sup>13</sup>. Ces titres sont plus que révélateurs des visées polémiques du disciple de Parménide. Et comme à cette époque les pythagoriciens semblent avoir été les seuls que l'on désignait sous le vocable de philosophes, « les physiologues de l'école ionienne désignaient leur activité par *ιστορίαν* ou *σοφίαν* »<sup>14</sup>, ils ont probablement été les principales cibles du *Πρὸς τοὺς Φιλοσόφους* qui « auraient signifié "Adressé aux Pythagoriciens" »<sup>15</sup>. Les pythagoriciens prenaient le nombre pour principe et ils tenaient chaque nombre comme étant « représenté par autant de points qu'il a d'unités »<sup>16</sup>, le point lui-même étant l'ultime réalité qui permet de décrire la ligne comme une succession de points. En cela, ils vont introduire, aux yeux des Éléates, le discontinu dans l'Être. En polémique, à ce sujet, avec Parménide qui prenait l'Être comme un continuum, les pythagoriciens sont donc les destinataires de l'argument dirimant de Zénon concernant l'hypothèse du multiple.

<sup>12</sup> Zafiropulo J., *L'école Éléate*, p. 155. Voilquin J., (Cf. 1964, *Les penseurs Grecs avant Socrate*, Paris, Flammarion, p. 102) dira que Zénon « prétendra démontrer que l'unité, définie logiquement, exclut tout le reste et se suffit à elle seule, que le nombre ne saurait être ni un indivisible ni susceptible d'une division à l'infini ».

<sup>13</sup> Les deux autres titres sont, d'après Suidas : une *Exégèse des opinions d'Empédocle* et un *De la nature*. Zafiropulo J., (Cf. *L'école Éléate*, p. 167) dira qu'il est « fort improbable » et « également peu vraisemblable » que Zénon soit l'auteur de ces deux écrits. Ce à quoi Brisson L., (Cf. 1999, Platon, *Parménide*, Traduction, Introduction et Notes, Flammarion, p. 15, note 24) ajoutera que les deux « sont l'un conventionnel (*Sur la nature*), l'autre l'effet probable d'une confusion », tandis que les deux autres, qui pourraient avoir été un seul livre, renfermeraient les arguments contre le mouvement et la pluralité qui nous sont parvenus de Zénon.

<sup>14</sup> Zafiropulo J., *L'école Éléate*, p. 168, note 50.

<sup>15</sup> Zafiropulo J., *L'école Éléate*, p. 168, note 50.

<sup>16</sup> Bréhier E., 1928, *Histoire de la philosophie*, Tome I, Paris, Librairie Felix Alcan, p. 44.



Cet argument qui vient en aide à la thèse de l'unité de l'Être de Parménide stipule que la thèse de la discontinuité des pythagoriciens est absurde en ce sens que, si le multiple est composé d'unités sans grandeur ou de points, comme le supposent les pythagoriciens, ce multiple ne pourrait pas exister, « car si l'on ajoute à quelque chose quelque chose qui n'a pas de grandeur, il n'est pas possible que celle-là gagne en grandeur. Et de cette façon, il s'ensuit que ce qui a été ajouté n'était rien » (29B2). Autrement dit, si la somme ou la soustraction effectuée entre ces ultimes réalités que les pythagoriciens appellent points ne change en rien la grandeur initiale, il est clair, pour Zénon, que ce qui a été ajouté ou retranché n'a aucune valeur ontologique, donc n'existe pas. Simplicius signifie la chose en ces termes : « Et si la soustraction de quelque chose opérée à partir d'une autre chose n'a pas pour effet de rendre celle-ci plus petite, de même que l'addition de quelque chose à autre chose n'a pas pour effet de l'augmenter, il est clair que l'ajouté ou le retranché n'était rien » (29B2). Alors les multiples n'existent pas. De plus, si, au contraire, chaque unité est une grandeur, elle cesse d'être une unité, car elle serait alors composée. Ainsi, si les « existants sont multiples, il est nécessaire qu'ils soient à la fois petits et grands, petits au point de ne pas avoir de grandeur, et grands au point d'être illimités » (29B1), ce qui, pour Zénon, est absurde. La théorie pythagoricienne du discontinu est ainsi réduite à l'absurde, et ce mot de Bréhier résume la chose : « Cette discontinuité est absurde ; en effet, composer le multiple d'unités sans grandeur ou de points, c'est le composer de rien ; mais donner à chaque unité une grandeur, c'est dire qu'elle n'est pas l'unité, puisqu'elle est alors composée »<sup>17</sup>. Supposer que les choses soient plusieurs, comme le stipulent les adversaires de Parménide, c'est être dans l'obligation, d'après notre philosophe, d'en dire des choses contradictoires, ce qui est absurde selon lui. Les pythagoriciens et les atomistes sont ainsi récusés.

Il faut dire que ces attaques dirigées contre les sectateurs de Pythagore font partie d'un certain héritage que son maître lui a légué. En effet, Parménide, le premier, pour établir son système, dut entrer en conflit avec les pythagoriciens, ses anciens condisciples, qu'il considère comme des partisans du multiple. Croyant fermement que la réalité est une et qu'elle ne saurait héberger le mouvement en son sein, il s'en prend à ces devanciers, principalement les pythagoriciens, qui ont mis en place des systèmes de pensée dans lesquels le multiple et le mouvement sont des principes qui participent au processus cognitif.

## 2. Parménide, son monisme et ses devanciers

<sup>17</sup> Bréhier E., *Histoire de la philosophie*, p. 52.

Pour comprendre les thèses de Parménide et sa démarche, il faut les situer dans le cadre intellectuel dans lequel l'éléate a évolué. Même si Parménide, ou du moins son corpus, souffre du même travers qui touche quasiment tous les présocratiques (état fragmentaire et lacunaire des textes parvenus jusqu'à nous<sup>18</sup>), force est de reconnaître qu'il y a un concert de témoignages sur sa vie et son œuvre qui vont dans le même sens : il aurait fréquenté l'école pythagoricienne. Une large tradition fait de Parménide un pythagoricien qui a été nourri aux idées de l'école de Croton avant d'abandonner cette voie et de fonder son école de philosophie (28A1, 4, 10, 12). Il aurait, d'ailleurs, épousé certaines des idées de l'école pythagoricienne (28A42, 44, 49)<sup>19</sup>. Faire des nombres les principes des choses (58B4), et rendre compte de la réalité en termes de rapport (συμμετρία) et d'harmonie (ἁρμονία), comme le firent les pythagoriciens, conduit à cette conséquence inévitable : accepter l'existence du multiple. Si les nombres sont principes, comme Aristote le leur fait dire dans *Métaphysique* (A, 5, 985b<sup>20</sup>), il va de soi que la réalité se résoudra à être multiple. Ce sont ces mêmes nombres-Essences qui vont organiser la réalité pour qu'on puisse atteindre ce qu'ils appelleront « ἁρμονία » : « la mesure mathématique acquiert une dimension métaphysique manifeste en jouant une fonction d'organisation dans le monde, comme si les mesures mathématiques gouvernaient le monde »<sup>21</sup>. Cette science de l'harmonie, qu'ils ont d'abord découverte et appliquée au domaine de l'art, à savoir la musique, sera étendue aux autres domaines. L'harmonie musicale, qui s'intéresse aux rapports numériques des périodes musicales, suppose l'existence de contraires, donc du multiple. C'est la réunification, de manière agrémentée, de ces contraires qui donnent l'harmonie en question. Idée que véhicule ce fragment : « Les pythagoriciens, que Platon suit en maintes occasions, affirment eux aussi que la musique est une combinaison harmonique des contraires, une unification des multiples et un accord des opposés » (44B10). C'est cette théorie que l'école va étendre aux autres

<sup>18</sup> Dans le cas de Parménide, Cordero N.-L., (Cf. 1997, *Les deux chemins de Parménide. Édition critique, traduction, études et bibliographie* (éd.<sup>2</sup>), Paris/Bruxelles, Vrin/Ousia, p. xi) est contraint au constat suivant : « L'état fragmentaire dans lequel nous est parvenu son *Poème* nous place en état d'infériorité par rapport aux penseurs classiques pour émettre un jugement sur la totalité de son œuvre ».

<sup>19</sup> Zafiropulo J., (Cf. *L'École éléate*, p. 11) avance d'ailleurs l'idée selon laquelle « l'école Éléate ne fut en somme qu'une branche de l'école pythagoricienne ». Voir également : Mugler C., (Cf. 1961, « Pluralisme matériel et pluralisme dynamique dans la physique grecque d'Anaximandre à Épicure », *Revue de philologie, de Littérature et d'Histoire Ancienne*, Paris, Série 3, N°35, p. 67-86) qui met en exergue les points de convergence entre la physique parménidienne telle qu'elle apparaît dans la seconde partie du *Poème* et la physique pythagoricienne dont le dualisme (feu/terre) a été épousé par Parménide : « Le dualisme des Pythagoriciens est encore approfondi, dans la seconde partie de son poème, par Parménide qui, pour satisfaire aux exigences de la *doxa*, scinde l'Un immuable en la dualité de l'élément léger du feu d'un côté, et de l'autre de l'élément lourd de la terre » (p. 67). Également, Bassu S., 2013, « *Métron* », entre « *logos* » et « *praxis* » dans la philosophie grecque, d'Homère à Aristote, Thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille, p. 493-497.

<sup>20</sup> Aristote, 2008, *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion.

<sup>21</sup> Bassu S., « *Métron* », entre « *logos* » et « *praxis* » dans la philosophie grecque, d'Homère à Aristote, p. 391.

domaines. Cette extension aux autres domaines « de leur découverte sur la lyre »<sup>22</sup> est probablement ce qui poussa Parménide à entrer en guerre contre ses anciens camarades.

Cette métaphysique pythagoricienne, qui accorde une valeur ontologique au nombre et décrit la réalité en termes mathématiques (rapports arithmétiques ou géométriques), ne pouvait plus satisfaire Parménide dont le *Poème* ne cesse de chanter le caractère foncièrement « un » et « identique » de l'Être (*frag.* VIII, v29). Les pythagoriciens ont décrit la métaphysique, la physique et la cosmologie en termes d'harmonie, laquelle suppose non seulement une multiplicité à organiser, mais également des principes organisateurs multiples : les nombres qui sont pairs ou impairs, ou encore les principes physiques du Limitant et de l'Illimité chez Philolaos<sup>23</sup>. Ce témoignage de Stobée ne dit pas autre chose : « Mais, puisque ces principes existent en tant que non semblables et non homogènes, il serait impossible qu'un monde se soit constitué à partir d'eux, s'il ne s'y était ajoutée une harmonie ; quelle que soit la manière dont elle est née » (44B6). Parménide va ainsi rompre avec cet enseignement de la secte de Croton, car cette théorie des nombres héberge le multiple au sein de la réalité, et ce tout comme l'Héraclitéisme, l'Atomisme, voire les doctrines milésiennes. Lui, le théoricien absolu de l'Un-Être, ne pouvait que renvoyer du côté de la « δόξα trompeuse » (*frag.* VIII, v52) tous les systèmes de ses prédécesseurs qui lui semblaient manquer de consistance et de cohérence en acceptant le multiple qui est synonyme du non-être. Ce renvoi dos-à-dos des devanciers fera dire à Cordero que « [...] nous croyons qu'il n'est pas vraiment important de se demander à qui s'adresse la critique implicite dans une théorie qui ne consiste qu'en "mots trompeurs". Parménide s'oppose à tous les systèmes qui lui sont antérieurs, car aucun n'a pu échapper au "péché originel d'admettre l'existence du non-être" »<sup>24</sup>. Dans ce lot de prédécesseurs qui ont transgressé l'interdit parménidien avant la législation du *Poème* contre toute volonté de faire advenir le non-être, les membres de son ancienne école, les pythagoriciens, se trouvent au premier rang et ne peuvent se dérober aux blâmes de

<sup>22</sup> Zafiropulo J., *L'École éléate*, p. 61. Sur la musique comme paradigme de la science de l'harmonie dans le pythagorisme, voir Bassu S., « Métron », entre « logos » et « praxis » dans la philosophie grecque, d'Homère à Aristote, p. 423-441.

<sup>23</sup> Voir les textes de Philolaos : 44A9-10 ; B1-3. En « ontologisant » le nombre qui est, en même temps, considéré comme Essence et Principe, les pythagoriciens se seraient heurtés à un paradoxe consistant à introduire le devenir dans ce qui ne devrait pas le connaître, à savoir l'Essence-principe (Cf. Zafiropulo J., *L'École éléate*, p. 60-69). Ce sont ces défaillances du système pythagoricien que Zénon raillera, en partie, quand il entreprit de défendre le système de son maître Parménide en usant de ses célèbres paradoxes contre le mouvement.

<sup>24</sup> Cordero N.-L., *Les deux chemins de Parménide*, p. 197.

Parménide. D'ailleurs, au moment où il écrivait son texte, que Zafiropulo date après -475<sup>25</sup>, la secte de Croton fut l'école la plus représentée en Italie du Sud, comme le précise Cordero<sup>26</sup>.

### 3. Étude de trois paradoxes zénoniens au service du monisme parménidien

Les paradoxes de Zénon contre le mouvement, rapportés par Aristote qui les critique, ont connu des fortunes diverses dans l'histoire des idées. Il s'agit de la *dichotomie*, de l'*Achille*, de la *flèche* et de l'argument du *stade*. Pratiquement, tous les philosophes se sont intéressés à ces subtilités de l'élève de Parménide, que ce soit pour les dénigrer en les prenant pour de purs jeux d'enfant, ou encore pour en défendre l'originalité et essayer de réhabiliter leur auteur. Cette fortune qu'ont connue ces paradoxes fera dire à Zeller<sup>27</sup> que

Les arguments de Zénon soulèvent de nombreux problèmes, qui s'imposeront désormais à toute philosophie désireuse de rendre compte des phénomènes. L'impossibilité apparente de résoudre ces problèmes a pu, tout d'abord, fournir un point d'appui commode à la négation sophistique de la science. Mais, dans la suite, la spéculation platonicienne et aristotélicienne a trouvé là un stimulant pour entreprendre des recherches plus profondes. Enfin les métaphysiciens postérieurs eux-mêmes se sont toujours vus forcés de revenir aux problèmes que Zénon avait le premier soulevés (sic). Et ainsi, quelle que soit la valeur que nous accordions aux résultats immédiats de la dialectique de Zénon, nous devons reconnaître qu'elle tient une place considérable dans l'histoire de la science.

Cette place considérable, mais très ambivalente, qu'occupent les paradoxes de Zénon dans l'histoire des idées, a fait que tous les grands esprits se sont frottés, à leur manière, à celui que Platon appelait le « Palamède d'Élée » (*Phèd.* 261d) en raison de sa dialectique déroutante. Même si ces raisonnements de Zénon ont eu des admirateurs à l'époque (et ont toujours des défenseurs), ils n'ont pas manqué de pourfendeurs dans l'histoire des idées. On rapporte que, déjà dans l'Antiquité, certains les prenaient pour des banalités. Ce fut le cas d'Antisthène le Cynique (d'après une autre tradition, ce serait son disciple Diogène de Sinope) qui se contenta de se lever et de marcher pour prouver, disait-il, l'affligeante banalité « sophistique » de l'argument appelé « l'Achille » (29A15). Et si l'on en croit Charles Dunan, Zénon ne manqua pas de contradicteurs dans toutes les époques de l'histoire, « à commencer

<sup>25</sup> Zafiropulo J., *L'École éléate*, p. 50.

<sup>26</sup> Cordero N.-L., *Les deux chemins de Parménide*, p. 197. Bassu S., (Cf. « Métron », entre « logos » et « praxis » dans la philosophie grecque, d'Homère à Aristote, p. 500), dans sa thèse consacrée à l'étude de la notion de *metron* dans la philosophie grecque, explique, en ces termes, pourquoi le système de Parménide est en désaccord presque total avec ceux de ses devanciers (les milésiens, les pythagoriciens, Héraclite) : « l'Un [de Parménide] ne peut être mesure de quoi que soit puisque toute dualité ou multiplicité est exclue ; or, sans dualité ni multiplicité, il n'y a rien à mesurer. Deuxièmement, l'Un ne peut pas lui-même accepter la mesure puisqu'il serait alors en lui-même duel, multiple, distinct de lui-même ce qui est contradictoire si nous prenons les termes dans leur sens absolu ».

<sup>27</sup> Zeller E., 1882, *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, trad. Émile Boutroux, Tome II, Paris, Hachette, p. 84.

par Aristote, qui n'expose les arguments du disciple de Parménide que pour les réfuter. Descartes, Leibniz, Hegel, Victor Cousin, Stuart Mill, les repoussent également et les réfutent de façons diverses »<sup>28</sup>, sans oublier Kant ou encore Henri Bergson<sup>29</sup>.

Sans trop entrer dans l'épuisant débat qui a traversé toute l'histoire de la philosophie consistant à savoir si ces paradoxes seraient ou non des raisonnements fallacieux, nous nous contenterons de les expliquer sommairement pour voir comment Zénon entend, par ces arguments, venir en aide à la thèse de son père Parménide<sup>30</sup>.

Dans sa *Physique* (VI, 9, 239b10), voici comment Aristote<sup>31</sup> formule le premier argument de Zénon contre le mouvement, l'argument dit de la *dichotomie* : « Il y a quatre arguments de Zénon à propos du mouvement [...]. Le premier est celui qui concerne le fait que l'objet qui est transporté ne se meut pas parce qu'il doit parvenir à la moitié de sa trajectoire avant d'arriver à son terme ; nous en avons traité auparavant ». Ce qu'il faut d'emblée préciser avec cet argument qui cherche à nier le mouvement ou, du moins, à démontrer l'absurdité de le concevoir, c'est le fait qu'il s'inscrit directement dans la lignée de la négation de la pluralité dont nous avons parlé plus haut. En effet, le mouvement suppose l'existence du temps et de l'espace que les Éléates tiennent pour des continus sans éléments discrets distincts, ce qui fait que, pour Zénon, le mouvement est impossible dans ce temps et

<sup>28</sup> Dunan C., 1884, *Les arguments de Zénon contre le mouvement*, Paris, Felix Alcan, p. 2-3. Malgré l'étude détaillée qu'il consacre aux quatre arguments contre le mouvement et le mérite qu'il dit reconnaître au philosophe d'Élée, Dunan ne peut s'empêcher, à la fin de son étude, ce jugement incendiaire sur Zénon : « Cependant, dit-il, sans vouloir le rabaisser plus qu'il ne convient, nous pensons qu'il y a exagération dans l'estime que lui ont accordée, comme dialecticien, plusieurs philosophes modernes. À tout bien prendre, de ses quatre arguments contre le mouvement, l'un est tout à fait absurde, et ne mérite pas même d'être réfuté ; deux autres sont faux, et l'on est en droit de s'étonner qu'ils aient pu faire illusion à un si grand nombre de penseurs éminents ; le quatrième seul [dans son étude, Dunan place la dichotomie en quatrième position] est vrai, mais il a un tout autre sens et une toute autre portée que ne le supposait son auteur » (p. 43).

<sup>29</sup> Selon Barreau H., (Cf. 1969, « Bergson et Zénon d'Élée », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 67, N°94, p. 267-284), Bergson entretient une relation paradoxale avec Zénon, relation où se mêlent mépris et déférence à la fois tant le philosophe français est constamment obligé de revenir aux paradoxes de Zénon pour asseoir sa propre philosophie du temps. Ce retour constant à Zénon chez Bergson qui, pourtant, cherche à réfuter l'Éléate, fera dire à Barreau qu'« Il est impossible de ne pas s'interroger sur l'espèce de complicité qu'adopte Bergson à l'égard de ces « sophismes » qui deviennent de plus en plus sous sa plume des « difficultés » fort respectables. Le texte que nous avons cité plus haut, et dont la rédaction est tardive, puisqu'elle date de 1922, est lui-même significatif de cette espèce de référence obligée, et comme de déférence, qu'adopte finalement Bergson à l'égard de Zénon. Pas plus que l'histoire de la métaphysique occidentale, le bergsonisme lui-même ne serait alors possible sans l'héritage de Zénon » (pp. 267-268). Voir également, du même auteur : 1969, « Bergson et Zénon d'Élée (suite et fin) », *Revue Philosophique de Louvain*, », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 67, N°95, p. 389-430.

<sup>30</sup> Des penseurs se sont chargés de défendre les paradoxes de Zénon en stipulant que, replacés dans le cadre scientifique qui les a créés, ces paradoxes n'auraient rien de sophistique et témoigneraient d'un esprit fécond et original qui a été en avance sur ses contemporains. Voir : Brochard V., 1926, « Des prétendus sophismes de Zénon d'Élée », dans *Études de Philosophie ancienne et philosophie moderne*, Paris, Felix Alcan, p. 15-22 et la thèse de Seban P., (Cf. *L'aporie du passage. Zénon d'Élée et le principe d'achéabilité*).

<sup>31</sup> Aristote, 2014, dans *Œuvres Complètes*, Pierre Pellegrin (sous la dir.), Paris, Flammarion.

dans cet espace tous deux continus. À cet effet, Brochard explique que « C'est parce que Zénon a nié la pluralité qu'il nie le mouvement [...]. Le mouvement, s'il est réel, divise le temps et le lieu où il s'accomplit ; il ne peut donc se produire dans un continu sans parties »<sup>32</sup>. Cet argument de la *dichotomie* part de l'hypothèse suivant laquelle le continu serait composé (rappelons que les Éléates le tiennent pour non-composé, c'est-à-dire sans parties) et s'il est donc composé, comme le soutiennent les tenants de la pluralité et du discontinu, il serait possible de le diviser indéfiniment. Selon Zénon, cette supposition entraîne la conséquence selon laquelle l'objet supposé en mouvement devra parcourir la moitié de son chemin afin d'arriver à terme ; parcourir cette moitié suppose également parcourir la moitié de cette moitié ; parcourir la moitié de cette moitié supposera aussi parcourir la moitié de la moitié de la moitié. Finalement, l'objet ou l'entité que l'on suppose en mouvement devra donc faire une infinité de choses l'une après l'autre, ce qui, pour Zénon, est absurde, donc impossible.

Parcourir toute sa trajectoire, c'est parcourir d'abord les  $\frac{1}{2}$  de cette trajectoire ; parcourir cette moitié, c'est parcourir avant les  $\frac{1}{4}$  de cette moitié ; ensuite, les  $\frac{1}{8}$  de cette autre moitié, etc. Les étapes à parcourir deviennent alors indéfinies ; or un mouvement supposerait un nombre fini d'étapes pour arriver à terme. Chaque étape comportant, elle-même, une infinité d'étapes intermédiaires à parcourir. Par conséquent, l'évidence que semble être le mouvement pour nous n'est qu'une illusion de nos sens dans la mesure où ce raisonnement de Zénon nous enseigne que « pour qu'un mouvement – n'importe quel mouvement – s'accomplisse effectivement, il faut que s'achève une série d'étapes qui est essentiellement inachevable »<sup>33</sup>. Le caractère inachevable de ces étapes à parcourir nous montre que l'objet ne peut non seulement arriver à destination, mais encore qu'il lui est impossible de commencer son parcours en raison des étapes intermédiaires et infinies que comporte le trajet. L'objet reste en repos et n'est donc jamais en mouvement selon Zénon. Les pythagoriciens qui prenaient « aussi bien l'espace que le temps comme résultant d'une accumulation d'unités infiniment petites mais pourtant discrètes »<sup>34</sup> sont pris à défaut par

<sup>32</sup> Brochard V., 1926, « Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement », dans *Études de Philosophie ancienne et philosophie moderne*, Paris, Felix Alcan, p. 3 (p. 3-14).

<sup>33</sup> Seban P., *L'aporie du passage. Zénon d'Élée et le principe d'achevabilité*, p. 4. Brochard V., (Cf. « Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement », p. 10-11), récusant les critiques formulées par Aristote et Leibniz contre cet argument de Zénon, affirme ceci : « Zénon sait très bien, sa démonstration même l'exige, que l'espace et le temps se comportent de la même façon, qu'ils sont ensemble, toujours et parallèlement, divisibles à l'infini. La question est de savoir comment, dans l'un et dans l'autre, cette série de divisions, par définition inépuisable, peut être épuisée, et il faut qu'elle le soit pour que le mouvement se produise ».

<sup>34</sup> Zafiropulo J., *L'école Éléate*, p. 179.

Zénon qui, par cet argument de la dichotomie, montre « la contradiction entre l'indéfini des intermédiaires et la possibilité de les épuiser »<sup>35</sup>.

Le second argument est celui dit l'*Achille* et voici comment il a été formulé par Aristote qui en constitue, sauf erreur de notre part, la source primaire : « Le second est celui appelé Achille, le voici : ce qui court le plus lentement [la tortue] ne sera jamais dépassé par le plus rapide [Achille] ; car il est nécessaire que le poursuivant aille d'abord là d'où le fuyard est parti, de sorte qu'il est nécessaire que le plus lent ait quelque avance »<sup>36</sup>. Cet argument, plus connu sous le nom d'Achille et la tortue, que Zeller tient pour une autre forme de la *dichotomie*, met en scène deux mobiles et part donc de l'hypothèse selon laquelle le mouvement est possible pour en démontrer les incohérences. Les pourfendeurs de ce raisonnement ont tous insisté sur un fait qui semble évident, voire inévitable : Achille et la tortue se déplaçant à vitesse constante, même si la course a lieu dans un espace infini, Achille rattrapera forcément la tortue au simple motif qu'il est plus rapide. C'est l'avis de Dunan qui affirme, à tort nous pensons, que, dans cet argument, il faut prendre le temps comme composé « d'instantanés en nombre fini », ce qui lui permet d'avancer que même un enfant pourrait remarquer le caractère spécieux du raisonnement de Zénon<sup>37</sup>. Pourtant, Zénon ne semble aucunement avoir dit qu'il faille prendre le temps comme composé d'instantanés finis en nombre. Comme le suggèrent Brochard et Zafiropulo<sup>38</sup>, le temps, tout comme l'espace d'ailleurs, est pris par Zénon comme divisible à l'infini. Ainsi, le fils de la nymphe Thétis, Achille, même plus rapide que la tortue, ne pourra jamais la rattraper car, dès l'instant que la tortue a contracté son avance sur lui (c'est le scénario de départ imaginé par Zénon), il lui sera impossible d'épuiser les étapes de l'espace qui, lui, est infiniment divisible, sans que le plus lent ne passe à un autre point qui lui confère encore une avance.

Achille étant constamment obligé d'atteindre le point de départ de la distance initiale qui le sépare de la tortue, il ne peut que s'approcher indéfiniment de la tortue : « Le nerf de la preuve, ici comme dans l'argument précédent, est cette thèse, qu'un espace donné ne peut être parcouru que si toutes ses parties sont parcourues, et que cela est impossible parce que les

<sup>35</sup> Renouvier M., cité par Dunan C., *Les arguments de Zénon contre le mouvement*, p. 25.

<sup>36</sup> Aristote, *Physique*, VI, 9, 239b15.

<sup>37</sup> Dunan C., *Les arguments de Zénon contre le mouvement*, p. 22 : « Il nous suffira de faire une remarque bien simple, dit-il, et qu'un enfant comprendra immédiatement : c'est que, si la tortue, dans un temps donné, a parcouru un certain espace, rien n'empêche de supposer qu'Achille possède une vitesse assez grande pour pouvoir dans le même temps franchir d'abord la distance qui le séparait d'elle, puis la distance qu'elle a parcourue, et même une distance beaucoup plus grande, de sorte qu'en passant il aura mis la main sur elle ».

<sup>38</sup> Brochard V., « Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement », p. 12 ; Zafiropulo J., *L'école Éléate*, p. 181.

parties ont en nombre infini »<sup>39</sup>. Comme dans l'autre argument : non seulement on ne peut épuiser une infinité de choses (parcourir les instants infinis de l'espace), mais encore le mouvement est impossible en ce sens que les points de départ sont infinis et font que les mobiles sont constamment en repos. Si Zénon est parti de l'hypothèse de la possibilité du mouvement, c'est pour montrer aux détracteurs de son maître les absurdités qui découlent de leurs théories du mouvement et de la pluralité. L'absurdité consiste ici au fait que ceux qui admettent le discontinu sont également obligés d'admettre qu'Achille ne rattrapera jamais la tortue à cause de la divisibilité à l'infini de l'espace et du temps. Or, il est absurde qu'Achille, aux pieds légers, ne puisse pas rattraper la tortue et sa lenteur légendaire. Donc, à suivre les détracteurs de son maître, pour Zénon, ce sont eux-mêmes qui attestent de l'impossibilité du mouvement par leurs thèses du multiple et du discontinu. Ce faisant, usant de ce que Seban appelle un « raisonnement itératif », Zénon parvient à démontrer l'impossibilité du mouvement : « Mais qu'il y ait un mouvement en général demande au moins à ce qu'un mouvement en général puisse s'achever. Le mouvement étant prouvé illimité dans ses étapes successives, autrement dit inachevable, cela est impossible ; autrement dit il n'y a pas de mouvement »<sup>40</sup>.

Dans le troisième argument dit de la *Flèche*, Aristote rapporte : « Si, en effet, dit-il [il parle de Zénon], toute chose est toujours au repos quand elle est dans un espace égal à elle-même, et que ce qui est lancé est toujours dans le « maintenant », alors la flèche qui est lancée est immobile »<sup>41</sup>. Aristote ajoute, en 239b30, que cet argument suppose de prendre le temps comme composé d'instant indivisibles. Ainsi, d'après Zénon, malgré la mobilité apparente que nous offrent nos sens, la flèche est immobile, elle est en repos constant. Comme elle occupe un espace égal à son volume à chaque moment de son vol et que ces espaces ne sont pas divisibles à l'infini ; autrement dit, ils sont indivisibles, la flèche restera constamment en repos et ne connaîtra donc pas de mouvement. Puisque, avec cet argument, il est considéré que le temps peut être divisé à l'infini, pour que la flèche puisse quitter un point A pour un point B, il lui faut alors passer de A à B sans passer par un point intermédiaire (parce que l'espace est supposé composé d'entités indivisibles) ; dès lors que le temps est continu, il arrivera, un moment du vol, où la flèche ne sera dans aucun espace (ni dans A ni dans B), ce qui est impossible et témoigne du fait que la flèche reste immobile tout le temps de son trajet, car elle occupe un espace égal à sa taille. « La flèche est donc en repos à chaque instant de son

<sup>39</sup> Zeller E., *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, p. 79.

<sup>40</sup> Seban P., *L'aporie du passage. Zénon d'Élée et le principe d'achevabilité*, p. 160.

<sup>41</sup> Aristote, *Physique*, VI, 9, 239b5.



vol, par conséquent aussi pendant toute la durée de son vol, et ainsi le mouvement de la flèche n'est qu'apparent »<sup>42</sup>.

Il est vrai que le lecteur moderne peut rester, comme d'ailleurs ce fut déjà le cas dans l'Antiquité, perplexe devant cet enchaînement d'hypothèses et ces subtilités. Toutefois, ce qu'il faut avoir à l'esprit, c'est le fait que l'ambition de Zénon n'excède pas la volonté de récuser les pourfendeurs du monisme de Parménide. Cette ambition ne s'opère pas, par ailleurs, en dehors des systèmes attaqués par le jeune éléate. Il part, à chaque fois, des systèmes des adversaires pour les ruiner, et ce en leur appliquant les conséquences dont ils sont éventuellement porteurs ; de sorte que, son argumentation serait-elle fallacieuse, comme croit Aristote, elle ne fait que s'appuyer sur les lois de l'adversaire qui donne, lui, les armes pour se faire récuser.

### Conclusion

Il est clair que les arguments de Zénon contre la pluralité et contre le mouvement n'avaient d'autres buts que de servir la thèse centrale de son école : l'unité absolue de l'Être. Chez Parménide, l'Être et le non-être sont des contraires absolus de sorte que ni le multiple ni le devenir ne sont envisageables dans la philosophie éléate. Contre les détracteurs de son maître, Zénon a entendu nier le mouvement et la pluralité qui sont deux négations consécutives à celle du non-être : « Zénon nie le mouvement parce qu'il nie la pluralité, et [...] il nie la pluralité parce qu'il nie le non-être »<sup>43</sup>, explique Brochard. Si une seule de ces choses est possible, la théorie de son mentor devrait céder le pas. Les atomistes comme les sophistes s'attèleront à détruire cette conception éléatique de l'Être qui, assortie à une théorie de la connaissance qui discrédite les sens au profit de la raison comme seule faculté cognitive, n'a pas, pourtant, voulu céder le terrain aux théories rivales. Pour preuve, c'est un citoyen de Samos, un amiral de guerre, Méliossos, qui se chargera de reprendre les thèses centrales de l'école pour les retravailler au point que Zafiropulo le tient pour « le représentant le plus illustre de l'Éléatisme qu'il parvint à amener à un remarquable degré de perfection »<sup>44</sup>.

### Bibliographie

Aristote, 2007, *Réfutations sophistiques*, trad. Tricot J., Paris, Vrin.

<sup>42</sup> Zeller E., *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, p. 79.

<sup>43</sup> Brochard V., « Des prétendus sophismes de Zénon d'Élée », p. 3.

<sup>44</sup> Zafiropulo J., *L'école Éléate*, p. 220.

- Aristote, 2008, *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion.
- Aristote, 2014, *Physique*, dans *Œuvres Complètes*, Pierre Pellegrin (sous la dir.), Paris, Flammarion.
- Barreau H., 1969, « Bergson et Zénon d'Élée », *Revue Philosophique de Louvain*, », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 67, N°94, p. 267-284.
- Barreau H., 1969, « Bergson et Zénon d'Élée (suite et fin) », *Revue Philosophique de Louvain*, », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 67, N°95, p. 389-430.
- Bassu S., 2013, « Métron », entre « logos » et « praxis » dans la philosophie grecque, d'Homère à Aristote, Thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille.
- Bréhier E., 1928, *Histoire de la philosophie*, Tome I, Paris, Librairie Felix Alcan.
- Brochard V., 1926, « Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement », *Études de Philosophie ancienne et philosophie moderne*, Paris, Felix Alcan, p. 3-14.
- Brochard V., 1926, « Des prétendus sophismes de Zénon d'Élée », *Études de Philosophie ancienne et philosophie moderne*, Paris, Felix Alcan, p. 15-22.
- Brun J., 2019, *Les présocratiques*, Paris, Que sais-je.
- Clément d'Alexandrie, 1839, *Les Stromates*, trad. Antoine Eugène de Genoude, dans *Les Pères de l'Église*, Tome V, Paris.
- Cordero N.-L., 1997, *Les deux chemins de Parménide. Édition critique, traduction, études et bibliographie*, Éd.<sup>2</sup>, Paris/Bruxelles, Vrin/Ousia.
- Dixsaut M., 1987, « Platon et le logos de Parménide », dans Aubenque P., (sous la dir.), *Études sur Parménide (II) : Problèmes d'interprétation*, Paris, Vrin, p. 222.
- Dumont J.-P., 1988, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard.
- Dunan C., 1884, *Les arguments de Zénon contre le mouvement*, Paris, Felix Alcan.
- Fattal M., 2001, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris, Harmattan.
- Mugler C., 1961, « Pluralisme matériel et pluralisme dynamique dans la physique grecque d'Anaximandre à Épicure », *Revue de philologie, de Littérature et d'Histoire Ancienne*, Paris, Série 3, N°35, p. 67-86.

Platon, 1999, *Parménide*, Traduction, Introduction et Notes par Luc Brisson, Paris, Flammarion.

Platon, 2011, *Parménide*, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.

Platon, 2011, *Sophiste*, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.

Platon, 2011, *Théétète*, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.

Platon, 2012, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion.

Seban P., 2018, *L'aporie du passage. Zénon d'Élée et le principe d'achèvement*, Thèse de doctorat de philosophie, Paris Nanterre.

Voilquin J., 1964, *Les penseurs Grecs avant Socrate*, Paris, Flammarion.

Zafiropulo J., 1950, *L'école éléate : Parménide, Zénon, Mélissos*, Paris, Les Belles-Lettres.

Zeller E., 1882, *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, trad. Émile Boutroux, Tome II, Paris, Hachette.

**« Royauté et/ou prêtrise : étude parallèle entre le « rex » dans la Rome antique et le « roi » et la « reine » en Basse-Casamance. »**

Dr Sergino Paolo César DIEDHIOU

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[serginopaolocesar.diedhiou@ucad.edu.sn](mailto:serginopaolocesar.diedhiou@ucad.edu.sn)

**Résumé :** « Le roi d'Oussouye est en réalité un prêtre », voilà une phrase que nous avons l'habitude d'entendre lorsqu'on évoque la problématique de la royauté en Basse-Casamance. Cette question nous a poussé à mener une étude parallèle dans le but de montrer une congruité entre sacerdoce et royauté. Le mythe de Nemi, les œuvres de Romulus et Numa, les études anthropologiques sur les Diolas ont été les éléments à travers lesquels le sacerdoce royal a été analysé.

**Abstract :** "The king of Oussouye is actually a priest" is a phrase we are used to hearing when we talk about the issue of royalty in Basse-Casamance. This question prompted us to conduct a parallel study with the aim of showing a congruity between priesthood and royalty. The myth of Nemi, the works of Romulus and Numa, the anthropological studies on the Diolas were the elements through which the royal priesthood was analyzed.

**Mots-clés :** royauté – sacerdoce – culte – divinité - auspices

**Keywords:** royalty – priesthood – cult – divinity – auspices

## Introduction

Dans son œuvre intitulée *Le rameau d'or*, James Georges Frazer aborde la question de la royauté sacrée à travers le mythe du *rex nemorensis*.<sup>1</sup> Bien que le titre rappelle l'épisode du chant VI de l'*Énéide* où Énée arrachait le rameau d'or<sup>2</sup> pour l'apporter à la Sybille chargée de le guider aux enfers, son œuvre présente un roi-prêtre ou un roi « divin » porté plus par le cultuel que par la politique et capable de maîtriser les forces de la nature pour assurer la protection et la prospérité de son peuple. Alors nous nous sommes inspirés des caractéristiques du *rex nemorensis*, un prêtre pris pour un roi doté de pouvoir mystique et divin, afin d'entreprendre une étude parallèle entre la royauté romaine et celle que l'on trouve en Basse-Casamance. Les rois, par leur fonction sacerdotale, étaient souvent révéérés comme des intermédiaires entre le peuple et la divinité, mieux encore, on pouvait les adorer comme étant des personnages d'essence divine dotés de forces surnaturelles.<sup>3</sup>

Ainsi, d'une part les rois romains, dans leur politique religieuse, et ceux-là qu'on appelle rois et reines diolas se sont-ils souvent revêtus d'attributs sacerdotaux et, par une certaine relation avec le divin et la nature, deviennent-ils des personnages atypiques différents de leurs sujets.<sup>4</sup> Quelle est donc la place du pouvoir sacerdotal dans l'exercice du pouvoir royal ? Et au-delà quel est l'apport du spirituel sur le champ social et politique ? Pour répondre à ces questions,

<sup>1</sup> Le *rex nemorensis* désigne une sorte de prêtre chargé du culte de Diane Aricina, au temple situé dans le bois de Némi sur le versant des monts albains. Voir *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*. p.860. Au sujet des allusions au *rex Nemorensis* chez les auteurs anciens voir, Strabon, *Geographica*, 5.3.12 ; Pausanias, 2.27.4 : γέγραπται δὲ φωνῆ τῆ Δωρίδι. χωρὶς δὲ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐστὶν ἀρχαία στήλη· ἵππους δὲ Ἴππόλυτον ἀναθεῖναι τῷ θεῷ φησὶν εἴκοσι. ταύτης τῆς στήλης τῷ ἐπιγράμματι ὁμολογοῦντα λέγουσιν Ἀρικιεῖς, ὡς τεθνεῶτα Ἴππόλυτον ἐκ τῶν Θησέως ἀρῶν ἀνέστησεν Ἀσκληπιός· ὁ δὲ ὡς αὔθις ἐβίω, οὐκ ἤξιον νέμειν τῷ πατρὶ συγγνώμην, ἀλλὰ ὑπεριδὼν τὰς δεήσεις ἐς Ἰταλίαν ἔρχεται παρὰ τοὺς Ἀρικιεῖς, καὶ ἐβασίλευσέ τε αὐτόθι καὶ ἀνῆκε τῆ Ἀρτέμιδι τέμενος, ἔνθα ἄχρι ἐμοῦ μονομαχίας ἄθλα ἦν καὶ ἱεράσθαι τῆ θεῷ τὸν νικῶντα· ὁ δὲ ἀγὼν ἐλευθέρων μὲν προέκειτο οὐδενί, οἰκέταις δὲ ἀποδρᾶσι τοὺς δεσπότης. ; Ovide, *Fastes*, 3. 271 : *Regna tenent fortes manibus pedibusque fugaces, et perit exemplo postmodo quisque suo.* ; Ovide, l'art d'aimer, I,259-260 : *Ecce suburbanae templum nemorale Dianae, Partaque per gladios regna nocente manu* ; Valerius Flaccus, *Argonauticon*, II.305 : *iam nemus Egeriae, iam te ciet altus ab Alba Iuppiter et soli non mitis Aricia regi.* Stace, *Silves*, 3,1.55 : *iamque dies aderat profugis cum regibus aptum fumat Aricinum Triuiaae nemus et face multa* ;

<sup>2</sup> Virgile, *Énéide*, VI, 205-211.

*Quale solet siluis brumali frigore uiscum  
fronde uirere noua, quod non sua seminat arbos,  
et croceo fetu teretis circumdare truncos,  
talis erat species auri frondentis opaca  
ilice, sic leni crepitabat brattea uento.  
Corripit Aeneas extemplo auidusque refringit  
cunctantem, et uatis portat sub tecta Sibyllae.*

<sup>3</sup> Frazer J.G., 1923, *Le Rameau d'Or*, édition abrégée, p. 14. Ce cumul de la royauté et du sacerdoce se retrouve aussi en Grèce antique avec la fonction d'archonte-roi (ἄρχων βασιλεὺς), chargé de l'observance des rites et du respect de la religion.

<sup>4</sup> Voir Bonte P, et Izard M., 2010, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, p.637

nous allons porter notre réflexion sur quelques aspects du processus d'élection du roi dans la Rome antique et en Basse-Casamance avant de mettre en exergue la relation entre royauté et sacerdoce.

### I. La royauté sacrée : entre choix divin et élection démocratique.

« Le caractère sacré de la royauté dans les sociétés primitives n'est plus à démontrer et la Rome antique n'échappe pas à la règle. »<sup>5</sup> C'est à travers ces mots de Nicole Boëls-Janssens que nous voulons analyser la fonction sacerdotale du « rex » dans la Rome antique qui, à notre avis, reste très implicite ou pas du tout abordée lorsqu'on étudie les différentes politiques religieuses des monarques romains. Ce qui fait la sacralité de la royauté c'est sans aucun doute la dimension religieuse, voire divine dont le pouvoir royal a bénéficié. Or les principaux acteurs de la royauté que sont les rois, entretiennent pour la plupart une certaine relation avec les divinités et précisément avec Jupiter. Ainsi pour mettre en exergue la fonction sacerdotale du « rex » avons-nous choisi, pour cet article, de nous focaliser sur l'œuvre des deux premiers rois que la tradition annalistique a retenus. En effet, Romulus et Numa Pompilius sont considérés comme les véritables précurseurs de la puissance romaine, du moins, c'est ce que Cicéron laisse entendre quand il attribue au pontife Cotta les paroles suivantes:

« Rites et auspices se partagent toute la religion du peuple romain ; il convient d'ajouter un troisième élément : les prédictions des interprètes de la Sibylle et des haruspices, fondées sur l'observation des phénomènes et des prodiges ; je n'ai jamais pensé qu'on devait négliger aucune de ces pratiques, et je reste convaincu que Romulus avec les auspices, Numa avec l'institution du rituel ont jeté les bases de notre cité, qui n'aurait certainement jamais atteint une telle grandeur si les dieux immortels n'avaient été souverainement propices. »<sup>6</sup>

Nous pouvons retenir donc de ce passage que les *auspicia* et les *sacra* ont été le socle sur lequel Rome a bâti son hégémonie sous la bienveillance des dieux. D'où l'importance de mettre en exergue la fonction sacerdotale du roi qui était le garant de la *pax deorum*. Mais pour comprendre la dimension sacrée du personnage royal, il faut étudier le processus d'élection des monarques.

---

<sup>5</sup> Boëls-Janssens N., 2002, « Les signes de la royauté à Rome à l'époque Royale : prédestination et confirmation » in : *Pouvoir des hommes, signes des dieux dans le monde antique*. Actes des rencontres de Besançon, p.27.

<sup>6</sup> Cicéron, *De Natura Deorum*, 3,5. [http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero\\_dndIII/texte.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero_dndIII/texte.htm) : *Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia diuisa sit, tertium adiunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesue monuerunt, harum ego religionum nullam unquam contemnendam putavi mihi que ita persuasi, Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae ciuitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisset.*  
 URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>  
 Volume Numéro 3 / Décembre 2023

## 1. Quelques aspects de l'élection du *rex* dans la Rome antique

Dans la Rome antique la divination avait une place très importante dans la vie publique, car elle permettait d'appréhender l'avenir avec plus de sérénité, de confiance et d'assurance. C'est pourquoi les plus petits détails naturels sont très souvent interprétés à des fins politiques, judiciaires et militaires. Mais cette charge était réservée à un collège de prêtres appelés les augures. L'augure est donc ce prêtre chargé d'interpréter les phénomènes naturels qu'il considère comme un présage (heureux ou malheureux). Certes, il est vrai que cette technique de divination par l'observation des oiseaux est pratiquée par plusieurs peuples,<sup>7</sup> mais quand on interroge les auteurs antiques, on se rend compte que Romulus était doté du pouvoir de la divination augurale parce qu'il fut un excellent augure.<sup>8</sup> La prise d'auspice, pour reprendre l'idée de Yann Berthelet, permettait aussi de « s'assurer du maintien de la *pax deum* en associant les dieux-citoyens aux décisions publiques ».<sup>9</sup> Sur ce rapport, Tite-Live précisait les détails suivants au sujet de l'élection de Romulus par la procédure augurale :

« Puisqu'ils étaient jumeaux et que le critère de l'âge ne pouvait les départager, Romulus sur le Palatin et Rémus sur l'Aventin choisissent les emplacements pour la prise d'auspices, et pour que les dieux, protecteurs de ces lieux, élisent par des augures, celui qui donnerait le nom à la nouvelle ville et celui qui la régirait par son pouvoir »<sup>10</sup>

Le texte de Tite-Live ne mentionne pas la présence d'un augure auprès de chaque candidat ; Romulus et Rémus étaient tous les deux isolés chacun sur sa colline à attendre un signe du ciel. D'ailleurs, l'usage du terme *auguriis*, qui fait allusion aux différentes procédures de la divination augurale, au lieu d'*auguribus* qui renverrait aux officiants ou aux prêtres

<sup>7</sup> La prise d'auspices par le vol des oiseaux n'était pas l'apanage exclusif des étrusques ; les peuples d'Asie mineure connaissaient aussi cette technique d'après Cicéron : *Cilicum autem et Pisidarum gens et his finitima Pamphylia, quibus nationibus praefuimus ipsi, uolatibus auium cantibus que certissimis signis declarari res futuras putant*. Nous traduisons : Mais chez les Ciliciens et Pisidiens ainsi que chez les peuples de la Pamphylie voisine, régions que j'ai moi-même gouverné, on estime que l'on prédisait l'avenir par des signes très sûrs à savoir les vols et les chants d'oiseaux.

<sup>8</sup> Cicéron, *De la Divination*, I, 2. [http://agoraclasse.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero\\_de\\_diuin01/lecture/1.htm](http://agoraclasse.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero_de_diuin01/lecture/1.htm) : *Romulus non solum auspicato urbem condidisse, sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur*. Nous traduisons : On rapporte que Romulus avait non seulement fondé la Ville par la prise d'auspices, mais encore, lui-même était un excellent augure.

<sup>9</sup> Berthelet Y., 2019, « Religion et vie politique sous la République romaine. L'exemple de la divination publique », *Pallas* [en ligne], 111, I, consulté le 15 mai 2023. p.45.

<https://journals.openedition.org/pallas/18236?lang=en>

<sup>10</sup> Tite-Live, *Ab Urbe condita*, I,6.: *Quoniam gemini essent nec aetatis uerecundia discrimen facere posset, ut dii, quorum tutelae ea loca essent, auguriis legerent, qui nomen nouae urbi daret, qui conditam imperio regeret, Palatium Romulus, Remus Auentinum ad inaugurandum templa capiunt*.

chargés de ce rituel, montre que Romulus et son frère Rémus connaissaient bien cette technique de divination.<sup>11</sup>

Mais il s'en est suivi un conflit qui aboutit à la mort de ce dernier, car l'on ne savait s'il fallait attribuer la royauté à l'un suivant le droit de la priorité ou à l'autre suivant le nombre d'oiseaux aperçu au vol.<sup>12</sup> Nous retenons que la procédure augurale n'aura pas été efficace, car elle n'a pas suffi à départager les deux frères, et c'est plutôt l'usage de la force qui permit à Romulus de devenir roi de Rome. Cependant, la version que propose Denys d'Halicarnasse présente la prise d'auspices de Romulus, non pas pour être élu roi parce qu'il l'était déjà avec l'accord du peuple, mais pour rechercher une validation, une confirmation et une consolidation de son pouvoir royal par Jupiter, comme l'atteste le passage suivant :

« Et quand le peuple eut approuvé, il fixa un jour où il proposa de consulter les auspices au sujet de la souveraineté; et quand le temps arriva, il se leva de bon matin et sortit de sa tente. Puis, prenant position sous un ciel dégagé dans un espace libre et offrant d'abord le sacrifice usuel, il pria le Roi Jupiter et les autres dieux qu'il avait choisis comme patrons de la colonie, que, si c'était leur bon plaisir qu'il soit le roi de la ville, de faire apparaître des signes favorables dans le ciel. Après cette prière un éclair parcourut le ciel de la gauche vers la droite. Les Romains considèrent que la foudre qui va de gauche à droite est un présage favorable. »<sup>13</sup>

Par ces propos, on comprend que Jupiter a été associé à la décision populaire et politique, celle de faire de Romulus le roi de Rome. La prise d'auspices devenait dès lors une obligation pour toute autorité publique devant assurer une magistrature, car le magistrat ne trouvera sa légitimité que dans une confirmation divine.<sup>14</sup> Si les auteurs anciens attribuent la paternité des *auspicia* à Romulus, il est légitime de penser que ce dernier détenait ce pouvoir de divination qu'un collège sacerdotal des augures devait perpétuer.

En revanche, l'investiture de Numa Pompilius est différente de celle de son prédécesseur. Numa, d'origine sabine, avait été choisi pour sa piété et sa sagesse. Et selon Tite-Live « c'est lui qui exige qu'une confirmation augurale valide son pouvoir royal, pour se conformer à

<sup>11</sup> Plutarque, *Vie de Romulus*, 9,5 :

« συνθεμένων δὲ τὴν ἔριν ὄρνισιν αἰσίοις βραβεῦσαι, καὶ καθεζομένων χωρὶς, « Ils se mirent d'accord de s'en rapporter au vol des oiseaux, qu'on consultait ordinairement pour les augures. »

<sup>12</sup> D'après Tite-Live, Rémus est le premier à avoir vu six vautours quant à son frère, il vit le double. Tite-Live, I,7 : *Priori Remo augurium uenisse fertur, sex uultures, iamque nuntiato augurio cum duplex numerus Romulo se ostendisset, utrumque regem sua multitudo consulatuerat: tempore illi praecepto, at hi numero auium regnum trahebant.*

<sup>13</sup> Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 2, 4-5. Traduction reprise au site de Philippe Remacle : [http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/denys\\_hal\\_ant\\_rom\\_02/lecture/5.htm](http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/denys_hal_ant_rom_02/lecture/5.htm) consulté le 23 avril 2023

<sup>14</sup> Voir, Alberto Dalla Rosa, « Les aspects religieux de l'exercice du pouvoir impérial », p.66.



l'exemple de Romulus ». <sup>15</sup> Il se fit donc assister par un augure qui se chargea de la procédure augurale. Cependant, dans la description de la procédure d'intronisation, Tite-Live ne précise pas la nature des signes de validation du pouvoir royal, ainsi nous pouvons lire :

« Enfin, prenant le 'lituus' dans la main gauche, et posant la droite sur la tête de Numa, il prononça cette prière : "Grand Jupiter, si la volonté divine est que Numa, dont je touche la tête, règne sur les Romains, apprends-nous cette volonté par des signes non équivoques, dans l'espace que je viens de fixer." Il définit ensuite la nature des auspices qu'il demandait, et lorsqu'ils se furent manifestés, Numa, déclaré roi, quitta le temple. » <sup>16</sup>

Quant à Plutarque, dont le récit ressemble quelque peu à celui de son homologue romain Tite-live, il évoque aussi la procédure démocratique qui précéda l'investiture religieuse du deuxième roi de Rome par l'*auguratio*. Mais l'auteur mentionne la présence d'un collège de devins et de prêtres (παραλαβὼν δὲ μάντις καὶ ἱερεῖς) à côté de Numa et c'est le chef des devins (τῶν μάντεων ὁ πρωτεύων) qui se chargea de l'accomplissement du rituel augural. Seulement Plutarque va plus loin que Tite-live, car il précise la nature du signe divin qui s'est révélé pour la validation du pouvoir royal en ces termes :

« Là, le premier des devins, l'ayant couvert d'un voile, le tourna vers le midi; et, se tenant derrière Numa, il lui posa sa main droite sur la tête, fit une prière, et regarda de tous les côtés, pour voir ce que les dieux feraient connaître par le vol des oiseaux ou par d'autres signes. Pendant ce temps, un silence incroyable régnait sur la place, malgré la grande affluence de citoyens qui y était réunie. Tous les esprits étaient suspendus dans l'attente de ce qui allait arriver, jusqu'à ce qu'enfin apparurent à droite des oiseaux de bon augure qui donnèrent l'assentiment des dieux. Alors Numa prit l'habit royal, et descendit de la citadelle pour se rendre au milieu du peuple, qui le reçut avec des acclamations et des saluts de la main, saluant en lui l'homme le plus pieux et le plus aimé des dieux. » <sup>17</sup>

Ce sont donc des oiseaux qui apparurent dans le ciel pour confirmer la volonté de Jupiter et concilier son choix avec celui du peuple. Ainsi le récit de Plutarque concernant l'investiture de Numa rejoint-il celui de Denys d'Halicarnasse au sujet de Romulus ; la procédure commence par un choix démocratique avant de se terminer par un signe naturel confirmant l'assentiment

<sup>15</sup> Boëls-Jansens N., Op.cit p.41.

<sup>16</sup> Tite-live, *Ab Urbe condita*, I, 26.

<sup>17</sup> Plutarque, *Vie de Numa*, VII, 5-7. : ἐνταῦθα τῶν μάντεων ὁ πρωτεύων τὸν μὲν εἰς μεσημβρίαν τρένας ἐγκεκαλυμμένον, αὐτὸς δὲ παραστάς ἐξόπισθεν καὶ τῇ δεξιᾷ τῆς κεφαλῆς ἐφαπτόμενος αὐτοῦ κατεύξατο, καὶ περιεσκόπει τὰ παρὰ τῶν θεῶν ἐν οἰωνοῖς ἢ συμβόλοις προφαινόμενα, πανταχόσε τὰς ὄψεις περιφέρων. σιγὴ δὲ ἄπιστος ἐν πλήθει τοσοῦτω τὴν ἀγορὰν κατεῖχε παραδοκούντων καὶ συναιωρουμένων τῷ μέλλοντι, μέχρι οὗ προῦφάνησαν ὄρνιθες ἀγαθοὶ καὶ δεξιοί.

des dieux. Mais Plutarque ne précise pas la nature des oiseaux *ominaux* (ὄρνιθες ἀγαθοὶ καὶ δεξιοί), il se contente d'affirmer qu'ils étaient de bon augure.

La prise d'auspices donc devenait obligatoire pour toute entreprise publique et politique. Elle ne constitue pas un simple rituel à accomplir, mais elle est la formule par laquelle la divinité fusionnait avec la royauté qui bénéficie, à la fois, d'une légitimité politique et religieuse. C'est pourquoi, plus tard sous la République et sous l'Empire, lors de l'élection des magistrats romains et avant les décisions politiques au sénat, le rituel de cette prise d'auspices est observé.<sup>18</sup> Toute investiture publique dénuée de rituel religieux restait caduque et nous convenons avec Dalla Rosa que « l'aspect religieux de l'élection est donc inséparable de la décision politique et d'égale importance, car un pouvoir voté par l'assemblée mais non confirmé par les dieux était considéré *iniustum*. »<sup>19</sup>

Il ressort donc que le rituel religieux est la voie par laquelle le divin entre en contact avec l'humain, il permet de désigner et de consacrer le monarque et par ricochet, il fait de la royauté une fonction vocationnelle, car les élus, à savoir les futurs rois, peuvent être appelés par la divinité (prédestination ou élection divine). Aussi, il demeure qu'il assure un certain crédit à l'élection démocratique parce qu'il constitue l'aboutissement du processus politique et populaire. On retrouve cette imbrication du spirituel et du temporel aujourd'hui dans certaines sociétés contemporaines mais traditionnelles, notamment chez les Diolas en Casamance au sud du Sénégal où royauté et sacerdoce se trouvent très souvent confondus.

## 2. Quelques aspects de l'élection du « roi » et de la « reine » en Basse-Casamance

Le concept de « roi » (*Àyi*) ou de « reine » (*Àyi anaré*) en Basse-Casamance fait l'objet d'un débat sur lequel nous allons revenir ci-après. Dans cette partie, il s'agit de montrer comment la divinité s'invite à l'élection du « roi » et de la « reine » en milieu Diola.

Certaines caractéristiques du roi (*Àyi*) nous rappellent quelque peu le personnage du *rex nemorensis*. En effet, la société diola, généralement acéphale, repose sur un système dans lequel le prêtre (*alamboë*), détenteur de fétiches (*uciin*) est un individu important, respecté et craint

<sup>18</sup> La prise d'auspices devenait une nécessité pour les magistrats disposant de l'*imperium*, à savoir les consuls et les préteurs. Il arrivait que cette procédure soit biaisée rien que pour écarter un candidat qui ne ferait pas l'affaire de l'élite sociale – le cas du consul Marcellus en 215 av. J-C est assez éloquent à ce sujet. Voir Tite-Live, *Ab Urbe condita*, XXIII, 31

<sup>19</sup> Alberto Dalla Rosa. *Id. ibidem*

grâce à son pouvoir religieux, mystique et surnaturel. Et c'est donc le prêtre capable d'entretenir le fétiche le plus puissant qui est très souvent élevé au-dessus de ses confrères. Ainsi donc la religion diola possède-t-il ses prêtres-sacrificateurs, éléments essentiels pour la cohésion sociale et dans la relation entre la divinité (*At' Emit*, ou *Ata jamit*) et la communauté des hommes.

Dans la royauté d'Oussouye le roi (*Àyi*) est le détenteur du fétiche (*baciin*) le plus puissant, et pour marquer sa présence sur tout son territoire, des autels royaux sont installés dans chaque village. Dès lors le roi (*Àyi*) peut être assimilé au roi des choses sacrées *rex sacrorum* ou au *pontifex maximus*. Or, il faut noter que la procédure selon laquelle on choisit un prêtre responsable d'un fétiche est quasi-identique à celle de l'élection du « roi » puisque tous les deux personnages officient dans la même sphère religieuse et de la même manière c'est-à-dire formuler des prières devant les fétiches.

Il est à noter que la procédure de l'élection d'un roi (*Àyi*) en Basse-Casamance est généralement semi-démocratique. En effet, pour le cas de la royauté d'Oussouye, un conseil secret « *Huhaane Elenkin* » est chargé de choisir le roi dans les cinq « lignages princiers » qui sont en quelque sorte les familles dont les membres sont destinés à assumer la fonction royale. Lorsque le conseil porte son choix sur un individu, ce dernier est enlevé en toute discrétion et on lui fait porter la chéchia rouge : le bonnet royal.<sup>20</sup>

L'élément important qui attire notre attention se trouve surtout au moment de l'intronisation du roi (*Àyi*) qui constitue une étape de fusion entre le corps royal et le puissant fétiche « *Elenkin* ». Elle se fait d'habitude par la réalisation d'un sacrifice sur l'autel du fétiche « *Elenkin* » par les membres du conseil. Ainsi cette fusion entre le roi et le fétiche est-elle perçue comme une union entre le monarque et la divinité « *Emitay* ». En fait, d'après Jean Baptiste Valter Manga, le feu et la foudre sont les modes de manifestation du fétiche royal « *Elenkin* », car on imagine la foudre comme une hache qui tombe du ciel pour s'enfoncer dans le sol. Cette hache est nommée « *Huniil Emit* » : la hache de Dieu.<sup>21</sup> Le roi-*Àyi* serait alors le représentant de Dieu (*Emitay*) sur terre de par sa fusion avec le fétiche « *Elenkin* ».

Par ailleurs, le rituel de rapt constitue la preuve selon laquelle la royauté est rarement voulue par le candidat qui est surpris et, à la limite, brutalisé. Le roi Afilédio Manga d'Enampore aurait été intronisé dans les mêmes conditions : « Celui-ci, désigné par le conseil

<sup>20</sup> Thomas L.V., 1959, *Les Diola*, p. 649.

<sup>21</sup> Jean Baptiste Valter Manga, *Une monarchie dans État postcolonial. Anthropologie de la royauté à Oussouye* (Sénégal).p.89.

des Anciens, fut littéralement kidnappé, initié et de ce fait irrévocablement lié à ces fonctions » nous dit Jean Girard.<sup>22</sup> Cependant il arrive qu'il y ait d'autres formes d'acquisition de la fonction royale ou sacerdotale : par la révélation et l'héritage.

La révélation peut être directe ; le futur roi ou le futur prêtre reçoit en songe des paroles lui assignant sa mission auprès des hommes. Cette révélation est attendue jusqu'à présent dans le royaume *Mof evi* d'Énampore qui attend toujours le successeur du dernier roi des pluies Afilédio Manga disparu depuis 1970. En effet, Dieu doit manifester sa volonté par un signe, car le pressenti à la royauté ou à la prêtrise est souvent frappé d'une maladie<sup>23</sup> lorsqu'il manifeste un refus d'obéir aux injonctions reçues en songe. En guise d'exemple la reine-prophétesse Aline Sitoé Diatta avait des visions dont la première se produisit selon Jean Girard en 1941 à Dakar ; elle devait rentrer à Kabrousse pour instituer le culte du « kasila » ou le culte de la « charité ».<sup>24</sup>

Il arrive aussi que l'on hérite de la fonction royale ou sacerdotale par héritage direct. L'exemple de la « reine » Sibeth de Siganar en est une preuve ; elle qui hérita du fétiche de sa mère. Comme Aline Sitoé, elle avait des visions car, dit-on, elle voyait des hommes s'approcher d'elle lui dire : « c'est vous qui devez remplacer votre mère. Continuez à agir selon ses méthodes, car les pluies ne sont pas abondantes. »<sup>25</sup>

Sibeth, malgré son refus, ne pouvait se dérober au choix qui est porté sur sa personne par les génies ou par « dieu » lui-même. En fait, c'est devant le fétiche qu'elle adressait la prière de la « charité »<sup>26</sup> à Dieu nous dit Jean Girard. Sibeth, de même qu'Aline Sitoë seraient des porte-parole de Dieu d'autant plus que c'est à travers des songes qu'elles reçurent les révélations à l'image de beaucoup de prophètes des religions dites révélées d'où le titre de « reine-prophétesse. »

<sup>22</sup> Girard J., 1969, *Genèse du pouvoir charismatique en Basse-Casamance*, p.117

<sup>23</sup> Aline Sitoé Diatta avait été frappée de claudication après son refus de suivre les ordres de la divinité à en croire les paroles des anciens, rapportées par Jean Girard dont voici un extrait : « Elle leur expliqua ses rêves et justifia l'obligation dans laquelle elle se trouvait de prophétiser, par un ordre impératif émanant de Dieu, lequel l'avait déjà châtiée une première fois de son refus de se singulariser en la frappant de claudication. » J. Girard, op.cit. p.240.

<sup>24</sup> « La charité » ou « kasela » est en quelque sorte un culte public qui se fonde uniquement sur la prière et des recommandations sacrificielles de la reine-prêtrise. C'est toute la communauté qui participe à la prière espérant de Dieu qu'il fasse des merveilles.

<sup>25</sup> Girard J., 1969, *Genèse du pouvoir charismatique en Basse-Casamance*, p.207.

<sup>26</sup> Voici les paroles prononcées par Sibeth et rapportées par J. Girard lors de la première « charité » : « Aujourd'hui, nous sommes en ce monde grâce à votre puissance. Par le rêve que vous m'avez envoyé, les génies m'ont obligée à tenir le fétiche en votre nom. Sur lui je verse mon vin de palme et mon eau afin que vous me donniez de l'eau » Girard J., p.209

En définitive, on remarque que l'accession aux fonctions royales et sacerdotales peut varier d'un individu à un autre. Si pour le roi d'Oussouye la volonté collective a souvent prévalu avant son intronisation, pour les reines-prêtresses Aline Sitoé et Sibeth, c'est un choix « divin » qui a précédé l'assentiment populaire. En effet la manifestation de la divinité, à travers les miracles opérés par ces dames en faisant tomber la pluie, confère à ces dernières une grande renommée qui les élève au rang de « reines » et de « prophétesses ».

Ainsi le simple fait de détenir et de contrôler le fétiche le plus puissant ou le plus utile, donnerait-il au prêtre ou à la prêtresse chargé de ce culte un statut plus important dans la société. Il faut tout simplement retenir que la royauté et la prêtrise sont une question de pouvoirs mystique, spirituel et religieux qui peuvent déteindre sur le politique.

## II. De la royauté sacerdotale ou du sacerdoce royal

Le rapport du spirituel et du temporel nous conduit à une réflexion sur la royauté et le sacerdoce pour clarifier la question de savoir s'il est abusé de qualifier de roi un prêtre qui est surtout investi de pouvoir religieux. Pour répondre à cette question nous allons faire un saut dans l'Antiquité afin de mesurer la place du sacerdoce dans la royauté avant de comprendre le sacerdoce royal du « roi » et de la « reine » en Basse-Casamance.

À Rome, les sources littéraires antiques révèlent que Romulus avait une relation particulière avec Jupiter notamment pendant les batailles faisant suite à l'enlèvement des Sabines. Sans avoir recours à un prêtre, Romulus accomplit le vœu qu'il fit à Jupiter Férétrien en érigeant les dépouilles *opimes*<sup>27</sup> (*spolia opima*) en son honneur après sa victoire sur Acron, roi des Caeninenses. Dans les *Vies parallèles*, Plutarque nous rapporte les détails suivants au sujet de Romulus :

« Quant à Romulus, voulant s'acquitter de son vœu d'une manière qui fût agréable à Jupiter et qui donnât à son peuple un spectacle intéressant, il fit couper un grand chêne qui se trouvait dans son camp, le tailla en forme de trophée, et y ajusta les armes d'Acron, chacune à sa place. »<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Les dépouilles opimes sont les armes et les armures prises par un chef de guerre sur l'ennemi vaincu dans un combat singulier. Le chef vainqueur portait ces dépouilles en signe de triomphe jusqu'au Capitole.

<sup>28</sup> Plutarque, *Vies, Romulus*, 16, 4: « Ὁ δὲ Ῥωμύλος, ὡς ἂν μάλιστα τὴν εὐχὴν τῷ τε Διὶ κεχαρισμένην καὶ τοῖς πολίταις ἰδεῖν ἐπιτερπὴ παράσχοι σκεψάμενος, ἐπὶ στρατοπέδου δρῦν ἔτεμεν ὑπερμεγέθη καὶ διεμόρφωσεν ὥσπερ

URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>

Tite-Live, sans évoquer le nom d'Acron et revenant sur l'origine de la construction du temple de Jupiter Férétrien, rapporte les paroles suivantes de Romulus :

« Jupiter Férétrien, s'écrie-t-il, c'est à toi qu'un roi vainqueur offre ces armes d'un roi, et qu'il consacre le temple dont sa pensée vient de mesurer l'enceinte. Là seront déposées les dépouilles opimes que mes descendants, vainqueurs à mon exemple, arracheront avec la vie aux rois et aux chefs ennemis.<sup>29</sup>

C'est aussi dans le même contexte de guerre que Romulus fit un vœu à Jupiter « Stator » pour redonner du courage à son armée alors presque en déroute face à l'ennemi sabin.<sup>30</sup> Implorer la divinité pour bénéficier d'une protection en temps de guerre était donc un rôle que l'on pouvait imputer au « rex ». Ce rôle religieux lui donne une certaine primauté sur le collègue des prêtres qui l'entouraient d'autant plus qu'il avait le privilège de la protection de Jupiter. Mais cela ne paraît pas assez suffisant pour assimiler le « rex » Romulus à un prêtre (*sacerdos*). Alors il faut se tourner vers certaines sources littéraires traitant du mythe étiologique du collègue des frères arvaux.

### 1. Le collègue des frères arvaux : Sodalité fondée par Romulus ?

Le collègue des frères arvaux est un groupe de prêtres attachés au culte de la déesse *Dea Dia*, une divinité romaine chargée des bonnes récoltes. C'est un collègue de douze flamines qui, chaque année, entre le milieu et la fin du mois de mai, accomplissait le rituel en l'honneur de *Dea Dia*. À en croire John Scheid, sous l'Empire, « le service propre de la confrérie arvale se composait de l'*indictio* et du sacrifice à *Dea Dia*, auxquels se joignaient, au gré des circonstances, des expiations liées à l'entretien du bois sacré de Dia et des actes regardant la vie du collègue. »<sup>31</sup>

Nous savons en outre que cette confrérie a été restaurée<sup>32</sup> par Octave en 28 av J-C dans le souci de ramener les Romains, secoués par les guerres civiles, non seulement à la piété et à

---

τρόπαιον, καὶ τῶν ὀπλῶν τοῦ Ἄκρωνος ». Ce cérémonial initié par Romulus ne se serait répété que deux fois dans l'histoire romaine. Une première fois en 437 av.J.C. , quand Aulus Cornelius Cossus rapporte les dépouilles du chef Lars Tolumnius, roi de Véies durant la deuxième guerre de Rome contre la cité de Véies, et une seconde fois, en 222 av.J.C, quand Marcus Claudius Marcellus rapporte les dépouilles opimes du roi des Insubres, Viridomaros.  
<sup>29</sup> Tite-Live, *Ab Urbe condita*, I,10,6 : *Iuppiter Feretri*" inquit, "haec tibi uictor Romulus rex regia arma fero templumque his regionibus, quas modo animo metatus sum, dedico, sedem opimis spoliis, quas regibus ducibusque hostium caesis me auctorem sequentes posterius ferent".

<sup>30</sup> Voir Tite-Live, *Ab urbe condita*, 1,12.

<sup>31</sup> Scheid, J., 1990, *Romulus et ses frères. Le collègue des frères arvaux, modèle de culte public dans la Rome des empereurs*. École française de Rome. Rome, p.441.

<sup>32</sup> Evoquer la restauration de ce culte par Auguste suppose que cette institution religieuse existait. Les fouilles archéologiques révélant l'existence d'un sanctuaire à *La Magliana* au milieu du 3<sup>e</sup> siècle av J-C, la datation du

URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>

la paix, mais encore à l'attachement à l'agriculture, puisqu'il s'agit d'un culte agraire. Mais notre tâche consiste à analyser le mythe étiologique des frères arvaux auquel certains auteurs anciens ont fait allusion dans leurs œuvres pour mieux appréhender la relation de Romulus avec cette confrérie et sa probable création et appartenance à ce collège de prêtres. Il est à souligner aussi que parmi les sources littéraires que nous avons exploitées aucune œuvre historique ne mentionne l'implication de Romulus dans ce collège des frères arvaux.

Ainsi, d'après l'extrait ci-dessous de Pline l'Ancien, Romulus, dans les premières années de la Royauté, est l'acteur principal dans la formation de l'institution sacerdotale des frères arvaux à laquelle il appartenait en tant que douzième et dernier membre de cette confrérie : « Dans les temps anciens, Romulus institua le collège des prêtres des champs et parmi eux, il se considéra comme le douzième frère »<sup>33</sup>

Quant à Aulu-Gelle, revenant sur l'origine de ce sacerdoce, il cite un passage des *Memorialia* de Masurius Sabinus qui fait de Romulus le remplaçant d'un fils défunt d'Acca Larentia :

« Il dit que quand cette femme, Acca Larentia, perdit un de ses enfants parmi ses douze fils, Romulus se considéra comme un des leurs et appela « frères arvaux » tous les enfants de celle-ci. Et depuis ce moment, il demeura un membre du collège des frères arvaux dont l'insigne était la couronne d'épi et les bandelettes blanches. »<sup>34</sup>

Sur cette même lancée le mythographe Fabius Fulgentius avance la thèse selon laquelle Romulus, en guise de reconnaissance à sa nourrice Acca Larentia (*propter nutricis gratiam*), remplaça le défunt fils de celle-ci pour perpétuer le rituel que sa nourrice avait entamé avec ses fils. Si on considère les écrits d'Aulu-Gelle et Fabius Fulgentius, le rituel des frères arvaux existait bien avant l'institutionnalisation de ce collège par Romulus, qui n'a fait que rejoindre la fratrie sacerdotale afin de perpétuer le rite religieux. Ces sources littéraires montrent que le « rex » Romulus, en dehors de sa fonction politique, avait une charge sacerdotale en relation avec la fertilité des champs ou de la terre. D'ailleurs Varron, revenant sur l'étymologie de *fratres arvaux*, évoque la fonction agraire de cette confrérie :

---

*carmen arvale* au 4<sup>e</sup> siècle av J-C et les allusions de Varron à la confrérie arvale confirment l'existence antérieure de ce culte avant l'avènement d'Octave. Voir J. Scheid, *op.cit.* p. chapitre III « la réforme de la confrérie arvale : enjeux et prolongements. p. 678-746.

<sup>33</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XVIII,2,6 : *Aruorum sacerdotes Romulus in primis instituit seque duodecimum fratrem appellavit inter illos*

<sup>34</sup> Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, VII,5-8 : *"Ea" inquit "mulier ex duodecim filiis maribus unum morte amisit. In illius locum Romulus Accae sese filium dedit seque et ceteros eius filios "fratres aruales" appellavit. Ex eo tempore collegium mansit fratrum arualium numero duodecim, cuius sacerdotii insigne est spicea corona et albae infulae."*

URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>

« Les frères Arvales sont les prêtres qui font des sacrifices pour obtenir la fertilité des champs, et leur nom dérive de *ferre* (porter, produire) et *arva* (champs) »<sup>35</sup>

S'il est vrai que Romulus avait fait partie du collège des frères arvales cela signifie que malgré sa réputation de roi belliqueux, il lui restait une parcelle de sensibilité pieuse. Prier et accomplir des sacrifices pour l'autosuffisance en blé ; telle était la tâche des frères arvales. Au-delà de toutes ces considérations, nous notons que le pouvoir royal est associé au sacerdoce pour assurer la survie du peuple romain.

## 2. Le pouvoir sacerdotal de Numa Pompilius au service de son peuple

Lorsqu'on veut élucider la notion de roi-prêtre, on ne peut passer sous silence le règne de Numa Pompilius, le deuxième roi de Rome d'origine sabine. En effet Numa est considéré comme le plus religieux des rois de Rome, car la tradition rapporte qu'il est à l'origine de la quasi-totalité des rites (*sacra*) et institutions religieuses de la Rome antique. Ainsi, d'après Tite-Live, pour faire revenir les citoyens romains à la paix, Numa a cherché à rapprocher son peuple avec les dieux dans le but d'apaiser non seulement les cœurs et les esprits, mais encore de garantir la paix avec ceux-ci pour bénéficier de leur protection (*pax deorum*). Il serait donc le chef de plusieurs rites et collèges sacerdotaux qu'il a lui-même créés et parmi lesquels figurent les *flamines maiores*. Tite-Live nous révèle que Numa, ayant effectué lui-même des rites du *flamen dialis*<sup>36</sup>, délégua certaines de ses prérogatives sacerdotales qu'il détenait en tant que roi à ce prêtre de Jupiter qu'est le *flamen dialis*.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Varron, *De lingua latina*, V,15, 85 : « *Fratres Aruales dicti sunt, qui sacra publica faciunt propterea ut fruges ferant arua, a ferendo et aruis Fratres Aruales dicti. Sunt qui a fratria dixerunt; fratria est graecum uocabulum partis hominum, ut Neapoli etiam nunc.* »

<sup>36</sup> L'adjectif *dialis* est une contraction de *divalis* de la même famille que *divus* : dieu, et *divum* : ciel. Ce terme donc est en relation avec *Jupiter* ou précisément *diespiter* si on part de la racine indo-européenne *dei-w* signifiant la lumière du ciel ou la lumière du jour et *Dyēus* la personnification de *Dyew*. Ainsi du grec *Ζεύς πατήρ* devient par alternance vocalique au degré réduit : *dies pīter* voir P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968. p. 399. Quant au terme *Flamen*, il a même racine que *flamma*, *ae,f* : la flamme. Et donc *Flamen* pourrait renvoyer à ce prêtre qui accomplit les sacrifices par le feu (brûler de l'encens,

<sup>37</sup> Tite-Live, *Ab Urbe condita*, I, 20 : « *Tum sacerdotibus creandis animum adiecit, quamquam ipse plurima sacra obibat, ea maxime quae nunc ad Dialectem flaminem pertinent. Sed quia in civitate bellicosa plures Romuli quam Numae similes reges putabat fore iturosque ipsos ad bella, ne sacra regiae vicis desererentur flaminem Iovi adsidium sacerdotem creavit insignique eum ueste et curuli regia sella adornavit.* » Le *flamen dialis*, prêtre permanemment au service du culte de Jupiter (*Jovi adsidium sacerdotem*) était astreint à beaucoup de restrictions qui l'obligeaient d'être attaché au culte et de préserver sa pureté. Si le *rex* était le représentant de Jupiter sur terre, le flamine est l'officiant du roi des dieux et donc de son représentant.



Selon Plutarque, Numa Pompilius est aussi à l'origine de la création du collège des pontifes dont il est lui-même le chef (*καί φασιν αὐτὸν ἕνα τούτων τὸν πρῶτον γεγονέναι*).<sup>38</sup> Ainsi si Numa, en tant que « rex », détenait les pouvoirs sacerdotaux du grand pontife, il avait alors pour fonction d'interpréter les signes célestes ou naturels, d'assurer la charge de devin ou d'hiérophante.<sup>39</sup> Il est vrai que la légende rapporte que la nymphe Egérie serait l'amante-conseillère<sup>40</sup> du roi Numa et que leurs entrevues se passaient près d'une source située dans un bois sacré aux abords de Rome non loin de la porte Capène.<sup>41</sup> Cette dernière l'aurait aidé à mettre en place sa législation religieuse. Pour confirmer cela, certaines sources littéraires font allusion à ce pouvoir divinatoire de Numa. Augustin d'Hippone, revenant sur une citation de Varron, atteste qu'il pratiquait l'hydromancie et conversait avec les démons.<sup>42</sup> Selon Lactance, les entretiens de Numa avec la déesse Egérie ne seraient que de simples inventions pour donner plus de crédit à son projet religieux, car sous-tendu par une inspiration divine.<sup>43</sup>

L'objectif de Numa en tant que roi était donc de pacifier le peuple romain en passant par une législation religieuse. Dans le *De Republica*, Cicéron confirme qu'en voulant sacréaliser les collèges sacerdotaux nouvellement créés, Numa apportait à Rome un climat de paix :

« C'est encore Pompilius qui, après avoir institué les « auspices majeurs », augmenta de deux le nombre primitif des augures ; il chargea cinq pontifes, choisis parmi les premiers citoyens, de présider les cultes. Grâce à ces lois, qui sont conservées encore dans nos

<sup>38</sup> Plutarque, *Vies, Numa*, Chap. 9. 1-2 : « Νομῆ δὲ καὶ τὴν τῶν ἀρχιερέων, οὗς Ποντίφικας καλοῦσι, διάταξιν καὶ κατάστασιν ἀποδιδόασι, καὶ φασιν αὐτὸν ἕνα τούτων τὸν πρῶτον γεγονέναι. (2) κεκληῆσθαι δὲ τοὺς Ποντίφικας οἱ μὲν ὅτι τοὺς θεοὺς θεραπεύουσι δυνατοῦς καὶ κυρίου ἀπάντων ὄντας· ὁ γὰρ δυνατὸς ὑπὸ Ῥωμαίων ὀνομάζεται πότηνς· »

<sup>39</sup> Plutarque, *Vies, Numa*, Chap. 9. 1-2 : « Νομῆ δὲ καὶ τὴν τῶν ἀρχιερέων, οὗς Ποντίφικας καλοῦσι, διάταξιν καὶ κατάστασιν ἀποδιδόασι, καὶ φασιν αὐτὸν ἕνα τούτων τὸν πρῶτον γεγονέναι. (2) κεκληῆσθαι δὲ τοὺς Ποντίφικας οἱ μὲν ὅτι τοὺς θεοὺς θεραπεύουσι δυνατοῦς καὶ κυρίου ἀπάντων ὄντας· ὁ γὰρ δυνατὸς ὑπὸ Ῥωμαίων ὀνομάζεται πότηνς· »

<sup>40</sup> Ovide, *Les Métamorphoses*, 15, 480-484.

*in patriam remeasse ferunt ultroque petitum  
acceperisse Numam populi Latialis habenas.  
coniuge qui felix nympa ducibusque Camenis  
sacrificos docuit ritus gentemque feroci  
adsuetam bello pacis traduxit ad artes.*

<sup>41</sup> Tite-Live, I, 21.

<sup>42</sup> Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, livre VII, Chap 34. *Nam et ipse Numa, ad quem nullus Dei propheta, nullus sanctus angelus mittebatur, hydromantian facere compulsus est, ut in aqua uideret imagines deorum uel potius ludificationes daemonum, aquibus audiret, quid in sacris constituere atque obseruare deberet.* »

<sup>43</sup> Lactance, *Institutions divines*, Livre I, Chap. XXII.

[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/lactance\\_div\\_inst\\_01/lecture/23.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/lactance_div_inst_01/lecture/23.htm) : quod ut faceret aliqua cum auctoritate, simulauit cum dea Egeria nocturnos se habere congressus. (traduction de J,-A,-C, Buchon légèrement modifiée) : Il simula d'avoir des rencontres nocturnes avec la déesse Egérie afin de le faire avec une certaine autorité.

archives, et en établissant un cérémonial religieux, il apaisa des âmes, que brûlaient la pratique constante et la passion de la guerre... »<sup>44</sup>

En effet, il faut noter que les lois religieuses ou divines trouvent très souvent plus d'écho auprès des citoyens que celles qui proviennent d'un simple consensus entre les hommes d'une même cité d'où la nécessité de valider une quelconque entreprise politique par la prise d'auspices.

L'œuvre religieuse de Numa Pompilius est la preuve que l'interaction entre politique et le religieux est une nécessité pour gouverner et stabiliser une société en proie aux crises politiques. Mais encore, elle révèle l'immensité et la lourdeur de la charge sacerdotale du « rex » qui, en plus de sa fonction politique, est amené à fixer le calendrier, présider les *sacra*, à participer aux fêtes religieuses... Numa Donc avait compris qu'il fallait, tant soit peu, décharger le *rex* de certaines fonctions sacerdotales.

### 3. Du sacerdoce royal en Basse-Casamance

L'Antiquité classique est le véritable témoin de l'union du sacerdoce et de la royauté. À Athènes, l'archonte-roi avait hérité des fonctions religieuses du βασιλεὺς et cela faisait de lui le principal dignitaire religieux de la cité, car il avait la charge de présider plusieurs cultes dont les mystères d'Eleusis.<sup>45</sup> Chez les Spartiates, les prêtres du Zeus lacédémonien et ceux du Zeus Ouranien étaient des rois issus des familles des Agiades et Eurypontides ; ils s'occupaient des sacrifices publics et de l'organisation des fêtes de la cité.<sup>46</sup> Au début de la République romaine la fonction du roi et de la reine des sacrifices qui, selon Tite-Live aurait vu le jour vers 509 av J.C.,<sup>47</sup> est une résultante de la fonction sacerdotale des rois romains. Ce *rex sacrorum*<sup>48</sup> accompagné de son épouse la *regina sacrorum*, attaché à n'accomplir que les tâches religieuses nous fait penser au « roi » et à la « reine » chez les Diolas dans leurs fonctions religieuses.

<sup>44</sup> Cicéron, *De republica*, II, 14, 26.

[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero\\_de\\_repub\\_02/lecture/3.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero_de_repub_02/lecture/3.htm) : traduction légèrement modifiée: *idemque Pompilius et auspiciis maioribus inuentis ad pristinum numerum duo augures addidit, et sacris e principum numero pontifices quinque praefecit, et animos propositis legibus his quas in monumentis habemus ardentis consuetudine et cupiditate bellandi religionum caerimoniis mitigauit,*

<sup>45</sup> Voir, Aristote, *Constitution d'Athènes*, 57, 1

<sup>46</sup> Xénophon, *République des Lacédémoniens*, 15,2

<sup>47</sup> Les Agiades et les Eurypontides sont deux dynasties royales qui régnèrent à Sparte descendants respectifs de Agis et d'Eurypon.

<sup>48</sup> Comme le roi durant la période royale, le *rex sacrorum* est un patricien qui est consacré à vie, par les mêmes rites : l'*inauguratio*, par lequel l'augure impose sa main droite sur la tête du roi, et l'*auspicatio*, la prise des auspices.

En effet, dans la société diola, le cultuel a une place prépondérante si bien que les prêtres, chacun dans son domaine, sont perçus comme les véritables chefs. C'est pourquoi attribuer le titre de « roi » au *Àyi* ne peut paraître abusé ni erroné. En réalité prêtres et rois sont souvent investis d'une puissance divine ou magique qui leur permet de s'ériger en *primi inter homines* et de les considérer comme des « hommes-dieux.»<sup>49</sup>

Le roi, c'est cette personne choisie par la divinité pour accomplir la mission qui lui a été confiée. De même, le prêtre est une personne consacrée et choisie par la divinité pour être son porte-parole et protéger l'humain. Ainsi dans une société acéphale où la place du politique paraît insignifiante, le rôle du prêtre-roi (portant le titre de *Àyi*) devient primordial dans sa capacité à :

- Réguler la société : parmi les attributs royaux qui caractérisent le souverain du royaume d'Oussouye, se trouve un petit balai à fibre appelé « bulas » qui fait office de sceptre royal. Le « bulas » que le roi devait toujours tenir de sa main lors de ses apparitions publiques, symbolise non seulement la pureté et la propreté, mais encore la puissance<sup>50</sup> et l'unité<sup>51</sup> de tous les villages qui composent le royaume d'Oussouye. En effet, le roi porteur de ce «bulas » est le garant même de la paix sociale entre les villages qui étaient dans l'obligation de taire leurs conflits au risque d'être punis par la fureur du monarque. C'est pourquoi la mort du souverain constitue un moment de tristesse, d'inquiétude et de crainte de voir resurgir les vieilles querelles pouvant ainsi ébranler la cohésion sociale.

- Organiser le calendrier suivant les saisons : l'une des fonctions primordiales d'un roi était de « dire » le calendrier mais aussi de le vivre, du moins c'était le cas à Rome pendant la période royale.<sup>52</sup> Chez les Diolas, peuple très rustique et attaché à la terre, la définition du calendrier se faisait avec le comput du temps, c'est-à-dire en fonctions des saisons et des activités champêtres.<sup>53</sup> Les quatre saisons, *Bujit*, *Hóle*, *Buliij* et *Hóli* sont marquées par la présence par

<sup>49</sup> Les rois sont souvent élevés au rang de dieu par la communauté parce que dotés de puissance surnaturelle et mystique dont l'origine proviendrait du don ouranien.

<sup>50</sup> Fort de son titre royal, le roi peut se procurer des femmes par le simple fait de toucher ou de désigner la femme de son choix avec son balai à fibre sacré (*bulas*).

<sup>51</sup> Ce balai à fibres que l'on retrouve généralement dans beaucoup de ménages en Casamance et même partout au Sénégal, est très symbolique. L'unité du royaume, dont le roi est le garant, est donc symbolisée par l'assemblage des fibres qui constituent le balai lui-même.

<sup>52</sup> Nous faisons allusion au rituel du *regifugium* qui se tenait le 24 février, c'est-à-dire avant le début l'année qui commençait en mars et celui des *consualia* le 15 décembre ; cérémonies auxquelles le roi prenait part. Voir, Paul, M. Martin, « La fonction calendaire du roi à Rome et sa participation à certaine fête. » In: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*. pp. 242-243

<sup>53</sup> Chaque saison correspond à une période et une activité bien précise. *Bujit* est la période qui va du mois d'octobre à mi-janvier ; c'est la fin des labours et le moment de la récolte et du stockage du riz. Cette période

URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>

deux fêtes royales annuelles : *Humabal* et *Katutum*. La fête du *Humabal* a lieu chaque année, du moins lorsque le siège royal n'est pas vacant, entre la fin du mois de septembre et le début de celui d'octobre » nous dit J.B. Manga.<sup>54</sup> L'annonce du *Humabal* est faite de façon discrète par le conseil royal et prend progressivement les allures d'une rumeur. C'est un moment de spectacle durant lequel tous les jeunes des villages du royaume s'adonnent à la danse et à la lutte. Le roi (*Àyi*) participe par sa présence, à la fête et c'est le lieu pour lui de jauger la cohésion sociale entre les villages car selon Odile Journet-Diallo :

« L'organisation des luttes est une preuve de la bonne entente régnant entre villages : entre partenaires de lutte, on ne se fait pas la guerre et réciproquement. Mais cette preuve ne peut être administrée autrement qu'en exposant ces relations aux risques de nouveaux déchirements. En réunissant en un même lieu des milliers de personnes entre lesquelles d'anciens conflits sont toujours susceptibles de réapparaître, la société villageoise remet en jeu, lors de chaque manifestation, les équilibres internes à la région »<sup>55</sup>

*Katuutum* ou *Kulee* est célébrée entre avril et mai, c'est-à-dire avant le début de l'hivernage. D'ailleurs l'objectif de cette fête est de solliciter une bonne pluviométrie après les mois de saison sèche.<sup>56</sup> C'est donc un rituel aux allures festives et licencieuses qui est observé et vécu par le roi et sa communauté. Discrètement, la cour royale annonce d'abord la date de la fête aux prêtres des autels à toit, puis la nouvelle se répand dans tous les villages concernés.<sup>57</sup> Au-delà des moments de jouissance, de beuveries et de danses qui caractérisent cette cérémonie, le *katuutum* manifeste l'alliance primordiale qui justifie à la fois l'existence du village qui le célèbre comme entité et son lien à la royauté.<sup>58</sup>

- Faire office de législateur : « Pour les hommes comme pour les femmes, les rassemblements à l'autel *húnii* sont les occasions au cours desquelles sont votées ou revues les lois communautaires » souligne J.B.V Manga.<sup>59</sup> L'autel à toit *Hunii* est l'instance sacrée autour de laquelle, le roi, après discussion et approbation de l'assemblée sur un sujet bien

---

correspond aussi avec la récolte de vin de palme. *Hule* couvre la période de mi-janvier à mi-mai ; c'est le moment du fumage des rizières et de l'exploitation des noix de palme. *Buliij*, cette troisième saison commence à partir de mi-mai et finit en fin juin ; elle est très courte. C'est la fin de la récolte du vin de palme et le début des premiers labours dans les rizières. *Húli* est la pleine période des labours accompagné de repiquage du riz ; elle va de Juillet à fin septembre. Voir, J.B.V. Manga, op.cit. p.146.

<sup>54</sup> J.B.V. Manga, op. cit., p.147.

<sup>55</sup> Journet-Diallo Odile, *Les créances de la Terre*, p. 72.

<sup>56</sup> Manga J.B.V, op.cit. p. 164.

<sup>57</sup> Parmi les dix-sept villages qui composent le royaume d'Oussouye, seuls six d'entre eux célèbrent *Katuutum* : Oussouye, Kalobone, Jivent, Edioungou, Singalen. Voir, Manga, J.B.V, op.cit. p. 162.

<sup>58</sup> Voir Manga J.B.V, op.cit. p. 165. La présence de l'autel à toit dans chaque village du royaume est un premier signe d'appartenance du village à la royauté. La célébration du *Katuutum* vient conforter cette relation forte qui unit la royauté aux différents villages qui célèbrent cette fête.

<sup>59</sup> Manga, J.B.V, op.cit., p.81.

choisi, fait le résumé de ce qui a été décidé puis le confirme par l'accomplissement d'un sacrifice rituel sur l'autel *Hunii*. Ainsi des lois peuvent-elles être mises en vigueur ou abrogées seulement quand le religieux (le roi-Àyi) entérine ce que l'assemblée a légiféré.

- À être le répondant politique : si le roi (Àyi) constitue la personne morale de toute une communauté de villages, il est tout à fait légitime qu'il soit impliqué *de facto* dans les affaires politiques. En tant que haut dignitaire du pays, le roi devient l'interlocuteur des politiques du fait que sa parole et sa personnalité ont plus souvent un écho plus grand auprès des habitants des villages que les responsables administratifs eux-mêmes. Ainsi, à l'instar de beaucoup de dignitaires religieux du Sénégal, sa place et son rôle en politique sont prédéfinis par le statut religieux et le charisme qu'il porte en lui. En fait, la sacralité du personnage royal confère à ce dernier un leadership politique dans un pays où la voix du religieux garde encore une primauté sur celle du politique.

Pour finir, nous retenons que le caractère sacré de la royauté réside dans le fait que le roi, revêtu de ses fonctions sacerdotales, devient l'interlocuteur direct de la divinité et par ricochet, constitue un trait d'union entre le dieu suprême et sa communauté. Il s'avère donc qu'une confusion peut être faite lorsqu'il s'agit de la royauté en Basse-Casamance. Mais ôter au roi Àyi sa fonction sacerdotale c'est enlever l'essence même de la fonction royale dans la communauté diola. Lui retirer le titre de « roi » revient à nier le rôle social et politique qu'il joue dans l'espace régional et même national.

## Conclusion

En définitive, l'approche textuelle que nous avons adoptée a montré un certain lien entre la royauté et le sacerdoce. Ce lien se trouve être la divinité par laquelle les rois et les prêtres se retrouvent consacrés pour leur mission. En outre, il a été intéressant de constater l'implication du dieu Jupiter et du dieu *At'Emit* dans l'élection du roi, respectivement dans la Rome antique et dans le milieu Diola. D'une part, la prise d'auspices a été la procédure déterminante pour consulter les dieux qui manifestent leur volonté par des signes naturels, d'autre part c'est par les fétiches, instruments de communication entre la divinité et les hommes, que ces derniers reçoivent le message céleste. Alors il s'avère que tout pouvoir – politique et sacerdotal – a besoin de l'approbation divine pour bénéficier d'une certaine légitimité auprès des hommes.

Par ailleurs l'évolution du corps royal, avec la création des sacerdoces sous Numa pompilius sonne le début d'une séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel même si des

survivances de la monarchie royale subsistaient sous la République et sous l'Empire avec des magistrats qui avaient à la fois un rôle politique et religieux. Il ressort donc que le roi et le prêtre ont quasiment la même mission, celle de protéger l'homme et de fortifier sa relation avec Dieu.

Cette confusion du sacerdoce et du pouvoir royal n'a rien qui doive surprendre, car on le trouve à l'origine dans presque toutes les sociétés. Temporel et spirituel sont souvent intimement liés dans un même corps : si l'autorité politique règlemente le fait religieux, la religion quant à elle, est le socle de la loi civile ; elle se met au service de l'autorité politique pour confirmer sa légitimité.

En milieu Diola, au-delà de toutes ces considérations, on peut retenir que le pouvoir sacerdotal est une partie intégrante de la royauté en Basse-Casamance. D'un corps religieux le roi Àyi passe à un corps politique présent partout dans le territoire à travers les autels royaux, et symbolisant l'unité même du royaume devenant par le même fait un personnage incontournable dans la résolution de certains conflits<sup>60</sup>

En somme la dimension anthropologique de la royauté en Basse-Casamance révèle un enracinement et enracinement très profonds dans la tradition, marque d'une civilisation solide qui, malgré la forte influence de la modernité, demeure encore un patrimoine culturel et cultuel à préserver.

## **Bibliographie**

### **Auteurs anciens**

- Aristote, 1862, *Constitution d'Athènes*, traduction française : J. Barthélémy Saint-Hilaire, Paris, A. Durand.
- Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, livre VII, Traduction française de L. MOREAU, Paris, Lecoffre, 1855.
- Aulu-Gelle, 1927, *Nuits attiques*, livre VII, Traduction française, M. Charpentier - M. Blanchet, Oeuvres complètes d'Aulu-Gelle, Paris, Garnier.
- Cicéron, 1841, *De republica*, livre II, Traduction française sous la direction de M. Nisard. Paris, Dubochet.
- Cicéron, 1935, *De natura deorum*, trad. de Charles APPUHN, Paris, Garnier.

---

<sup>60</sup> Voir, J.B. Manga, *Une monarchie dans État postcolonial. Anthropologie de la royauté à Oussouye*, p.336

- Denys d'Halicarnasse, *Les Antiquités romaines*, Livre II, traduction de Philippe Remacle,[enligne] :[http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/denys\\_hal\\_ant\\_rom\\_02/lecture/5.htm](http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/denys_hal_ant_rom_02/lecture/5.htm) consulté le 23 avril 2013.
- Lactance, 1882, *Institutions divines*, Livre I, Traduction française : J.-A.-C. BUCHON, Paris, Choix de monuments primitifs de l'Église chrétienne, Delagrave.
- Ovide, 2009, *Les Métamorphoses*, Traduction d'Olivier Sers, Paris, Les Belles Lettres.
- Ovide, *Fastes*, 1992, traduction de R. Schilling, Paris, Les Belles Lettres,
- Pausanias, 1921, *Le tour de la Grèce*, livre II, Traduction française de M. CLAVIER.
- Pline l'Ancien, 1877, *Histoire naturelle*, Livre XXVII, Traduction de E. LITTRE, Paris, Collection des auteurs latins de M. NISARD.
- Plutarque, 1957, *Vies*, Tome 1, Thésée-Romulus – Lycirgue-Numa, texte établi et traduit par Robert Flacelière, Emile Chambry et Marcel Juneaux, Paris, Les Belles-Lettres.
- Strabon, 1909, *Geographica*, Traduction française : Amédée TARDIEU, Paris, Hachette.
- Tite-Live, 1949, *Ab urbe condita*, trad., d'Eugène LASSERRE, Paris, Classiques Garnier,
- Varron, 1845, *De la langue latine*, livre V, Traduction de la Collection des auteurs latins sous la direction de M. NISARD. Paris, Dubochet.
- Virgile, 1982, *Énéide*, trad. de Denis GUENOUN, Bouches-du-Rhône, Actes du Sud.
- Xénophon, 1859, *Le gouvernement des Lacédémoniens*, Traduction française : Eugène TALBOT. Paris, Librairie Hachette.

### **Auteurs modernes**

- Berthelet Yann, 2019, « Religion et vie politique sous la République romaine. L'exemple de la divination publique ». In : *Pallas Revues d'études antiques*, 111, I, p. 41-63.
- Boëls-Jansens Nicole, 2002, « Les signes de royauté à Rome à l'époque royale : prédestination et confirmation. In: *Pouvoir des hommes, signes des Dieux dans le*

*monde antique*. Actes des rencontres de Besançon (1999-2000) Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, p. 27-52

- Bonte Pierre et Izard Michel, 2010, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 4<sup>e</sup> édition, Paris, collection « quadrige. Dicos poche ».
- Dalla Rosa Alberto, 2019, « Les aspects religieux de l'exercice du pouvoir impérial. » In : *Religion et pouvoir dans le monde romain de 218 avant notre ère à 235 de notre ère, Pallas revues d'études antiques*, p. 65-76.
- Frazer James Georges, 1923, *Le Rameau d'Or*, édition abrégée, nouvelle traduction de Lady Frazer, Paris, librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Jean Girard, 1969, *Genèse du pouvoir charismatique en Basse-Casamance*, Dakar, IFAN.
- Journet-Diallo Odile, 2007, *Les créances de la terre. Chroniques du pays jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Paris, Bibliothèque de l'École des hautes études.
- Manga Jean Baptiste Valter, 2015, *Une monarchie dans État postcolonial. Anthropologie de la royauté à Oussouye (Sénégal)*.
- Martin Paul-Martin, 1976, « La fonction calendaire du roi de Rome et sa participation à certaines fêtes. » In: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*. Tome 83, numéro 2, p. 239-244
- Scheid John, 1990, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle de culte public dans la Rome des empereurs*. Rome, École française de Rome.
- Sergent Bernard, 1976, « La représentation spartiate de royauté. » In : *Revue de l'histoire des religions*, tome 189, n°1, p. 3-52.
- Thomas Louis-Vincent, 1959. *Les Diola : essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, Dakar, IFAN.



## La conception de la mort à Rome à l'époque impériale

Dr Myriam Sylvesta Gautho  
Université Cheikh Anta Diop de Dakar  
[myriam1.gautho@ucad.edu.sn](mailto:myriam1.gautho@ucad.edu.sn)

**Résumé :** La mort, souvent source d'émotions, d'angoisses et de questionnements pour l'homme est l'un des thèmes les plus effrayants et les plus énigmatiques. Cet article vise à montrer comment les Romains ont imaginé et conçu la mort durant l'Antiquité. Différentes sources qui sont à la fois textuelles, iconographiques, archéologiques, etc., offrent aujourd'hui d'innombrables témoignages qui renseignent sur l'idée que ce peuple se faisait de la mort. Mourir est de toute évidence un acte individuel et fatal à la condition humaine. Généralement la mort est aussi un phénomène communautaire car elle fait l'objet de la même sollicitude que la naissance. L'Antiquité animée de l'envie de percer le mystère de la mort étant restée sur sa faim s'est forgée et a accommodé sa conception de la mort comme une source d'espérance de vie sans fin.

**Abstract:** Death is one of mankind's most frightening and enigmatic themes, often a source of emotion, anxiety and questioning. This article aims to show how the Romans imagined and conceived death in antiquity. Various sources - textual, iconographic, archaeological, etc. - offer innumerable testimonies that shed light on this people's idea of death. Dying is clearly an individual act, fatal to the human condition. Generally speaking, death is also a community phenomenon, as it is the object of the same solicitude as birth. Antiquity's desire to unravel the mystery of death left it wanting more, but it forged and accommodated its own conception of death as a source of endless hope for life.

**Mots clés :** Rome antique, Mort, Rites funéraires, Croyances.

**Keywords:** Ancient Rome, Death, Funeral rites, Beliefs.

**Introduction**

La question de la mort a de tous temps attiré l'attention de bon nombre de chercheurs. Il me semble utile de débiter cette étude sur le concept de la mort en mentionnant qu'une série de réflexions historiques et anthropologiques qui a porté sur la mort, les morts dans les sociétés anciennes, permit de mettre l'accent sur les rites funéraires avec les contributions de John Scheid, de Jean Maurin et d'Augusto Fraschetti (réunis lors d'un colloque pluridisciplinaire)<sup>1</sup> abordant l'espace du deuil, les rites de sépulture et les fêtes annuelles des morts, les rites de séparation, les funérailles des princes et héros de la famille impériale durant le règne d'Auguste et bien d'autres aspects de la question.<sup>2</sup>

Outre les historiens et les archéologues, les épigraphistes, anthropologues, les sociologues ou ethnologues y trouvent de nombreux sujets de recherche s'intéressant à la mort et aux faits funéraires antiques. Auraix-Jonchère explique pourquoi un tel recours pour parler de la mort : « La nécessité de recourir au mythe s'explique en partie par la puissance d'épouvante de la mort, dans la mesure où elle exprime, l'indicible et l'impensable, l'altérité radicale ». <sup>3</sup> Également dans cette même lancée, il y a d'autres études relativement récentes et fortement documentées qui se sont penchées sur la question. Jean Prieur<sup>4</sup> présente dans son ouvrage les résultats de ses recherches en quatre chapitres abondamment illustrés, qui traitent des rites, des monuments, de l'au-delà et du symbolisme funéraire romain. Comme écrivains antiques qui se sont intéressés au sujet, nous pouvons citer entre autres Cicéron (106 av. J.C. – 43 av. J.C.), Virgile (70 – 19av. J.C.), Sénèque (04 av. J.C. – 65 apr. J.C.), Pétrone (mort vers 65), Tacite (vers 54 – 120).

Tout au long du développement de cet article nous analyserons le rapport que les Romains entretenaient face à la réalité de la mort. Les pratiques funéraires découlant souvent de la croyance religieuse nous verrons comment et où se passaient les funérailles, quels en sont les principaux acteurs. Ainsi, nous allons aborder ce travail en deux points : dans un premier temps, nous allons étudier la mort et sa conception chez les Romains et dans un second temps nous traiterons des croyances et des différents rites relatifs à la mort.

**I/La mort telle que perçue par les Romains**


---

<sup>1</sup> Ce sont deux colloques qui se sont réunis à l'instigation de François Hinard, l'un à Caen (La mort, les morts et l'au-delà), le second à Paris (La mort au quotidien), S. Benoist, « Les funérailles des empereurs I er siècle avant notre ère - I er siècle », *Noeud Gordien*, Éd. P UF, Ch. III, 2005, p. 106

<sup>2</sup> Benoist S., 2005, « Les funérailles des empereurs I er siècle avant notre ère - I er siècle », *Noeud Gordien*, Éd. P UF, Ch. III, p. 107

<sup>3</sup> Auraix-Jonchère P., 2000, *Mythologies de la mort*, France : Presses universitaires Blaise Pascal, Cahiers romantique n°5, p. 13

<sup>4</sup> Prieur J., 1986, *La mort dans l'Antiquité romaine*, Ouest France, 224 p.

L'art, la littérature antique, la mythologie ont entretenu une ambiguïté autour de la question de la mort. Les peuples s'en sont petit à petit éloignés pour mieux comprendre cette réalité sans jamais arriver à la cerner totalement. Différents éléments spirituels constitutifs de l'homme leur permettront de penser à la continuité de la vie après la mort. On pourrait même dire que pour eux la mort est l'espoir d'une autre vie qui serait peut-être meilleure.

### **1.1. Les éléments constitutifs de l'homme, gage d'une immortalité après la mort**

Dans l'étude de l'anthropologie romaine, l'homme est au début et à la fin de tout ce qui existe. Il est doté de l'*anima*, l'âme chez les Romains, qui est un des éléments spirituels de l'homme qui donne l'immortalité et lui assure la vie éternelle, comme le souligne Paul Giraud:

On écrivait sur le tombeau que l'homme reposait là... on croyait si fermement qu'un homme vivait là, qu'on ne manquait jamais d'enterrer avec lui les objets dont on supposait qu'il avait besoin, des vêtements, des vases, des armes. On répandait du vin sur sa tombe pour étancher sa soif ; on y plaçait des aliments pour apaiser sa faim...<sup>5</sup>

Ainsi, la mort serait un passage qui mène à la vie, la vie de l'au-delà. Comme pour troubler le repos qu'on souhaite au défunt dans sa paisible tombe, on le prépare aussi à entreprendre un long voyage. La mort est alors considérée comme sommeil et voyage vers le monde souterrain, le royaume des Enfers.

### **1.2. La mort comme « sommeil » et « voyage »**

L'idée était aussi assez répandue que, une fois mis au tombeau, le mort commence un long voyage. Le trajet étant parsemé d'embûches, pour traverser la frontière entre le monde des vivants et le monde des morts, il faut payer l'obole<sup>6</sup> au passeur Charon. Pour cela, il doit utiliser la pièce que sa famille lui a donnée lors de la mise en terre et la remettre à Charon. Ses bijoux ou des objets auxquels il tenait, accompagnaient aussi le mort dans la tombe. À ce sujet, Jean Prieur écrit :

... les fleuves infernaux entourent le royaume des morts et la barque de Charon en permet le passage. En deçà du Styx, la foule suppliante des morts à qui Charon refuse le passage : ce sont ceux qui n'ont pas été inhumés, ils sont condamnés à errer pendant cent ans. Au-delà, siège le tribunal des morts qui assigne à chacun sa résidence.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Guiraud P., 1896, *Histoire romaine : La vie privée et la vie publique des Romains*, Hachette, p. 261.

<sup>6</sup> Obole : nom de la petite unité monétaire et pondérale des Grecs. C'était la sixième partie de la drachme (Ch. V. Daremberg et Ed. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Hachette, 1877-1919, p. 140).

<sup>7</sup> Prieur J., 1986, *La mort dans l'Antiquité romaine*, Ouest France, p. 128.

Les sources iconographiques nous en donnent de belles illustrations. Nous disposons, par exemple, d'une fresque provenant d'une tombe lucanienne qui représente Charon naviguant avec sa barque sur le Styx.



Source : Musée archéologique national de Paestum, Italie

Le voyage n'étant pas terminé, le mort poursuit son périple que l'auteur rapporte en ces termes en prenant l'exemple d'Enée<sup>8</sup> :

Ce voyage d'Enée aux enfers a permis à Virgile de recenser cinq résidences pour les âmes des trépassés : en deçà du Styx, pour les *insepulti* (ceux qui n'ont pas de sépulture) ; immédiatement au-delà, un genre de « Limbes » pour ceux dont la vie a été trop tôt interrompue ; puis, le Tartare pour les méchants et les Champs Élysées pour les bons ; enfin les bois du Léthé pour les âmes appelées à une réincarnation.<sup>9</sup>

Nous avons choisi le voyage d'Enée pour montrer que l'idée de voyage des morts date depuis la fondation de Rome, des contacts culturels avec les Grecs et les Étrusques. Pour les morts pauvres qui n'ont pu remettre la pièce à Charon, ou ceux qui n'ont pas eu de sépulture décente, l'attente pour traverser le Styx<sup>10</sup> et entrer dans le royaume des morts est de 100 ans. En plus de la barque comme moyen de transport des défunts, il y a aussi le cheval ou le char, ou si

<sup>8</sup> Prince troyen, héros d'une légende grecque qui fut reprise et développée par Virgile dans *l'Énéide*. Fils d'Anchise et d'Aphrodite (Vénus), il est, au cours de la guerre de Troie, un des principaux chefs troyens. Lors de la prise de la ville, il s'échappe et, après différentes pérégrinations, à Carthage, où il est aimé de Didon, en Campanie, où il descend aux enfers, il atteint le Latium, où il épouse Lavinia, fille du roi Latinus. <http://www.larousse.fr/encyclopedie>

<sup>9</sup> Virgile, *Énéide*, 6, 426-429

<sup>10</sup> Styx : Fleuve des Enfers dans la mythologie grecque, dont les eaux rendaient invulnérable.

le défunt est un pauvre, il pourrait faire le voyage à pied comme le montrent les stèles et les urnes étrusques.<sup>11</sup>

Cette pensée de la mort comme sommeil est matérialisée chez les Romains. En effet, l'idée de la mort comme un sommeil est empruntée à l'Étrurie selon Prieur : « c'est donc à l'Étrurie que Rome a emprunté le sarcophage du "dormant", qui devient courant à l'époque impériale »<sup>12</sup>. La mort est considérée comme un sommeil reposant au cours duquel le défunt débarrassé des soucis de ce monde et des peines quotidiennes, dort et se réveille pour une immortalité bienheureuse auprès des dieux et des hommes bons. Cette conception, selon Pierre Boyancé, résulte de ce que pensaient les philosophes et théologiens grecs :

Le sommeil est comme un apprentissage [...] de la mort. Mais, surtout il est comme une ombre et comme un modèle du retour à la vie qui doit suivre la mort : le sommeil en effet ne s'achève-t-il pas nécessairement dans un réveil ? il offre donc une double image, celle de la mort et celle de la résurrection ; il semble emporter et ramener dans son intégrité le même homme.<sup>13</sup>

Le discours eschatologique sur la destinée de l'âme d'un défunt a évolué dans le temps. Présenté sous diverses formes, le concept de mort-sommeil vient comme adoucir et préparer les esprits à une éventuelle immortalité, comme le suggèrent Galinier et Baratte :

Souvent par une ingénieuse allégorie, les artistes représentaient le sommeil de celui ou de celle qui dormait éternellement dans le sarcophage, par quelque sommeil célèbre dans la mythologie ou dans l'histoire héroïque (suivent les exemples d'Endymion, Thétis et Pélée, Ariadne). L'idée de l'enlèvement par quelque dieu était allégorique chez les Anciens, comme celle du sommeil pour désigner la mort.<sup>14</sup>

L'idée que la mort est un sommeil vise à détourner les esprits de la peur de la mort. C'est « un ensemble de croyances qui se juxtaposent où se superposent : tantôt on oppose le repos du corps, allongé dans le tombeau, à l'activité de l'âme ailée qui s'envole vers une destinée glorieuse ; tantôt le trépas est un assoupissement transitoire qui doit être suivi d'un réveil glorieux »<sup>15</sup>. Libérée des soucis et des difficultés de notre monde, l'âme dort et se repose en paix pour ensuite prendre l'envol vers les champs Élysées pour jouir de « l'immortalité bienheureuse »<sup>16</sup>. Cette approche sociologique de la mort rejoint parfaitement celle de Pierre Boyancé dont le travail est déjà cité, qui écrit que :

<sup>11</sup> Prieur J., 1986, *La mort dans l'Antiquité romaine*, Ouest France, p.153

<sup>12</sup> Prieur J., 1986, *La mort dans l'Antiquité romaine*, Ouest France, p. 172.

<sup>13</sup> Boyancé P., 1928, « Le Sommeil et l'Immortalité », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tome 45, p. 97-105 ; [https://www.persee.fr/doc/mefr\\_0223-4874\\_1928\\_num\\_45\\_1\\_8494](https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-4874_1928_num_45_1_8494), consulté le 3 mars 2023

<sup>14</sup> Galinier M., Baratte F., 2017, « Iconographie funéraire romaine et société : corpus antique, approches nouvelles ? » *Collection Histoire de l'art*.

<sup>15</sup> H.-I. Marrou, 1944, « Le symbolisme funéraire des Romains », *Journal des savants*, Janvier-mars. p. 23-37 ; [https://www.persee.fr/doc/jds\\_0021-8103\\_1944\\_num\\_1\\_1\\_268](https://www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1944_num_1_1_268), consulté le 3 mars 2023

<sup>16</sup> H.-I. Marrou, 1944, « Le symbolisme funéraire des Romains », *Journal des savants*, Janvier-mars. p. 23-37 ; [https://www.persee.fr/doc/jds\\_0021-8103\\_1944\\_num\\_1\\_1\\_268](https://www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1944_num_1_1_268), consulté le 3 mars 2023

Pour se consoler de la mort, pour la rendre moins redoutable, à quelle comparaison recourir qui soit plus douce que celle du sommeil ? elle associe l'idée d'un repos éternel à celle de quelque chose qui effraie moins que le néant. Peu importe que ce sommeil ne doive pas avoir de fin, peu importe que pour la froide raison il ne soit qu'un mot : il est un de ces mots qui peuvent rendre la réalité moins réelle, la faire accepter de l'imagination et du cœur.<sup>17</sup>

« Je ne meurs pas, j'entre dans la vie »<sup>18</sup>, c'est le cri d'espérance de la plus grande sainte des temps modernes selon l'église catholique. Ces paroles de la sainte de Lisieux expriment bien la vision chrétienne de la mort qui est une nouvelle naissance. La foi chrétienne fait voir ainsi la mort : c'est le jour de la naissance à la vie sans fin. En effet, l'idée d'une vie après la mort n'est pas une innovation chrétienne mais bien un fond commun à toutes les religions anciennes bien avant le christianisme.

Nombre de sarcophages illustrent l'idée de mort-sommeil, représenté par le défunt couché sur son lit, apparemment serein, plongé dans un repos éternel. Nous en présentons ici quelques illustrations qui montrent le scénario des obsèques.

**Fig. 2 : Relief des Haterii, (vers 110 ap. J.-C.), Musei Vaticani, Roma.**



Source : Dessin tiré de Ch. Daremberg, Edm. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, tome 2, 1896, sv. *funus*, p. 1389, fig. 3360.<sup>19</sup>

**Figure 3 : Relief de Amiternum (2<sup>e</sup> moitié du 1<sup>er</sup> s. av. J.-C.), Museo Nazionale d'Abruzzo, L'Aquila.**



<sup>17</sup> Boyancé P., 1928, « Le Sommeil et l'Immortalité », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tome 45, p. 97-105 ; [https://www.persee.fr/doc/mefr\\_0223-4874\\_1928\\_num\\_45\\_1\\_8494](https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-4874_1928_num_45_1_8494), consulté le 3 mars 2023p. 97-105.

<sup>18</sup> Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, 2009, in *Thérèse de Lisieux. Œuvres complètes*, Paris, Cerf-DDB, p. 601.

<sup>19</sup> Prescendi F., 2008, « Le deuil à Rome : mise en scène d'une émotion », *Revue de l'histoire des religions*, URL : <http://journals.openedition>, consulté le 3 mars 2023.

Source : Dessin tiré de Ch. Daremberg, Edm. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, tome 2, 1896 sv *funus*, p. 1392, fig. 3361.<sup>20</sup>

Les deux précédentes images montrent le rituel des funérailles ordinaires que nous allons décrire dans la deuxième partie de notre travail. Il ressort ainsi de tout ce qui précède que les Romains ne considèrent pas la mort comme un anéantissement total de l'individu mais, comme une nouvelle vie. De ce fait, il y a lieu de déduire que mourir c'est accéder à la vie et au bonheur éternel. Mais, pour cela, il y avait un processus à suivre. Ce qui nous amène à étudier les croyances et les rites funéraires relatifs à la mort chez les Romains.

## II/ Les croyances et les rites funéraires

On observe chez les Romains deux rites fondamentaux de sépulture que sont l'inhumation et l'incinération (ou la crémation). À l'époque des guerres civiles, par exemple, on préfère la crémation pour éviter la profanation des corps. Pline affirme que l'inhumation a précédé l'incinération et que cela pourrait se comprendre du fait de l'insécurité des tombeaux lors des guerres :

Chez les Romains, ce ne fut pas le propre du vieil usage établi de brûler le corps : ils étaient inhumés dans la terre. Mais après qu'on eut pris connaissance du fait que l'on déterrerait ceux qui avaient été tués dans des guerres lointaines, alors l'usage établi fut de les brûler<sup>21</sup>.

Ces deux formes de séparations (l'inhumation et l'incinération) d'avec les morts requièrent deux différentes sépultures. Le rite funéraire romain devrait aider le mort dans son parcours pour l'au-delà et aussi protéger et purifier la famille du défunt car la mort est considérée comme une souillure pour le mort et sa famille. Les prêtres en charge des funérailles, appelés *Libitinarii* sont attachés au temple de *Libitina*<sup>22</sup>, la déesse de la mort et des funérailles. La cérémonie des funérailles comprend quatre phases distinctes : la cérémonie d'adieu et la toilette, l'exposition du corps, *l'humatio* et les rites purificateurs. Ces rites forment un ensemble cohérent marqué par une tension émotionnelle intense. Arnaud Paturet dans son article sur les Funérailles à Rome les a détaillées en plusieurs étapes distinctes. Il écrit à ce sujet :

Les rites funéraires romains et la religion des morts ont fait l'objet de contributions largement documentées. Les différentes phases mises en évidence sont les suivantes : -Les derniers adieux, - *oculos condere*, - *conclamatio*, - *Unctura*, - Habillement du mort, - Le dépôt de la couronne

<sup>20</sup> Prescendi F., 2008, « Le deuil à Rome : mise en scène d'une émotion », *Revue de l'histoire des religions*, URL : <http://journals.openedition.org>, consulté le 3 mars 2023.

<sup>21</sup> Pline., 1850, *La mort, la survie de l'âme : VII, 187-190*. L'édition française de l'Histoire naturelle parue dans la collection Folio sous le n° 3090, due à Hubert Zehnacker qui a repris, corrigé et annoté la traduction d'Émile Littré.

<sup>22</sup> Tite Live, 2013, *Ab Urbe condita liber*, XLI, 21, cité par Smith, W. F., *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities* (Cambridge Library Collection - Classics, pp. 406-446). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139794602.007.

sur la tête du mort, -Le denier de Charon, l'usage commandait de déposer une obole dans la bouche du défunt pour payer le passage aux enfers, -L'exposition du corps, - Le transport de la chambre mortuaire au bûcher ou au tombeau, - L'*humatio*, -les rites purificateurs<sup>23</sup>.

Pour le commun des Romains, il est très important d'organiser les funérailles des défunts pour s'assurer leur protection et les rendre inoffensifs à leurs parents vivants. Ces funérailles peuvent durer plusieurs jours. En effet, le moribond est entouré de soins et de l'attention de ses proches. Quand il devra rendre le dernier souffle, il est assisté. Jean Prieur rapporte l'instant de la mort en ces termes :

Dans l'ancienne Rome, l'enfant à sa naissance est déposé à terre ; de même, le moribond est posé sur la terre nue, devant la porte, pour qu'il puisse jouir une dernière fois de l'air et de la lumière : la Terre-Mère, qui fait sortir de son sein tous les hommes, les reprend pour en dissoudre les éléments et pour en faire des existences nouvelles. Puis en lui fermant les yeux, un proche parent recueille le dernier souffle du mourant dans un baiser ...<sup>24</sup>

Dès que le décès est constaté, commence la cérémonie de lamentations funèbres. Elle est appelée *conclamatio*<sup>25</sup>. Les parents du défunt l'appellent trois fois par son nom à haute voix. Après cet appel sans réponse, éclatent les cris et les lamentations en signe d'annonce de la mort. Par des gémissements, les proches du défunt expriment la douleur qu'ils ressentent. On ferme la bouche du défunt et les yeux puis on lui retire ses bagues et on le nettoie. Le décès est déclaré au temple de Vénus Libitina, ensuite on accroche une branche de cyprès ou de sapin à l'entrée du domicile<sup>26</sup>, car ce sont des arbres qui, une fois coupés, ne renaissent plus. Viennent ensuite les soins qui précèdent l'exposition du corps.

Une pièce de monnaie est placée dans la bouche du cadavre pour permettre au défunt de payer à Charon le passage du Styx, fleuve des enfers.<sup>27</sup> Après la toilette funèbre, le mort est exposé dans *l'atrium*<sup>28</sup>. Les jours d'exposition varient suivant la classe sociale du défunt. Cela peut s'étendre d'un à sept jours :

Le plus proche parent désigné fait l'éloge, *laudatio* du défunt. Un moment crucial de la cérémonie était consacré à la *laudatio funebris*, le discours solennel prononcé en l'honneur du défunt

<sup>23</sup> Paturet A., 2012, « Funérailles publiques et sépulture privée : le paradoxe de la mort dans l'ancienne Rome », *Acta Iassyensia comparationis*, p. 22-29, consulté le 08 mars 2023.

<sup>24</sup> Cicéron, 1924, *Contre Verrès*, traduit par P. C. B. Gueroult, Paris, Librairie Hatier.

<sup>25</sup> *Corpus Inscriptionum Latinarum*, VIII, 9439.

<sup>26</sup> Marcus Annaeus Lucanus, p. 39- 65

<sup>27</sup> Charon (prononcé /kaxɔ̃/, grec ancien : Χάρων) est le nocher (le pilote de la barque) des Enfers dans la mythologie grecque. Sur les marais de l'Achéron, il faisait traverser le Styx, contre une obole, aux âmes des morts ayant reçu une sépulture, d'où la coutume de placer une obole sous la langue du mort avant son enterrement. Ceux qui ne pouvaient payer, faute d'avoir été enterrés convenablement, devaient errer sur les bords du fleuve Styx pendant cent ans. Virgile, *Eneïde*, livre VI, vers 298- 299, Charon (mythologie) — Wikipédia (wikipedia.org)

<sup>28</sup> *L'atrium* : Pièce principale pourvue d'un toit ouvert, généralement entourée d'un portique, sur laquelle donnaient les autres pièces de la maison. Par analogie. Cour entourée d'une galerie précédant une basilique ou une église primitive. <https://www.dictionnaire-academie.fr/article>



retracant sa vie et ses vertus. Les nobles et les plus riches des citoyens bénéficient de fastes cérémonies à leur décès. Les pauvres sont quant à eux enterrés le plus vite possible, sur la colline de l'Esquilin, dans des fosses communes après un traitement minimal aux corps<sup>29</sup>.

Mais le souci de donner à tout le monde, même les pauvres, des funérailles dignes, naît dans les esprits et donne naissance à des associations funéraires caritatives ; Giraud parle d'un document qui atteste l'existence d'associations funéraires sous l'Empire. Ces associations ont pour objectif d'aider à procurer aux membres des sépultures convenables<sup>30</sup>. Une de ces associations était composée d'affranchis, de pauvres gens et d'esclaves en grand nombre. « Chaque associé reçu dans le collège versait à titre de droit d'entrée la somme de 100 sesterces (20 fr.) et y joignait une bouteille de bon vin. La cotisation mensuelle était de 5 as (15 cent.) »<sup>31</sup>.

C'est ainsi, dans la vie courante comme dans la mort la distinction de classe est omniprésente. En effet, le corps d'un notable romain est emporté au forum pour l'exposition publique ; alors que dans le cas du décès d'un plébéien, sa dépouille n'était exposée que dans le cercle familial. En dernier lieu, il y a ce qu'on appelle l'*humatio*<sup>32</sup>. Un cortège de parents et d'amis, suivaient le cercueil ouvert, porté par des proches ou des affranchis. Les femmes avaient les cheveux défaits et gémissaient ; les fils avaient la tête voilée<sup>33</sup>. La cérémonie était souvent très spectaculaire : musiciens, chanteurs, pleureuses, familles éplorées, amis, corporations, sont rassemblés pour l'ultime hommage. Là aussi, les riches et les pauvres n'étaient pas traités de la même façon. Parturet le souligne plus loin dans son article :

Les patriciens avaient droit à des enterrements plus raffinés, que l'on nommait *Pompa Funeris*. Outre la période d'exposition plus longue, les rites étaient accompagnés par des musiciens, des pantomimes, des pleureuses, des danseurs. Les membres de la famille qui avaient suivi une carrière dans la magistrature portaient leur tenue officielle et suivaient en char avec leurs chevaux publics. On exhibe aussi les *imagines*, portrait des ancêtres prouvant l'ancienneté de la famille et permettant de revivifier leur noblesse éternelle (*ius imaginum*)<sup>34</sup>.

Quand c'est l'inhumation, le corps était recouvert d'un ou de plusieurs linceuls. La tenue vestimentaire du corps est celle de la plus haute fonction occupée par le défunt de son vivant. Les tombeaux étaient pourvus d'inscriptions. D'abord très simples, elles ne mentionnent que le nom du défunt. Progressivement, elles sont enrichies de formules élogieuses et de protection qui vantent les qualités morales du mort et de sa famille. Voyons à titre d'exemple les funérailles de l'empereur Auguste,

<sup>29</sup> Denys d'Halicarnasse, *Antiquités Romaines*, livre V.

<sup>30</sup> Giraud P., 1896, *Histoire romaine : La vie privée et la vie publique des Romains*, Hachette, p. 271

<sup>31</sup> Boissier G., 1871, « Études de mœurs romaines sous l'Empire : les associations ouvrières et charitables dans l'Empire romain », *Revue des Deux Mondes*, décembre, vol 96, N 3, p. 633.

<sup>32</sup> « L'*humatio* correspond à l'action d'ensevelir, c'est un rite incontournable pour consacrer la sépulture ». F. Blaizot Chapitre VI – *L'image sociale et culturelle des pratiques funéraires : expressions et évolutions de la société romaine dans le sud-est de la Gaule*. <https://doi.org/10.3406/galia.2009.3377> <https://www.persee.fr/doc>, consulté le 03 mars 2023.

<sup>33</sup> Mueller, M. Cicero T., 1933, *De legibus libri tres*, Leipzig,

<sup>34</sup> Paturet A., 2012, « Funérailles publiques et sépulture privée : le paradoxe de la mort dans l'ancienne Rome », *Acta Iassyensia comparationis*, p. 22-29, consulté le 08 mars 2023.

celui qu'on nomma *Gaius Julius Divi Filius*, funérailles pompeuses comme une fête solennelle nationale :

Les *funera* organisés du vivant d'Auguste, de celui de Marcellus à ceux des fils d'Agrippa, ont permis au prince de préciser petit à petit les contours d'une cérémonie publique de funérailles impériales. C'est dans cette perspective qu'il faut envisager les recommandations à propos du *funus*, mandata de *funere*, laissées à Tibère, à charge pour lui de les faire appliquer.<sup>35</sup> Il n'est pas inutile de souligner que Tibère, lors des séances sénatoriales durant lesquelles de multiples propositions ont été faites pour honorer la mémoire d'Auguste, est présenté comme un modérateur du deuil. C'est, en deuxième lieu, l'usage de la procession qui apparaît comme un élément prépondérant pour la pratique festive mise en place par Auguste. Qu'il s'agisse du rapatriement du corps à Rome ou de la procession funèbre dans l'*Vrbs*, les témoignages concordent pour conférer une dimension sociale à ces déplacements, en mettant en avant le rôle des soldats ou des décurions des cités, puis des sénateurs et chevaliers une fois franchi le *pomærium*. Il faut en dernier lieu remarquer l'importance des lieux mentionnés pour le retour du corps d'Auguste depuis Nola, les temples poliades et les basiliques des municipes et colonies italiens d'une part, à Rome même l'arrivée au Palais et l'usage du vestibule d'autre part, pour une exposition conforme aux rites traditionnels dans les *atria*...<sup>36</sup>

Remarquons ici que c'est Auguste lui-même qui a tout prévu pour ses propres funérailles et en donne les recommandations et la charge à son successeur Tibère. C'est à croire qu'il s'est familiarisé avec la réalité de la mort et qu'il tient aux fastes comme pour confirmer ce qu'il a été ici-bas : grand !

Le déroulement de la cérémonie correspond à un modèle que l'on retrouve décliné, plus ou moins dans les mêmes termes, lors des *funera imperatorum* ultérieurs. La procession urbaine rallie le forum... trois processions ayant été organisées : l'une depuis le palais, la seconde depuis la curie, la troisième sur un char triomphal sans précision concernant son point de départ (peut-être le long de la *via Sacra*). Un lit d'ivoire et d'or décoré de tissus pourpre et or est mentionné, le cercueil contient le corps, tandis qu'une image en cire revêtue du vêtement triomphal aurait été déposée au-dessus. Les *imagines* sont par ailleurs signalées dans la *pompa*, comprenant tous les grands Romains, dont Pompée, mais à l'exclusion du divin César. Des acteurs incarneraient également les nations soumises... L'apparat du *lectus* peut éclairer a posteriori les descriptions concernant le *funus* césarien. L'exposition sur les rostres du lit funèbre, le corps étant caché et le *lectus* surmonté d'une effigie selon Dion Cassius, est suivie par les *laudationes funebres* prononcées depuis les deux rostres du forum par Tibère (le fils et successeur depuis ceux du temple du divin Jules) et Drusus, redoublement confirmant les pratiques augustéennes.<sup>37</sup>

L'auteur continue ainsi :

Enfin, une nouvelle procession conduit au champ de Mars où se déroule la crémation, puis l'ensevelissement des restes recueillis dans le Mausolée. Les magistrats désignés ou les sénateurs mènent le lit funèbre jusqu'au champ de Mars. La mention, par nos sources, du passage éventuel par la porte triomphale, *porta triumphalis*, véritable procession inversée du triomphe, qu'il y ait eu ou non prise d'un décret spécifique au Sénat, ne peut être confirmée. La *pompa funebris* comprend le Sénat, l'ordre équestre, leurs femmes, les soldats, les prétoriens et le peuple. La *decursio* qui concerne les prêtres, les chevaliers des deux sortes et les fantassins, est également l'occasion d'un dépôt d'offrandes de combat sur le bûcher. Un décret a pu fixer

<sup>35</sup> Suétone, « Vie d'Auguste », 101, 6, testament déposé auprès des Vestales ; Dion, LVI, 33, 1.

<sup>36</sup> Benoist S., 2005, « Les funérailles des empereurs I<sup>er</sup> siècle avant notre ère - I<sup>er</sup> siècle après », Ch. III, p. 128.

<sup>37</sup> Benoist S., 2005, « Les funérailles des empereurs I<sup>er</sup> siècle avant notre ère - I<sup>er</sup> siècle après », Ch. III p. 128.

les modalités de ces différents gestes, de même que le choix des chevaliers pour recueillir les restes, en tenue déclassée (tunique, sans ceinture et pieds nus), en compagnie de Livie<sup>38</sup>.

Il n'en est rien pour les cas des empereurs dont la mémoire a été condamnée. Leur sort est une illustration en creux des fastes des funérailles publiques impériales, ce sont des funérailles privées, réduites à la crémation et à l'ensevelissement des restes à l'écart de la cité<sup>39</sup>.

Après ces exemples revenons à la dernière étape des rites funéraires ordinaires qu'est l'étape de la purification. À propos de la purification de la famille, Meslin donne des renseignements sommaires :

Restait à purifier la famille de la souillure de cette mort approchée. Non seulement on balayait la maison après le départ du cortège funèbre, mais on purifiait, par le feu et l'eau tous ceux qui avaient accompagné le mort dans sa nouvelle demeure. Les jours suivants (*feriae denicales*) étaient chômés et permettaient d'achever les rites funéraires en se libérant totalement de cette souillure.<sup>40</sup>

Appelées *feriae denicales*, c'étaient des cérémonies destinées à débarrasser la maison et ses habitants de la souillure de la mort ; la maison était balayée, les habitants purifiés par le feu et l'eau. Ils devaient observer quelques jours chômés afin d'éviter tout contact qui pourrait souiller la communauté. Il faut aussi noter que les morts une fois ensevelis ne sont pas oubliés par leurs parents et amis. Jean-Louis Voisin décrit dans son article déjà cité, les fêtes privées et publiques qui s'organisaient annuellement pour commémorer les personnes chères disparues. « C'est une célébration personnelle du défunt effectuée par sa famille le jour anniversaire de sa mort, mais aussi à d'autres moments dans l'année. Des offrandes (fleurs, parfums, libations) sont apportées sur la sépulture et un repas funèbre dont une partie, carbonisé, revient au défunt, est consommé. »<sup>41</sup> « Les Romains appelaient les morts : Dieux Mânes<sup>42</sup> » Scheid ajoute : À leur mort, les humains devenaient, s'ils étaient rituellement enterrés, une partie d'une divinité collective, les Dieux Mânes, honorés comme tels par les vivants.<sup>43</sup>

En outre, cette même conception de la mort se lit aussi à travers la croyance au jugement des défunts dans l'au-delà. Dans la mythologie romaine, les Enfers sont les lieux souterrains où descendent les âmes après la mort pour y être jugées, et recevoir le châtement de leurs fautes ou

---

<sup>38</sup> Benoist S., 2005, « Les funérailles des empereurs I<sup>er</sup> siècle avant notre ère - I<sup>er</sup> siècle après », Ch. III, p. 129.

<sup>39</sup> Benoist S., 2005, « Les funérailles des empereurs I<sup>er</sup> siècle avant notre ère - I<sup>er</sup> siècle après », Ch. III, p. 141.

<sup>40</sup> Meslin M., 1985, « L'Homme Romain. Des origines au I<sup>er</sup> siècle de notre ère », *Rome antique : rituels funéraires* Bruxelles, Éditions Complexe, p. 183. Encyclopédie sur la mort | Rome antique: rituels funéraires (agora.qc.ca)

<sup>41</sup> Voisin J.-L., 2014, « La mort dans la Rome antique », www.academia.edu.

<sup>42</sup> Giraud P., 1896, *Histoire romaine : La vie privée et la vie publique des Romains*, Hachette, p. 263

<sup>43</sup> Scheid J., 2019, *Des dieux et des hommes : comprendre les religions des Romains* (Conférence), Collège de France, p.10

la récompense de leurs bonnes actions.<sup>44</sup> Grâce à la mythologie, Virgile dénombre quatre à cinq habitations pour les âmes après la mort suivant leur mérite :

Ce voyage d'Énée aux Enfers a permis à Virgile de recenser cinq résidences pour les âmes des trépassés : en deçà du Styx, pour les *Insepulti* (ceux qui sont privés de sépulture) ; immédiatement au-delà, un genre de « limbes » pour ceux dont la vie a été trop tôt interrompue ; puis, le Tartare pour les méchants et les Champs-Élysées pour les bons ; enfin, les bois du Léthé pour les âmes appelées à une réincarnation.<sup>45</sup>

Le Romain va jusqu'à diviniser des défunts, c'est l'apothéose impériale. Celle-ci est « réservée aux bons empereurs ; les autres, les mauvais, subissent de la part du sénat, la dure peine de la *damnatio memoriae*, (condamnation de leur mémoire) »<sup>46</sup>. Pierre Grimal aussi parle des dieux *Orcus et Pluton* qui étaient les dieux des enfers, punisseurs des parjures, les dieux qui tourmentent les criminels après leur introduction dans l'enfer.<sup>47</sup>

Avec Tertullien, nous lisons la position du christianisme ancien sur la question :

Donc pour récapituler, cette chair même que le Divin Créateur a formée de ses propres mains à l'image de Dieu; qu'il a animée de son propre Esprit, à la ressemblance de sa propre vigueur vitale ; qu'il plaça sur toutes les œuvres de sa main, pour y demeurer, en jouir et les gouverner ; qu'il revêtit de ses sacrements et de ses instructions ; dont il aime la pureté, dont il approuve les mortifications ; dont il juge les souffrances pour lui-même précieuses; (cette chair, dis-je), si souvent rapprochée de Dieu, ne ressuscitera pas ? Dieu nous en préserve. Dieu nous préserve, (je le répète), d'abandonner à la destruction éternelle le travail de ses propres mains, le soin de ses propres pensées, le réceptacle de son propre Esprit...<sup>48</sup>

Pour clore cette étude voyons l'impact du christianisme sur les croyances et pratiques romaines. Les croyances semblent les mêmes mais des positions ont été exprimées face à certaines pratiques funéraires comme l'a noté John Scheid :

... Les rites du culte public ont également changé progressivement. Il y a par exemple l'abandon de certains rites de la religion romaine traditionnelle au profit des cultes orientaux à savoir les cultes égyptiens ou encore le christianisme par exemple. Le christianisme occupera d'ailleurs une place de plus en plus importante sous l'Empire romain.<sup>49</sup>

<sup>44</sup>Commelin P., « le monde infernal : les enfers », *Mythologie grecque et romaine* <http://www.histoireetspiritualite.com/mythologie-histoire-geographie/mythologie/livres/mytholog>

<sup>45</sup> Prieur J., 1986, *La mort dans l'Antiquité romaine*, Ouest France, p. 130

<sup>46</sup> Prieur J., 1986, *La mort dans l'Antiquité romaine*, Ouest France, p. 143.

<sup>47</sup> Grimal P., 1912, *The Dictionary of Classical Mythology*, Oxford, Basil Blackwell, p. 328.

<sup>48</sup> Tertullien, *De Resurrectione Carnis*, 8-9. 43, PL 2, col. 856.

<sup>49</sup> Scheid J., 2019, « Des dieux et des hommes : comprendre les religions des Romains » (Conférence), Collège de France, p.1-14.

Robert Turcan est du même avis à propos du christianisme qui a exercé une influence sur les rites funéraires romains en interdisant à ses partisans la crémation. Turcan fait part de ce qu'en pensent les apologistes chrétiens du deuxième siècle comme Tertullien<sup>50</sup> :

Tertullien s'empresse d'ailleurs aussitôt de préciser que, si les chrétiens inhumant leurs défunts, ce n'est pas en vertu de ces conceptions délirantes, mais parce que « la religion chrétienne est contraire à toute cruauté, même à l'égard du corps, et que l'homme de toute façon ne mérite pas de subir la mort comme un châtement ». Le témoignage de Tertullien est donc formel : il prouve de façon indiscutable que certains pratiquaient l'inhumation dans la pensée que l'âme continue à vivre plus ou moins obscurément dans le corps du défunt jusqu'à la dissolution intégrale de celui-ci. En préservant le cadavre, on prolongeait l'existence du mort. C'était un acte de *pietas* envers ceux qu'on avait aimés, et ce dernier sentiment a certainement agi dans les milieux populaires indépendamment de toute conception eschatologique.<sup>51</sup>

Avec le christianisme, on a donc constaté que des mobiles religieux ont fait rompre avec la coutume rituelle ancestrale. Turcan le note également dans son article à travers le passage suivant :

On ne connaît, au vrai, aucun cas de « conversion » funéraire. Tel individu a pu décider consciemment et par conviction personnelle de rompre avec les habitudes ancestrales en se faisant enterrer, au lieu d'être brûlé comme ses pères, mais nous n'en savons rien. Seul le cas des chrétiens est assez clair, la conversion religieuse entraînant du même coup l'obligation d'être inhumé. Mais, d'une part, on n'est pas sûr qu'aux yeux d'un païen nouvellement gagné au christianisme la différence de rite ait été chargée d'une signification eschatologique.<sup>52</sup>

Les Romains étaient donc très attachés à leur us et coutumes et vouaient à leur mort affection, soin et devoirs. C'est pourquoi les défunts ne restent pas dans l'oubli mais sont nourris aussi bien par la prière que par les sacrifices et les offrandes apportées sur leurs tombes régulièrement.

## Conclusion

Au terme de notre réflexion sur les concepts de la mort chez les Romains, il en ressort que la mort est perçue comme une continuité de la vie et aussi comme une condition *sine qua non* pour accéder à l'au-delà. De tout temps, en dehors de l'angoisse et de la peur qui entourent le phénomène de la mort, les Romains rendent hommage à leurs morts, les préparent et les accompagnent vers l'au-delà. Les défunts sont très honorés par des funérailles ritualisées. Les monuments funéraires, les sarcophages sont, pour les personnages importants, richement sculptés, personnalisés et érigés le long des voies d'accès aux cités (voies Appia, Latina, Flaminia) de façon qu'ils soient vus et honorés par ceux qui arrivaient ou qui partaient des

<sup>50</sup> Tertullien, apologiste chrétien, Africain, au II<sup>ème</sup> siècle défenseur du christianisme naissant.

<sup>51</sup> Turcan R., 1958, « Origines et sens de l'inhumation à l'époque impériale », *Revue des Études Anciennes*. Tome 60, n°3-4, p. 323-347.

<sup>52</sup> Turcan R., 1958, « Origines et sens de l'inhumation à l'époque impériale », *Revue des Études Anciennes*. Tome 60, n°3-4, p. 323-347.

cités.<sup>53</sup> Mais l'échec est là pour l'homme ancien comme pour le moderne aujourd'hui dans son essai d'appréhender la mort et l'au-delà. Presque toutes les croyances convergent vers l'idée d'une vie après la mort et par conséquent de la nécessité de bien accompagner les Morts.

## Bibliographie

### I – Sources

Cicéron, 1841, *Tusculanes*, traduction sous dir. Nisard M., Paris, Dubochet,  
www.remacle.org/bloodwolf/orateurs/index.htm

Cicéron, 1924, *Contre Verrès*, traduit par P. C. B. Gueroult, Paris, Librairie Hatier.

Denys d'Halicarnasse, 1723, *Les Antiquités romaines de Denys d'Halicarnasse*, traduites par F. Bellanger, Paris, Lottin.

Diodore de Sicile, 1993, *Bibliothèque historique*, I, traduit par Yvonne Vernière, Paris, les Belles Lettres.

Pline., 1850, *La mort, la survie de l'âme*, Collection Folio sous le n°3090, traduction d'Émile Littré.

Suétone, 1893, « Vie d'Auguste », *Vie des douze Césars*, traduit par Cabaret-Dupaty M., Paris.

Tite Live, 1864, *Ab Urbe condita liber*, traduction sous dir. Nisard M., Paris, Firmin Didot.  
www.remacle.org/bloodwolf/historiens/Tite/livre1.htm

Virgile, 1996, "*l'Énéide*", chant VI, traduit par Hervé Duchêne, Rosny-sous-Bois, Bréal.

### II - Articles et ouvrages

Auraix-Jonchiere P., 2000, *Mythologies de la mort*, France, Presses universitaires Blaise Pascal,  
Cahiers romantiques, n°5, 168 p.

Benoist S., 2005, *Rome, le prince et la Cité. Pouvoir impérial et cérémonies publiques (I<sup>er</sup> siècle av. - début du IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)*, Paris, PUF, 416 p.

Blaizot F., 2009, *L'image sociale et culturelle des pratiques funéraires : expressions et évolutions de la société romaine dans le sud-est de la Gaule*.

---

<sup>53</sup> Moreaux P., 2009, « Naissance, vie et mort des cimetières », *Études sur la mort*, n°136, pages 7 à 21 Éditions Centre International des Études sur la Mort (CIEM), p. 9

- <https://doi.org/10.3406/galia.3377> <https://www.persee.fr/doc>, chapitre VI, consulté le 03 mars 2023.
- Boissier G., 1871, « Études de mœurs romaines sous l'Empire : les associations ouvrières et charitables dans l'Empire romain », *Revue des Deux Mondes*, vol 96, N 3, p. 617-650.  
URL: <https://www.jstor.org/stable/44732476>
- Boyancé P., 1928, « Le Sommeil et l'Immortalité », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tome 45, p. 97-105 ; [https://www.persee.fr/doc/mefr\\_0223-4874\\_1928\\_num\\_45\\_1\\_8494](https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-4874_1928_num_45_1_8494), consulté le 3 mars 2023
- Commelin P., 1837, « le monde infernal : les enfers », *Mythologie grecque et romaine* <http://www.histoireetspiritualite.com/mythologiehistoiregeographie/mythologie/livres/mytholog>, Consulté le 12 juillet 2023
- Galinier M. Baratte, F., 2017, « Iconographie funéraire romaine et société : corpus antique, approches nouvelles ? » *Collection Histoire de l'art*, p. 81-115.
- Giraud P., 1896, *Histoire romaine : La vie privée et la vie publique des Romains*, Hachette, 712 p.
- Meslin M., 1985, *L'Homme Romain. Des origines au Ier siècle de notre ère*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- Moreaux P., 2009, « Naissance, vie et mort des cimetières », *Études sur la mort*, n°136, p. 7-21, Centre International des Études sur la Mort (CIEM).
- Paturet A., 2012, « Funérailles publiques et sépulture privée : le paradoxe de la mort dans l'ancienne Rome », *Acta Iassyensia comparationis*, p. 22-29, consulté le 08 mars 2023.
- Prescendi F., 2008, « Le deuil à Rome : mise en scène d'une émotion », *Revue de l'histoire des religions*, <http://journals.openedition.org/rhr/6123> , consulté le 3 mars 2023
- Prieur J., 1986, *La mort dans l'Antiquité romaine*, Ouest France, 222 p.
- Scheid J., 2019, « Des dieux et des hommes : comprendre les religions des Romains » (Conférence), Collège de France, p.1-14.
- Smith W., 2013, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, Cambridge Library Collection Classics, Cambridge University Press, p. 406-446.
- Turcan R., 1958, « Origines et sens de l'inhumation à l'époque impériale », *Revue des Études Anciennes*. Tome 60, n°3-4. p. 323-347 ; doi: <https://doi.org/10.3406/rea.1958.3595> <https://www.persee.fr/doc/rea>, consulté le 03 mars 2023
- Voisin J. L., 2014, « La mort dans la Rome antique », <https://www.academia.edu/39626295>, consulté le 08 mars 2023.

**Regards des Africains sur l'impérialisme romain en Afrique.**

Dr Robert Adama SENE

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[robertadsene@gmail.com](mailto:robertadsene@gmail.com)

**Résumé :** Cet article fait état des différentes positions des peuples nord-africains par rapport à l'occupation romaine de l'Afrique du Nord. Généralement la présence d'une puissance impérialiste divise le peuple soumis en deux parties distinctes : les protagonistes qui s'y accommodent pour améliorer leur situation initiale et les opposants qui, poussés par la fibre nationaliste, n'entendent pas céder leur patrimoine à des étrangers. Or, vu que dans l'antiquité l'Afrique du Nord n'était pas constituée d'une seule nation encore moins d'un seul État, à ces deux tendances s'ajoutait une troisième ; une partie indifférente à cette domination.

**Abstract :** This article reports on the different positions of the North African peoples in relation to the Roman occupation of North Africa. Generally the presence of an imperialist power divides the subjugated people into two distinct parts : the protagonists who adapt to it to improve their initial situation and the opponents who, pushed by the nationalist fiber, do not intend to cede their heritage to foreigners. However, since ancient North Africa was not made up of a single nation, let alone a single state, to these two trends was added a third; a party indifferent to this domination.

**Mots-clés :** Occupation – Rome – Afrique du Nord – Opposition – Acceptation – Neutralité

**Keywords :** Occupation – Rome – North Africa – Opposition – Acceptance – Neutrality

**URL :** <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>

**Volume Numéro 3 / Décembre 2023**



## Introduction

C'est généralement un sentiment d'admiration que nous éprouvons devant la grandeur de la Rome antique. Ce sentiment nous affecte davantage quand nous découvrons que la construction de cette dernière, malgré les vicissitudes de l'histoire, a traversé plusieurs siècles sans jamais s'interrompre et a atteint des proportions jusque-là inégalées. Née dans une petite localité, Rome, à force de luttes politico-militaires, passera d'un petit royaume de fermiers à une république pour enfin aboutir à un empire. Poussés par le désir irrésistible de domination et de règne sans partage, ses hommes pousseront ses frontières jusqu'en Afrique du Nord.

Après la chute de Carthage, soit le plus redoutable ennemi que Rome ait connu, les Romains prirent pied en Afrique. Pour affaiblir les possibilités de soulèvement des indigènes, ils œuvrèrent à écarter ces derniers de tout ce qui les liait à leur culture, d'où la romanisation de la contrée. Ainsi, après plusieurs siècles de domination, les Romains réussirent à transformer considérablement l'Afrique du Nord : beaucoup de villes avaient épousé l'architecture romaine, l'administration locale était calquée sur le modèle romain et la langue de choix était le latin. Adapté au contexte actuel, on aurait dit que la domination romaine avait « modernisé » l'Afrique du Nord.

Toutefois, à trop vouloir se focaliser sur les apports de l'impérialisme romain en Afrique, on risque malheureusement de commettre l'erreur de croire que cet impérialisme était toujours bien accueilli par les Nord-Africains.

Or sachant que la domination n'est pas vue de la même manière par les peuples assujettis, il nous intéresse de savoir comment cette domination romaine était perçue par les Berbères. L'avaient-ils accueillie ? L'avaient-ils rejetée ? Y étaient-ils indifférents ?

Voilà autant de questions auxquelles nous tenterons de donner des réponses en nous appuyant surtout sur les sources antiques.

## 1. L'acceptation de la domination romaine

Généralement l'impérialisme est très mal vu par les peuples soumis. En effet, par l'instauration d'un nouvel ordre, il en déstabilise l'organisation sociopolitique et économique et leur dessein commun. Mais à voir la profondeur avec laquelle la culture romaine s'était enracinée en Afrique du Nord, il semble bien que certains indigènes y étaient très favorables.

La loyauté envers l'envahisseur romain ne date d'ailleurs pas de l'époque impériale. Sous la République déjà, juste après la destruction de Carthage, alors que Rome se lançait à la conquête des territoires jadis soumis à son rival, certains rois africains, surtout pour des raisons politiques, lui avaient fait allégeance. Il en est ainsi, pour n'en citer que quelques, du roi numide Massinissa et des rois maures Bocchus II et Juba II.

Le premier, pour protéger son royaume constamment menacé par Carthage, s'allie aux Romains. Comme en témoigne Appien, il participe même activement au sac de la cité punique.<sup>1</sup> Une fois cette puissance rivale anéantie, Massinissa hérite de plusieurs territoires jadis sous tutelle carthaginoise et place la Numidie sous la protection de Rome.

Bocchus II avait, lui aussi, fini roi-client de Rome. D'abord allié de son gendre Jugurtha lors de la lutte que ce dernier avait menée contre les Romains, Bocchus, sentant décroître les forces de la ligue et soucieux de préserver le royaume des Maures de la vengeance romaine, n'eut autre solution que de livrer Jugurtha à Marius en 105 av. J.-C.<sup>2</sup> C'est pour cette raison que lui et son peuple furent considérés comme des « amis de Rome ». Par ailleurs, sa loyauté envers Rome était telle qu'une statue faite en son honneur fut exposée au Capitole.<sup>3</sup>

Mais l'exemple le plus frappant de roi africain favorable à la domination romaine

---

<sup>1</sup>-Appien, *Histoire romaine*, III, 385

<sup>2</sup>-Salluste, *Guerre de Jugurtha*, 113

<sup>3</sup>- CAMPS G., 1991, « Bocchus », *Encyclopédie berbère*, Vol. 10, Aix-en-Provence, Edisud, décembre, p. 1544-1546.

URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>

Volume Numéro 3 / Décembre 2023

reste Juba II. Puisqu'après le règne de Bochas II, la Maurétanie avait sombré dans des troubles allant de dissensions internes à des révoltes contre l'impérialisme romain, l'empereur Auguste n'avait pas trouvé mieux que de lui imposer Juba II comme roi. Ce choix n'était pas sans intérêt : comme ce dernier était élevé par Octavie, sœur de l'empereur, Auguste pouvait alors s'assurer de sa fidélité. Pour raffermir ses liens avec Juba II, et dans le dessein d'avoir constamment un œil sur la Maurétanie, l'empereur lui avait offert comme épouse Cléopâtre Séléne, la fille de Marc Antoine et de Cléopâtre.<sup>4</sup> Par ce couple, en quelque sorte, romain - l'époux par l'éducation et l'épouse par le sang -, leur royaume servait ainsi de trait d'union entre l'Afrique et Rome. Aussi, durant tout le règne de Juba II, soit vingt-cinq ans, la Maurétanie restait-elle sous le contrôle de Rome.

Partant de ses quelques exemples de rois-clients, il apparaît clair que sous la République une bonne partie de la population nord-africaine s'était bien ouverte à l'occupation romaine. Le raffermissement des relations entre Rome et les royaumes nord africains ouvrira d'ailleurs la voie à l'implantation définitive des Romains et au phénomène de la romanisation très accentuée sous l'Empire.

Pendant l'époque impériale, l'acceptation de la domination romaine était très manifeste en Afrique. À la subdivision territoriale, qui était consécutive à la colonisation armée, avait suivi la mise en œuvre de la romanisation. Il s'agissait, pour pacifier la colonisation, d'influencer administrativement et culturellement les régions conquises. Pour ce faire, les Romains avaient non seulement mis en œuvre le transfert de la civilisation romaine en Afrique, mais aussi s'étaient efforcés à la faire aimer aux Africains. Ainsi par une méthode lente et intelligente, ils parvenaient à gagner la loyauté de bien des indigènes en les écartant de leur culture au profit de la leur.

L'une des preuves les plus tangibles de cet accueil de la romanisation demeure la compétition des cités indigènes pour l'accession au statut le plus élevé, c'est-à-dire la colonie. Rappelons ici que, dans la politique de la romanisation, les Romains avaient

---

<sup>4</sup>- MARAINI Toni, 1999, « Juba de Maurétanie et l'héritage antique », *Horizons Maghrébins-Le droit à la mémoire*, n<sup>o</sup> 39, p. 43-61

fait du développement de l'urbanisme une priorité. Après la création des provinces<sup>5</sup>, devait s'en suivre le transfert des institutions romaines, mais aussi la création de pôles urbains très attrayants calqués sur le modèle de la métropole. C'est ainsi que les premières colonies passaient de l'état d'établissements simples de colons à de véritables villes ; les villes africaines les plus importantes en villes romaines.

Une fois les villes romanisées, les Romains faisaient ensuite aspirer les autres cités à ce « nouveau privilège ». Puisque les cités n'avaient pas la même valeur aux yeux des Romains, ces derniers avaient trouvé plus opportun de les hiérarchiser suivant leur ordre d'importance. Ainsi on trouvait des colonies, de vraies « Rome » en miniature, des municipes, cités de second rang, et des cités pérégrines. Vu que les colonies représentaient les pôles les plus prestigieux, les indigènes se donnaient à fond pour y hisser leur cité. En guise d'illustration nous pouvons citer Leptis Magna qui, par le concours de ses habitants, d'une petite cité punique, était passée municipe en 65 ap. J.-C., avant d'être érigée en colonie sous l'empereur Trajan.<sup>6</sup> Il en est de même pour Bulla Regia, anciennement appelé Hammam-Derradji, qui passera municipe avant d'être une colonie sous Hadrien.<sup>7</sup>

En plus de cette romanisation des villes, il y avait aussi l'adoption de la langue romaine. Bien vrai qu'il n'avait pas supplanté les langues locales, n'étant accessible qu'aux lettrés, mais le latin demeurait une langue répandue en Afrique romaine. Comme en témoigne saint Augustin, les Africains le prisait au point de s'exercer à le prononcer sans barbarisme et solécisme.<sup>8</sup> Apulée, pour en avoir maîtrisé le maniement, dira qu'un homme honnête doit être habile à le parler.<sup>9</sup> De même, vu le nombre important d'œuvres latines d'auteurs africains, on en déduit que le latin y était

---

<sup>5</sup>- après avoir soumis les Nord Africains, les Romains avaient réparti la contrée en quatre provinces: l'Afrique proconsulaire, la Numidie, la Maurétanie Tingitane et la Maurétanie sitifienne.

<sup>6</sup>- HANOUNE Roger, « LEPCIS ou LEPTIS MAGNA, Libye », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 19 juin 2021. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/lepcis-leptis-magna/>

<sup>7</sup>- PREVOT Françoise, 2006, *L'Afrique romaine*, 69-439, Neuilly-sur-Seine, Atlande, p. 290

<sup>8</sup>- saint Augustin, *Confessions*, I, 18, 28

<sup>9</sup>- Apulée, *Apologie*, XCIV, 6

URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>

incontournable dans les études.

À côté de la langue se trouvait aussi un aspect non moins évocateur de l'acceptation de la culture romaine par les Africains : il s'agit de la romanisation des noms. Selon Jean-Marie Lassère, certains Africains, en particulier les autorités, en étaient allés jusqu'à adopter les *tria nomina*<sup>10</sup>, une spécificité de la culture romaine. Il en est ainsi d'un certain *C. Julius Getulus*, ancien auxiliaire de l'armée romaine, qui devint flamme de Thullium.<sup>11</sup> C'est aussi le cas de *Ti. Claudius Helvius Secundus* de Césarée, qui avait géré en Orient une série de milices<sup>12</sup>, et aussi de *Ti. Claudius Sestius*, une autorité très remarquable de Leptis Magna et dont les services pour le bien-être de la ville lui avaient valu les qualificatifs *amator patriae* (celui qui aime la cité) et *amator civium* (celui qui aime les citoyens).<sup>13</sup>

À cette adoption de noms totalement romanisés s'ajoutait une onomastique mixte, c'est-à-dire des noms où romanité et africanité se mêlaient ; onomastique qui n'est pas sans traduire l'adhésion africaine à la culture étrangère. En guise d'exemple, nous avons *Annobal Tapapius Rufus*, nom d'une célèbre autorité politique de Leptis Magna qui avait fait don à la ville d'un marché et d'un théâtre. Il y a aussi *Ithymbal Sabinus Tapapius*, nom d'un flamme du divin Auguste qui avait donné un portique à la même ville.<sup>14</sup>

Cette adhésion des Nord-Africains à la romanité se remarquait également dans la religion. Dans une lettre adressée à Maxime de Madaure, saint Augustin écrivait : « ...qu'il y a sur votre place publique deux statues, l'une de Mars, tout nu, l'autre de

---

<sup>10</sup>- le romain de souche portait trois noms :

- le *preanomen* : le prénom
- le *cognomen* : le surnom
- le *nomen* : le nom de famille

<sup>11</sup>- LASSERE Jean-Marie, 2015, *Africa, quasi Roma : 256 av. J.-C. 711 apr. J.-C.*, Paris, CNRS, p. 251

<sup>12</sup>- LASSERE Jean-Marie, p. 262

<sup>13</sup>-Gabriel Cossette, 2012, *La romanisation de l'Afrique romaine à travers la diffusion et l'évolution de la citoyenneté romaine, de la République à Caracalla : le cas de Thugga et de Leptis Magna*, Université de Montréal, Mémoire d'études postdoctorales, p. 119

<sup>14</sup>- LASSERE Jean-Marie, p. 258

*Mars armé... »<sup>15</sup>. Sachant que Maxime de Madaure était un Africain défenseur du paganisme au détriment du christianisme, on peut, de cette remarque qui lui était faite, déduire que les Africains romanisés avaient une réelle dévotion pour la religion romaine. D'ailleurs les habitants de Bulla Regia avaient fait d'Apollon leur dieu protecteur, le désignant sous le patronyme de « *deus patrius* »<sup>16</sup>, et les Maures, s'étant appropriés de la Diane romaine, l'identifiait à travers l'épithète « *Diana Augusta Maurorum* »<sup>17</sup>, c'est-à-dire l'Auguste Diane des Maures.*

Ces quelques remarques, qui d'ailleurs sont loin de clore la liste, prouvent à suffisance que certains Africains sujets de Rome avaient un regard très positif sur la domination de cette puissance étrangère. Cependant il est à noter que cette acceptation était très limitée dans l'espace et dans le temps. En effet la romanisation s'observait le plus dans les villes et ce, surtout durant l'époque impériale. Or on se demande ce qu'il en était pour les campagnes et durant la période républicaine.

## 2. Opposition à la domination romaine

Croire que l'occupation romaine était toujours bien vue par les Nord Africains serait commettre une erreur. C'est vrai que tout au début les rapports entre Rome et certaines tribus<sup>18</sup> étaient pacifiques, vu qu'elles avaient un ennemi commun, à savoir Carthage. Mais l'influence de Rome sur la vie politique des indigènes, l'accaparement de leurs terres et la présence oppressante de son armée ne pouvaient ne pas modifier la nature de leurs rapports. Aux yeux de beaucoup d'Africains, Rome représentait plus un danger qu'un allié bienfaiteur, d'où les nombreuses révoltes notées aussi bien sous la République que sous l'Empire.

En Numidie, la population s'était soulevée contre Rome qui désormais faisait obstacle aux ambitions politiques de certains de ses guides. De 110 à 105 av. J.-C.,

---

<sup>15</sup>-saint Augustin, *Correspondances*, Lettre, XVII

<sup>16</sup>-Bulletin Archéologique du Comité des travaux historiques et scientifique, 1953, p. 55

<sup>17</sup>-*Corpus Inscriptionum Latinarum* VIII 8436

<sup>18</sup> -Rappelons que tout au début de l'implantation romaine en terre africaine, tout le royaume de Massinissa (formé désormais par les tribus Masaesytes et les Massytes) avait fait allégeance aux Romains.

guidés par Jugurtha, les Numides combattront de manière très coriace l'occupation romaine, faisant échouer l'offensive de très célèbres consuls et généraux romains. Calpurnius Bestia et Aemilius Scaurus, Spurius Albinus et Quintus Municius Rufus, Quintus Caecilius Metellus et ses seconds Publius Rutilius Rufus et Marcus avaient combattu sans succès cette résistance.<sup>19</sup> Ainsi Salluste reconnaissait que: « pour la première fois, se marqua une résistance à la tyrannie de la noblesse. »<sup>20</sup>

En Maurétanie, le peuple n'avait également pas manqué de s'opposer à la présence romaine. Après la bataille de Thapsus<sup>21</sup>, comme Arabion (44 à 41 av. J.-C), fils de Massinissa II, s'était enfui avec son armée et les Pompéiens survivants en Hispanie, César partagea son royaume entre ses deux alliés : Bochus II et le Romain Sittius. Or, profitant de la mort de César, Arabion revint d'Hispanie, tua Sittius et repoussa Bochus, affichant ainsi sa volonté de reprendre la Maurétanie aux mains des Romains.

Sous l'Empire, alors que la romanisation s'était bien installée, cette même résistance, motivée par le sentiment de nationalisme, va secouer l'Afrique proconsulaire et la Maurétanie. À cette époque, l'expansion romaine réduisait considérablement les espaces pastoraux des tribus nomades et semi-nomades du sud. C'est en réaction contre l'annexion de leurs terres que ces indigènes, guidés par Tacfarinas, un transfuge des troupes auxiliaires romaines, avaient décidé d'en finir avec la domination romaine. Là-dessus, Tacite écrit:

Cette même année, la guerre commença en Afrique contre Tacfarinas. C'était un Numide, déserteur des armées romaines, où il avait servi comme auxiliaire. Il réunit d'abord, par le vol et le butin, des bandes vagabondes, accoutumées au brigandage : bientôt il sut les discipliner, les ranger sous le drapeau, les distribuer en compagnies ; enfin, de chef d'aventuriers, il devint général des Musulans. Ce peuple puissant, qui confine aux déserts de l'Afrique, et qui alors n'avait point encore de villes, prit les armes et entraîna dans la guerre les Maures, ses voisins...<sup>22</sup>

Kotula Tadeusz de préciser que Tacfarinas avait réuni une importante ligue berbère.

---

<sup>19</sup>-Salluste, *Guerre de Jugurtha*, XXVII-CI

<sup>20</sup>- Salluste, *Guerre de Jugurtha*, V

<sup>21</sup>-En 46 av. J.-C., César, pour briser la résistance à son pouvoir en Afrique, engage une bataille contre Metellus Scipion et le roi de Numidie Juba I, défenseurs du parti conservateur (les *Optimates*).

<sup>22</sup>-Tacite, *Annales*, II, 52, traduction de Jean-Louis BURNOUF, Paris, Hachette, 1863

Aux Musulames et Gétules, il avait rallié les Maures et les Garamantes du Fezzan. Ainsi son insurrection englobait le territoire allant de la région de Hodna en Maurétanie à Ammaedara dans la Proconsulaire.<sup>23</sup>

En Maurétanie, la présence romaine n'était pas non plus vue d'un bon œil par tout le peuple. N'en pouvant plus de supporter ses excès, les Maures y opposeront une résistance très farouche. Faraxen, dont le nom serait dérivé de Fraoucen, nom d'une tribu de la Grande Kabylie, en était l'instigateur. Parti de la Kabylie, ce mouvement avait fini par embraser toute la Maurétanie césarienne et la Numidie. C'est d'ailleurs en raison de son ampleur et de ses dégâts que Faraxen était désigné par les Romains comme un *Famosissimus dux* (un très fameux chef).<sup>24</sup> En effet, il avait certainement combattu plusieurs fois les Romains et chaque fois échappé à leur tactique, car, comme le souligne Antoine Héron de Villefosse, on ne devient pas *famosissimus dux* sans avoir fait ses preuves, sans avoir longtemps guerroyé.<sup>25</sup>

Mais, même si ces soulèvements, d'ordre plus ou moins politique et économique, avaient le plus révélé le refus de la domination romaine, il convient aussi de ne pas oublier ceux liés à la religion. Si nous considérons que le Christianisme était favorisé par la présence romaine, toute opposition à son implantation en Afrique entre dans le sillage de la lutte contre l'impérialisme romain.

Au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, ce sera le tour des Circoncellions, associés au donatisme, d'exprimer le rejet de la romanisation par la lutte au sein du christianisme. Le terme «circoncellions» désignait des ouvriers saisonniers ou journaliers qui se louaient pour la moisson. Écrasés par la pauvreté, les difficiles conditions de travail et les charges insupportables de l'État, ils s'allient au donatisme et, vers 340 ap. J.-C., entrent en rébellion contre l'autorité romaine. Rappelons au passage que le donatisme était un schisme qui avait divisé l'Église en Afrique. Donat, un évêque nord-africain,

---

<sup>23</sup> - Tadeusz Kotula et M. Michalak, 1976, « Les Africains et la domination de Rome », Dialogue d'histoire ancienne, vol. 2, p. 344

<sup>24</sup> - DE VILLEFOSSE Antoine Héron, 1995, « Inscription trouvée à Lamoricière par M. le commandant Demaeght, séance du 6 décembre 1895, Appendice », *Compte rendu des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-lettres*, p. 645

<sup>25</sup> - *Corpus Inscriptionum Latinarum* de Lambèse VIII 2615

URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>



soutenant que la validité des sacrements chrétiens dépendait de la sainteté de ses ministres, entre en divergence avec l'Église. Les circonstances aidant, le donatisme est vite rallié par la masse ouvrière, reléguée au second plan et en quête de justice sociale. Ainsi l'alliance circoncillion/donatisme devient un mouvement de protestation en quête d'identité sociale, culturelle, mais aussi politique et économique. Pour preuve, Firmus, qui en était le chef, était désormais désigné par le terme *rex Maurorum*<sup>26</sup>, c'est-à-dire le roi des Maures. Il s'agissait donc d'un mouvement qui, au fond, cherchait à déstabiliser le pouvoir romain. D'ailleurs, décrivant ses forfaits, Optat écrit :

Aucun créancier ne pouvait alors exiger le paiement de ce qui lui était dû [...] Chacun se hâtait de renoncer aux dettes même les plus importantes [...] Les routes non plus n'étaient pas sûres : des maîtres, jetés à bas de leur voiture, coururent comme des esclaves devant leurs propres valets assis à la place des maîtres [...] La situation était renversée entre maîtres et esclaves.<sup>27</sup>

Inquiet des proportions que prenait le mouvement et pour en critiquer les excès et l'aspect antichrétien, saint Augustin dira :

Vos clercs et vos circoncillions exercent contre nous des persécutions d'un nouveau genre et d'une cruauté inouïe. S'ils rendaient le mal pour le mal, ce serait déjà violer la loi du Christ, mais après avoir considéré tous nos actes et les vôtres, il se trouve que nous souffrons ce qui est écrit dans un psaume : "Ils me rendaient le mal pour le bien", et dans un autre "J'étais pacifique avec ceux qui haïssaient la paix ; quand je leur parlais, ils m'attaquaient sans raison."<sup>28</sup>

Au demeurant, il convient de retenir que les Nord-Africains n'étaient pas aussi dociles à la domination romaine que la romanisation des villes le laisse croire. Privés des meilleures terres, de la liberté de s'administrer eux-mêmes et de maintenir leur orthodoxie culturelle, certains n'avaient d'autre solution que de prendre les armes pour se défaire de ce joug. Aux yeux de ces Africains, contrairement à ceux qui s'étaient laissés romanisés, la présence romaine n'était donc rien d'autre qu'un mal auquel il ne fallait jamais se soumettre. Mais sachant que la colonisation divise très souvent le peuple soumis en trois groupes, on peut se demander s'il existait des Nord-

---

<sup>26</sup> - Tadeusz Kotula et Michalak, M., p. 349

<sup>27</sup> - Optat de Milev, *Contre le donatiste Parmenianus*, III, 4

<sup>28</sup> - saint Augustin, *Correspondances*, Lettre LXXXVIII

Africains indifférents à cette domination romaine.

### 3. Indifférence à la domination romaine

Nous avons vu plus haut que c'est le sentiment du nationalisme et surtout le désir de sauvegarder leur patrimoine socioculturel et économique qui motivaient les indigènes à s'opposer à la domination romaine. Or, convenons-en, l'Afrique du Nord n'était pas constituée d'un seul royaume, encore moins d'une seule nation. Il y avait plusieurs royaumes indépendants les uns des autres et chacun d'eux comptait diverses tribus, parfois même opposées entre elles. Il n'y existait donc pas un commun vouloir autour duquel tribus et royaumes étaient unis, comme il en est des nations de nos jours.

Cette divergence ne pouvant donc pas favoriser l'affermissement du nationalisme, un royaume opposé à son voisin n'avait pas intérêt à défendre ce dernier s'il venait à tomber sous domination d'une puissance étrangère. De même, un peuple écrasé par les excès de l'État ne pouvait non plus soutenir ce dernier en cas d'invasion. Dans ces cas de figures, c'est souvent l'indifférence qui caractérise les rapports entre les royaumes et entre l'État et le peuple. Gaston Boissier dira d'ailleurs que c'est cette désunion du peuple qui permit à Rome de vaincre les tribus les unes après les autres ; les unes avec l'aide des autres.<sup>29</sup>

En Afrique du Nord, beaucoup d'indigènes, notamment les habitants des zones enclavées, étaient indifférents à la présence romaine. Vu que cette dernière était plus accentuée dans les villes et les régions fertiles, nomades et populations éloignées pouvaient n'y voir aucun inconvénient. Il convient également de noter que ce phénomène de neutralité dépendait de l'époque. En effet, elle était plus remarquable au début des conquêtes qu'à la période de la romanisation.

L'indifférence à la présence romaine remonte aux débuts de la conquête. Pendant la troisième guerre punique, certaines cités africaines, jadis sous contrôle carthaginois, avaient refusé de prêter main forte à cette dernière. Cela leur valut, après la chute de la cité punique, une autonomie vis-à-vis de Rome. D'après Michel Kaplan,

---

<sup>29</sup> -BOISSIER Gaston (1895), *Afrique romaine : Promenades archéologiques en Algérie et en Tunisie*, Paris, Hachette, p. 126.

Utique, Hadrumète, Leptis Minor, Thapsus, Acholla, Usula et Theudalis, pour avoir refusé leur soutien à Carthage, étaient exemptes de toutes redevances envers Rome.<sup>30</sup> Dès lors, la présence romaine ne constituant pas un danger à leurs yeux, elles n'avaient aucun intérêt à s'y opposer.

Lors de la conquête des régions africaines, puisque les tribus et les royaumes berbères n'étaient pas toujours unis les uns les autres, la présence romaine dans un royaume pouvait laisser indifférents les autres. Sur ce sujet, Salluste écrit:

Au temps de la guerre de Jugurtha, la plupart des villes puniques étaient administrées au nom du peuple romain, par des magistrats romains. Une grande partie du pays des Gétules et la Numidie jusqu'au fleuve Muluccha étaient sous la domination de Jugurtha. Les Maures obéissaient au roi Bocchus qui ne connaissait les Romains que de nom et qui ne nous était connu ni comme ennemi ni comme allié.<sup>31</sup>

De même, pendant la période impériale, en dépit de la large diffusion de la romanisation, certains Berbères, fussent-ils peu nombreux, n'attachaient aucun intérêt à la présence romaine. Retranchés dans des zones hors contrôle, ces indigènes maintenaient une réelle indépendance ; d'où leur désignation de *gentes* (autres peuples) par les Romains.<sup>32</sup> Mais au-delà du fait de désigner un groupe social particulier dans une localité donnée, il convient de noter que ce terme avait aussi une certaine connotation péjorative. *Gentes* signifiait en quelque sorte, en rapport avec la romanisation, les « non civilisés », autrement dit des peuples qui ne se sont pas intéressés aux Romains.

C'est conscients de leur position de neutralité que les Romains avaient trouvé plus judicieux de leur envoyer des *procuratores Augusti ad curam gentium* (procurateur d'Auguste pour le soin des peuples), des sortes d'ambassadeurs dont la mission consistait non à imposer leur l'autorité romaine, mais plutôt à œuvrer pour le maintien de la paix entre eux et les peuples romanisés. D'ailleurs Gaston Boissier précise que ces *procuratores* étaient fonctionnaires et diplomates choisis avec un soin

---

<sup>30</sup>- KAPLAN Michel, 1995, *Le monde romain*, Rome, Bréal, p. 244

<sup>31</sup>-Salluste, *Guerre de Jugurtha*, XIX, Trad. par G. Walter, Paris : La Pléiade, 1968.

<sup>32</sup>-BOISSIER Gaston, p. 37

tel qu'ils ne devaient jamais compromettre la tâche qui leur était confiée.<sup>33</sup>

Au demeurant il est à retenir que l'impérialisme romain en Afrique du Nord n'avait pas intéressé tous les Nord-Africains de l'époque. Si une bonne partie des indigènes y trouvait un atout ou un inconvénient, une autre n'y accordait aucun intérêt. Tout cela traduit suffisamment les diversités sociopolitiques qui caractérisaient les peuples établis dans cette partie de l'Afrique.

### **Conclusion**

En définitive, il sied de retenir que les Nord-Africains n'avaient pas accueilli l'occupation romaine de la même manière. Considérée parfois comme porteuse de bienfaits, cette domination était très admise par les populations des grandes villes. Quoi de plus normal ? À considérer l'attachement des citadins au luxe et confort, l'impérialisme romain ne pouvait manquer de succès dans ce milieu, encore faut-il noter que l'élite locale voyait en la romanisation la caractéristique même des hommes civilisés.

Cependant la grande majorité des Africains, soucieuse de protéger son patrimoine politique et économique et de sauvegarder son identité culturelle, ne pouvait se plier à cet impérialisme. Mus généralement par la fibre nationaliste, beaucoup d'indigènes s'efforçaient d'ailleurs à en déstabiliser les fondements. Contestations, pillage des possessions romaines et luttes armées contre l'envahisseur restent ainsi la preuve tangible du rejet de la domination romaine en Afrique.

Il convient aussi, sur la question des positions des Africains sur cette occupation, de remarquer qu'il existait une partie neutre, quoique très peu représentée. Établis dans des zones inaccessibles, donc de peu d'intérêt aussi bien pour les Romains que pour les vieux royaumes locaux, beaucoup de nomades et de populations de zones reculées étaient indifférents à cette hégémonie.

À l'issue de cette étude, il apparaît clair que les différentes positions des

---

<sup>33</sup> -BOISSIER Gaston, p. 137

indigènes sur l'occupation romaine dépendaient des intérêts qu'ils avaient à y gagner ou à défendre. Ainsi, à voir l'écart entre les assimilés, les opposants et les neutres, on peut en déduire que la diversité sociale et territoriale est l'un des principaux facteurs qui ont facilité l'implantation romaine en Afrique.

### Références bibliographiques

- **Sources anciennes**

Appien, *Histoire romaine*, Traduction de Jean-Isaac COMBES-DOUNOUS, Paris, Belles Lettres, 1808.

Apulée, *Apologie*, Traduction de M.V. Bétoland, Paris, Panckoucke, 1836.

Bulletin Archéologique du Comité des travaux historiques et scientifique, 1953.

*Corpus Inscriptionum Latinarum de Lambèse*, VIII, 2615.

*Corpus Inscriptionum Latinarum*, VIII, 8436.

Optat de Milev, *Contre le donatiste Parmenianus*, III, 4.

Saint Augustin, *Confessions*, Traduction de M. Moreau, texte établi par M. POUJOULAT et de l'abbé RAULX, Bar-le-Duc, 1864.

Saint Augustin, *Correspondances*, Traduction de M. POUJOULAT et de l'abbé RAULX, Bar-le-Duc, 1864.

Salluste, *Guerre de Jugurtha*, Traduction de par G. Walter, Paris : La Pléiade, 1968.

- **Sources modernes**

DE VILLEFOSSE Antoine Héron, 1995, « Inscription trouvée à Lamoricière par M. le commandant Demaeght », *Compte rendu des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-lettres*, Appendice séance du 6 décembre.

BOISSIER Gaston, 1895, *Afrique romaine : Promenades archéologiques en Algérie et en Tunisie*, Paris, Hachette.

PRÉVOT Françoise, 2006, *L'Afrique romaine*, 69-439, Neuilly-sur-Seine, Atlande.

CAMPS G., 1991, « Bocchus », *Encyclopédie berbère*, Vol. 10, Aix-en-Provence, Edisud, décembre.

URL : <https://afrosiences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>

Volume Numéro 3 / Décembre 2023

COSSETTE Gabriel, 2012, *La romanisation de l'Afrique romaine à travers la diffusion et l'évolution de la citoyenneté romaine, de la République à Caracalla: le cas de Thugga et de Leptis Magna*, Université de Montréal, Mémoire d'études postdoctorales.

LASSERE Jean-Marie, 2015, *Africa, quasi Roma: 256 av. J.-C. 711 Apr. J.-C.*, Paris, CNRS.

TADEUSZ Kotula et MICHALAK M., 1976, « Les Africains et la domination de Rome », *Dialogue d'histoire ancienne*, vol. 2.

KAPLAN Michel, 1995, *Le monde romain*, Rome, Bréal.

MARAINI Toni, 1999 « Juba de Maurétanie et l'héritage antique », *Horizons Maghrébins-Le droit à la mémoire*, n° 39.

**L'esclave : perception des Romains à travers la comédie de Plaute.**

Mbaye FALL

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[Mbaye91fall@gmail.com](mailto:Mbaye91fall@gmail.com)

**Résumé :** À Rome, à l'époque de Plaute, les esclaves étaient considérés comme des choses, (*res*) et non comme des personnes. Ils ne possédaient aucun droit et ne pouvaient rien faire face au comportement de certains maîtres véreux. Ils provenaient d'autres pays et exerçaient divers métiers à Rome. C'est ce reflet de cette perception des Romains du statut des étrangers que l'on retrouve dans la comédie de Plaute, car le théâtre de ce dernier n'est qu'une représentation exacte des réalités sociétales. Dans le théâtre plautinien, l'esclave est représenté comme un être inférieur qui a un statut qui le marginalise.

**Abstract :** In Rome, at the time of Plautus, slaves were considered as things ( *res*) and not as people. They had no rights and could do nothing about the behavior of certain crooked masters. They came from other countries and practiced various trades in Rome. It is this reflection of this perception of the Romans of the status of foreigners that we find in the comedy of Plautus, because the theater of the latter is only an accurate representation of societal realities. In the plautinian theater, this slave is represented as an inferior being who has a status that marginalizes him.

**Mots-clés :** Comédie, Esclave, Perception, Plaute, Romains

**Key words:** Comedy, Slave, Perception, Plautus, Romans

## Introduction

L'esclavage fut la condition des personnes qui était la propriété d'une autre. Pendant longtemps, à Rome comme en Grèce, l'esclavage était considéré comme naturel et légal. D'ailleurs, Justinien, dans ses *Institutes*, souligne que « [...] la servitude est une institution du droit des gens par laquelle, une personne est soumise au droit de propriété d'une autre<sup>1</sup> ». Au premier temps de Rome, l'État ne reconnaissait pas l'existence des esclaves. Ces derniers posaient, donc, un problème spécifique juridiquement placés dans la catégorie des choses (*res*) ; ils étaient étrangers au monde même des hommes. Ils étaient étrangers à la société romaine et considérés comme des ennemis de l'intérieur. L'esclave occupait une place très importante dans les comédies de Plaute. Ce dernier cherche à pousser l'homme à se bonifier, à cultiver la vertu et à se départir du vice. Derrière le rire, c'est-à-dire l'aspect comique de ses comédies, se cache une critique acerbe des mœurs. C'est pourquoi il développe des caractères bien particuliers pour tous ses personnages, mais il conserve, toutefois, des modèles constants d'esclaves. Les personnages représentés font partie de la moyenne et basse classe romaine et ne sont jamais de la haute société ou des intellectuels. De la sorte, il peut plus aisément mettre en scène des parjures ou des basses mœurs sans craindre des représailles du censeur tout en respectant les exigences de la *Palliata*. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le choix de notre thème. Dans le souci d'explorer toutes les parcelles de notre étude, nous montrerons, d'abord, le statut de l'esclave dans le droit romain vu par Plaute. Nous analyserons, ensuite, l'origine, la typologie et les métiers des esclaves. Nous expliquerons, enfin, la perception que Plaute a des esclaves : le portait de l'esclave.

### I- Le statut de l'esclave dans le droit romain vu par Plaute

L'esclavage est un système étranger, initié aux Romains depuis la Royauté. Les Étrusques étaient les premiers à importer des pratiques esclavagistes à Rome. Ils ont initié les Romains à la quête des esclaves à travers la réduction des prisonniers de guerre à la servitude. Après les Étrusques, ce fut le tour des Grecs d'influencer les Romains dans cette pratique esclavagiste par la conquête de l'Italie méridionale. Quant aux Carthaginois, ils avaient également servi de modèle aux Romains par le commerce méditerranéen et l'utilisation

---

<sup>1</sup> Justinien, *Institutes*, texte établi et traduit par M. Blondeau, tomes I et II, Paris, 1838, livre 1, p. 3.



servile des Africains. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre cette assertion de Joël SCHMIDT dans *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique* :

Dès sa fondation en 753av. J.-C., Rome, sur le chemin de sa pénétration pacifique du monde ou sur la route de ses conquêtes guerrières, rencontre des peuples qui l'initient au système esclavagiste. Les Étrusques, peuple d'Asie mineure, ont importé dans la Toscane et dans la plaine du Pô les systèmes socio-économiques du Proche-Orient. En s'établissant en Italie, ils ont battu ou vaincu des peuplades autochtones et ont réduit leurs prisonniers en esclavage. L'exploitation des mines de fer de l'île d'Elbe, la mise en culture de riches terres, la vie luxueuse que menaient les Étrusques ont nécessité l'emploi de nombreux esclaves, travailleurs, ouvriers agricoles et domestiques. Les Grecs, qui avaient colonisé l'Italie méridionale et la Sicile aux VIIème et VIème siècles, pratiquaient également l'esclavage, tout comme leurs cités d'origines. Les Carthaginois qui, longtemps, eurent le monopole du commerce méditerranéen avant d'entrer en conflit avec Rome, ont utilisé une main d'œuvre servile africaine dans laquelle ils puisaient les rameurs pour leurs vaisseaux. Où qu'elle tourne ses regards, vers des alliés ou des adversaires, Rome se trouve encerclée par des sociétés esclavagistes qui lui servent de modèles<sup>2</sup>.

L'esclave était considéré comme un bien acquis par mancipation (*res mancipi*), au même titre qu'un être inanimé ou qu'un animal parce qu'il pouvait être sujet à *mancipatio* (mode solennel d'aliénation et d'acquisition de la propriété). Il était une chose ayant une importance estimable en fonction des services rendus à son maître. Il était le sujet du droit de propriété de son maître, placé sous son autorité. Par conséquent, le *dominus* pouvait marier son esclave à un autre, le vendre, le louer, le prêter, l'affranchir, l'utiliser pour satisfaire sa libido. Cette conception se justifie par les propos de LYSIDAME dans le *Casina* :

LYSIDAME.<sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>Quelle question ! Au sujet de notre servante Casina ; pour la marier à notre fermier, un honnête esclave, et qui ne la laissera manquer de rien, bois, eau chaude, nourriture, vêtements ; chez qui elle pourra bien élever les enfants qu'elle lui donnera ; plutôt que de la donner à ce vaurien d'écuyer, à ce méchant esclave qui, en fait de pécule, n'a pas même un denier de plomb<sup>3</sup>.

Ce passage montre que les maîtres avaient sur leurs esclaves un pouvoir discrétionnaire comme celui de monarque. L'esclave ne possédait pas de biens, sauf un modeste pécule ; il

<sup>2</sup> JOËL SCHMIDT dans *vie et mort des esclaves dans la Rome antique*, p.17.

<sup>3</sup> LYSIDAMUS :<sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>*Qua de res ? Rogas ? Super ancilla Casina, ut detur nubtum nostro villico, seruo frugi, atque ubi illi bene sit, ligno, aqua calida, cibo, vestimentis, ubique educat pueros, quos pariat sibi, potius quam illi seruo nequam des armigero, nihili atque inprobo, quoi homini hodie peculi numus non est plumbeus.*

n'avait pas accès aux magistratures ou aux tribunaux, il ne pouvait contracter de mariage reconnu et légalisé. Le droit romain donnait au maître un pouvoir absolu sur sa propriété et il pouvait en exploiter comme il le voulait. Il pouvait le punir, le maltraiter ou même l'infliger une mort atroce sans aucune forme de procès. Sous cet angle, le maître se considère comme le représentant de Dieu sur terre et a le droit de vie et de mort sur ses esclaves. L'esclave ne possédait aucun droit civique ou politique à Rome. Il n'était pas éligible et ne pouvait élire aux différents suffrages universels, il ne pouvait non plus s'engager dans l'armée ou intenter un procès juridique. Le droit de propriété ou d'héritage lui est interdit ; il ne pouvait être bénéficiaire de droits ou d'obligations. Tout ce qu'il pouvait posséder revenait à son maître. Si son maître le torturait ou le maltraitait, il ne pouvait se plaindre nulle part, mais devait opter pour la résignation. Si une autre personne le brutalisait, c'était à son *dominus* de porter l'affaire devant le préteur. Si une fortune était obtenue pour dédommagement et intérêt, elle revenait également au *dominus*. Dans la justice romaine, le droit de la famille leur était aussi refusé. Les esclaves ne pouvaient hériter ou constituer un héritage. Le mariage était interdit aux esclaves. Toutefois, pour qualifier les relations entre esclaves, les Romains utilisaient les termes de frère, de père, de fils, et ces mots n'avaient aucun sens d'un point de vue juridique. Dans la *Casina*, vers 67-78, une phrase du prologue mentionne des mariages entre esclaves en Grèce, à Carthage et en Apulie contrairement à Rome :

J'entends d'ici des gens qui se disent entre eux : « Qu'est-ce que tout cela, je vous prie ? Des noces d'esclaves ? Des esclaves se marieront ou demanderont une fille en mariage ? Voilà bien du nouveau, et qui ne se fait nulle part au monde ! » Hé bien, moi, je vous dis que cela se fait en Grèce et à Carthage, et même ici, dans nos contrées, en Apulie<sup>4</sup>.

Ce passage susmentionné justifie l'idée d'une certaine liberté des cités grecques par opposition à certains aspects de la politique extérieure dans la ville de Rome. Autrement dit, les esclaves qui vivaient en Grèce avaient plus de liberté que ceux qui vivaient à Rome. L'auteur du prologue ajoute les propos suivants :

Les mariages d'esclaves s'y célèbrent même avec plus de pompe que les mariages entre personnes libres. Si ce n'est pas vrai, gageons : mette qui voudra une urne de vin miellé, à

---

<sup>4</sup> Plaute, *Casina*, Prologue, vers 67-72 : *Sunt hic, inter se quos nunc credo dicere : / 'Quaesio hercle, quid istuc est ? Seruiles nuptiae ? / Seruin uxorem ducent aut poscent sibi ? / Nouum attulerunt, quod fit nusquam gentium. / At ego aio id fieri in Graecia, et Carthagini, et hic in nostra terra, in Apulia.*

condition de prendre pour juge un Carthaginois, ou un Grec, ou encore, à cause de moi, un Apulien<sup>5</sup>.

Les esclaves étaient toujours relégués au second plan. Même dans les différentes représentations théâtrales, les citoyens romains occupaient les premières places alors que les esclaves étaient interdits d'occuper les gradins ; les spectateurs sont disposés suivant la hiérarchie et la classe sociale auxquelles ils appartiennent. Cette disposition va des plus riches au plus pauvres. C'est ce que Plaute nous relate dans le prologue du *Poenulus*:

Que les esclaves n'envahissent pas les gradins, qu'ils laissent la place aux hommes libres, ou qu'ils payent ce qu'il faut pour s'affranchir. S'ils ne peuvent le faire, qu'ils s'en aillent chez eux, pour éviter la double infortune d'être bigarrés ici par les verges, et au logis par les étrivières qui puniraient leur négligence au retour de leurs maîtres<sup>6</sup>.

Sur le plan juridique, l'esclave n'avait aucun droit, il n'intervenait pas non plus dans la vie de la cité, il ne participait pas dans l'armée, ni dans les affaires religieuses. Les esclaves étaient juste réduits à leur condition de serviteur. Il est une chose en droit romain, et la seule reconnaissance qui était faite à sa condition humaine était la *manus injectio* (la main mise).

## II- L'origine, la typologie et les métiers des esclaves

### II-1 Origine des esclaves

Les esclaves sont provenus de lieux divers dans le théâtre de Plaute. Par exemple, certains provinrent de la Grèce, d'autres d'Italie, d'autres d'Asie et d'autres d'Afrique. C'est pourquoi Plaute n'a pas manqué de mettre en scène, au cours des représentations théâtrales, certaines villes de la Grèce, d'Italie, d'Asie et d'Afrique telles que la ville d'Athènes, d'Épidamne, de Préneste, de la Sicile, de Marseille, de Toscane, d'Éthiopie, d'Égypte, etc. Les esclaves coûtaient assez chers à Rome, comme l'indiquent les vingt mines payées par Phédria dans

---

<sup>5</sup> *Maioreque opere ibi serviles nuptiae/ quam liberales etiam curari solent. / Id ni fit, mecum pignus, si quis uolt, dato/in urnam mulsi, Poenus dum iudex siet, /uel Graecus adeo, uel mea causa Apulus (73-77 : « On ne sait pas exactement à quoi fait allusion cette phrase du prologue. À Rome, en tout cas, le mariage proprement dit ne peut avoir lieu qu'entre personnes de condition libre. [...] À Athènes, il semble que les unions entre esclaves aient été tolérées » (A. Ernout, note 1 p. 163).*

<sup>6</sup> Plaute, *Poenulus*, vers 20-25 :  
*Serui ne obsideant, leberis ut sit locus,  
 Vel aes pro capite dent. Si id facere non queunt,  
 Domum abeant, uitent ancipitiinfortunio,  
 Ne et hic uariantur uirgis et loris domi,  
 Si minus curassint, quom eri ueniant domum.*

l'Eunuque<sup>7</sup>. Cependant, ils pouvaient provenir du butin de guerre pris sur une ville conquise, comme dans le passage du *Truculentus* où Stratophane offrait à Phronésie, entre autres présents luxueux, deux Syriennes qui faisaient partie de la famille royale d'une ville d'Orient. Il est également question, dans le *Stichus*<sup>8</sup>, de joueuses de lyre, de flûte et de sambuque, rapportées d'Asie par Épignome. D'autres pièces justifient aussi la présence des esclaves à Rome : Pinacion raconte à Panégyris qu'il a vu au port son mari et son esclave Stichus rapportant diverses marchandises de luxe, parmi lesquelles figuraient « [...] de la laine, de la pourpre en quantité » (*Lanam purpuramque multam*, v. 376) et différents types d'étoffes orientales : *Tum Babylonica et peristroma, tonsilia et tappetia. / Aduexit nimium bonae rei*, « [...] et puis des tentures de Babylone, des tapisseries, des tapis ras et de haute laine. Enfin il apporte des tas d'objets précieux<sup>9</sup>. » Le premier auteur latin à mentionner les noirs fut Plaute, et ce, dans sa pièce comique intitulée *Poenulus*<sup>10</sup>. L'esclave noir était considéré comme une matière rare et précieuse à Rome. Cette assertion est attestée par un bon nombre de sources littéraires et historiques. Nous retrouvons déjà l'idée dans *l'Eunuque* de Térence lorsque l'esclave Parméno affirme son allégresse et sa fierté de compter parmi les esclaves que son maître a offerts à sa maîtresse une Egyptienne :

PARMÉNON.<sup>[SEP]</sup> Je t'en prie, par Hercule, permets-nous, sans te fâcher, de présenter à Thaïs les cadeaux que nous voulons lui faire, de l'aborder et d'avoir avec elle un moment d'entretien.<sup>[SEP]</sup>

THRASON.<sup>[SEP]</sup> Des présents magnifiques, sans doute, bien différents des nôtres !<sup>[SEP]</sup>

PARMÉNON.<sup>[SEP]</sup> On verra bien. Hé là-bas, faites sortir un peu vite les esclaves que je vous ai dit. Avance ici, toi. Elle vient du fond de l'Ethiopie, celle-ci.<sup>[SEP]</sup>

THRASON.<sup>[SEP]</sup> Il y en a là pour trois mines.<sup>[SEP]</sup>

GNATHON.<sup>[SEP]</sup> Tout au plus.<sup>[SEP]</sup>

---

<sup>7</sup> PHÉDRIA (à Thaïs). – « Quand tu m'as dit que tu avais envie d'une petite servante d'Éthiopie, est-ce que, laissant toute chose, je ne me suis pas mis en quête ? Après cela tu as dit que tu voulais un eunuque, parce que seules les reines en ont à leur service : je t'en ai trouvé un ; j'ai donné hier vingt mines pour les deux » (*Eunuchus*, I, 2, 165-169 ; cf. aussi III, 2, 469-474).

<sup>8</sup> Voir *Stichus*, 380-381.

<sup>9</sup> Cf Plaute, *Stichus*, v. 376-379.

<sup>10</sup> Cf. par exemple Plaute, *Poenulus*, 701-703, où le léno Lycus dit à l'esclave Collybiscus : *Ibi ego te replebo usque unguentum cheumatis. / Quid multa uerba ? faciam, ubi tu laueris, / ibi ut balneator faciat unguentariam*, « Et puis je t'inonderai de torrents de parfums. Bref, je ferai si bien qu'avec l'eau de ton bain le baigneur pourra ouvrir une boutique de parfumerie. »

PARMÉNON. Et toi, Dorus, où es-tu? Approche ici. Tiens ! Voici ton eunuque. Vois comme il est beau, et en pleine jeu-nesse.

THAIS. Que les dieux m'aient ! Il est fort bien.

PARMÉNON. Qu'en dis-tu, Gnathon? Y trouves-tu quelque chose à redire? Et toi, Thrason? Ils ne disent mot : l'éloge est suffisant. Examine-le sur les belles-lettres, sur la gymnastique, sur la musique. Tout ce qu'un jeune homme de condition libre doit savoir, je garantis qu'il le sait à merveille<sup>11</sup>.

Ce dialogue justifie l'idée selon laquelle les Africains sont victimes de maladroitures qui se jouent au niveau du langage. On reconnaît les noirs à des critères physiques et non intellectuels, ce qui est une forme de « racisme inconscient ». Beaucoup d'écrivains romains stipulent que les peuples noirs pensent par leurs corps et non par leurs esprits, contrairement à Plaute qui insiste sur les capacités des Noirs à pouvoir rationaliser. L'emploi des adjectifs comme « beau, fort, bien, suffisant, merveille... » montre que le Noir est dans l'émotion ; il est un être sensationnel et sentimental. C'est dans cette perspective qu'on peut insérer cette affirmation de Léopold Sédar Senghor selon laquelle « La raison est hellène, mais l'émotion est nègre ». La gymnastique et la musique évoquées montrent que le corps noir est fait pour divertir le Blanc. Cette conception de Plaute démontre à suffisance l'assertion selon laquelle le Noir reste toujours un gros enfant que l'on pourra mater et contrôler.

## II-2 Métiers exercés par les esclaves

À Rome, il existait des artisans qui étaient des citoyens libres, mais, le plus souvent, les travaux manuels étaient réservés aux esclaves, qui appartenaient à un maître et ne possédaient aucun droit. Ces esclaves étaient ou bien des fils d'esclaves, ou bien des prisonniers de guerre. Dans la plupart des grandes maisons, il y avait un nombre considérable d'esclaves : certains

<sup>11</sup> Térence, *Eunuque*, v. 468-475 :

PARMENO. Quaeso hercle ut liceat, pace quod fiat tua, dare huic quae volumus, convenire et conloqui.

THRASO. Perpulchra, credo, dona aut nostri similia.

PARMENO. Res indicabit. Heus, iubete istos foras exire, quos iussi, ocius. procede tu huc. Ex Aethiopiast usque haec.

THRASO. Hic sunt tres minae.

GNATHO. Vix.

PARMENO. Ubi tu es, Dore ? accede huc. Em eunuchum tibi, quam liberali facie, quam aetate integra!

étaient occupés à cultiver les domaines du maître et vivaient à la campagne, d'autres demeurant à la ville étaient beaucoup moins malheureux ; ils servaient de domestiques dans la maison du maître. Ils pouvaient être également des courtisanes, des eunuques, des gladiateurs... Les esclaves exerçaient des métiers ou des tâches ignobles comme la prostitution. En effet, la prostitution était aussi présente à Rome si l'on croit à JOEL SCHMIDT :

L'étalage de la pédérasie se fait jusque dans la rue. On trouve des esclaves adolescents engagés dans des bordels pour hommes. D'autres pratiquent la prostitution libre et cherchent des amants dont ils pourront devenir le compagnon de lit et éventuellement le domestique, le coursier ou le cuisinier<sup>12</sup>.

Les esclaves africains ont été toujours des victimes expiatoires des *domini* romains. Ils étaient très productifs et participaient avec efficacité dans le processus de l'épanouissement des affaires de leurs maîtres. En effet, leur insertion sociale dans la société romaine s'est surtout réalisée par le biais d'un apport considérable aux jeux et aux spectacles, sans oublier le culte d'Isis venu d'Égypte, dont les Égyptiens furent garants. Ainsi, on retrouve les esclaves africains dans de nombreuses tâches : porteurs d'eau, musiciens, porteurs de lampes, jongleurs, esclaves domestiques. Ils étaient aussi coursiers pour leur maître et courtisanes, etc. Plaute fait aussi allusion à des esclaves orientaux, syriens ou égyptiens, qui semblent avoir été réservés à des tâches difficiles, ou rustiques.

#### **II-4 Typologie des esclaves**

On distingue des catégories et des types d'esclaves : l'esclave de la campagne et l'esclave de la ville. Dans le *Mostellaria* au vers 49, l'esclave de la campagne, qui travaillait dans les champs et menait une vie rustique fustigeait sa condition marquée par son sort lamentable et son travail dur et pénible, contrairement à l'esclave de la ville qui menait une vie paisible en se procurant des moments de bonheur et de réjouissance : « *Tu fortunatus, ego miser ; patiunda sunt* : tu es fortuné, je suis malheureux ; il faut se résigner ». On note ici une certaine rivalité entre l'esclave de la ville et celui de la campagne. De plus, Olympion semble dire qu'il dirigeait plus la ferme qu'il y travaillait. Son maître lui aurait donné, dès lors, une certaine autorité sur ses terres par l'octroi d'un pécule :

---

<sup>12</sup> JOEL SCHMIDT, *vie et mort des esclaves dans la Rome antique*, p. 65.

OLYMPION : Que j'aurai plaisir, si je vis, à te faire souffrir de mille manières à ma noce  
 CHALINUS : Qu'est-ce que tu me feras ?

OLYMPION : Qu'est-ce que je te ferai ? Pour commencer, c'est toi qui porteras la torche devant la nouvelle mariée. [Après, pour que tu ne sois jamais qu'un méchant drôle, un bon à rien...]. Ensuite quand tu viendras à la ferme, on te donnera une amphore, un sentier à suivre, une fontaine, un chaudron et huit tonneaux ; et s'ils ne sont pas toujours remplis, je remplirai ton dos, moi, de coups de fouet. A force de porter de l'eau je te courberai si bien qu'on pourra faire de toi une croupière à chevaux. Ensuite, à moins que tu ne ronges le blé en tas, ou la terre comme un ver, tu auras beau demander à manger, morbleu, je te ferai jeûner chez nous comme n'a jamais jeûné le Jeûne en personne. Après, quand tu seras bien las et affamé, on aura soin pour la nuit de te préparer un coucher digne de toi<sup>13</sup>.

Si on examine une telle discussion, on se rend vite compte que la condition des esclaves était très variable. Leur vie était acceptable dans les maisons modestes, car ils restaient proches du maître. Dans les grandes maisons, où ils étaient souvent d'un grand nombre, des centaines, leur situation était bien plus pénible, car ils dépendaient d'intendants imbus de leur autorité. Certains étaient favorisés au détriment d'autres : c'était le cas des pédagogues et des secrétaires. Les premiers s'occupaient à la surveillance et à l'éducation des enfants, les derniers évoluaient dans l'écriture et la lecture pour leur maître. De surcroît, parmi les esclaves de l'État, ceux qui travaillaient dans les mines ou dans la construction des infrastructures publiques étaient mal payés comparés à ceux qui étaient employés dans l'administration comme fonctionnaires subalternes.

### III- Portrait de l'esclave chez Plaute

L'esclave peut être présenté sous deux facettes dans le théâtre de Plaute : à côté de l'esclave rusé nous avons le dévoué. Cependant, tous les deux types sont placés sous l'égide d'un maître à qui ils doivent loyauté et reconnaissance.

<sup>13</sup> OLYMPIO : Scies hoc ita esse. Vae tibi, quot te modis, si vivo, habebō in nubtiis miserum meis.

CHALINUS : Quid tu mihi facies?

OLYMPIO : Egone quid faciam tibi? Primum omnium huic lucebis novae nubtae facem, [postilla ut semper improbus nihilque sis]. Post id locorum, quando ad villam veneris, dabitur tibi amphora una, et una semita, fons unus, unum ahenum et octo dolia: quae nisi erunt semper plena, ego te inplebo flagris. Ita te adgerunda curvom aqua faciam probe, ut postilena possit ex te fieri. Post autem, ruri nisi tu acervom ederis aut, quasi lumbricus terram; quod te postules gustare quicquam, nunquam, edepol, ieiunium ieiunumst aequae, atque ego ruri reddibo te. Post id, quom lassus fueris et famelicus, noctu ut condigne te cubes, curabitur.

- **Le rusé** : Plaute résume le rôle rusé et trompeur des esclaves dans le *curculio*. Dans cette pièce, la figure de l'esclave rusé est incarnée par Charançon, le demiurge, l'Ulysse<sup>14</sup> de la pièce. Après être tombé sous le charme de Planésie, une jeune courtisane chez le léno, Phédrome se situe dans une situation délicate et très compliquée, car il n'a pas assez d'argent pour acheter cette dernière. Pour décanter cette situation, il envoie son esclave Charançon en Carie à la quête de l'argent qu'il doit verser au léno, l'entremetteur de la jeune fille. Ce dernier, pour remplir convenablement sa mission, va inventer une ruse : il s'agit de s'approcher du soldat Antéménide, de manger chez lui, de créer une certaine familiarité avec lui, de l'enivrer pour enfin dérober son argent. Et, c'est cet argent que son maître achètera cette même courtisane au détriment du soldat qui lui aussi était tombé éperdument amoureux d'elle.

Nous retrouvons cette même conception de l'esclave rusé dans le *Persa* quand Plaute met en scène l'histoire d'un certain léno, un personnage roulé dans la farine par un esclave rusé et trompeur. Ce dernier a poussé le léno à acheter une fille de naissance libre qu'il lui avait présentée comme une captive de guerre venue du fin fond de l'Arabie. Après la vente, la jeune fille sera réclamée par son père, le parasite Saturion. Voilà ce que nous dira Plaute dans la notice du *Persa* :

Nous retrouvons une fois de plus le thème du léno berné par un coquin d'esclave, qui lui fait acheter, en la présentant comme une captive de guerre venue du fond de l'Arabie, une fille libre, aussitôt réclamée après la vente par son honorable père, le parasite Saturion. Dépouillé de son emplette, le léno est, pour comble, bafoué et rossé<sup>15</sup>.

Toujours dans la même pièce, le rôle de l'esclave rusé est incarné également par l'esclave Toxile et ses complices qui parviennent à dérober et à festoyer avec l'argent de Dordale, car ce dernier était parti au forum pour se faire entendre dans un conflit de restitution d'une jeune fille. En outre, l'esclave Sagaristion rend grâce aux dieux parce qu'il a réussi à voler un sac d'argent chez son vieux maître qu'il donne par la suite à son ami qui était dans le besoin :

Opulent Jupiter, glorieux fils d'Ops, dieu suprême, dieu fort, dieu tout-puissant, dispensateur des biens, des espérances, de l'abondance, je t'offre d'un coeur joyeux et reconnaissant mes transports de joie pour m'a- voir amicalement donné ainsi que les autres dieux, le moyen de rendre service à mon ami<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Charançon a pu remplir sa mission grâce sa ruse, son esprit fourbe et trompeur. Sous cet angle, il incarne la malhonnêteté, l'esclave est comparé à Ulysse, celui qui avait inventé une ruse pour tromper l'armée grecque et mettre fin la guerre de Troie.

<sup>15</sup> Cf. notice du *Persa* de Plaute, p.94 :

<sup>16</sup> Plaute, *Persa*, vers 251 -255: *Loui opulento, incluto, Ope gnato,/ Supremo, ualido, uiripotenti,*<sup>[SEP]</sup> *Opes, spes bonas, copias commodanti lubens uitulorque merito,/ Quia meo amico amiciter hanc commoditatis copiam./ Danunt , argenti mutui ut ei egenti opem adferam.*



Dans le *casina*, il est question des deux esclaves de Lysidame (un fermier nommé Olympion et un citadin nommé Chalinus). L'un rend service au vieillard et l'autre sert les intérêts de son fils. La femme du père, Cléostrate, est très stricte et ne laisse que peu de choses à son mari. Pourtant, tous deux sont éperdument amoureux de la servante de la famille, Casina, esclave elle aussi. Pour duper sa femme, le *paterfamilias* souhaite faire épouser la servante à son esclave fermier et promet de l'affranchir si ce dernier accepte de lui laisser la charmante femme pour sa première nuit. Le fils propose le même marché à son esclave. Les deux *servi* commencent donc à se disputer, et le fermier du père finit par l'emporter. Par un subterfuge, l'esclave et le maître vainqueur se retrouvent battus et ridiculisés, laissant le triomphe à son enfant.

Dans les *bacchides*, deux jeunes Romains, Mnélisoque et Pistoclère, tombent éperdument amoureux de deux sœurs, les Bacchis. L'une d'elle, l'amante de Mnélisoque, a une dette d'argent importante envers un soldat et ce dernier compte donc l'amener de force auprès de lui. Chrysale, l'esclave de Mnélisoque, va redoubler d'inventivité pour sortir l'amante endettée du pétrin en escroquant son maître, le père de Mnélisoque. Il lui dérobe son argent pour rembourser la dette de la Bacchi et contenter le fils de la famille. Les pères des deux amis, tentant de les sortir de leur débauche, se laissent séduire et succombent à leur tour aux charmes des mœurs légères.

- **Le dévoué** : Dans certaines circonstances, l'esclave se présente comme un libérateur qui milite en faveur de son maître. Sous cet angle, il est considéré comme un Prométhée, le voleur de feu, et il est prêt à se sacrifier ou à donner sa vie pour défendre une cause de son maître, à l'aider à sortir et à surmonter les tracasseries de la vie. Il se présente donc comme une solution particulière à tous les problèmes. L'exemple le plus patent est bien illustré par CHRYSALE dans *les bacchides* :

Rien n'est pire au monde qu'un esclave sans jugeote : il faut qu'il ait un esprit fécond en ressources, où il puise de son cru, chaque fois que besoin en est. Un homme n'a de valeur qu'autant qu'il sait faire et le bien et le mal : malhonnête avec les malhonnêtes gens, voleur avec les voleurs, et les escroquant tant qu'il peut. Il faut savoir changer de peau, si l'on veut être un homme de sens et d'esprit : être bon avec les bons, méchant avec les méchants, s'accommoder aux circonstances<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> « CHRYSALEUS<sup>[1]</sup> (...) *nequius nil est quam egens consili servos, nisi habet multipotens pectus: ubicumque usus siet, pectore expromat suo. nullus frugi esse potest homo, nisi qui et bene et male facere tenet. improbis cum improbus sit, harpaget furibus, furetur quod queat, vorsipellem frugi convenit esse hominem, pectus quoi sapit: bonus sit bonis, malus sit malis; utcumque res sit, ita animum habeat.* »

Dans les *captivi*, Hégion est un homme âgé et riche qui a perdu ses deux fils. Le premier, Paegnium, a été enlevé à son plus jeune âge par un esclave fugitif ; le second, Philopolème, a été fait prisonnier de guerre et vendu comme esclave à un homme nommé Théodoromède. Hégion ne pense pas revoir un jour Paegnium, mais veut encore faire tout ce qu'il peut pour récupérer son fils prisonnier. Ainsi, il décide d'acheter lui aussi des prisonniers de guerre afin de procéder à un échange. Par un heureux hasard, l'un des esclaves qu'il a achetés est Philocrate, le fils de Théodoromède, et le deuxième est son esclave, Tyndare, qui est en réalité Paegnium. Philocrate et Tyndare vont se faire passer l'un pour l'autre afin de berner Hégion et parvenir à libérer Philocrate. Tyndare, dévoué, fera tout ce qu'il peut pour sauver son maître de l'esclavage. Hégion et Tyndare ne comprendront leur parenté qu'à la fin de la pièce. Philocrate et Philopolème rejoindront, quant à eux, leurs patries respectives. Cette pièce montre que l'esclave peut servir d'instrument d'acquisition de biens et de profits à son maître. Il peut conclure avec des citoyens ou s'occuper seul d'une affaire malgré son incapacité. C'est ce qui fera dire LYDUS à CHRYSALE :

Celui-là au moins a été bien élevé par son père. Il va sur les mers, il soigne son patrimoine, il défend les intérêts de sa maison. Il est soumis et obéissant aux volontés et ordres paternels. Pistoclère et lui sont camarades d'enfance ; comme âge il n'y a pas entre eux trois jours de différence ; mais pour la raison, Mnélisoque est l'aîné de plus de trente ans<sup>18</sup>.

L'esclave pouvait être parfaitement considéré comme un homme engagé, doté d'une intelligence, de sens du devoir, d'une conscience. Sur ce, l'esclave n'était plus l'inconnu seulement, mais il incarnait un statut social et était considéré comme élément et membre de la famille romaine. Cela sous-tend l'idée de l'existence des familles larges à Rome où cohabitaient plusieurs personnes qui entretenaient entre eux des relations diverses. Et, on peut comparer ces familles romaines avec nos familles en général où oncle, père, neveu, fils, nièce cohabitent ensemble dans la même maison. Le *dominus* et sa famille, quant à eux, pouvaient grandement se lier à un esclave, éprouver de l'affection pour lui et lui donner leur entière confiance. L'exemple le plus frappant est, sans doute, celui de Mnélisoque qui, craignant pour la vie de Chrysale qui lui a été dévoué, ira se dénoncer à son père pour qu'aucun mal ne lui soit fait :

MNELISOQUE : <sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>C'est bien arrêté : je rends l'or à mon père. En même temps, à force

<sup>18</sup> LYD<sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub> « *Hic enim rite productust patri : in mare it, rem familiarem curat, custodit domum, obsequens oboediensque est mori atque imperiis patris. Hic sodalis Pistoclero iam puer puero fuit ; triduum non interest aetatis uter maior siet: verum ingenium plus triginta annis maiust quam alteri* ».

de prières, j'obtiendrai qu'il ne fasse pas de mal à Chrysale à cause de moi ; et qu'il ne lui garde pas rancune du tour qu'à cause de moi il lui a joué à propos de cet argent. Il est juste que je m'inquiète du sort de ce garçon, qui ne lui a menti que pour me servir<sup>19</sup>.

Dans cette discussion si détendue, la relation amicale de tendresse entre l'esclave et son maître se justifie par la répétition de l'adjectif possessif à la première personne du singulier (*mea, me*). En latin, *mea* est certes un adjectif possessif grammaticalement parlant, mais d'un point de vue culturel, il ne traduit pas la relation « possédant- possédé » ou « dominant-dominé » entre deux individus. Il renvoie plutôt ici au sentiment d'amitié, de fraternité et d'affinité entre l'esclave et son maître.

### Conclusion

En guise de conclusion, nous aurons remarqué qu'à Rome les esclaves n'étaient pas considérés comme des êtres humains et rangés dans la catégorie des choses. Ils venaient d'ailleurs, et de pays différents. Certains venaient des pays africains (Egypte, Ethiopie etc.) et d'autres venaient d'Asie mineure, dans des pays comme la Syrie. Ils n'avaient aucun droit à Rome et étaient au service d'un maître qui avait le droit de vie et de mort sur eux. De même dans le théâtre de Plaute, nous retrouvons cette conception, car le théâtre de ce dernier n'est que le reflet de la société romaine dans toutes ses couches sociales. Plaute représente des esclaves qui ont moins de droit que le citoyen romain et qui vivent dans des conditions précaires. Toutefois, on peut déceler, dans son théâtre, des esclaves rusés et des esclaves dévoués.

---

<sup>19</sup> « *MNES. <sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>profecto stabilest me patri aurum reddere. eadem exorabo, Chrysalo causa mea pater ne noceat, neu quid ei suscenseat mea causa de auro quod eum ludificatus est; nam illi aequomst me consulere, qui causa mea mendacium ei dixit. »*

## Bibliographie

### A- Auteurs et textes anciens

Plaute

#### *Comédies :*

– t I : *Amphitruo (Amphitryon) – Asinaria (La comédie des ânes) – Aulularia (La marmite)*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1996.

– t. II : *Bacchides (Les Bacchis) – Captivi (Les Prisonniers) – Casina*, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1989.

– t III : *Cistellaria (La Comédie de la Corbeille) – Curculio (Charançon) – Epidicus (Épidique)*, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1989.

– t. IV : *Menaechmi (Les Ménechmes) – Mercator (Le Marchand) – Miles gloriosus (Le soldat fanfaron)*, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1963.

– t. V : *Mostellaria (Le Revenant) – Persa (Le Persan) – Poenulus (Le Carthaginois)*, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1961.

– t. VI : *Pseudolus – Rudens – Stichus*, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1957.

– t. VII: *Trinummus (Les Trois écus) – Truculentus (Le Brutal) – Vidularia – Fragmenta*, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1961.

### B- Auteurs et textes modernes

- DE CAQUERAY, G., 1864, « De l'esclavage sous les Romains », in *Revue Historique De Droit Français Et Étranger*, vol. 10, Paris, Dalloz, pp. 303–350.

- DE LA VILLE DE MIRMONT, H., 1918, « La date des Captivi de Plaute », in *Revue des Etudes anciennes*, Tome 20, Bordeaux, Université de Bordeaux, pp. 25-32.

- DONDIN-PAYRE, M., TRAN, N., 2016, *Esclaves et maîtres dans le monde romain*, Rome, Collection française de l'école de Rome.

- DUMONT J. C., 1987, *Servus, Rome et l'esclavage sous la République*, Rome, Ecole française de Rome.

- ERMAN, H., 1986, *Servus vicarius, L'esclave de l'esclave romain*, Lausanne, Université de Lausanne.

- ERNOUT, A., 1957, *Plaute, Tome II, Bacchides – Captivi – Casina*, Paris, Les Belles

Lettres.

- FABRE, G., 1981, *Libertus, patrons et affranchis à Rome*, Rome, Ecole française de Rome.
- GAUDEMET, J., CHEVREAU, E., 2014, *Les institutions de l'Antiquité*, Paris, Domat.
- JUGLAR, L., 1972, *Le rôle des esclaves et des affranchis dans le commerce*, Rome, L'Erma.<sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>
- MCCARTHY, K., 2000, *Slaves, masters, and the art of authority in Plautine comedy*, Princeton, Princeton University press.
- MORABITO, M., 1981, *Les réalités de l'esclavage d'après le digeste*, Paris, Les Belles Lettres.
- Naquet P.Vidal, 1970, *Esclavage et Gynécration dans la tradition, le mythe, l'utopie, une recherche sur les structures sociales de l'antiquité classique*, paris, aux Édition la Découverte
- PATURET, A., 2010, « L'individu entre l'homme et la chose. Note sur l'esclave en droit romain », in *L'esclavage : la question de l'homme. Histoire, religion, philosophie, droit / 2*, Presses Universitaires de France, p. 3 – 26.
- PERNARD, L., 1900, *Le Droit Romain Et Le Droit Grec Dans Le Théâtre De Plaute Et De Térence*, Lyon, Université de Lyon.
- SCHMIDT, JOEL, 1973, *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique*, paris, édition Albain Michel.

## La place de Titus Flavius Gaianus dans la cité d'Ancyre en Galatie pendant l'époque sévérienne : carrière politique et reconnaissance civique

Dr Sana BALDÉ

Université de Franche-Comté de Besançon

*Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité (ISTA - UR 4011)*

[sanabalde189@gmail.com](mailto:sanabalde189@gmail.com)

**Résumé :** Avec le déclin des royaumes hellénistiques à partir du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., les cités grecques d'Asie Mineure devinrent de plus en plus dépendantes vis-à-vis de leurs riches citoyens appelés les notables pour assumer les charges publiques les plus onéreuses. Cette situation s'accrut pendant l'époque impériale romaine au cours de laquelle les notables, grâce à leur générosité et leur notoriété, assumèrent non seulement la plupart des fonctions publiques, mais également furent très souvent envoyés en ambassade pour plaider l'accord de quelques privilèges exceptionnels pour le compte de leurs cités auprès des autorités impériales avec lesquelles ils nouaient parfois une relation privilégiée. Chevalier romain et membre de l'aristocratie de la cité d'Ancyre en Galatie, Titus Flavius Gaianus rentre dans cette catégorie de notables qui furent honorés par les instances délibératives de leurs cités respectives en guise de reconnaissance manifeste pour leurs carrières socio-politiques et leurs bienfaits.

**Abstract :** With the decline of the Hellenistic kingdoms from the 2nd century BC, the Greek cities of Asia Minor became increasingly dependent on their wealthy citizens, known as notables, to take on the most onerous public duties. This situation was exacerbated during the Roman imperial era, when the notables, thanks to their generosity and notoriety, not only assumed most of the public functions, but were also very often sent on embassies to plead for the granting of a few exceptional privileges on behalf of their cities with the imperial authorities, with whom they sometimes formed a privileged relationship. Titus Flavius Gaianus, a Roman knight and member of the aristocracy of the city of Ancyra in Galatia, fell into this category of notables who were honoured by the deliberative bodies of their respective cities in clear recognition of their socio-political careers and their benefactions.

**Mots-clés :** Titus Flavius Gaianus, notable, Ancyre, Caracalla, tribus civiques, décrets honorifiques.

**Keywords :** Titus Flavius Gaianus, notable, Ancyra, Caracalla, civic tribes, honorary decrees.

**URL :** <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>  
Volume Numéro 3 / Décembre 2023

## Introduction

Membre de l'aristocratie galate et revêtu de la dignité de chevalier romain, Titus Flavius Gaianus est un homme politique qui vécut entre la fin du II<sup>e</sup> et la fin de la première moitié du III<sup>e</sup> siècle, du moins entre 200 et 250 après J.-C.<sup>1</sup>. Une série de bases de statue érigées par les tribus civiques d'Ancyre révèle que ce notable occupa une place prépondérante dans la vie socio-politique de sa cité et de la province de Galatie. Il joua un rôle clé, celui de principal instigateur, dans l'institution et l'organisation des deux premières éditions des *Megala Asklepieia Sotereia Antoneineia*. Associé au dieu de la santé ou de la guérison, Asclépios Sôter, ce concours sacré encore appelé les *Megala Asklepieia Isopythia* serait probablement lié aux problèmes de santé que connaissait l'empereur Caracalla<sup>2</sup>. Le culte d'Asclépios était devenu particulièrement visible à Ancyre après 160 après J.-C., probablement en raison de l'impact de la grande peste apportée par les armées de Lucius Verus depuis l'Orient, ou encore par le fait que l'empereur Caracalla venait récemment de se remettre d'une maladie mystérieuse<sup>3</sup>. Ce dernier avait visité des sanctuaires de guérison dans les provinces, dont l'Asclépiéon de Pergame, et sa guérison avait été largement annoncée par la propagande impériale et marquée par des cérémonies lors de son passage dans plusieurs cités<sup>4</sup>.

Principalement fondé sur l'exploitation des sources épigraphiques, cet article examine la place qu'occupa Titus Flavius Gaianus dans la vie politique d'Ancyre et les honneurs

<sup>1</sup> DEMOUGIN S., 1999, « L'ordre équestre en Asie Mineure. Histoire d'une romanisation », dans S. DEMOUGIN, H. DEVIJVER et M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER (éd.), *L'ordre équestre. Histoire d'une aristocratie (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. - III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*. Actes du colloque international de Bruxelles-Leuven, 5-7 octobre 1995, Rome, École Française de Rome, Collection « Publications de l'École française de Rome, 257 », p. 579-612, spécialement p. 600, n° 58 ; voir également *LGPN*, V.C, p. 92, n° 1, qui date les inscriptions relatives à Titus Flavius Gaianus en 219-220 apr. J.-C. L'acquisition du statut équestre dans les régions orientales de l'Empire, dont l'apogée est à situer à partir des Flaviens et surtout de Trajan, permettait aux notables locaux de conforter leur situation personnelle et celle de leur famille (DEMOUGIN S., 1999, « L'ordre équestre en Asie Mineure. Histoire d'une romanisation », p. 594). Les sources dont nous disposons actuellement restent muettes concernant les dates de naissance et de mort de Titus Flavius Gaianus, encore moins sur ses ascendants.

<sup>2</sup> *I. Ankara*, p. 320 ; UZUNASLAN A., 2021, « Roma İmparatorluk Dönemi'nde Ankyra'da Agonistik Festivaller », dans Y. KIRIÇ, U. ALAGÖZ, Z. FÜRÜZEN TASKIRAN et al. (éd.), *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 100 Yaşında : 1921-2021 Asırlık Çınar*, 2 vol., Ankara, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, p. 3-27, spécialement p. 19 ; FORNI P., 2021, *Caracalla. Père de la citoyenneté universelle ?*, Paris, Ellipses, Collection « Biographies et mythes historiques », p. 181-186. P. Forni souligne que le pieux Caracalla, déchu par la médecine des hommes, chercha le réconfort auprès des plus puissants dieux guérisseurs : Apollon, Sérapis et Asklépios et séjourna à Pergame pour solliciter l'aide du dieu Asklépios. Caracalla naquit le 4 avril 188 à Lyon et mourut, victime d'une conjuration, le 8 avril 217 après J.-C. à Carrhes (au sud-est de l'actuelle Turquie), cf. FORNI P., 2021, *Caracalla. Père de la citoyenneté universelle ?*, p. 19 et 209.

<sup>3</sup> *I. Ankara*, p. 32.

<sup>4</sup> ROBERT L., 1960, « Inscription agonistique d'Ancyre, Concours d'Ancyre », *Hellenica*, XI-XII, p. 350-368. À propos de la visite de l'empereur Caracalla à Pergame, voir HOSTEIN A., 2012, « La visite de Caracalla à Pergame et à Laodicée du Lykos : l'apport des monnaies », dans A. HOSTEIN et S. LALANNE, *Les voyages des empereurs romains dans l'Orient romain : époques antonine et sévérienne*, Arles, Errance, Collection « Les Hespérides », p. 205-227.

civiques qu'il reçut en guise de reconnaissance. Ainsi, nous analyserons d'abord la carrière politique de Titus Flavius Gaianus, puis nous nous intéresserons aux différents honneurs qui lui étaient rendus, et enfin, nous dresserons le corpus des décrets honorifiques pris par les tribus civiques d'Ancyre pour ce notable.

## 1- La carrière politique de Titus Flavius Gaianus

Composée de 12 tribus à la tête desquelles se trouvaient des phylarques (chefs de tribu), la cité d'Ancyre avait, notamment pendant l'époque impériale, une constitution de type hellénique composée d'une *boulè*, d'une assemblée du peuple et de plusieurs collèges de magistratures. L'étude des décrets honorifiques pris en faveur de Titus Flavius Gaianus montre que ce dernier assumait de nombreuses charges locales et provinciales pendant sa très riche carrière.

### 1.1- Titus Flavius Gaianus, premier archonte et politographe

Les décrets honorifiques décernés à Titus Flavius Gaianus révèlent qu'il exerça à deux reprises la fonction de premier archonte qui constituait la plus haute magistrature civique<sup>5</sup>, comme dans plusieurs villes de la péninsule anatolienne. Le fait qu'il y ait un premier archonte, c'est-à-dire le premier des archontes ou encore le chef du collège, laisse croire que le collège des archontes de la cité d'Ancyre était composé au moins de deux membres. Dans cette cité, à l'instar de nombreuses cités de l'Asie Mineure, la charge de premier archonte était annuelle et réitérable. À partir de la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle après J.-C., le premier archonte occupait la fonction de magistrat éponyme de la cité<sup>6</sup>, et il avait en charge la présidence du collège des archontes.

Dans une étude consacrée aux notables et élites des cités bithyniennes, H.-L. Fernoux souligne que « l'archontat et, encore plus, le premier archontat étaient les magistratures les plus réputées, auxquelles n'accédaient que les notables les plus importants »<sup>7</sup>. À partir de l'époque

---

<sup>5</sup> Concernant l'exercice du premier archontat par Titus Flavius Gaianus, voir les textes n° 1-7 (ci-dessous).

<sup>6</sup> Un décret de la deuxième moitié du II<sup>e</sup> s. apr. J.-C. montre que Claudius Proculus, exerçant alors la charge d'archonte pour la quatrième fois, avait assumé la charge de magistrat éponyme de la cité, cf. *CIG*, n° 4048 ; BOSCH E., 1967, *Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basimevi, Collection « Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, VII Seri ; 46 », n° 99 ; SHERK R. K., 1991, « The eponymous of Greek Cities III : The Register : Thrace, Black Sea Area, Asia Minor », *ZPE*, 88, p. 225-260, spécialement p. 230 ; *I. Ankara*, n° 114. Voir aussi *IGR* III, n° 203 et 209 ; *SEG* 6, n° 59.

<sup>7</sup> FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine : III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. - III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée - Jean Pouilloux, « Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ; 31. Série épigraphique et historique ; 5 », p. 323. Dans la cité de Prouusias



impériale, la fonction de « premier archonte » était constitutive des institutions civiques, en lien avec la *lex Pompeia* de 64-62 avant J.-C. qui avait organisé la province Pont-Bithynie et le fonctionnement civique<sup>8</sup>, notamment dans les cités de Prousius de l'Hypios et de Pompéiopolis mais également dans celles des provinces limitrophes comme Ancyre en Galatie. Les titulaires de l'archontat dans les cités grecques anatoliennes faisaient généralement partie de l'élite locale qui monopolisait plus ou moins l'exercice des plus hautes fonctions civiques souvent onéreuses.

En effet, l'archontat était une magistrature dont l'exercice nécessitait parfois certaines dépenses coûteuses comme le financement des frappes monétaires régaliennes et la construction de certains monuments dont le coût était très souvent assuré par les magistrats en charge de la surveillance des travaux. Titus Flavius Gaius occupa, de façon successive ou simultanée, de nombreuses fonctions qui lui permirent d'acquérir une certaine notoriété, notamment sous le règne de Caracalla. Il faisait ainsi partie de cette élite politique que H.-L. Fernoux appelle « la frange de la population la plus "visible" »<sup>9</sup>, dont les membres construisaient et entretenaient leur image par la présence assidue sur la scène locale, soit à l'échelle communale soit à l'échelle régionale, en s'illustrant généralement par des actes d'évergésie<sup>10</sup>.

En outre, la plupart des élites locales, d'où provinrent généralement les titulaires de l'archontat particulièrement pendant l'époque romaine, acquirent parcimonieusement la citoyenneté romaine, à partir de la fin du I<sup>er</sup> siècle après J.-C. et notamment en 212 après J.-C. lorsque l'empereur Caracalla l'accorda à tous les hommes libres de l'Empire à travers l'édit de Caracalla. H.-L. Fernoux estime que les notables locaux, souvent titulaires des magistratures, notamment à partir du milieu du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., avaient acquis une forte influence politique grâce aux relations qu'ils entretenaient avec les *imperatores* ; ce qui leur permit de faire valoir l'importance exceptionnelle de leurs mérites et rôles aux yeux de leurs concitoyens et de leurs instances dirigeantes<sup>11</sup>. Toujours dans le cadre des charges civiques, Titus Flavius

---

de l'Hypios, par exemple, l'archontat et plus particulièrement le premier archontat, représentant la plus haute autorité civique, symbolisait l'unité de la cité dans la mesure où l'on voit toutes les douze tribus civiques décerner collectivement des honneurs aux titulaires de la magistrature à travers des décrets honorifiques par le biais de leurs vingt-quatre phylarques à raison de deux par tribu.

<sup>8</sup> AMELING W., 1984, « Das Archontat in Bithynien und die lex provinciae des Pompeius », *EA*, 3, p. 19-31 ; ADAK M., 2007, « Zwei neue Archontenlisten aus Prusias ad Hypium », *Chiron*, 37, p. 1-10 ; PONT A.-V., 2017, « Dernières mentions des magistratures et des liturgies traditionnelles dans les cités d'Asie Mineure : habitus épigraphique et vie institutionnelle locale à la fin du III<sup>e</sup> et au début du IV<sup>e</sup> s. », *Chiron*, 47, p. 35-55, spécialement p. 48-49.

<sup>9</sup> FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 544.

<sup>10</sup> Sur cet aspect, cf. VEYNE P., 1976, *Le pain et le cirque : sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil, Collection « L'Univers historique », p. 110 et suiv.

<sup>11</sup> FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité : communautés et assemblées populaires en Asie Mineure à l'époque impériale*, Rennes, PUR, Collection « Histoire. Série Histoire ancienne », p. 359.

Gaius exerça la fonction de politographe qui consistait à tenir le registre des membres de la communauté urbaine aptes à participer aux distributions faites à la plèbe en application d'un testament<sup>12</sup>. Le politographe était ainsi chargé du recensement des citoyens et de la mise à jour du registre des citoyens.

## 1.2- Les missions diplomatiques de Titus Flavius Gaius auprès de Caracalla et l'exercice de l'agonothésie du concours sacré

Au début du III<sup>e</sup> siècle après J.-C., Titus Flavius Gaius se rendit à trois reprises en ambassade auprès du divin Antoninus, c'est-à-dire l'empereur Caracalla, en vue d'obtenir d'importants privilèges de la part de l'autorité impériale. En effet, il aurait été député auprès de l'empereur pour instituer et préciser le statut des *Megala Asklepieia Sotereia Antoneineia*<sup>13</sup>. Au moins, l'une de ses ambassades, qui se soldèrent par un succès en obtenant l'autorisation de l'empereur d'instituer les *Megala Asklepieia Sotereia Antoneineia* pour la plus grande satisfaction de sa cité, eut fort probablement lieu lorsqu'il exerçait le premier archontat pour la deuxième fois<sup>14</sup>. À ce propos, L. Robert souligne que l'un des objets des demandes de Titus Flavius Gaius qui remplit au nom de la cité d'Ancyre trois ambassades auprès de Caracalla, présent en Asie Mineure en 214 après J.-C. pour la guerre contre les Parthes, concernait vraisemblablement la permission d'instituer à Ancyre un concours isopythique<sup>15</sup>.

Dans le même sillage, Stephen Mitchell et David French estiment que Titus Flavius Gaius n'a pas eu le besoin de se rendre en ambassade jusqu'à Rome, mais plutôt dans la province voisine de Bithynie où l'empereur Caracalla passa de longues périodes entre 213 et fin 214 après J.-C.<sup>16</sup>. Il est donc clair que le notable ancyriote rencontra le Prince à Nicomédie

<sup>12</sup> AE, 1981, p. 211-212, n° 783. En dehors d'Ancyre en Galatie (cf. *I. Ankara*, p. 260-268, n° 96, 97, 98, 99, 100, 101 et 102 et BOSCH E., *Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum*, n° 287-288), on note la mention du politographe dans d'autres cités de la péninsule anatolienne notamment à Prusias de l'Hypios en Bithynie (*I. Prusias ad Hypium*, n° 47, 10, 3 et 17 et 47) et à Nacoleia en Phrygie (*CIL III*, n° 6998 = *MAMA V*, n° 202).

<sup>13</sup> ROBERT L., 1960, *Hellenica*, XI-XII, p. 364-365 ; CLAUDON J.-F., 2015, *Les ambassades des cités grecques d'Asie Mineure auprès des autorités romaines : de la libération des Grecs à la fin du Haut-Empire (196 av. J.-C. - 235 apr. J.-C.)*, Thèse de doctorat d'Histoire ancienne, Paris, EPHE, p. 246.

<sup>14</sup> MITCHELL St., 1977, *Anatolian Studies*, 27, p. 73-75, n° 7 ; *I. Ankara*, p. 268 ; voir aussi CLAUDON J.-F., 2015, *Les ambassades des cités grecques d'Asie Mineure*, p. 314.

<sup>15</sup> ROBERT L., 1960, *Hellenica*, XI-XII, p. 365. Pour ce dernier, Titus Flavius Gaius était contemporain de Caracalla (ROBERT L., 1960, *Hellenica*, XI-XII, p. 360-361). Un concours isopythique, c'est-à-dire « égal aux Pythia de Delphes », se définissait par le fait que les puissances qui le reconnaissaient octroyaient à leurs concitoyens victorieux dans ce concours les mêmes honneurs que s'ils avaient gagné aux Pythia, mais ne comportait pas pour autant la totalité du programme des Pythia.

<sup>16</sup> *I. Ankara*, p. 32.

en Bithynie qui y séjournait pendant l'hiver 214/215 après J.-C.<sup>17</sup>. En effet, après sa victoire sur les barbares à la fin de 213 après J.-C., Caracalla, au lieu de rentrer à Rome pour fêter son triomphe, gagna directement la région des Détroits depuis la Rhétie en direction de l'Orient et arriva, en compagnie de la cour impériale, dès les premiers jours de décembre à Nicomédie, capitale provinciale de la Bithynie, où il passa l'hiver 213-214<sup>18</sup>. Ayant été obligé d'intervenir sur le Danube inférieur et en Dacie au printemps 214, Caracalla revint en Asie au milieu de l'année 214 et effectua un périple dans plusieurs cités anatoliennes, comme Ilion, Pergame, Laodicée du Lykos et Thyatire, avant d'hiverner une deuxième fois à Nicomédie en 214-215<sup>19</sup>, au moins jusqu'à la mi-avril 215<sup>20</sup>.

Pendant cet hiver, le notable Titus Flavius Gaianus, occupant une très haute fonction civique, probablement le premier archontat, fut dépêché auprès du Prince qui se trouvait à Nicomédie pour demander la permission d'organiser à Ancyre un concours *isopythique*, c'est-à-dire analogue aux Jeux Pythiques organisés à Delphes en l'honneur d'Apollon<sup>21</sup>. Les *Megala Asklepieia Sotereia Antoneineia* étaient un concours double célébré en l'honneur d'Asclépios Sôter, d'une part, et de l'empereur Antoninus plus connu sous le nom de Caracalla, de l'autre<sup>22</sup>, qui accorda à la cité d'Ancyre l'autorisation de célébrer ce concours « sacré », du type panhellénique<sup>23</sup>. Ce concours était donc relatif au culte impérial civique.

Les pièces de monnaie en bronze de la cité d'Ancyre frappées sous le règne de l'empereur Caracalla faisant également allusion à ce concours portent, à l'avvers, une effigie de Caracalla et, au revers, la mention des *Asklepieia Sotereia Isopythia* de la métropole Ancyre<sup>24</sup>.

<sup>17</sup> À propos du séjour de Caracalla à Nicomédie en Bithynie, voir CHRISTOL M., 2012, « Caracalla en 214 : de Nicomédie à Nicomédie », dans A. HOSTEIN et S. LALANNE (dir.), *Les voyages des empereurs dans l'Orient romain : époques antonine et sévérienne*, Arles, Errance, Collection « Les Hespérides », p. 155-167 et sur l'ambassade de Titus Flavius Gaianus auprès de l'empereur, cf. MITCHELL St., 1977, « R.E.C.A.M. Notes and Studies No. 1 : Inscriptions of Ancyra », *Anatolian Studies*, 27, p. 63-103, spécialement p. 73-75, n° 7 (= IGR III, n° 204 ; SEG 27, n° 844).

<sup>18</sup> FORNI P., 2021, *Caracalla. Père de la citoyenneté universelle ?*, p. 188.

<sup>19</sup> FORNI P., 2021, *Caracalla. Père de la citoyenneté universelle ?*, p. 189-191. Selon Pierre Forni, son séjour à Pergame avait pour objet d'honorer ses sujets en déployant le faste d'une visite officielle et, à titre privé, demander au dieu local, Asclépios, de la maladie mystérieuse qu'il a contractée l'année précédente en Occident.

<sup>20</sup> HALFMANN H., 1986, *Itinera principum : Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich*, Stuttgart, F. Steiner Verlag Wiesbaden, Collection « Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien », p. 224.

<sup>21</sup> FORNI P., 2021, *Caracalla. Père de la citoyenneté universelle ?*, p. 196.

<sup>22</sup> ROBERT L., 1960, *Hellenica*, XI-XII, p. 359.

<sup>23</sup> Même si la célébration des *Asklepieia Sotereia Isopythia* est attestée à Ancyre dès le règne d'Antonin le Pieux (voir plus haut note 5), ce n'est qu'avec l'autorisation accordée par Caracalla que ces jeux obtinrent le rang de concours « sacré ».

<sup>24</sup> *Inventaire Waddington*, p. 395, n° 6630, 6631 et 6632 ; *BMC Galatia*, p. 12, n° 22 et p. 13, n° 23-28. Cependant, il convient de noter que les monnaies de la cité ancyriote représentent Asclépios depuis le règne d'Antonin le Pieux (138-161 apr. J.-C.) et ensuite aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> s. apr. J.-C., ce qui montre que la fête en l'honneur d'Asclépios fut instituée à Ancyre avant le règne de la dynastie sévérienne, cf. IMHOOF-BLUMER F., 1901-1902, *Kleinasiatische*

La plupart de ces pièces de monnaie furent émises en 215 après J.-C., ou dans les environs, à l'occasion de la visite de l'empereur Caracalla à Ancyre qui avait acquis une importance incontestable comme point d'arrêt des campagnes impériales à partir de la période sévérienne<sup>25</sup>. En effet, après avoir établi ses quartiers d'hiver à Nicomédie en Bithynie<sup>26</sup>, Caracalla atteignit Ancyre au printemps 215 après J.-C. et son arrivée dans la cité fut saluée par une vague d'acclamations<sup>27</sup>. Nous reproduisons ci-dessous des pièces de monnaie frappées pendant cette époque qui ne reprennent que le revers de celles-ci.

**Pièce de monnaie n° 1 :**

Avers : ANTΩNINOC ΠΙΟC AYΓ. Tête laurée de Caracalla, tournée à droite.

Revers : ACKΛΗΠΕΙΑ CΩTHPEIA ICOΠYΘIA ANKYPAK MHTP. Trois athlètes nus debout à côté d'une urne agonistique.

**Source :** *Inventaire Waddington*, p. 395, n° 6630 ; *BMC Galatia*, p. 12, n° 22, pl. II.13.



**Pièce de monnaie n° 2 :**

Avers : ANTΩNINOC ΠΙΟC AYΓOCTOC. Tête laurée de Caracalla, tournée à droite.

Revers : MHTPOΠOΛ•ANKYPAK. Deux urnes de prix contenant chacune une branche de palmier : l'une porte l'inscription ACKΛΗΠΕΙΑ ; l'autre, CΩTHPEIA ; et en exergue ICOΠYΘIA.

**Source :** *Inventaire Waddington*, p. 395, n° 6632 ; *BMC Galatia*, p. 13, n° 24, pl. II.14.

*Münzen*, 2 vol., Vienne, A. Hölder, Collection « Sonderschriften des österreichischen archäologischen Institutes in Wien, I-III », p. 496, n° 4 et ROBERT L., 1960, *Hellenica*, XI-XII, p. 359.

<sup>25</sup> *I. Ankara*, p. 31. À propos des visites impériales, voir HALFMANN H., 1986, *Itinera principum*, p. 220 (notamment sur la visite de Septime Sévère à Ancyre en 195 apr. J.-C.). À propos de l'abondante production monétaire de la cité d'Ancyre sous l'empereur Caracalla, voir ROBERT L., 1960, *Hellenica*, XI-XII, p. 361-365 et ARSLAN M., 2004, *Galatya Krallığı ve Roma dönemi Ankyra şehir sikkeleri* (= *The coins of Galatian kingdom and the Roman coinage of Ancyra in Galatia*), Ankara, Ankara Ticaret Odası, spécialement p. 58-69 et ARSLAN M., 2009, « Aphrodite, Nympe tasvirli ve hiç yayınlanmamış yeni Ankyra sikkeleri », *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 2007-2008 Yılığ*, p. 15-81, spécialement p. 50-60.

<sup>26</sup> HALFMANN H., 1986, *Itinera principum*, p. 227-228.

<sup>27</sup> *I. Ankara*, p. 31.

**Pièce de monnaie n° 3 :**

Avers : AN . . . . . AYΓOCTOC. Buste lauré de Caracalla, tournée à droite, portant un paludamentum et une cuirasse.

Revers : ΜΗΤΡΟΠΙ [ΑΝΚ]ΥΡΑC ΙCΟΠΥΘΙΑ. Une urne agonistique (contenant une branche de palmier) placée sur une table sous laquelle se trouvent cinq boules.

**Source :** *Inventaire Waddington*, p. 395, n° 6631 ; *BMC Galatia*, p. 13, n° 25, pl. III.1.

**Pièce de monnaie n° 4 :**

Avers : ΑΝΤΩΝΙΝΟC ΠΙΟC ΑΥΓ. Buste lauré de Caracalla, tournée à droite, portant un paludamentum et une cuirasse.

Revers : ΜΗΤΡΟΠΙΟΛΕ ΑΝΚΥΡΑC ΙCΟΠΥΘΙΑ. Une urne agonistique portant l'inscription ΑΓΩΝ et contenant une branche de palmier ; au-dessus de l'urne, cinq boules.

**Source :** *BMC Galatia*, p. 13, n° 26, pl. III.2.

**Pièce de monnaie n° 5 :**

Avers : ΑΝΤΩΝΙΝΟC ΑΥΓOCTOC. Buste lauré de Caracalla, tournée à droite, portant un paludamentum et une cuirasse.

Revers : ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΑΝΚΥΡ[ΑC]. Une stèle, surmontée d'un fronton, portant l'inscription ΑCΚΛΗΠΕΙΑ CΩΤΗΡΕΙΑ ΙCΟΠΥΘΙΑ.

Source : *BMC Galatia*, p. 13, n° 28, pl. III.3.



Son passage dans la cité ancyriote a été marquée par la fondation et l'organisation de la nouvelle fête œcuménique dénommée les *Megala Asklepieia Sotereia Antoneineia*<sup>28</sup>. Ainsi, l'année 215 après J.-C. marque la première édition de ce concours sacré également appelé les *Megala Asklepieia Isopythia* qui devaient avoir lieu tous les quatre ans (cycle pentétérique)<sup>29</sup> et la deuxième édition eut lieu en 219 après la mort de Caracalla.

Titus Flavius Gaius qui joua un rôle non négligeable dans l'obtention de l'autorisation impériale pour la création des *Megala Asklepieia Sotereia Antoneineia* fut désigné à deux reprises agonothète pour assurer la présidence, c'est-à-dire l'organisation, de ce concours sacré lors des deux premières éditions en 215 et en 219 après J.-C.<sup>30</sup>. L'agonothète s'occupait de l'organisation des concours athlétiques, musicaux ou hippiques traditionnels dédiés aux divinités locales et au culte impérial en assurant l'arbitrage des concours, avec l'aide d'assistants armés de fouets (μαστιγοφόροι), et l'attribution, sinon le financement, des prix aux vainqueurs<sup>31</sup>. À cela s'ajoutent le financement des défilés et processions conduites à cette occasion, mais également l'organisation des sacrifices<sup>32</sup>.

### 1.3- Les charges provinciales de Titus Flavius Gaius

Les sources épigraphiques de la cité d'Ancyre, en Galatie, de l'époque romaine révèlent que certains personnages exercèrent au cours de leur carrière plusieurs charges publiques sans préciser si les charges étaient cumulées ou exercées de façon successive. Titus Flavius Gaius accomplit en dehors des fonctions politiques évoqués plus haut des charges provinciales<sup>33</sup>,

<sup>28</sup> *I. Ankara*, p. 32.

<sup>29</sup> La deuxième édition des jeux eut lieu en 219 apr. J.-C. ; ce n'est qu'à la suite de cette édition que les décrets honorifiques à l'égard de notre personnage furent pris (précisément en 219/220 apr. J.-C.).

<sup>30</sup> MITCHELL St., 1977, *Anatolian Studies*, 27, p. 73-75, n° 7.

<sup>31</sup> JONES A. H. M., 1966, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 2<sup>e</sup> édition, Oxford, Clarendon Press, p. 234.

<sup>32</sup> FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 326.

<sup>33</sup> Cf. *I. Ankara*, p. 260-267, n° 96-102 = textes n° 1-7 (de notre corpus).

principalement relatives au culte impérial. Ainsi, il occupa la charge de galatarque qui consistait à présider l'assemblée fédérale qui siégeait dans la métropole provinciale de la Galatie à Ancyre, près du temple fédéral des Augustes (le *Sébastéion*). Faut-il souligner que la cité d'Ancyre acquit son premier néocorat, gardien d'un temple dédié au culte de la déesse Rome et des empereurs probablement à l'époque augustéenne et le second eut lieu sous le règne conjoint de Valérien et de Galien entre 253 et 260 après J.-C.<sup>34</sup>. Le néocorat généralement attribué par un décret du Sénat romain à certaines cités était une qualification, un titre honorifique, qui leur conférait d'importants privilèges.

Élu au même titre que l'agonothète du culte impérial provincial par l'assemblée galate (le *koinon* de Galatie) qui rassemblait les trois peuples galates, à savoir les Tolistoboges, les Trocmes et les Tectosages, le galatarque organisait avec ce dernier des jeux pour célébrer leur entrée en charge<sup>35</sup>. Ces concours étaient en effet organisés dans le cadre du culte impérial provincial en l'honneur des Augustes et de la déesse Rome. Le galatarque avait dans une certaine mesure des compétences similaires à l'agonothète du culte impérial provincial que Titus Flavius Gaianus exerça à deux reprises. À ces deux fonctions provinciales, s'ajoute celle de grand-prêtre du *koinon* de Galatie<sup>36</sup>, qui était investi d'un droit de surveillance et de direction morale sur les prêtres des divinités de la Galatie, sur tout ce qu'on pourrait appeler le clergé de la province. Il existait une différence entre le galatarque et le grand-prêtre (l'*archiereus*), car ce dernier étant d'un rang nettement supérieur<sup>37</sup>. La galatarchie, l'agonothésie et la grande-prêtrise étaient des charges non viagères, mais limitées dans le temps, probablement annuelles.

En outre, il fut sébastophante dont la charge consistait à l'« ostension des images impériales », c'est-à-dire à montrer les images impériales dans les mystères<sup>38</sup>. Selon G. Frija, le culte impérial connaissait, comme d'autres cultes plus traditionnels, des hiérophantes et des sébastophantes, en soulignant que le grand-prêtre du *koinon* pouvait endosser la

<sup>34</sup> BURRELL B., 2004, *Neokoroi : Greek cities and Roman emperors*, Collection « Cincinnati classical studies. New series, 9 », Leiden – Boston, Brill, p. 166-174.

<sup>35</sup> DEININGER J., 1965, *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit : von Augustus bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr.*, Munich - Berlin, C. H. Beck, Collection « Vestigia, 6 », p. 153 et suiv. ; RÉMY B., 1989, *Les carrières sénatoriales dans les provinces romaines d'Anatolie au Haut-Empire (31 av. J.-C.-284 ap. J.-C.) : Pont-Bithynie, Galatie, Cappadoce, Lycie-Pamphylie et Cilicie*, Istanbul - Paris, Institut français d'études anatoliennes, Éditions Divit - Maisonneuve, Collection « Varia anatolica, 2 », p. 138, n° 100 ; RÉMY B., 1990, « L'activité des fonctionnaires sénatoriaux dans la province de Galatie au Haut-Empire d'après les inscriptions », *RÉA*, 92, p. 85-108, spécialement p. 97.

<sup>36</sup> Cf. BURRELL B., 2004, *Neokoroi : Greek cities and Roman emperors*, p. 173.

<sup>37</sup> *AE*, 1981, p. 212, n° 783. Voir sur ce même registre, BOSCH E., 1967, *Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum*, p. 178, n° 139 et 280.

<sup>38</sup> ROBERT L., 1960, « Recherches épigraphiques », *RÉA*, 62, p. 276-361, spécialement p. 321-322 ; FRIJA G., 2019, *Les prêtres des empereurs : le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*, Rennes, PUR, p. 155.

sébastophantie<sup>39</sup>. C'est probablement le cas de Titus Flavius Gaius qui accomplit les fonctions de galatarque et de sébastophante, en plus d'être premier archonte de la cité d'Ancyre. Dans le même sillage, un décret honorifique de la sixième tribu Sébaste de la cité d'Ancyre en l'honneur de Iulius Aelius Macedo indique que ce dernier exerça, entre autres fonctions, les charges d'archonte, de grand-prêtre, de galatarque, de sébastophante et d'hiérophante à vie du divin Auguste<sup>40</sup>.

## 2- Les différents titres honorifiques décernés à Titus Flavius Gaius par les tribus civiques d'Ancyre

Les douze tribus civiques constitutives, du moins dès le II<sup>e</sup> siècle après J.-C.<sup>41</sup>, de la cité d'Ancyre en Galatie décernèrent à Titus Flavius Gaius des honneurs à travers des décrets au contenu assez similaire<sup>42</sup>, principalement pour le succès de ses ambassades auprès de Caracalla qui accorda à la cité ancyriote l'autorisation impériale d'organiser un concours sacré du type panhellénique, mais également pour sa très riche carrière et ses bienfaits. Constituant la subdivision administrative de base des cités grecques, les tribus avaient leur organisation propre, avec des magistrats appelés les phylarques à Ancyre et à Prousius de l'Hypios, et leurs propres finances<sup>43</sup> ; elles tenaient leurs assemblées et prenaient des décisions. En raison des lacunes liées à la documentation épigraphique, il nous est difficile d'expliquer l'organisation des tribus civiques d'Ancyre ; mais nous savons qu'elles étaient dirigées par des phylarques.

Selon S. Marre, les tribus civiques agissaient de manière indépendante, ou tout au moins autonome, par et pour la cité<sup>44</sup>. L'étude des inscriptions permet de voir que les tribus semblent

<sup>39</sup> FRIJA G., 2019, *Les prêtres des empereurs*, p. 155.

<sup>40</sup> I. Ankara, p. 250-251, n° 88 ; BOSCH E., 1967, *Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum*, p. 178, n° 139. L'hiérophante aurait des fonctions analogues au sébastophante, cf. ROBERT L., 1960, *RÉA*, 62, p. 321-322.

<sup>41</sup> À propos de la liste des 12 tribus civiques d'Ancyre en Galatie établie chronologiquement comme suit : 1- Maruragene ; 2- Pakalene ; 3- Menorizeiton ; 4- Hiermene ; 5- Zeus Trapezon ; 6- Sebaste ; 7- ? ; 8- Claudia Athenia ; 9- Hiera Boulaia ; 10- Nerva ; 11- Nea Olympias et 12- Zeus Taenou, voir MITCHELL St., 1977, *Anatolian Studies*, 27, p. 80-81 et I. Ankara, p. 243.

<sup>42</sup> Des douze décrets honorifiques décernés à Titus Flavius Gaius par les différentes tribus civiques, seuls sept ont survécu jusqu'à nos jours, cf. UZUNASLAN A., 2021, « Roma İmparatorluk Dönemi'nde Ankyra'da Agonistik Festivaller », p. 20, note 216.

<sup>43</sup> Sur les phylarques et tribus civiques à Ancyre en Galatie, cf. JONES N. F., 1987, *Public organization in ancient Greece : a documentary study*, Philadelphie, American Philosophical Society, Collection « Memoirs of the American Philosophical Society, 176 », p. 376-378 ; MITCHELL St., 1977, *Anatolian Studies*, 27, p. 80-81 et I. Ankara (notamment le volume I paru en 2012) ; à Prousius de l'Hypios en Bithynie, cf. JONES N. F., 1987, *Public organization in ancient Greece*, p. 348-350 et I. Prusias ad Hypium.

<sup>44</sup> MARRE S., 2018, *Phylétika : divisions et subdivisions civiques en Ionie, en Carie, à Rhodes et dans les îles proches du continent de la mort d'Alexandre le Grand à l'arrivée des Romains*, Thèse de Doctorat en Histoire, Langues et Littératures anciennes, Bordeaux, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, p. 107.



avoir deux domaines d'activités privilégiées : l'attribution des honneurs à des individus méritants qui ont rendu service à telle ou telle tribu ou encore à la cité et les actes de la vie religieuse<sup>45</sup>. Recrutés principalement parmi les couches de la cité qui possédaient un certain niveau de fortune leur permettant d'exercer la charge, au moins lors de leur entrée en fonction, les phylarques désignés généralement pour une durée d'un an avaient en charge l'organisation des réunions des tribus civiques, à savoir la convocation et la présidence de la réunion, exerçaient diverses tâches cultuelles et administratives<sup>46</sup>, notamment le traitement et l'exécution des honneurs rendus aux notables et bienfaiteurs.

C'est donc, à ce titre, que les tribus de la cité ancyrïote attribuèrent des honneurs au notable Titus Flavius Gaianus en lui élevant des bases de statue dont l'érection était assurée ou supervisée par les phylarques. Consécrateurs au nom de leur tribu des honneurs rendus à Titus Flavius Gaianus, les phylarques devaient annoncer les honneurs, déterminer le site approprié de l'emplacement de la statue et se charger du financement de l'élévation du monument. En effet, S. Marre écrit à juste titre : « Lorsqu'apparaît la mention du phylarque en tant que personne responsable des honneurs, cela signifie qu'il les a non seulement organisés mais aussi financés »<sup>47</sup>. Les phylarques d'Ancyre jouaient un rôle primordial dans ce mécanisme de décernement des honneurs civiques. En effet, l'analyse des décrets honorifiques permet de noter qu'ils servaient non seulement d'éléments de datation des décrets émis par les tribus<sup>48</sup>, mais qu'ils étaient également chargés de l'érection des statues dédiées à Titus Flavius Gaianus<sup>49</sup>. Toutefois, dans certains cas, nous avons vu que l'élévation des monuments honorifiques était confiée à d'autres personnes alors que le ou les phylarque(s) n'apparaissai(en)t dans le texte que pour servir d'outil de datation<sup>50</sup>.

Très actif dans la vie politico-religieuse de la cité et de la province dans le premier quart du III<sup>e</sup> siècle, Titus Flavius Gaianus reçut de nombreux titres honorifiques contenus dans les décrets qui lui ont été décernés<sup>51</sup>. Il fait ainsi partie des nombreux notables titulaires de l'archontat, voire du premier archontat, qui bénéficièrent de l'attribution d'honneurs civiques

<sup>45</sup> Cf. LATTE K., 1920, « Phyle », dans *RE*, 20, p. 994.

<sup>46</sup> MARRE S., 2018, *Phylétika : divisions et subdivisions civiques*, p. 118-124.

<sup>47</sup> MARRE S., 2018, *Phylétika : divisions et subdivisions civiques*, p. 124.

<sup>48</sup> Cf. texte n° 1.

<sup>49</sup> Les textes n° 3 et 5 révèlent que les phylarques servaient non seulement d'éléments de datation, mais aussi montrent qu'ils avaient la charge de l'érection des statues.

<sup>50</sup> À ce titre, le texte n° 4 est illustratif. Le texte n° 6 montre que l'érection de la statue était confiée à deux personnes qui n'étaient pas des phylarques. Les textes n° 2 et 7 ne font, probablement à cause du martèlement de la pierre contenant l'inscription, ni mention du ou des personne(s) responsable(s) de l'élévation de la statue ni celle du ou des phylarque(s) servant à dater le décret.

<sup>51</sup> *I. Ankara*, p. 260-268, n° 96-102 = textes n° 1-7.

soit par les principales assemblées (*boulè* et/ou *ecclèsia*), soit par les tribus civiques pendant les trois premiers siècles de notre ère, notamment à Prousius de l'Hypios en Bithynie et à Ancyre en Galatie<sup>52</sup>. Ainsi, les tribus l'attribuèrent les titres de fondateur de la métropole Ancyre, de premier en tout et de bienfaiteur<sup>53</sup>. Selon Anna Heller, les titres *ktistès* (fondateur) et *evergetès* (bienfaiteur) semblent avoir un caractère institutionnalisé, mais l'expression « premier en tout » évoque plutôt une formule laudative à valeur générale<sup>54</sup>. Le titre honorifique « premier en tout » pourrait traduire l'influence et le prestige d'un individu, à l'instar de Titus Flavius Gaianus qui avait une envergure provinciale. En dehors de ces trois titres (fondateur, bienfaiteur et premier en tout), ce notable avait également acquis, dans trois cas<sup>55</sup>, les qualificatifs de *philotimos* et de *ploutistès*.

Anna Heller souligne que le titre de *ploutistès*, uniquement attesté à Ancyre, donc une invention locale, est construit à partir du verbe *ploutizein* et récompense une générosité particulière, déployée peut-être spécifiquement dans le contexte des distributions, mais peut-être aussi dans d'autres circonstances<sup>56</sup>. Ce titre n'a été accordé qu'à trois citoyens d'Ancyre : il s'agit de deux éminents personnages, d'envergure provinciale, qui avaient le rang de chevaliers romains ayant exercé la grande-prêtrise du *koinon* de Galatie<sup>57</sup> et de Ti. Iulius Iustus Iulianus qui avait un statut social et une carrière moins brillants. Ce dernier a été simplement trois fois grand-prêtre du culte impérial local et avait reçu en plus les titres de fondateur de la métropole Ancyre et de *philopatris* (celui qui aime sa patrie). Parmi les bienfaits qui valurent à Ti. Iulius Iustus Iulianus la reconnaissance de la communauté, figure celui d'avoir « enrichi la patrie de distributions »<sup>58</sup>.

Dès lors, nous sommes en droit d'estimer que Titus Flavius Gaianus aurait supporté au moins une partie des dépenses nécessaires pour la conduite des missions diplomatiques auprès de Caracalla<sup>59</sup>. En réalité, la cité d'Ancyre lui aurait confié la charge d'agonothète du concours

<sup>52</sup> Cf. *I. Prusias ad Hypium* (Prousius de l'Hypios en Bithynie) et *I. Ankara* (Ancyre en Galatie).

<sup>53</sup> *I. Ankara*, p. 260-268, n° 96, 98, 99 et 101 ; HELLER A., 2020, *L'âge d'or des bienfaiteurs : titres honorifiques et sociétés civiques dans l'Asie Mineure l'époque romaine, I<sup>er</sup> s. av. J.-C. - III<sup>e</sup> s. apr. J.-C.*, Genève, Droz, Collection « Hautes études du monde gréco-romain, 58 », p. 73.

<sup>54</sup> HELLER A., 2020, *L'âge d'or des bienfaiteurs*, p. 73.

<sup>55</sup> Voir *I. Ankara*, p. 260-268, n° 96, 99 et 101 = respectivement texte n° 1, 4 et 6.

<sup>56</sup> HELLER A., 2020, *L'âge d'or des bienfaiteurs*, p. 73, note 66 et p. 182-183.

<sup>57</sup> *I. Ankara*, p. 260-268, n° 96, 99 et 101 (Titus Flavius Gaianus) et n° 119 (pour l'autre personnage).

<sup>58</sup> *I. Ankara*, n° 91-95 ; HELLER A., 2020, *L'âge d'or des bienfaiteurs*, p. 182-183.

<sup>59</sup> Une inscription de la cité de Tymbrida en Pisidie (actuelle Zindan Mağarasi) du II<sup>e</sup> s. apr. J.-C. en l'honneur de Marôn révèle que ce dernier exerça non seulement de nombreuses charges publiques mais conduisit également plusieurs ambassades civiques auprès des autorités romaines, parfois jusqu'à Rome, en supportant les dépenses de ses charges, notamment les frais occasionnés par ses missions diplomatiques, cf. KAYA D. et MITCHELL St., « The sanctuary of the god Eurymedon at Tymbrida in Pisidia », *Anatolian Studies*, 35, 1985, p. 39-55, notamment p. 53-55, n° 4 ; BRIXHE Cl. et HODOT R., 1988, *L'Asie Mineure du nord au sud : inscriptions inédites*, Nancy, PUN, Collection « Études d'archéologie classique, 6 », p. 28, n° 7.

des *Megala Asklepieia Sotereia Antoneineia* en guise de reconnaissance pour les efforts consentis par le notable ancyriote dans le cadre du processus d'institutionnalisation du concours, d'où le sens de l'attribution du titre *ploutitès* (qui vaut dire « très riche »). Le titre *Philotimos* qui signifie littéralement « celui qui aime l'honneur » exprime, quant à lui, la bonté du personnage.

Force est de souligner que Titus Flavius Gaianus a fortement marqué son époque, particulièrement à travers sa très riche carrière et son envergure provinciale, d'où l'importance des titres qui lui ont été attribués par la communauté civique. Contribuant à la construction ou au reflet des hiérarchies sociales, les titres honorifiques (ou encore les qualificatifs élogieux) attribués aux individus permettent d'exprimer, sous l'époque romaine, les valeurs qui fondent les sociétés civiques grecques largement façonnées par la pratique de l'évergétisme. Toutefois, St. Mitchell estime que la prolifération des attributions de titres honorifiques et de fonctions, notamment pendant les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles après J.-C., suscita une certaine dévalorisation des honneurs rendus aux notables<sup>60</sup>. Dans ce sens, l'érection non pas d'une mais de douze statues votées par douze tribus civiques en l'honneur de ce notable qui est l'un des rares personnages ayant eu ce privilège, celui d'être honoré par toutes les tribus de la cité, vient conforter sa thèse.

### 3- Corpus des décrets honorifiques pris pour Titus Flavius Gaianus par les tribus civiques

Dans cette dernière partie, nous cataloguons les décrets honorifiques pris en l'honneur du notable Titus Flavius Gaianus par les tribus civiques d'Ancyre en Galatie, tout en proposant une traduction française pour chaque texte.

- **Texte n° 1** : Inscription honorifique d'une tribu inconnue pour Titus Flavius Gaianus

**Localisation et description** : « Vu par A. D. Mordtmann, "ad monasterium Surb Bogos", c'est-à-dire le monastère de Vank ; maintenant dans les Thermes romains (Inv. n° 10046) ». Une base rectangulaire de marbre dur et blanc, brisée en deux mais complète. Endommagée en bas à droite ; le côté droit et le haut du côté gauche ont été taillés à plat. Le dessus est plat et la surface arrière est rugueuse. Acrotères stylisés à gauche et à droite ; rosettes entre les acrotères sur le devant et à droite. Les lettres sont très usées, surtout sur le côté gauche et les lignes 16-20 ne sont plus lisibles (St. MITCHELL et D. FRENCH).

<sup>60</sup> MITCHELL St., 1977, *Anatolian Studies*, 27, p. 73, n° 6.

**Éditions et commentaires** : J. H. MORDTMANN, 1874, *Marmora Ancyrana*, p. 3, n° II (d'après une copie de A. D. Mordtmann de 1858) ; L. ROBERT, 1960, *Hellenica*, XI-XII, p. 361-362 ; E. BOSCH, 1967, *Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum*, p. 312, n° 253 (traduit en allemand) ; *I. Ankara*, p. 260-261, n° 96 (traduit en anglais).

**Datation : 219-220 après J.-C.**

- 1 [Ἀγαθῆι τύχηι]  
 Τ. Φλ(άουιον) Γαι[α]νὸν ἰππέα  
 Ῥωμαίων κὲ β' τὴν [πρῶ]-  
 τὴν [ἀ]ρ[χή]ν ἄρξαντα, [κὲ]  
 5 πολιτογραφήσαντα  
 κὲ γ' πρεσβεύσαντα παρὰ θε-  
 ὸν Ἀντωνεῖνον, κὲ ἀγω-  
 νοθετήσαντα δις τοῦ τε  
 κοινοῦ τῶν Γαλατῶν, κὲ  
 10 δις τῶν ἱερῶν ἀγόνων  
 τῶν μεγάλων Ἀσκληπι-  
 εῖων ἰσοπυθίων, καὶ ἀρχι-  
 ερέα τοῦ κοινοῦ τῶν Γαλατῶν,  
 γαλατάρχην, σεβαστοφάν-  
 15 τὴν, κτίστην τῆς μητρόπο-  
 [λ]εως Ἀγκύρας, φυλῆ [—]  
 τὸν ἐ[ν] πᾶσι πρ[ῶτον κὲ ἕαυ]-  
 [τῆς εὐ]εργέτην κὲ π-  
 λουτιστήν,  
 20 φυλαρχοῦντος — — —]  
 — — — — — — — —

**Traduction** : [À la bonne fortune !] Titus Flavius Gaianus, chevalier romain, qui a été premier archonte à deux reprises, politographe, ambassadeur à trois reprises auprès du divin Antoninus (Caracalla), agonothète à deux reprises du *koinon* de Galatie et deux fois agonothète des concours sacrés les *Megala Asklepieia Isopythia*, grand-prêtre du *koinon* de Galatie, galatarque, sébastophante, fondateur de la métropole d'Ancyre ; la (...) tribu (l'honneur des titres) premier en tout, son bienfaiteur et très riche (*ploutistès*), quand ... était phylarque.

- **Texte n° 2** : Inscription honorifique d'une tribu inconnue pour Titus Flavius Gaianus

**URL** : <https://afrosociences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>  
**Volume Numéro 3 / Décembre 2023**

**Localisation :** Non enregistrée et localisation actuelle non connue ; **description :** non connue.

**Éditions :** *I. Ankara*, p. 261-262, n° 97 (traduit en anglais).

**Datation :** 219-220 après J.-C.

- 1 Ἀγαθῆι τύχηι  
 [T.] Φλ. Γαιανὸν ἰππέα Ῥωμα-  
 ῖων καὶ καλλίστην πρῶ- (sic)  
 τὴν ἀρχὴν ἄρξα[ν]τα, καὶ
- 5 πολιτογραφήσαντα,  
 καὶ γ' πρεσβεύσαντα  
 παρὰ θεὸν Ἀντωνεῖν-  
 νον, καὶ ἀγωνοθετήσαν-  
 τα Υἱοῦ τοῦ τε κοινοῦ
- 10 τῶν Γαλατῶν, καὶ C[ - ]  
 τῶν ἱερῶν ἀγώνων τῶν  
 μεγάλων Ἀσκληπιείων [ἴσο]-  
 πυθίων, κὲ ἀρχιερέα  
 τοῦ κοινοῦ τῶν Γαλα-
- 15 τῶν, γαλατάρχην, σε-  
 βαστοφάντην,  
 κτίστην τῆς μητρό-  
 πολεως Ἀγκύρας,  
 (vac) φυλῆ
- 20 -----

**Traduction :** À la bonne fortune ! Titus Flavius Gaianus, chevalier romain, ayant exercé la première et la plus belle magistrature (premier archontat), ayant tenu le registre des citoyens (politographe), ayant conduit trois ambassades auprès du divin Antoninus (Caracalla), ayant été agonothète du *koinon* de Galatie et agonothète à deux reprises (?) des jeux sacrés les *Megala Asklepieia Isopythia*, grand-prêtre du *koinon* de Galatie, galatarque, sébastophante, fondateur de la métropole d'Ancyre ; la (...) tribu (l'honore).

- **Texte n° 3 :** Inscription honorifique de la huitième tribu Claudia Athenaia pour Titus Flavius Gaianus

**Localisation :** Vu par A. D. Mordtmann « in coemeterio Chistianorum » ; **description :** non enregistrée.

**URL :** <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>  
 Volume Numéro 3 / Décembre 2023

**Éditions :** CIG, n° 4017 ; J. H. MORDTMANN, 1874, *Marmora Ancyrana*, p. 4, n° III (d'après une copie de A. D. Mordtmann de 1858) ; OGIS, n° 547 ; E. BOSCH, 1967, *Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum*, p. 310, n° 250 (traduit en allemand) ; *I. Ankara*, p. 262-263, n° 98 (traduit en anglais).

**Datation : 219-220 après J.-C.**

- 1 [Ἀγαθῆι τύχηι]  
 Τ. Φλ(άουιον) Γαιανὸν ἰπέα Ῥωμαίω(ν)  
 κὲ δις τὴν πρώτην ἀρχή[ν ἄρξαν]-  
 τα, κὲ πολειτογραφῆ[σαντα κὲ γ']  
 5 πρεσβεύσαντα παρὰ θ[εὸν Ἄντω]-  
 νεῖνον, κὲ ἀγωνοθε[τήσαντα]  
 δις τοῦ τε κοινοῦ τῶν Γαλατ[ῶν],  
 κὲ δις τῶν ἱερῶν ἀγώνων τῶν με-  
 γάλων Ἀσκληπιείων ἰσοπυθί-  
 10 ων, κὲ ἀρχιερέα τοῦ κοινοῦ τῶν Γα-  
 λατῶν, γαλατάρχη, σεβαστοφάντην,  
 κτίστην τῆς μητροπόλεως Ἀγκύρας,  
 φυλῆ ἡ' Κλ(αυδία) Ἀθηναία τὸν  
 ἐν πᾶσι πρῶτον κὲ αὐτῆς εὐεργέτην, φυλαρ-  
 15 χοῦντος κὲ ἐπι(μελ)ουμένου Πουστουμίου  
 [Ι]ουλίου Ἀντωνίνου Μαξίμου,  
 φυλαρχοῦντος κὲ ἐπιμελουμένου  
 Ἀντωνίου Ἀντωνείνου.

**Traduction :** [À la bonne fortune !] Titus Flavius Gaianus, chevalier romain, ayant été premier archonte à deux reprises, politographe, ambassadeur à trois reprises auprès du divin Antoninus (Caracalla), deux fois agonothète du *koinon* de Galatie et deux fois agonothète des concours sacrés les *Megara Asklepieia Isopythia*, grand-prêtre du *koinon* de Galatie, galatarque, sébastophante, fondateur de la métropole d'Ancyre ; la huitième tribu Claudia Athenaia (l'honneur des titres) premier en tout et son bienfaiteur, les phylarques Postumius Iulius Antoninus Maximus et Antonius Antoninus sont chargés de l'érection (de la statue).

- **Texte n° 4 :** Inscription honorifique d'une tribu inconnue pour Titus Flavius Gaianus

**Localisation :** Non enregistrée et localisation actuelle non connue ; **description :** non enregistrée.

**Éditions :** *CIG*, n° 4016 ; J. H. MORDTMANN, *Marmora Ancyrana*, p. 2, n° I (d'après une copie de A. D. Mordtmann de 1858) ; *IGR III*, n° 204 ; E. BOSCH, 1967, *Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum*, p. 311, n° 251 (traduit en allemand) ; *I. Ankara*, p. 263-264, n° 99 (traduit en anglais).

**Datation :** 219-220 après J.-C.

1            Ἀγαθῆι Τύχηι  
               Τ. Φλ(άουιον) Γαιανὸν ἰπέα Ῥωμαίων  
               κὲ δις τὴν πρώτην ἀρχὴν ἄρξαν-  
               τα κὲ πολειτογραφήσαντα καὶ γ'  
 5            πρεσβεύσαντα παρὰ θεὸν Ἄντω-  
               νεῖνον, κὲ ἀγωνοθετήσαντα δις τοῦ  
               τε κοινοῦ τῶν Γαλατῶν κὲ [δ]ις  
               τῶν ἱερῶν ἀγώνων τῶν μεγάλων  
               Ἀσκληπιείων ἰσ[ο]πυθίων, κὲ ἀρχι-  
 10            ερέα τοῦ κοινοῦ τῶν Γαλατῶν γαλα-  
               τάρχην σεβαστοφάντην, κὲ κτίστην  
               τῆς μητροπόλεως Ἀγκύρας  
               (vac) φυλῆ [ - - - ]  
               τὸν [έν] πᾶσι πρῶτον κὲ φιλότειμο-  
 15            ν ἑαυτῆς εὐεργέτην κὲ πλου[τι]στη[ν],  
               Φυλαρχοῦντος Αὐρ(ηλίου) Ἀγησιλάου  
               Σεκούνδου, ἐπιμελουμένων  
               Φλ(αουίου) Ἀσκληπιοῦ κὲ Αὐρ(ηλίου) Ἀσκληπιοῦ.

**Traduction :** À la bonne fortune ! Titus Flavius Gaianus, chevalier romain, ayant été premier archonte à deux reprises, politographe, ambassadeur à trois reprises auprès du divin Antoninus (Caracalla), deux fois agonothète du *koinon* de Galatie et deux fois agonothète des concours sacrés les *Megala Asklepieia Isopythia*, grand-prêtre du *koinon* de Galatie, galatarque, sébastophante, fondateur de la métropole d'Ancyre ; la (...) tribu (l'honneur des titres) premier en tout, son honorable et très riche (*ploutistès*) bienfaiteur pendant que Aurelius Agèsilaos Secundus était phylarque ; Flavius Asclepius et Aurelius Asclepius sont chargés de l'érection (de la statue).

- **Texte n° 5 :** Inscription honorifique d'une tribu inconnue pour Titus Flavius Gaianus

**Localisation** : Non enregistrée et localisation actuelle non connue ; **description** : non enregistrée.

**Éditions** : J. H. MORDTMANN, 1874, *Marmora Ancyrana*, p. 5, n° IV (d'après une copie de A. D. Mordtmann de 1858) ; E. BOSCH, 1967, *Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum*, p. 312, n° 252 (traduit en allemand) ; *I. Ankara*, p. 264-265, n° 100 (traduit en anglais).

**Datation** : 219-220 après J.-C.

- 1 Αγαθῆι Τύχηι  
 Τ. Φλ(άουιον) Γαιανόν  
 [ίπ]πέα Ῥωμαίων κέ δις  
 [τήν π]ρώτην ἀρχήν ἄρ-
- 5 [ξαν]τα, κέ πολειτογραφήσαντα, [κέ γ']  
 [πρεσβεύσαντα] παρὰ θεὸν Ἀ[ντωνεῖνον]  
 [κέ ἀ]γωνοθετήσαν[τα δις τοῦ]  
 [τε κ]οινοῦ τῶν Γαλα[τῶν κέ]  
 [δὲ] τῶν ἱερ[ῶ]ν [ἀγώνων] τῶν μεγ[άλων]
- 10 Ἀσκληπιε[ί]ων ἰσοπυ[θίων]  
 [κέ ἀρχιε]ρ[έ]α τοῦ κοινοῦ [τῶν Γαλα]-  
 [τῶν,] γαλατάρχη, σεβαστο[φάντην,]  
 [κτίσ]την τῆς μ[η]τροπόλ[εως Ἀγκύρας,]  
 (vac) φυλῆ - - - φυλαρχο[ῦντος κέ]
- 15 [ἐπιμελουμένου] Φ[λ](αοίου) Κυριξιδίου  
 (vac) Οὐαλεριανοῦ.4

**Traduction** : À la bonne fortune ! Titus Flavius Gaianus, chevalier romain, qui a été premier archonte à deux reprises, ayant été politographe, ambassadeur à trois reprises auprès du divin Antoninus (Caracalla), deux fois agonothète du *koinon* de Galatie et deux fois agonothète des concours sacrés appelés les *Megara Aslepieia Isopythia*, grand-prêtre du *koinon* de Galatie, galatarque, sébastophante, fondateur de la métropole d'Ancyre ; la tribu - - - (l'honneur), le phylarque Flavius Kyrixidius Valerianus est chargé de l'érection (de la statue).

- **Texte n° 6** : Inscription honorifique de la quatrième tribu Hiermènè pour Titus Flavius Gaianus

**Localisation et description** : Provenance non enregistrée ; « exposé sur l'Atatürk Bulvarı en 1934 ; aujourd'hui dans les bains romains (Inv. n° 113.526.99) ». Une base rectangulaire de

**URL** : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>  
 Volume Numéro 3 / Décembre 2023



marbre blanc ; complet mais usé par le temps. La surface supérieure est plate ; il y a un trou vers le côté gauche. Le dos est rugueux. Acrotères floraux sur le devant et les côtés ; entre les acrotères : une tête de gorgone avec des ailes (sur la face avant), une rosette sur la face gauche, une fleur à quatre pétales sur la face droite (St. Mitchell et D. French).

**Éditions :** Fr. et H. MILTNER, 1937, « Epigraphische Nachlese in Ankara », *JÖAI*, 30, p. 9-66, spécialement p. 23, n° 23 ; E. BOSCH, 1967, *Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum*, p. 310, n° 249 (traduit en allemand) ; *I. Ankara*, p. 265-266, n° 101 (traduit en anglais).

**Datation : 219-220 après J.-C.**

- 1 [Ἀγαθῆι] Τύχηι  
 [Τ. Φλ(άουιον) Γαία]νὸν ἱππέα Ῥωμαίων,  
 δ[ίς] τὴν πρώτην ἀρχὴν ἄρξαντα, κὲ  
 [πολειτο]γραφήσαντα, καὶ τρεῖς πρεσβεύ-  
 5 [σαντ]α παρὰ θεὸν Ἀντωνεῖνον κὲ  
 [ἀγωνοθε]τήσαντα τοῦ τε κοινοῦ  
 [τῶν Γαλατῶ]ν κὲ δις τῶν ἱερῶν ἀ[γ]-  
 [ώνων τῶν μ]εγάλων Ἀσκληπιεί-  
 [ων ἰσοπυθίων κὲ] ἀρχιερέα τ[οῦ κοι]-  
 10 [νοῦ τῶν] Γαλατῶν γαλατάρχη[ν σε]-  
 [βασ]τοφάντην κτίστην τῆς μη-  
 [τρο]πόλεως Ἀγκύρας, (vac)  
 φ[υλ]ῆ δ' Ἰερμηνῆ τὸν ἐν πᾶσι πρω-  
 [τον κὲ φιλότε]ιμον κὲ ἑαυτῆς εὐεργέ-  
 15 (vac) [την κὲ πλ]ουτιστήν  
 (vac) [ἐ]πιμελουμένων Αὐρ(ηλίου) Ἀσκληπι-  
 [άδου Ἀλεξ]άνδρου ἀρχιδραγάτου καὶ  
 [?] Ἰουλ]ίου Ἀσκληπιάδου (vac)

**Traduction :** À la [bonne] fortune ! Titus Flavius Gaianus, chevalier romain, qui a occupé à deux reprises la fonction de premier archonte, ayant été politographe, ambassadeur à trois reprises auprès du divin Antoninus (Caracalla), deux fois agonothète du *koinon* de Galatie et deux fois agonothète des concours sacrés appelés les *Megala Asklepieia Isopythia*, grand-prêtre du *koinon* de Galatie, galatarque, sébastophante, fondateur de la métropole d'Ancyre ; la quatrième tribu Hiermênè (l'honneur des titres) premier en tout, son honorable et très riche

(*ploutistès*) bienfaiteur, Aurelius Asclépiadès, fils d'Alexandre, l'*archidragatès* et (?) Iulius Asclépiadès sont chargés de la supervision de l'érection (de la statue).

- **Texte n° 7** : Inscription honorifique d'une tribu inconnue pour Titus Flavius Gaianus

**Localisation et description** : Provenance non enregistrée. Maintenant dans les Thermes romains (Inv. n° 113.537.99). Autel carré en marbre blanc, brisé en bas devant ; la surface supérieure est plate ; il y a un trou de goujon vers le côté gauche. Le dos est rugueux. Acrotères floraux sur le devant et les côtés ; entre les acrotères : une tête de gorgone avec des ailes (sur la face avant), une rosette (sur la face gauche), une fleur à quatre pétales (sur la face droite) (St. Mitchell et D. French).

**Éditions** : *IGR* III, n° 204 ; St. MITCHELL, 1977, « R.E.C.A.M. Notes and Studies No. 1 : Inscriptions of Ancyra », *Anatolian Studies*, 27, p. 63-103, spécialement p. 73-75, n° 7 ; *SEG* 27, n° 844 ; *L'Année Épigraphique*, Année 1981 (1984), p. 202-235, spécialement p. 211-212, n° 783 ; *I. Ankara*, p. 267-268, n° 102 (traduit en anglais).

**Datation** : 219-220 après J.-C.

- 1 [Ἀγαθῆι Τύχηι]  
 [Τ. Φλ.] Γαιανόν ἰππέα Ῥωμαίων  
 [κὲ δ]ις τὴν πρώτην ἀ[ρ]χὴν ἄρξαν-  
 [τα], κὲ πολιτογραφήσαντα, καὶ τρις πρε-  
 5 [σβε]ύσαντα παρὰ θεὸν Ἀντωνεῖ-  
 [νον, ἀ]γωνοθετήσαντα δις τοῦ  
 [κοιν]οῦ τῶν Γαλατῶν, κὲ δις τῶν  
 [ἱερῶν] ἀγώνων τῶν μεγάλων  
 [Ἀσκλ]ηπειῶν ἰσοπυθίων, [κὲ] ἀρχι-  
 10 [ερέα] τοῦ κοινοῦ τῶν Γαλατῶν, γαλα-  
 [τά]ρχην, σεβαστοφάντην κτί-  
 [στην τῆς μητροπόλ]εως Ἀγκύρας  
 [— — — — ] . [— — — — — ]τ. κὲ φι-  
 [λότειμον — — — — — — — — — — ]

**Traduction** : [À la bonne fortune !] Titus Flavius Gaianus, chevalier romain, qui a occupé à deux reprises la fonction de premier archonte, qui a été politographe, qui s'est rendu en ambassade auprès du divin Antoninus (Caracalla) à trois reprises, ayant été deux fois agonothète des jeux du *koinon* de Galatie et deux fois agonothète des concours sacrés appelés les *Megala*

*Asklepieia Isopythia*, grand-prêtre du *koinon* de Galatie, galatarque, sébastophante, fondateur de la métropole d'Ancyre (...) plein d'émulation (zélé) (... l'honneur ...).

## Conclusion

Comme dans plusieurs cités grecques de la péninsule anatolienne pendant l'époque romaine, de nombreux notables de la cité d'Ancyre appartenant à l'aristocratie galate furent honorés par les organes délibératifs. Revêtu d'une titulature équestre, Titus Flavius Gaianus appartenait sans doute à l'une des grandes et anciennes familles aristocratiques de la cité d'Ancyre, ayant une onomastique galate<sup>61</sup>, qui avaient dominé la vie politique locale, voire régionale. Même s'il a vécu sous le règne de l'empereur Caracalla, Titus Flavius Gaianus serait descendant de parents qui auraient acquis la citoyenneté romaine avant la promulgation de l'édit de Caracalla en 212 après J.-C. du fait qu'il porte un gentilice (*Flavius*) qui se rattache à la dynastie flavienne<sup>62</sup>.

En effet, en dehors de l'Assemblée du peuple et/ou du Conseil constituant les principales instances délibératives qui conféraient le plus souvent des honneurs aux notables locaux, les tribus civiques, ou encore leurs présidents (les phylarques), avaient également la possibilité et le privilège de décerner des honneurs aux bienfaiteurs et titulaires de charges publiques, principalement dans les cités où la division du peuple en tribus avait gardé une certaine valeur administrative. C'est dans ce sens que les tribus civiques d'Ancyre rendirent des honneurs civiques, matérialisés par l'édification de bases de statue, à Titus Flavius Gaianus en guise de reconnaissance non seulement pour sa riche carrière marquée par l'exercice des plus hautes fonctions politico-religieuses, dont certaines étaient relatives au culte impérial civique ou provincial, mais aussi pour sa bienfaisance à l'égard de la communauté. La prise de décrets honorifiques par les tribus civiques traduit non seulement une certaine forme solennelle du vote de l'*ecclesia*, dans la mesure où celles-ci constituaient une subdivision du peuple, mais elle montre également l'exercice d'une activité indépendante et autonome des cadres réguliers dans certaines cités grecques anatoliennes, notamment sous la période impériale romaine.

---

<sup>61</sup> HELLER A., 2020, *L'âge d'or des bienfaiteurs*, p. 181, souligne que « L'aristocratie d'Ancyre à l'époque impériale est fière de ses origines celtes, qu'elle n'hésite pas rappeler ». Sur cette fierté de l'origine celte de l'aristocratie d'Ancyre, voir particulièrement *I. Ankara*, p. 14, avec les références aux inscriptions concernées.

<sup>62</sup> Faut-il souligner que plusieurs notables ancyriotes qui vécurent avant le règne de Caracalla portèrent des gentilices impériaux comme les *Iulii*, *Claudii* et *Flavii*.

## Bibliographie

- ADAK M., 2007, « Zwei neue Archontenlisten aus Prusias ad Hypium », *Chiron*, 37, p. 1-10.
- AMELING W., 1984, « Das Archontat in Bithynien und die lex provinciae des Pompeius », *EA*, 3, p. 19-31.
- AMELING W., 1985, *Die Inschriften von Prusias ad Hypium*, « Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 27 », Bonn, R. Habelt (= *I. Prusias ad Hypium*).
- ARSLAN M., 2004, *Galatya Krallığı ve Roma dönemi Ankyra şehir sikkeleri* (= *The coins of Galatian kingdom and the Roman coinage of Ancyra in Galatia*), Ankara, Ankara Ticaret Odası.
- ARSLAN M., 2009, «Aphrodite, Nymphe tasvirli ve hiç yayınlanmamış yeni Ankyra sikkeler», *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 2007-2008 Yıllığı*, p. 15-81.
- BABELON E., 1897-1898, *Inventaire sommaire de la Collection Waddington acquise par l'État en 1897 pour le Département des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale*, Paris, C. Rollin et Feuardent (= *Inventaire Waddington*).
- BALZAT J.-S., CATLING R. W. V., CHIRICAT É. et CORSTEN T., éd., 2018, *A lexicon of Greek personal names*, vol. V. C, *Inland Asia Minor*, Oxford, Clarendon press (= *LGPN*).
- BRIXHE Cl. et HODOT R., 1988, *L'Asie Mineure du nord au sud : inscriptions inédites*, Nancy, PUN, Collection « Études d'archéologie classique, 6 ».
- BÖCKH A., FRANZ J. et al., (éd.), 1825-1877, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 4 vol., Berlin, Officina Academica (= *CIG*).
- BOSCH E., 1967, *Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basimevi, Collection « Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, VII Seri ; 46 (Publications de la Société d'histoire turque. Série 7 ; 46) ».
- BURRELL B., 2004, *Neokoroi : Greek cities and Roman emperors*, Leiden – Boston, Brill, Collection « Cincinnati classical studies. New series, 9 ».
- CAGNAT R., LAFAYE G. et al. (éd.), 1964, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, 3 vol. (I, III et IV), Roma, "L'Erma di Bretschneider" (= *IGR*).
- CHRISTOL M., 2012, « Caracalla en 214 : de Nicomédie à Nicomédie », dans A. HOSTEIN et S. LALANNE (dir.), *Les voyages des empereurs dans l'Orient romain : époques antonine et sévérienne*, Arles, Errance, Collection « Les Hespérides », p. 155-167.
- CLAUDON J.-F., 2015, *Les ambassades des cités grecques d'Asie Mineure auprès des autorités romaines : de la libération des Grecs à la fin du Haut-Empire (196 av. J.-C. - 235 apr. J.-C.)*, Thèse de doctorat d'Histoire ancienne, Paris, EPHE.

- COX C. W. M. et CAMERON A., 1937, *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, vol. V, *Monuments from Dorylaeum and Nacolea*, Manchester, Manchester university press, « Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor ; 5 » (= MAMA V).
- DEININGER J., 1965, *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit : von Augustus bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr.*, Munich – Berlin, C. H. Beck, Collection « Vestigia, 6 ».
- DEMOUGIN S., 1999, « L'ordre équestre en Asie Mineure. Histoire d'une romanisation », dans S. DEMOUGIN, H. DEVIJVER et M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER (éd.), *L'ordre équestre. Histoire d'une aristocratie (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. - III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*. Actes du colloque international de Bruxelles-Leuven, 5-7 octobre 1995, Rome, École Française de Rome, Collection « Publications de l'École française de Rome, 257 », p. 579-612.
- DITTENBERGER W., éd., 1903-1905, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, 2 vol., Leipzig, S. Hirzel, (reproduction : Hildesheim, G. Olms, 1960) (= OGIS).
- FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine : III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. - III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée - Jean Pouilloux, « Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ; 31. Série épigraphique et historique ; 5 ».
- FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité : communautés et assemblées populaires en Asie Mineure à l'époque impériale*, Rennes, PUR, Collection « Histoire. Série Histoire ancienne ».
- FORNI P., 2021, *Caracalla. Père de la citoyenneté universelle ?*, Paris, Ellipses, Collection «Biographies et mythes historiques».
- FRIJA G., 2019, *Les prêtres des empereurs : le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*, Rennes, PUR.
- HALFMANN H., 1986, *Itinera principum : Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich*, Stuttgart, F. Steiner Verlag Wiesbaden, Collection « Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien ».
- HONDIUS I. I. E et al., 1932-1934, *Supplementum Epigraphicum Graecum*, vol. 6-7, Leiden, A. W. Sijthoff (= SEG).
- HOSTEIN A., 2012, « La visite de Caracalla à Pergame et à Laodicée du Lykos : l'apport des monnaies », dans A. HOSTEIN et S. LALANNE, *Les voyages des empereurs romains dans l'Orient romain : époques antonine et sévérienne*, Arles, Errance, Collection « Les Hespérides », p. 205-227.
- JONES A. H. M., 1966, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 2<sup>e</sup> édition, Oxford, Clarendon Press.

- JONES N. F., 1987, *Public organization in ancient Greece : a documentary study*, Philadelphie, American Philosophical Society, Collection « Memoirs of the American Philosophical Society, 176 ».
- KAYA D. et MITCHELL St., « The sanctuary of the god Eurymedon at Tymbrida in Pisidia », *Anatolian Studies*, 35, 1985, p. 39-55.
- *L'Année épigraphique*, Année 1981 (1984), p. 202-235 (= AE).
- LATTE K., 1920, « Phyle », dans *RE*, 20, p. 994.
- MARRE S., 2018, *Phylétika : divisions et subdivisions civiques en Ionie, en Carie, à Rhodes et dans les îles proches du continent de la mort d'Alexandre le Grand à l'arrivée des Romains*, Thèse de Doctorat en Histoire, Langues et Littératures anciennes, Bordeaux, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III.
- MILTNER Fr. et H., 1937, « Epigraphische Nachlese in Ankara », *JÖAI*, 30, p. 9-66.
- MITCHELL St., 1977, « R.E.C.A.M. Notes and Studies No. 1 : Inscriptions of Ancyra », *Anatolian Studies*, 27, p. 63-103.
- MITCHELL St. et FRENCH D., 2012, *The Greek and Latin inscriptions of Ankara (Ancyra), I, From Augustus to the End of the Third Century AD*, München, C. H. Beck (= *I. Ankara*).
- MORDTMANN J. H., 1874, *Marmora Ancyrana*, Berlin, Lange.
- PLEKET H. W., STROUD R. S. et al., éd., 1980, *Supplementum Epigraphicum Graecum*, volume 27, Amsterdam, J. C. Gieben (= *SEG*).
- PONT A.-V., 2017, « Dernières mentions des magistratures et des liturgies traditionnelles dans les cités d'Asie Mineure : habitus épigraphique et vie institutionnelle locale à la fin du III<sup>e</sup> et au début du IV<sup>e</sup> s. », *Chiron*, 47, p. 35-55.
- RÉMY B., 1989, *Les carrières sénatoriales dans les provinces romaines d'Anatolie au Haut-Empire (31 av. J.-C.-284 ap. J.-C.) : Pont-Bithynie, Galatie, Cappadoce, Lycie-Pamphylie et Cilicie*, Istanbul – Paris, Institut français d'études anatoliennes, Éditions Divit - Maisonneuve, Collection « Varia anatolica, 2 ».
- RÉMY B., 1990, « L'activité des fonctionnaires sénatoriaux dans la province de Galatie au Haut-Empire d'après les inscriptions », *RÉA*, 92, p. 85-108.
- ROBERT L., 1960, « Inscription agonistique d'Ancyre, Concours d'Ancyre », *Hellenica*, XI-XII, p. 350-368.
- ROBERT L., 1960, « Recherches épigraphiques », *RÉA*, 62, p. 276-361.
- SHERK R. K., 1991, « The eponymous of Greek Cities III : The Register : Thrace, Black Sea Area, Asia Minor », *ZPE*, 88, p. 225-260.

- UZUNASLAN A., 2021, « Roma İmparatorluk Dönemi'nde Ankyra'da Agonistik Festivaller », dans Y. KIRAC, U. ALAGÖZ, Z. FÜRÜZEN TAŞKIRAN et al. (éd.), *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 100 Yaşında : 1921-2021 Asırlık Çınar*, 2 vol., Ankara, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, p. 3-27.
- VEYNE P., 1976, *Le pain et le cirque : sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil, Collection « L'Univers historique ».
- WROTH W. W., 1899, *Catalogue of the Greek coins of Galatia, Cappadocia, and Syria*, Londres, The Trustees (= *BMC Galatia*).

***Raoul de Cambrai, la geste d'une vendetta sans fin***  
**« molt bien m'en vengerai »**

Dr Maïmouna KANE  
 Université Cheikh Anta Diop de Dakar  
[Maimouna.kane@ucad.edu.sn](mailto:Maimouna.kane@ucad.edu.sn)

**Résumé :** Raoul de Cambrai est une sanglante chanson de geste du XII<sup>e</sup> siècle dont le motif de la vengeance constitue le principal moteur de l'action. En tentant de réparer le tort que le roi Louis lui a fait en accordant ses terres à un autre chevalier, Raoul se trouve à l'origine d'un conflit sans fin qui l'oppose à Bernier, son vassal. Les deux anciens amis se vouent une haine implacable qui provoquera leur fin à tous les deux. Les membres du lignage de Raoul affrontent ceux du lignage de Bernier. Les protagonistes de la chanson semblent condamnés à évoluer dans un cycle de violences causé par leur constant désir de vengeance. La vengeance serait-elle un moyen de relancer l'action en provoquant des batailles ? La vengeance permet-elle d'entretenir le caractère épique de la chanson de geste ?

Des affrontements sur plusieurs générations ne permettent pas de régler le problème initial. Toutefois il existe un moyen de mettre un terme à toutes ces entreprises de vengeance. Il semble que la religion pourrait offrir une porte de sortie aux différents protagonistes engagés dans des actes de vengeance. En effet, ils peuvent à l'image du Christ pardonner à la partie adverse et repartir sur de nouvelles bases.

**Abstract :** Raoul de Cambrai is a bloody 12th century chanson de geste in which the motive of revenge is the main driving force behind the action. In trying to repair the wrong that King Louis has done him by granting his lands to another knight, Raoul finds himself at the origin of an endless conflict which opposes him to Bernier, his vassal. The two former friends have an implacable hatred for each other that will bring about their end for both of them.

Members of Raoul's lineage confront those of Bernier's lineage. The protagonists of the song seem condemned to evolve in a cycle of violence caused by their constant desire for revenge. Would revenge be a way to revive the action by provoking battles ? Does revenge maintain the epic character of the chanson de geste ?

Clashes over several generations do not solve the initial problem. However there is a way to put an end to all these revenge ventures. It seems that religion could offer a way out for the various protagonists engaged in acts of revenge. Indeed they can, like Christ, forgive the opposite party and start afresh on new bases.

**Mots-clés :** Vengeance-vendetta- chanson de geste-violence -religion

**Keywords :** Revenge-vendetta-chanson de geste- violence-religion



## Introduction

Dans les chansons de geste, la mort du héros entraîne toujours une entreprise de vengeance. Dans *La Chanson de Roland*, dès que Charlemagne découvre son neveu tué par les sarrasins, il cherche à venger la perte de son parent, en tuant les païens et en punissant le traître Ganelon. Plusieurs chansons de geste mettent en scène un cycle de violences nées d'entreprises de vengeance. C'est le cas dans *La Vengeance Fromondin*, dans *Orson de Beauvais* ou dans les chansons du cycle des Lorrains, où Lorrains et Bordelais s'affrontent inlassablement.

La vengeance joue un rôle essentiel dans *Raoul de Cambrai*. Elle y est présentée comme une pratique « complexe et dangereuse ». Comme le souligne Michel Zink,

« Dans *Raoul de Cambrai*, la passion de se venger entraîne un enchaînement et un déferlement de violence. La haine que se vouent les deux anciens amis les conduira à leur perte. Raoul est un fou furieux, que le poème condamne. Mais l'obsession de la vengeance a pour effet que le raisonnable Bernier, qui est dans son droit, finit par lui ressembler et qu'ils sont renvoyés dos à dos dans la même condamnation et la même malédiction<sup>1</sup> ».

Le texte épique présente une série de batailles menées par des héros qui sont chantés par les poètes. Il se caractérise par une relance constante de l'action guerrière. La chanson de geste ne fait pas exception en chantant et louant la bravoure de héros dont elle rappelle en permanence le caractère exceptionnel. La vengeance en relançant l'action et en donnant lieu à des batailles participe-t-elle au caractère épique de la chanson de geste ?

Les protagonistes de la chanson semblent condamnés à évoluer dans un cycle de violences causé par le désir de vengeance. Toutefois existe-t-il un moyen de mettre fin à toutes ces entreprises de vengeance ? Les protagonistes de l'histoire peuvent-ils sortir de ce cycle de violences et mettre un terme à cette suite de vendettas ?

Nous allons tenter de répondre à ces questions en nous penchant sur la chanson de geste *Raoul de Cambrai*, qui met en scène une série d'entreprises de vengeance qui découlent de la mort du héros.

### I. Vie et mort de Raoul de Cambrai.

*Raoul de Cambrai* est une chanson de geste anonyme de la deuxième partie du XII<sup>e</sup> siècle. Raoul, privé de son fief du Cambrésis, décide, avec l'accord du roi Louis, de s'emparer

---

<sup>1</sup> Introduction à *La vengeance*, sous la direction de Catherine Pugelier et François Terré, p.14.

du fief d'Herbert de Vermandois, qui vient de mourir. Raoul cherche en quelque sorte à réparer l'injustice qui lui a été faite à la mort de son père lorsque le roi a donné le Cambrésis, qui devait lui revenir, à un chevalier du nom de Giboin du Mans. Sa mère, Aalais, qui est la sœur du roi, lui déconseille d'entreprendre une telle conquête car Herbert de Vermandois laisse quatre fils derrière lui, fils à qui doit revenir sa terre. De plus, le défunt était un bon compagnon de Raoul Taillefer, le père de Raoul de Cambrai, qui était un chevalier de haut lignage. Mais Raoul s'entête, le roi lui avait promis la terre du premier comte qui trépasserait d'ici en Vermandois, Herbert vient de mourir et ses terres sont donc pour lui. L'un des fils d'Herbert de Vermandois, le comte Ybert, est le père de Bernier, un jeune homme qui a grandi aux côtés de Raoul et qui a été adoubé en même temps que lui. Raoul fait fi de tout et décide de s'attaquer à la terre des Vermandois, aidé par son oncle paternel, Guerri. Pour commencer, il s'attaque à Origny qui abrite le couvent où s'est retirée Marcent la mère de Bernier, son vassal. Furieux de la mort de deux de ses hommes tués par des bourgeois d'Origny, Raoul s'attaque au couvent, le fait brûler et fait brûler Marcent en même temps que les autres nonnes.

Bernier reproche ce crime à Raoul. Ce dernier, rendu fou de rage par l'audace de son vassal, le frappe d'un coup d'épieu sur la tête lui occasionnant une blessure ensanglantée. Bernier rompt alors le lien vassalique et rejoint le camp de son père.

Les deux camps s'affrontent ; Bernier, au cours de la bataille, blesse mortellement Raoul pour protéger son oncle Ernaut de Douai contre Raoul qui vient de lui couper le poing gauche. Ernaut de Douai achève Raoul alors que Bernier s'y opposait, pour venger la mort de ses deux fils et la perte de son poing. Raoul de Cambrai meurt donc dans la première partie de la chanson, dès le vers 2978. Toutefois son ombre planera sur toute l'action jusqu'à la fin de cette chanson de 8542 vers.

### **1. Conséquences de la mort de Raoul : soif de vengeance de ses proches.**

Le corps de Raoul est ramené à Cambrai. On assiste à la plainte funèbre de sa mère Aalais qui regrette de l'avoir maudit lorsqu'il s'est entêté à aller envahir le Vermandois :

Signors, dist ele, a celer nel vos qier, / Mon fils maudis par maltalent l'autrier./ Mieudres ne fu Rolans ne Oliviers/ Qe fustes, fix, por vos amis aidier<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> *Raoul de Cambrai*, v. 3370-3374.

Puis ses reproches sont dirigés contre Guerri qui n'a pas su protéger son neveu :

Sire G[ueris], dist la dame au fier vis, /Je vos charchai R[aoul]de Cambrisis. / Fix ert vo frere/  
– bien estoit vos amis ; /En la bataille con fel le guerpesis.<sup>3</sup>

Ensuite elle regrette son fils en ces termes :

Biau fix, dist ele, je te poi molt amer ; /Tant te norris q'armes peüs porter. / Li miens chiers  
freres qi France a a garder/Te donna armes : presis les comme ber.<sup>4</sup>

Sa fiancée prononce également une plainte funèbre :

Sire R[aous], dist la France pucele, /Vous me jurastes dedens une chapele ; / [...] Sainte Marie,  
glorieuse pucele, /Por qoi ne part mes quers soz ma mamele/Qant celui per cui devoie estre  
ancele ?<sup>5</sup>

Gautier, le neveu de Raoul, qui est encore un enfant, promet à sa grand-mère de venger la mort de son oncle en tuant Bernier le bâtard. Une fois adoubé, il décide de mener la faide contre Bernier le meurtrier de son oncle. Il est épaulé dans cette entreprise par Guerri.<sup>6</sup> Gautier et Bernier s'affrontent en duel à deux reprises sans qu'il y ait de vainqueur. Finalement les deux parties seront réconciliées Par l'abbé de Saint-Germain ; la paix une fois revenue, cambrésiens et vermandois se liguent contre le roi, source de tous leurs différends. Ils décident, par conséquent de se venger de lui en attaquant Paris.

## 2. Rebondissements

Guerri et Bernier ont si bien fait la paix que Bernier est devenu l'époux de Béatrix, la fille de Guerri, dont il a deux, fils Julien et Henri. Guerri et Bernier cheminent ensemble et reviennent de Saint-Jacques où ils ont été en pèlerinage. Ils passent près du lieu où Bernier a mortellement blessé Raoul, il y a un bout de temps déjà, dans la plaine d'Origny. Guerri, en entendant Bernier évoquer la mort de son neveu, se jette sur lui, plein de ressentiment, et le tue. Le meurtre de Raoul est finalement vengé.

Mais le meurtre de Bernier ne restera pas impuni. Ses fils, Julien et Henri, entrent en guerre contre Guerri leur propre grand-père et son associé Gautier. Gautier est tué par Julien au cours de la bataille ; Guerri s'enfuit. Henri devient seigneur d'Arras, la ville de Guerri et Julien

<sup>3</sup> v. 3408-3411.

<sup>4</sup> v. 3380-3384.

<sup>5</sup> v. 3503-3510.

<sup>6</sup> Les différentes études portant sur Raoul de Cambrai font le rapprochement entre le nom Guerri que porte ce redoutable guerrier et le mot guerre. Voir à ce sujet M. de Combarieu du Grés, « Guerri li Sors » : les enjeux du personnage, in *Raoul de Cambrai, entre l'épique et le romanesque*, p. 123-152.

hérite de Saint-Quentin le fief de Bernier ainsi que de Saint-Gilles. La chanson s'arrête là. Telle est l'histoire de Raoul de Cambrai. La chanson est divisée en trois sections : Raoul, Gautier, Bernier. Raoul meurt dans le premier tiers du texte, mais les protagonistes chercheront à venger sa mort dans le reste de la chanson dans les sections Gautier et Bernier<sup>7</sup>.

## II. La vengeance dans Raoul de Cambrai.

### 1. Vengeance et Histoire.

La chanson de *Raoul de Cambrai* datant du XII<sup>e</sup> siècle, il convient de s'intéresser à son contexte historique. Claude Gauvard<sup>8</sup>, dans l'introduction de *Crimes et châtements dans la Chanson de geste* explique que c'est : « Parce que la société médiévale est du V<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle une société de l'honneur, [que] la vengeance est louée, nécessaire, et permise ».

« ... Le devoir de vengeance n'est pas seulement le fait d'un individu, mais d'un groupe. Pour comprendre la force de la vengeance, il faut donc tenir compte de la structure des solidarités médiévales.

La vengeance s'est longtemps adressée à l'ensemble du lignage avant d'être considérée comme un phénomène individuel. Au XII<sup>e</sup> siècle, elle a droit de poursuite jusqu'à la 4<sup>e</sup> génération. Au XIV<sup>e</sup> siècle, sa mémoire pèse encore sur les membres du lignage et elle ne s'éteint pas obligatoirement après leur mort. D'ailleurs les cibles de la vengeance sont interchangeable au sein d'un même lignage. On se venge sur les parents ou sur les amis de celui qui est en cause ».

Jean-Luc A. Chartier, ajoute<sup>9</sup> :

« Dès le XI<sup>e</sup> siècle, la tentative d'édifier une véritable justice publique d'état était vouée à l'échec, et le principe de la vengeance privée revint en force avec le droit des chevaliers et leur code d'honneur selon lequel la vengeance était à la fois un droit et un devoir, et la faida<sup>10</sup> un mode normal de règlement de leurs conflits, à côté de l'instance arbitrale de conciliation du seigneur... ».

Au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> siècles, on assiste au retour de la royauté qui s'accompagne de la construction du modèle hiérarchique. Ainsi le roi Saint-Louis s'opposa au règlement privé des

<sup>7</sup> Les critiques ont montré que les sections *Gautier* et *Bernier* sont des ajouts au texte original. La section Bernier est plutôt romanesque, mais ce romanesque est « épique » comme le démontre François Suard dans « Le romanesque dans Raoul de Cambrai », in *Raoul de Cambrai, entre l'épique et le romanesque*, pp. 45-63.

<sup>8</sup> *Crimes et châtements dans la Chanson de geste*, p.18.

<sup>9</sup> « De la vindicte publique à la justice vindicatoire » in *La vengeance*, p.255.

<sup>10</sup> Sur la faide voir l'article de Muriel Ott « Crimes et châtements dans la chevalerie Ogier » dans *Crimes et Châtements dans la chanson de geste*. P76 : « On constate ainsi que lorsqu'il y a crime, le plus souvent, il y a vengeance ou désir de vengeance. Plus précisément, le terme de *faide* apparaît une fois dans la chanson, au sens de « droit qu'ont les parents d'une personne assassinée de venger sa mort », dans la bouche de la princesse sarrasine Glorïande ; ... »

litiges et réforma les mauvaises coutumes. « Tout délinquant offensant la chose publique » encourait un châtement. En 1257, 1260 et 1267 le roi interdit les duels privés et les duels judiciaires.

En résumé deux types de justice coexistèrent : on trouve d'un côté celle du roi tentant de faire régner les lois grâce à son pouvoir supérieur de justice (*majestas*) et de l'autre celle des seigneurs usant de leur puissance (*potestas*) et fondée sur leur code de l'honneur.

## 2. Vengeance dans la chanson de *Raoul de Cambrai*.

*Raoul de Cambrai* est une sanglante chanson de geste marquée par la vengeance. Les protagonistes ne songent qu'à se venger à commencer par Raoul lui-même qui, en détruisant Origny et en essayant de s'emparer de la terre du Vermandois, se venge en quelque sorte d'avoir été déshérité par le roi à la mort de son père au profit de Giboin du Mans. La mort de Raoul donnera lieu à de belles batailles où les membres de son lignage auront pour objectif de venger sa mort. « Molt bien m'en vengerai<sup>11</sup> » dit l'un des protagonistes de la chanson. Il s'agit de Bernier qui vient de perdre une oreille dans la bataille qui l'oppose à Gautier, le neveu de Raoul chargé par son clan de venger la mort du guerrier. Il résume très bien l'esprit de la vengeance. Une vengeance doit être grandiose et spectaculaire comme le soulignent les adverbes « molt » et « bien ». Elle doit être à la hauteur de l'affront subi. Le coup que Raoul reçoit d'Ernaut est à la hauteur de cette entreprise. Raoul est grièvement blessé par Bernier, il va certainement mourir. Néanmoins, Ernaut, pour se venger de la perte de son poing et pour venger également la mort de ses fils, mort, qu'il reproche à Raoul, lui plonge l'épée dans la cervelle avant de la lui plonger en plein cœur. Il achève symboliquement le guerrier tant loué pour son courage. D'ailleurs, après sa mort, son oncle Guerri fait extraire son cœur de son corps et le compare à celui de Jehan, le plus grand chevalier de France. Le cœur de Jehan est minuscule en comparaison de celui de Raoul<sup>12</sup>.

Devant lui garde, vit Jehan mort sanglant :  
 En toute France n'ot chevalier si grant ;  
 R[ous] l'ocist, ce sevent li auquant.  
 G[uerris] le vit -cele part vint corant ;  
 Lui et R[oul] a pris de maintenant,  
 Andeus les oeuvre a l'espee trenchant,  
 Les cuers en traist, si con trovons lisant.  
 Sor un escu a fin or reluisant  
 Les a couchiés por veoir lor samblant :

<sup>11</sup> *Raoul de Cambrai* v. 4845.

<sup>12</sup> *Raoul de Cambrai*, v.3055-3067. Le cœur dans la pensée antique est le siège du courage.

L'uns fu petiz, aussi con d'un effant ;  
 Et li R[aul], ce sevent li auquant,  
 Fu assez graires, par le mien esciant,  
 Qe d'un torel a charue traiant.

Cet acte de vengeance spectaculaire va entraîner une série d'entreprises de vengeance menées par les membres du lignage de Raoul dirigés par Guerri et Gautier. En face, ils se heurtent à Bernier et à son lignage composé de son père et de ses oncles. Ils recevront plus tard le renfort de ses deux fils.

Dans cette chanson, plusieurs vengeances se superposent. Lorsque Raoul est tué par Bernier, Guerri et Gautier se chargent de venger sa mort. Guerri perdra ses deux fils dans l'entreprise, fils dont il cherchera à venger la mort par la suite. Puis Guerri et Gautier se réconcilient avec Bernier et tous trois se retournent contre le roi Louis source de tous leurs ennuis. Guerri finit par tuer Bernier. Les fils de ce dernier, Julien et Henri s'attaquent à Guerri et Gautier pour venger la mort de leur père. Julien tue Gautier. Guerri s'enfuit. Il est le seul parmi les protagonistes du début de la chanson à échapper à la mort.

Quant il fu nuis, par verté le vos di,  
 li sor G[uerris] de la cité issi  
 sor son cheval si ala en escil,  
 mais on ne set, certes, que il devint ;  
 hermites fu, ainsis con j'ai oït<sup>13</sup>

Comme on le constate, *Raoul de Cambrai* s'inscrit bien dans son époque. La vengeance y est constamment revendiquée par les différents protagonistes. Le conflit qui opposait Raoul à Bernier a été transféré à Gautier, le neveu de Raoul aidé par Guerri, l'oncle paternel de Raoul. Quant à Bernier, il trouvera également de l'aide auprès des membres de son lignage puisque son père et ses oncles viendront lui prêter main forte. Par la suite Bernier sera défendu par ses fils Julien et Henri contre le redoutable Guerri, leur propre grand-père, qui est de tous les conflits. Les cibles du conflit sont donc interchangeables à l'intérieur d'un même lignage et passent d'une génération à l'autre.

---

<sup>13</sup> v. 8531-8534

Nous sommes bien dans un texte épique. Le texte met en scène des guerriers dont il loue ou désapprouve les actes et la vengeance apparaît comme l'un des moteurs de la guerre donc de l'action. La mort du héros est suivie de l'entreprise de vengeance de cette mort, vengeance qui peut faire bien des dégâts collatéraux. Comme le rappelle Stephen D. White,<sup>14</sup>

« Dans la France médiévale, il n'y avait pas de guerre sans d'une manière ou d'une autre, l'idée de vengeance et la menace de se venger d'ennemis. Et il n'y avait aucune sorte de vengeance ou de menace de se venger, sans la pensée de quelque tort passé qui les appelait. Toute guerre supposait donc l'existence d'un récit, au moyen duquel les nobles considéraient la vengeance, la qualifiaient et la justifiaient comme un acte de revanche sur un tort antérieur qui les avait déshonorés.

Ainsi *Raoul de Cambrai* est une chanson de geste qui s'inscrit historiquement dans une période où l'acte de vengeance était prôné, loué et pratiqué par des chevaliers au sang bouillant<sup>15</sup>. Cette vengeance tant louée par les chevaliers est l'un des moteurs du texte épique. Elle permet de relancer l'action à l'infini en entraînant les protagonistes dans des batailles où chacun défend avec conviction son droit.

Toutefois, ne risque-t-on pas de s'enliser dans cette spirale de vengeances ? Comment sortir de ce cycle de vengeances ? Comment mettre un terme à cette apocalypse de violence provoquée par le désir de vengeance ?

### III. Vengeance et Religion

Depuis toujours la littérature, la tragédie, et l'histoire ont montré comme il pouvait être dangereux de se laisser guider par le sentiment de vengeance. Le désir de vengeance déclenche un cycle de violences incontrôlées, aussi comme le souligne J.-L. Chartier « Il n'est pas étonnant, [...] que toutes les morales, toutes les religions aient rejeté radicalement la colère vengeresse, indigne de l'homme vertueux, et aient prôné le recours à la clémence et au pardon<sup>16</sup>.

Le seul moyen de dépassement de la vengeance semble se trouver dans la religion.

<sup>14</sup> « Un imaginaire féodal, la représentation de la guerre dans quelques chansons de geste » in *La vengeance*, 400-1200, p.175.

<sup>15</sup> Plus tard, au XIII<sup>e</sup> siècle, Philippe de Beaumanoir distingue le « beau fet » du « vilain fet » dans *Les coutumes de Beauvaisis*. Pour lui seul le « vilain fet » constitue un crime. L'homicide commis pour venger l'honneur est reconnu légitime. Le « beau fet » est donc celui qui relève de l'honneur, une valeur que défend la société médiévale.

<sup>16</sup> J.-L. Chartier, *De la vindicte publique à la justice vindicatoire*, p. 249.

Dans la religion, on peut pardonner et oublier l'obsession de la vengeance. Nos protagonistes le comprennent bien. Lorsque Raoul brûle Origny et tue ainsi la mère de Bernier, il propose à Bernier une réparation :

E [Berneçons]-ce dist li quens-, chaelle ! /N'en viex pas [dr]oit ? s'en prend amende belle-  
/noiant por ce qe je dot rien ta guere,/ mais por ice qe tes amis vuel estre ;/ ...Por ce le fas, par  
la virgene pucele,/ qe l'amendise en soit et gent et bele./ Des Origni jusqu'au borc de Neele-  
xiiii. liues, droit est qe je l'espele-cent chevalier, chascuns ara sa cele, et je la toie par deseur  
ma ceruele. / Baucent menrai, mon destrier de Castele ;/ n'encontrerai ni sergant ne pucele /  
qe je ne die : « Veiz ci la B[ernier] cele !<sup>17</sup> »<sup>18</sup>

Bernier refuse, il préfère attendre l'heure de la vengeance :

Je nel feroie por tot l'or d'Aquilance, / dusque li sans dont ci voi la sanblance/ remontera en  
mon chief sans doutance ; /d'usq'a cele eure n'en iert faite acordance/ ou je verrai s'avoir  
porrai venjance.<sup>19</sup>

Cette tentative de réconciliation est avortée car le désir de vengeance est fortement ancré en Bernier qui vient de perdre sa mère brûlée vive à Origny par les hommes de Raoul son seigneur et ami. Mais par la suite, dans la section Gautier, Bernier qui vit dans une violence constante provoquée par le désir de vengeance des uns et des autres, essaye d'y mettre fin et cherche à apaiser la fureur de Gautier. Il lui demande pardon d'avoir tué son oncle Raoul et propose une réparation. Gautier comme Bernier avant lui, refuse la réparation. L'abbé de Saint-Germain lui rappelle que le Christ lui-même avait pardonné à Longin qui l'avait frappé au côté gauche, alors qu'il était sur la croix le Vendredi saint. L'abbé ajoute que « celui qui pardonnera à son ennemi sera lavé de tous ses péchés le jour du Jugement.<sup>20</sup> » ; Gautier finit par entendre raison et relève Bernier en même temps que quatre membres de son lignage qui s'étaient prosternés à ses pieds :

« Il les en lieve tos et isnelment, / puis s'entrebaissent com ami et parent »<sup>21</sup>.

Les deux lignages sont à présent réconciliés et oublient leurs griefs respectifs de vengeance. Mais en bon guerriers, ils doivent continuer à faire la guerre aussi décident-ils de se venger du roi qui est à l'origine de tous leurs conflits ; ainsi ils prennent les armes ensemble contre le roi Louis. Il est par conséquent possible de mettre fin à la spirale de la vengeance dans le cadre de la religion. Gautier et Bernier font ainsi amende honorable et se réconcilient devant l'abbé de Saint-Germain. Cette réconciliation durera jusqu'au jour où Guerri rompra la trêve en tuant

<sup>17</sup> Voir note 2, p. 131 de W. Kibler dans *Raoul de Cambrai*, à propos de cette forme très ancienne de réparation publique.

<sup>18</sup> v. 1580-1599.

<sup>19</sup> v. 1606-1610.

<sup>20</sup> *Raoul de Cambrai*, v.5135-5141.

<sup>21</sup> v.5180-5181.



Bernier par trahison, d'un coup d'étrier sur la tête pour venger la mort de Raoul. La guerre entre les deux camps reprendra alors de plus belle.

### **Conclusion**

En fin de compte la vengeance peut bien être considérée comme une des caractéristiques de la chanson de geste et de l'épopée. En effet, étant le moteur de nombreuses guerres, elle permet de relancer l'action. Or ce sont ces guerres qui entretiennent le caractère épique de la chanson de geste.

La mort du héros se doit d'être vengée par les membres de son lignage. Mais ces derniers peuvent à l'image du Christ pardonner à la partie adverse et repartir sur de nouvelles bases. Ce sera le choix de Bernier et de Gautier, quand, las de toutes ces guerres, ils se réconcilient devant l'abbé de Saint-Germain. Lorsque la mort de Raoul est finalement vengée dans la section Bernier, vers la fin de la chanson, cet acte est loin de mettre un terme à cette série de vendettas. Bien au contraire, il ravive la flamme de la légitime vengeance dans le cœur des héritiers de Bernier qui reprennent les armes.

### **Références bibliographiques**

#### **Textes médiévaux**

*Raoul de Cambrai*, 1996, texte édité par Sarah Kay. Présentation, traduction et notes de William Kibler, Paris, Collection Lettres gothiques, livre de poche.

*La chanson de Roland*, 1990, édition critique et traduction de Ian Short, Paris, Lettres Gothiques.

*Orson de Beauvais*, 2002, chanson de geste du XII<sup>e</sup> siècle, publiée par Jean-Pierre Martin, Paris, Champion.

*Les coutumes de Beauvaisis* de Philippe de Beaumanoir, tome I 1899, tome II 1900, publié par Am Salmon, Paris, Picard.

#### **Ouvrages critiques**

Baumgartner Emmanuèle et Harf-Lancner Laurence, 1999, *Raoul de Cambrai, l'impossible révolte*, Paris, Champion.

Martin Jean-Pierre, 1992, *Les motifs dans la chanson de geste*, Lille, centre d'études médiévales et dialectales de l'université Lille III.

Martin Jean-Pierre, 2005, *Orson de Beauvais et l'écriture épique à la fin du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion.

Suard François, 2011, *Guide de la chanson de geste et de sa postérité littéraire (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Champion.

**Actes de colloques et ouvrages collectifs**

*Crimes et châtements dans la chanson de geste*, 2008, *Actes du colloque des 21-22 juin 2007 à l'université d'Orléans*, sous la direction de Bernard de Ribémont, Paris, Klincksieck.

*Raoul de Cambrai, entre l'épique et le romanesque*, 1999, Actes du colloque de l'université Paris X, 20 novembre 1999.

*La vengeance, 400-1200*, 2006, sous la direction de Dominique Barthélémy, François Bougard et Régine Le Jan, école française de Rome.

Chartier Jean-Luc A., 2011, « De la vindicte publique à la justice vindicatoire » dans *La vengeance*, Paris, sous la direction de Catherine Pugelier et François Terré, éditions Panthéon Assas, Paris, académie des sciences morales et politiques, Centre de recherches en théorie générale du droit, p. 255

Combarieu du Grés (de) Micheline, 1999, *Guerri li Sors : les enjeux du personnage*, dans *Raoul de Cambrai, entre l'épique et le romanesque*, Actes du colloque de l'université Paris X, 20 novembre 1999, p. 123-152.

Kane Maïmouna, 2014, « La menace de vengeance dans Raoul de Cambrai », dans *Revue électronique internationale de sciences du langage Sud langues*, n° 22-décembre.

Kibler William, 1999, *Les fins de Raoul de Cambrai*, dans *Raoul de Cambrai, entre l'épique et le romanesque*, Actes du colloque de l'université Paris X, 20 novembre 1999, p. 13-23

Ott Muriel, 2008, « Crimes et châtements dans la chevalerie Ogier » dans *Crimes et Châtiments dans la chanson de geste*, sous la direction de Bernard de Ribémont, Paris, Klincksieck, p. 75-101.

Suard François, 1999, *Le romanesque dans Raoul de Cambrai*, dans *Raoul de Cambrai, entre l'épique et le romanesque*, Actes du colloque de l'université Paris X, 20 novembre 1999, p. 45-63.

White Stephen D., 2006, « Un imaginaire faidal, la représentation de la guerre dans quelques chansons de geste » dans *La vengeance, 400-1200*, sous la direction de Dominique Barthélémy, François Bougard et Régine Le Jan, école française de Rome, p.175-191.

Zink Michel, 2011, introduction à *La vengeance*, sous la direction de Catherine Pugelier et François Terré, éditions Panthéon Assas, Paris, académie des sciences morales et politiques, Centre de recherches en théorie générale du droit, p. 14-17.

**La référence du pronom personnel anaphorique en français classique : entre stabilité dans la norme et ambiguïtés dans l'usage.**

Dr Rose SÈNE

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[rose1.sene@ucad.edu.sn](mailto:rose1.sene@ucad.edu.sn)

**Résumé :** Les formes du pronom personnel de la troisième personne sont issues, à l'exception de *se* et *soi*, du démonstratif latin *ille* qui désigne une personne, une chose ou un événement éloigné dont on parle. Ces pronoms, en français, sont dits anaphoriques parce qu'ils servent essentiellement à reprendre des éléments présents dans le texte qui constituent leur référent. Le rapport de celui-ci avec le pronom est établi suivant des règles morphologiques et syntaxiques qui permettent de trancher sur le sens de ce dernier. En français classique, bien que la norme exige une relation claire qui ne laisse aucun doute sur le choix de l'antécédent, on peut encore relever dans les textes des emplois qui présentent des équivoques.

**Abstract:** The forms of the personal pronoun of the third person are derived, with the exception of *se* and *soi*, from the Latin demonstrative *ille* which designates a person, a thing or a distant event of which one speaks. These pronouns, in French, are called anaphoric because they essentially serve to take up elements present in the text which constitute their referent. The relationship of the latter with the pronoun is established according to morphological and syntactic rules which make it possible to decide on the meaning of the latter. In classical French, although the norm requires a clear relationship that leaves no doubt about the choice of the antecedent, we can still find in the texts uses that present ambiguities.

**Mots-clés :** *pronom, référence, antécédent, anaphore, contexte, norme, ambiguïté.*

**Keywords:** *pronoun, reference, antecedent, anaphora, context, norm, ambiguity.*

## Introduction

Quel que soit le nom qu'on lui donne, antécédent, indicateur ou encore source, le référent du pronom en français est un élément essentiel dans le fonctionnement et la maîtrise de la langue. Il peut être à l'origine d'un bon nombre d'erreurs dans l'usage du français. Si la confusion qu'il crée aujourd'hui est surtout syntaxique, avec les hésitations entre *le, lui, les, leur, que, dont...* ou morphologique avec les difficultés liées par exemple à l'accord du participe passé des verbes pronominaux, dans la langue classique, elle était plutôt sémantique parce que générant un problème d'identification du référent. Dans l'usage moderne, ce problème ne se pose plus de la même façon car le rapport entre le pronom et son antécédent est clairement défini. Nous proposons dans cet article d'étudier la référence du pronom personnel de la troisième personne en français classique. Sur le plan linguistique et grammatical, le français classique est une langue normée avec des règles qui exigent une expression claire et sans équivoque. Ces dernières n'ont pas été spontanément adoptées par l'usage puisque dans les textes du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'emploi du pronom présente encore des écarts qui ont suscité de nombreuses remarques de la part des grammairiens. Pour cela, il conviendra de rappeler les règles syntaxico-sémantiques qui lient le pronom au référent et d'étudier les ambiguïtés encore notées dans l'usage classique afin de voir si leur emploi en français moderne a fini de prendre en compte les exigences de la norme classique.

### *1- L'emploi des pronoms personnels de la troisième personne*

La syntaxe des pronoms personnels n'est pas héritée du système latin où les désinences verbales étaient assez distinctes pour marquer la personne. Le pronom personnel existait déjà, mais il n'était présent au nominatif (fonction sujet) que dans les cas où il servait à faire une opposition de personne, lorsqu'il est utilisé dans une phrase avec deux sujets différents ou à mettre en relief le sujet du verbe dans une phrase à la forme emphatique.

Il pouvait aussi être employé pour débiter une phrase où le verbe est à la voix pronominale pour éviter que le pronom réfléchi soit à la tête.

En ancien français, le pronom personnel sujet manquait souvent, le verbe portant encore, au niveau de sa désinence, la marque de personne. Le système des pronoms était donc fondé sur l'opposition entre emploi de pronom et absence de pronom, puis sur une concurrence entre pronoms atones et pronoms toniques.

En moyen français avec l'aplanissement des désinences verbales dû à l'évolution phonétique et analogique, l'addition du pronom personnel sujet est devenue peu à peu nécessaire voire obligatoire. Wagner et Pinchon (1962:168) expliquent que les pronoms personnels ont pour rôle

de marquer la personne du verbe. Lorsque les personnes du verbe ne sont pas phonétiquement différenciées, ces pronoms permettent seuls de distinguer les trois personnes du singulier et la troisième personne du pluriel.

Les formes du pronom personnel de la troisième personne proviennent essentiellement du démonstratif d'éloignement *ille* qui s'est décliné suivant les cas du latin. Selon Gilbert Etienne (1987:65), le latin ne dispose que de *se* issu de *sese*, pronom réfléchi, comme forme propre du pronom personnel de la troisième personne. Ce dernier, tout comme le démonstratif fonctionne comme un indicateur ou comme un représentant dans l'énoncé. Ils sont employés pour désigner un objet, une personne ou pour renommer un nom présent dans le texte. Leurs formes se répartissent en deux séries suivant leur fonction en français classique comme en français moderne :

- les formes atones *il(s)* et *elle(s)* se spécialisent dans la fonction sujet.
- les formes toniques *lui, leur, soi* et *eux* ainsi que les atones *le, la, les, se* sont particularisées dans la fonction objet.

Dans cette dernière série se trouvent les formes réfléchies *lui, eux, elle(s), se, soi* parmi lesquelles on peut distinguer *se* qui est toujours atone, *elle(s), eux* et *soi* qui sont toniques alors que *lui* peut avoir une valeur atone ou tonique, selon qu'il se trouve respectivement avant ou après le verbe.

A ces formes, on peut ajouter le pronom indéfini *on* dont l'emploi est souvent entré en concurrence avec le pronom personnel *ils*. Il en va de même pour les adverbiaux *en* et *y* qui, dès l'ancien français, ont pris la nature de pronom personnel lorsqu'ils ont la fonction de complément d'objet direct ou indirect.

Ces pronoms personnels de la troisième personne sont employés pour leurs propriétés à reprendre un nom, une phrase ou une idée qu'on ne veut pas répéter dans l'immédiat. Ils assurent la continuité de l'énoncé tout en évitant les occurrences des mots déjà présents. En ce sens, Wagner et Pinchon expliquent : "La troisième personne, au singulier comme au pluriel, désigne la ou les personnes, la ou les choses dont on parle et représente un terme déjà exprimé. Il en résulte pour la clarté du style que ces pronoms doivent sans équivoque possible renvoyer à ce terme."<sup>1</sup> Cette pensée résume l'essentiel de la représentation du pronom de la troisième personne. Sur le plan linguistique, lorsque le pronom assure la répétition d'un mot ou d'un groupe de mots dans le discours, il est en emploi anaphorique. Du latin *anaphora*, issu de la

<sup>1</sup> Wagner (R.L.) et Pinchon (J.) Grammaire du français classique et moderne, éd. revue et corrigée, Paris, Hachette, 1962 .P. 169

combinaison des mots grecs *ana* et *pherein* qui signifient respectivement *en haut* ou *en arrière* et *porter*, l'anaphore désigne ce qui porte vers le haut, ce qui renvoie à l'arrière. C'est une figure de style qui exprime la redondance.

« **Mon père** est d'une humeur à consentir à tout,  
 Mais **il** met peu de poids aux choses qu'**il** résout ;  
**Il** a reçu du ciel une bonté d'âme... »  
 (Molière, *Fem.sav.v.205-7*)

Le pronom personnel *il* est une répétition de mon père, il l'anaphorise dans cet énoncé.

On parle toutefois de cataphore lorsque le pronom précède le référent. Bien que la plupart des grammairiens du XVIIIe siècle ne l'aient pas mentionné dans leur étude de la représentation pronominale, la référence cataphorique est un emploi à part entière. Elle est à l'opposé de l'anaphore, ce qui porte vers l'avant ou vers le bas. Grevisse (1993) recommande de ne plus parler *d'antécédent* mais de *conséquent* ou de *postcédent* lorsque le pronom personnel de la troisième personne renvoie à un antécédent qui se trouve non pas dans le segment antérieur mais dans le segment postérieur.

« Nous **l'**avons, en dormant échappé belle :  
*Un monde près de nous a passé tout du long,*  
*Est chu tout au travers de notre tourbillon »*  
 (Molière, *Fem. sav.v.1266-8*)

« Par quelle raison, jeune et bien fait qu'**il** est lui refuser  
*Clitandre ? »*  
 (Id. ib v.1655-6)

Dans ces exemples les pronoms personnels renvoient à des éléments qui se trouvent dans le segment postérieur.

*Il* et ses variantes allomorphes, qu'ils soient anaphoriques ou cataphoriques, ont le rôle syntaxique de représentants et contribuent à la cohérence d'un énoncé en assurant la progression du texte. Ils sont considérés comme des « signes incomplets » ayant toujours une référence. Grevisse (1969) note que *c'est seulement à la troisième personne que le pronom personnel représente, remplace un nom déjà exprimé*. Et ce nom n'est pas nécessairement une personne ; le pronom de la troisième personne est donc faussement appelé pronom personnel, il n'a ce nom que par référence aux autres pronoms.

## 2- Les modes de références du pronom personnel de la troisième personne

Le mot *référence* dérive du latin *\*referre* signifiant *reporter, rapporter, viser*. Le *re* marquant le mouvement en arrière et *ferre* ayant le sens de *porter*. La référence désigne alors, en linguistique, la fonction par laquelle un signe renvoie à un signe appelé référent. Les pronoms personnels, *il(s), elle(s), le, la, les, lui, leur*, servent de substitut à un mot ou expression de référence appelée antécédent. Pour expliquer le phénomène de référence pronominale, Corblin (1995) schématise, comme suit, la relation entre le pronom et le mot qu'il représente : « *il y a interprétation par reprise si un terme, b, exige pour être interprété l'emprunt à un terme proche, à d'un élément qui fixe l'interprétation de b : cela s'applique par exemple aux couples dont le second terme est un pronom.* » Cette théorie prend son sens lorsque par l'expression *interprétation par reprise* et les lettres *a/b*, on comprend respectivement *référence pronominale* et *antécédent/pronom*. Pour avoir une valeur sémantique, le pronom représentant a besoin d'un antécédent dans l'énoncé qui donne au pronom sa charge sémantique et détermine, dans le cas des pronoms personnels de la troisième personne, son aspect morphologique à travers les marques de genre et de nombre. L'antécédent, appelé aussi *source* chez Tesnière, prend son sens lorsque le pronom a la valeur d'un représentant dans le texte.

Pour définir le mode de référence du pronom personnel dans un emploi donné, il convient de localiser son référent : dans le texte ou dans le contexte. *Il* et ses variantes allomorphes ont presque toujours la valeur de représentant, c'est pourquoi on les désigne essentiellement sous le terme de pronoms personnels anaphoriques. Tout en assurant la cohérence et la clarté d'un texte, ils permettent d'éviter les répétitions, en reprenant un substantif, une phrase ou partie de phrase qui leur servent d'antécédents.

Lorsque le référent ne se trouve ni dans l'énoncé, ni dans le contexte, le pronom fait appel à une interprétation générique : c'est la référence absolue. On trouve ce mode de référence, spécialement en langue classique, avec le pronom personnel pluriel *ils*, lorsqu'il a la même valeur que l'indéfini *on*.

Il peut arriver aussi que le référent du pronom personnel de la troisième personne se trouve dans la situation de communication, le pronom personnel est donc en emploi déictique. Du grec « déiktikos » qui signifie démonstratif c'est-à-dire qui sert à montrer, à désigner un objet singulier, les déictiques dépendent de l'instance du discours. Ce mode de référence, bien que peu fréquent avec les pronoms personnels anaphoriques, reste encore valable dans certains emplois jusqu'en français moderne. Mais, il apparaît plus souvent dans la langue orale que dans la langue écrite. Ce phénomène s'explique par le fait que ce mode de référence donne au pronom sa signification dans l'acte de parole même. Dans cette situation, il demeure clair que le référent de *il* ne peut

être identifiable que dans le moment et désigne une personne présente dans la mémoire immédiate du locuteur et de son interlocuteur.

On retrouve ce mode de référence dans *les femmes savantes*:

« \_Votre sincère aveu ne l'a pas peu surprise.

...*Elle* mérite assez une telle franchise. (v.199-200)

Dans ces vers les locuteurs désignent directement Armande par les pronoms *l'* et *elle* sans que celle-ci soit nommée dans les vers précédents. Ceci s'explique par les faits qu'Armande était présente dans la scène d'avant et que les locuteurs pensaient conventionnellement à elle lorsqu'ils ont employé les pronoms personnels *l'* et *elle*.

C'est aussi le cas dans *La Princesse de Clèves*

« \_Il est vrai, répondit Mme la Dauphine ; mais je n'aurai pas pour *elle* la complaisance que j'ai accoutumé d'avoir. » (p.254)

Le pronom *elle* désigne Mme de Clèves présente dans la situation de communication.

De plus, comme cela s'applique aux pronoms démonstratifs, on peut avoir des pronoms personnels compléments *le*, *la*, *les* en emploi déictique, lorsqu'ils sont renforcés par les particules présentatifs *voici* et *voilà*. Alors ils deviennent impérativement des indicateurs.

Toutefois, le pronom personnel de la troisième personne est essentiellement employé pour ses propriétés anaphoriques et ceci depuis l'ancien français. La référence du pronom anaphorique a fait l'objet d'études approfondies à partir de l'époque classique. Avant cette période l'usage du pronom personnel anaphorique ne facilitait pas toujours la compréhension du texte à cause de certaines difficultés à identifier « la source ».

Ces dernières étaient dues soit à la construction de la phrase, soit à la morphosyntaxe des pronoms personnels anaphoriques.

Les grammairiens du XVIIe siècle ont contribué à faciliter l'identification du référent en exigeant plus de netteté dans l'emploi des pronoms représentants. C'est pourquoi, en français classique, l'usage a commencé à devenir plus régulier et on trouve dans les textes de cette époque de plus en plus d'emplois anaphoriques où l'antécédent est clairement identifiable.

« Quand sur une personne on prétend se régler, C'est

par les beaux cotés qu'il *lui* faut ressembler

Et ce n'est point du tout *la* prendre pour modèle

Ma Sœur que de tousser et de cracher comme *elle* » (Molière,

*Fem.sav.* v.73-6)



Dans ce passage les pronoms *lui*, *la* et *elle* reprennent le substantif *une personne* au premier vers pour ne pas qu'il soit répété. De ce fait, ces pronoms assurent les occurrences de ce mot dans la suite de l'énoncé et s'accordent en genre et en nombre avec celui-ci. Ainsi dans cet exemple :

« Mon père est d'une humeur à consentir à tout  
 Mais *il* met peu de poids aux choses qu'*il* résout  
*Il* a reçu du ciel certaine bonté d'âme  
 Qui *le* soumet d'abord à ce que veut sa femme  
 C'est *elle* qui gouverne et d'un ton absolu  
*Elle* dicte pour la loi ce qu'*elle* a résolu. »  
 (Id. ib. V.205-210)

Les pronoms personnels *masculins* anaphorisent *mon père* alors que les pronoms *féminins* reprennent *sa femme*. De même :

« *Il* (M. de Nemours) était inconsolable de *lui* (Mme de Clèves) avoir dit des choses sur cette aventure qui, bien que galantes par *elles* mêmes, lui paraissaient, dans ce moment, grossières et peu polies, puisqu'*elles* avaient fait entendre à Mme de Clèves qu'*il* n'ignorait pas qu'*elle* était cette femme qui avait cette passion violente et qu'*il* était celui pour qui *elle* l'avait. »

(La Fayette, *Pr. de Clèves*, p.263)

Dans cet exemple, le genre et le nombre des pronoms personnels, *il*, *elle*, *elles*, permettent d'identifier leurs référents respectifs M. de Nemours, Mme de Clèves et choses malgré le fait qu'ils soient éloignés.

### ***3- La relation entre le pronom et son antécédent :***

Si les exigences de la norme du XVII<sup>e</sup> siècle ont poussé les grammairiens et remarqueurs tels que Vaugelas et le Père Bouhours à se pencher sur l'emploi du pronom anaphorique et à exiger plus de clarté et de netteté dans son rapport avec son référent, elles ont aussi fait ressortir les problèmes d'ambiguïtés liés à leurs emplois dans les textes classiques

Brunot (1966) étudiant les traits de la langue classique dans un chapitre intitulé *les pronoms et la représentation*, explique que *visiblement on s'efforce de toute façon à régler la représentation des mots qu'on ne peut pas répéter, on la veut régulière et claire, qui satisfasse la grammaire et qui jette aucune ombre sur le sens. Dès le XVII<sup>e</sup> siècle, sans être coordonnés, les efforts sont si nombreux, si nettement dirigés vers un but que les grammairiens (...)*

*témoignent sur ce point des soucis les plus louables et de clairvoyance parfois extrême.* La relation *pronom - antécédent* s'appuie sur des règles fondamentales qui établissent entre ces deux termes un lien de dépendance. Ces règles reposent sur *l'accord du pronom représentant avec le mot représenté* mais aussi sur *la mise en évidence de l'antécédent par la proximité et l'absence d'équivoque* afin que le lecteur ne confonde pas le terme auquel il doit rapporter le pronom. Telles étaient les recommandations des remarqueurs qui, comme la norme classique l'exigeait, voulaient que la relation entre le pronom et l'antécédent soit claire et nette. Brunot rapporte en ce sens ces propos de Louis Bayle: "Vous savez mieux que moi (...) que le caractère de notre langue et ce qui le distingue de toutes les autres, est une manière nette, coulante débarrassée, de ranger les mots, qui fait qu'un lecteur ne balance point à quoi il doit rapporter les particules *qui, le, son, que.*"<sup>2</sup>

Dans la représentation anaphorique, le pronom personnel doit prendre les mêmes marques morphologiques de genre et de nombre que le terme anaphorisé.

« Une pauvre servante au moins m'était restée,  
 Qui de ce mauvais air n'était infectée,  
 Et voilà qu'on *la* chasse avec un grand fracas  
 À cause qu'*elle* manque de parler Vaugelas. »  
 (Molière, *Fem. sav.* v.603-606)

L'accord du pronom anaphorique est un moyen d'identifier le référent et de démontrer que l'antécédent et le pronom représentent la même chose. Tout comme une suite de pronoms de même genre et de même nombre doivent être coréférentiels.

« *La petite fille* jouait autour de lui. Frédéric  
 voulut *la* baiser. *Elle* se cacha derrière sa bonne,  
 sa mère *la* gronda de n'être pas aimable pour le  
 monsieur qui aurait sauvé son chat. »  
 (Flaubert. *Educ. sent.* p.10)

« Arnoux rentra, et par l'autre portière, Madame Arnoux parut.  
 Comme *elle* se trouvait enveloppée d'ombre, *il* ne distingua  
 d'abord que sa tête. *Elle* avait une robe de velours noir »

A côté de cette norme rigoureuse, on note encore un manque de concision dans la référence du pronom qui pose dès lors un problème d'interprétation dans les textes classiques. C'est pour cette raison qu'on observe une différence entre l'usage classique et l'usage moderne concernant

<sup>2</sup> Brunot (Ferdinand), *Histoire de la langue française des origines à nos jours* – Tome IV *la langue classique*, Paris, Armand Colin 1966.P.876

l'application des règles de référence pronominale instaurées pourtant depuis la période classique.

#### *4- Les règles face aux ambiguïtés référentielles en français classique*

Dans l'usage classique, les manquements aux règles qui établissent la clarté de la relation pronom- référent sont liés d'abord à l'accord grammatical puis à la présence de plusieurs référents potentiels dans le texte et enfin à la non-coréférence de plusieurs pronoms successifs c'est à dire des pronoms successifs de même genre et de même nombre mais qui n'ont pas le même référent.

##### *4-1- l'accord grammatical*

Malgré les efforts de certains grammairiens qui tentent de faire respecter toutes les règles favorisant la clarté dans la représentation pronominale, les écarts sont souvent notés dans l'accord puisque dans certains de leurs emplois les auteurs classiques ont favorisé l'accord avec le sens du mot. Ce phénomène est appelé syllepse et peut aussi bien toucher les marques morphologiques de genre, de nombre que les marques de personne. Par *syllepse* on entend un accord non pas grammatical mais conceptuel. L'accord sylleptique était courant en ancien et moyen français mais il était considéré comme source d'ambiguïtés à l'époque classique. C'est pourquoi les grammairiens voulaient qu'on l'évite dans les textes. Cependant, l'emploi est resté chez certains auteurs de cette époque. Ferdinand Brunot et Charles Bruneau expliquent cela par le fait qu' « au XVIIe siècle, l'accord « par syllepse » était considéré comme une élégance ».<sup>3</sup> Et pour cette raison, il y avait une certaine tolérance à propos des syllepses. Molière fait dire à Clitandre :

« Vous en vouliez beaucoup à *cette pauvre cour*.  
Et son malheur est grand de voir que chaque jour  
Vous autres, beaux esprits, vous déclamiez contre *elle*,  
Que de tous vos chagrins vous *lui* fassiez querelle,  
Et, sur son méchant goût *lui* faisait son procès  
N'accusiez que *lui* seul de vos méchants succès. »  
(*Fem.sav.* v 1331-6)

<sup>3</sup> Brunot (F.) et Bruneau (Ch.) Précis de grammaire historique de la langue française, Paris, Masson et Cie , 1956 P.286

Le pronom personnel masculin *lui* (au dernier vers) anaphorise *cette pauvre cour* (féminin) qui est personnifiée par le locuteur, alors que dans les vers précédents, il l'a reprise par le pronom *elle*. La reprise par *lui* est dû au fait que le locuteur identifie *la cour* à un homme. L'équivoque se trouve ici dans la possibilité que lecteur pense que *elle* et *lui* ne représentent pas la même chose, ce qui ne faciliterait pas la compréhension du texte.

Dans la représentation anaphorique, on a une syllepse de genre lorsqu'un antécédent masculin est repris par un pronom féminin ou qu'un pronom masculin reprend un nom féminin. Ce genre d'emploi crée un décalage entre le référent et le terme anaphorique puisque ce dernier représente un mot employé au sens figuré en lui donnant sa vraie signification ou vice-versa.

« C'est à vous non à moi, que *sa main* est donnée.

Je vous *le* cède tout, comme à ma sœur. »

(Molière, *Fem. sav.* v.1089-90)

*Le* anaphorise *sa main* qui est en emploi métonymique, donc il s'accorde avec celui à qui appartient cette *main* : Trissotin. Le pronom personnel s'accorde alors par syllepse de genre avec le vrai sens de l'antécédent. De même :

« Pour moi, par un malheur, je m'aperçois, madame

Que j'ai ne vous déplaît, un corps tout comme une âme Je sens  
qu'*il* y tient trop pour le laisser partir » (2) (Id. ib v.1213-5)

Dans cet exemple le mot *âme* est personnifié ce qui explique l'accord par syllepse lorsqu'il est repris par le pronom masculin *il*.

Le syllepse de nombre, plus courant au XVIIe siècle est beaucoup plus facile à justifier que le syllepse de genre car on l'obtient surtout lorsqu'un pronom personnel pluriel reprend un groupe nominal singulier qui désigne un groupe de personnes.

On a un tel emploi dans cette réplique d'*Ariste* :

«Vous laisserez sans honte immoler votre fille

Aux folles visions qui tiennent la *famille*.

Et de tout votre bien revêtir un nigaud

Pour six mots de latins qu'*il leur* fait sonner haut »

(Molière, *Fem.sav.* v.687-90)

Dans cet exemple le pronom pluriel *leur* (au dernier vers) anaphorise le groupe nominal *la famille* qui est un nom collectif singulier et qui désigne dans la pensée d'*Ariste* : *Philaminthe*, *Bélise* et *Armande* (admiratrices de Trissotin). Le locuteur les nomme d'abord par *la famille* et

en disloquant le mot il le reprend par le pronom *leur*. Ce phénomène était tellement à la mode en français classique que d'après Brunot (1966), *on voit des grammairiens aller jusqu'à prétendre que il et lui au singulier, ne peuvent pas représenter les noms collectifs Assemblée, Conclave, etc.*

Cependant, tout comme la syllepse de genre, ce type d'accord est considéré par les remarqueurs comme étant une source d'équivoques pour le lecteur.

Et, suite à la norme classique, il n'est pas admis en français moderne où l'accord du terme anaphorique avec son antécédent est grammatical et non conceptuel.

« La foule oscilla, et, se pressant contre la porte de la cour qui était fermée, *elle* empêche le professeur d'aller plus loin »

(Flaubert, *Ed. sent.* p.35)

L'accord est grammatical lorsque le pronom *elle* (féminin, singulier) anaphorise un nom collectif féminin, singulier *la foule*.

On peut aussi avoir une syllepse de personne lorsque le pronom de la troisième personne anaphorise un autre pronom d'une autre personne ou un groupe équivalent. En français classique, on peut l'obtenir avec le pronom sujet *on* à référence individuelle, lorsqu'il est employé pour représenter une personne nommée et qui représente le ou les interlocuteurs.

« Qu'est ce qu'à mon âge *on* a de mieux à faire... »

(Molière, *Fem. sav.*v.20)

*On* est employé à la place de *je* qui convient après le syntagme prépositionnel *à mon âge*. Ce genre d'emploi peut également s'opérer avec les autres pronoms personnels.

#### 4-2- La mise en évidence du référent :

Bien qu'étant essentiel pour repérer l'antécédent, l'accord n'est pas toujours suffisant pour lever l'équivoque. Il est nécessaire de mettre en évidence le référent au cas où il y aurait dans l'énoncé plusieurs termes dont les marques morphologiques de genre et de nombre étaient identiques à celles du pronom. Avant le XVIIe siècle, il n'y avait pas de lois qui permettaient dans ce cas de désigner clairement le bon référent. Ce qui fait que dans les textes anciens, on peut remarquer des constructions où il manquait de précision pour trouver le mot qui sert d'antécédent au pronom. Au XVIIe siècle, des règles permettant de repérer facilement le pronom sont établies. Grâce aux efforts des remarqueurs Vaugelas, le père Bouhours et Andry de Bois-Regard, la relation de transparence entre le pronom et l'antécédent devient une règle. Le premier critère est celui de la proximité entre les deux termes et le second est en rapport avec la cohérence du texte : deux pronoms personnels identiques qui se suivent, doivent nécessairement avoir le

même antécédent. Lorsque le terme anaphorique se trouve dans un énoncé où il y a plusieurs mots susceptibles d'être pris pour son antécédent, il est établi que le pronom représentant devait renvoyer au terme le plus proche. En effet, Brunot soutient qu'en des meilleurs moyens pour parvenir à la clarté, est le rapprochement du représentant et du représenté. Il rapporte également : « Malherbe a blâmé ces séparations si dangereuses pour le style. »<sup>4</sup>

« Contre de pareils coups, l'âme se fortifie  
Du solide secours de la philosophie,  
Et par *elle* on se peut mettre au-dessus de tout »  
(Id. ib V.114)

Le pronom *elle* anaphorise *la philosophie*. Si cet emploi ne fait pas entorse aux exigences de la norme, il n'en demeure pas moins qu'on relève des cas où les deux termes sont éloignés. L'éloignement entre le mot représenté et le terme qui le représente était à l'origine de beaucoup d'ambiguïtés dans la compréhension du texte.

« Elle exécuta enfin la résolution qu'elle avait prise de  
sortir de chez son mari lorsqu'*il* y serait. »  
(La Fayette, *Pr. de Clèves*, p.195)

*Il* représente *ce prince* qui est un antécédent éloigné et non *son mari*.

Il s'agit là de lacunes de la langue classique qui posent des problèmes quant au choix du référent.

« \_Voilà certainement d'admirables projets  
\_Vous verrez nos statuts quand *ils* seront tous faits »  
(Molière, *Fem. sav.* v.920)

À quoi réfère *ils* ? A *statuts* qui est le terme le plus proche ou à *projets* qui s'accorde mieux avec la notion du verbe *faire* (*ils seront faits*) ? Ici l'ambiguïté repose sur l'agencement de la phrase parce que *ils* renvoie plus à *projets*. En effet, c'est pour conserver la rime (projets / faits) que la proposition temporelle *Quand ils seront tous faits* vient après la principale *vous verrez nos statuts*.

Vu que le référent de *ils* est *projets* et non *statuts*, ce passage paraîtrait plus clair pour le lecteur s'il était construit ainsi :

\_ *Voilà certainement d'admirables projets*  
\_ *Quand ils seront faits vous verrez nos statuts.*

<sup>4</sup> Brunot (F), *La pensée et la Langue*, 3<sup>e</sup> édition revue, Paris, Masson et Cie 1936. p.196- 197.

Mais cela gênerait la rime de l'auteur et il préfère créer l'équivoque plutôt que d'enfreindre les règles de style. De même :

« Et je ne pensais pas que la philosophie  
Fut, si belle qu'elle est, d'instruire ainsi les gens  
A porter constamment de pareils accidents  
Cette fermeté d'âme à vous si singulière,  
Mérite qu'on *lui* donne une illustre matière » 2  
(Molière, *Fem. sav.* v.1550-4)

Entre les deux groupes nominaux la *philosophie* et *cette fermeté d'âme*, le lecteur ne saurait trancher automatiquement sur le choix de l'antécédent du pronom *lui*, d'une part il y a le groupe nominal le plus proche : *cette fermeté d'âme* et d'autre part *la philosophie* qui est l'antécédent à ce pronom puisque c'est le terme le plus saillant et qu'il s'accorde plus avec le sens du groupe verbal *donne une illustre matière* (que l'auteur traduit par *donne occasion de s'exercer*). On observe aussi cette ambiguïté dans ces exemples :

« Lorsque l'Empereur passa en France, il donna une préférence entière au duc d'Orléans sur M. le dauphin qui la ressentit si vivement que, comme cet Empereur était à Chantilly *il* voulut obliger M. le connétable à *l'*arrêter sans attendre le commandement du roi. »

(La Fayette, *Pr. de Clèves*, p.159)

Les pronoms *il* et *l'* ne désignent pas clairement leurs antécédents. En effet, entre les trois noms présents dans le texte, auquel réfère *il* et lequel constitue l'antécédent du pronom *l'*.

« La reine dauphine faisait faire des portraits en petit de toutes les belles personnes de la cour pour les envoyer à la reine sa mère. Le jour qu'on achevait celui de Mme de Clèves, Mme la dauphine vint passer la journée chez *elle*. »

(Id. ib, p.202)

Le pronom *elle* réfère-t-il à Mme de Clèves ou Mme la dauphine ?

Ces exemples ne répondent pas à la norme qui exige que le pronom se rapporte à l'élément le plus proche. Il est donc nécessaire que le lecteur fasse une analyse de l'énoncé pour déterminer le référent. Ces phénomènes que les remarqueurs considèrent comme des incorrections, sont dus ou à une exigence du style ou à une liberté de construction que les auteurs classiques ont hérité de la langue médiévale. Quoiqu'il en soit, ces modes de référence pronominales n'obéissent pas à la règle de proximité de l'antécédent qui convient le plus à l'anaphore

textuelle. En français moderne, la représentation anaphorique des pronoms est faite suivant le principe des marqueurs classiques : celui de la proximité de l'antécédent et du pronom. Les ambiguïtés de la langue classique sont considérées à présent comme des négligences qui ne sont plus admises dans la syntaxe. Cet écart dans l'usage de la langue entre ces deux périodes a été facilité par le fait qu'en français moderne, les phrases sont beaucoup moins complexes.

#### 4-3- La coréférence de deux pronoms identiques dans une phrase

En français moderne, lorsque deux pronoms identiques se suivent, ils ont nécessairement le même référent. Il y va de la cohérence et de la clarté de l'énoncé.

« Frédéric fit un signe d'assentiment. Il attendait que Deslauriers parlât. Au moindre mot d'admiration, il se serait épanché largement, était tout près à le chérir ; l'autre se taisait toujours, »

(Flaubert, *Educ. sent.* p.71).

Les pronoms personnels *il* successifs représentent *Frédéric*. Pour ne pas amener la confusion, l'auteur emploie le terme *l'autre* pour désigner *Deslauriers* au lieu de le reprendre par un autre pronom *il* qui n'aurait pas le même référent que le premier. La coréférence des pronoms dans ce cas fait partie des exigences pour éviter toute équivoque dans les textes. Brunot (1966:895) remarque que des *ils* successifs ne doivent pas se rapporter à des sujets différents, ou du moins jamais le lecteur ne doit confondre.

Mais, on peut noter des équivoques dans des énoncés qui ne respectent pas le critère de coréférence de deux occurrences successives d'un pronom.

« Et ma femme est terrible avec que son humeur.

Du nom de philosophe elle fait grand mystère,

Mais elle n'en est pas pour cela moins colère ; »

(Molière, *Fem. sav.* V. 666-8)

Dans cet exemple, les deux pronoms *elle* ne semblent pas reprendre le même antécédent. En effet, si le premier représente sans aucun doute le groupe nominal *ma femme*, il n'en n'est pas de même du second pronom qui, d'après le contenu sémantique du vers, ne réfère pas à *ma femme* mais à *son humeur* (*son humeur n'est est pas pour cela moins colère*)

Cette succession de deux pronoms identiques non coréférentiels est une construction qui entrave la clarté du texte.

Il en va de même dans l'exemple :

« - Voilà certainement d'admirables projets

Vous verrez nos statuts quand ils seront tous faits.



*Ils ne sauraient manquer d'être tous beaux et sages. »*

(Id.ib.v.919-21)

Le premier *ils*, a pour antécédent *projets* comme nous l'avons dit dans la partie précédente. Alors que le second fait référence à *statuts* d'après la proximité et le sens des attributs *beaux* et *sages*. Les deux occurrences de *ils* sont alors non coréférentiels. Ces types d'emplois ambigus pour le lecteur sont également très présents dans le texte de Mme de La Fayette comme en témoignent ces quelques exemples.

« (...) comme cet Empereur était à Chantilly, il voulut obliger M. le connétable à l'arrêter sans attendre le commandement du roi. M. le connétable ne *le* (*l'arrêter*) voulut pas; et le roi *le* (*M. le connétable*) blâma dans la suite pour n'avoir pas suivi le conseil de fils. »

(Pr. de Clèves, p.159)

« Son pouvoir parut plus absolu sur l'esprit du roi qu'*il* (son pouvoir) ne paraissait encore pendant qu'*il* (le roi) était dauphin. »

(Id. ib. p.161)

« Ils convinrent qu'il ne fallait point rendre la lettre à la reine dauphine, de peur qu'elle ne la montrât à Mme de Martigues, qui connaissait l'écriture de Mme de Thémis et qui aurait aisément deviné par l'intérêt qu'*elle* (*Mme de Thémis*) prenait au vidame, qu'*elle* (*la lettre*) s'adressait à lui. »

(Id. ib. p.231)

« Il écrivit à Mme de Clèves, pour lui apprendre ce que le roi venait de *lui* (*M. de Clèves*) dire, et il *lui* (*Mme de Clèves*) manda encore qu'il voulait absolument qu'elle revînt à Paris. »

(Id. ib. p.247)

Ces emplois irréguliers ont été rigoureusement condamnés par les grammairiens classiques. Pour plus de netteté, les remarqueurs comme Bouhours considèrent qu'il vaut mieux répéter le mot qui sert d'antécédent au second pronom au lieu d'employer deux pronoms identiques non coréférentiels. Selon lui, il est mieux de dire « *il a imité Démosthène en tout ce que Démosthène*

*a de beau* », que de dire « *en tout ce qu'il a de beau* ». <sup>5</sup> Si on appliquait cette méthode à un de nos exemples on aurait :

- *Vous verrez nos statuts quand ils (projets) seront tous faits.*
- *Vos/ces statuts ne sauraient manquer d'être tout beaux et sages*

Construites de cette manière, ces deux propositions paraissent plus claires aux yeux des lecteurs et conviendraient mieux à la syntaxe du français classique et moderne.

### Conclusion

Ces écarts du français classique liés à l'accord syllephtique, l'éloignement du pronom de son référent et la non-coréférence de pronoms successifs constituent des divergences entre la langue classique et la langue moderne qui sont notées uniquement dans l'usage. En effet, l'exigence de la norme est la même : la relation entre le pronom et l'antécédent doit être d'une netteté absolue. La plupart des grammairiens et théoriciens de la langue française se sont employés donc à éviter le manque de précision dans les textes du XVII<sup>e</sup> siècle. En effet, à cette période qui suit de près la renaissance de la langue française, ils ont voulu donner à celle-ci la grandeur des anciennes langues comme le latin et le grec. Mais leurs efforts ne seront entièrement récompensés que dans les siècles suivants, notamment en français moderne où les écrivains, contrairement à leurs prédécesseurs, ont eu le temps de se conformer à la norme classique.

### Bibliographie

BRUNOT Ferdinand et BRUNEAU Charles, 1956, *Précis de grammaire historique de la langue française*, 4<sup>e</sup>ed. Paris, Masson et Cie.

BRUNOT Ferdinand, 1936, *La pensée et la langue*, 3<sup>e</sup> éd. revue, Paris, Masson et Cie.

BRUNOT Ferdinand, 1966, *Histoire de la langue française*, Tome IV et VI, Paris, Armand Colin.

CORBLIN Francis, 1995, *Les formes de reprises dans le discours. Anaphores et chaînes de référence*, Presses Universitaires de Rennes.

GREVISSE Maurice, 1969, *Précis de grammaire française*, 28<sup>e</sup>ed. Paris, Duculot, 1993, *Le bon usage*, 13<sup>e</sup> édition, Paris ; Duculot.

VAUGELAS Claude Favre de, 1647, *Remarques sur la langue française*, Paris, éd. Champs libres, 1981.

<sup>5</sup> Bouhours (Dominique), *Remarques sur la langue française* 1975 p.21, cf. Brunot (F) *Histoire de la langue française*, T. IV, Paris, Armand Colin 1966. p 895.

WAGNER Robert Léon et PINCHON Jacqueline, 1962, *Grammaires du français classique et moderne*, édition revue et corrigée, Paris, Hachette.

WAGNER Robert Léon et PINCHON Jacqueline, 1967, *Grammaire du français classique et moderne*, Paris, Hachette, 1972

### **Corpus**

FLAUBERT Gustave, 1869, *L'éducation sentimentale*, collection livre de poche, librairie Générale Française, 1983.

FROISSART Jean, *Chroniques*, 1369, Genève, librairie Droz, 11, rue Massot ou Paris, librairie Minard, 1972.

LA FAYETTE Mme de, 1678, *La Princesse de Clèves, texte intégral*, collection Folio «778»

MOLIERE, 1672, *Les femmes savantes*, Paris, édition Larousse Classiques.

## **Marqueurs et prédicteurs de réussite des femmes écrivaines dans l'Œuvre (1555) de Louise Labé**

Dr Oumar DIÈYE  
Université Cheikh Anta Diop de Dakar  
[oumar8.dieye@ucad.edu.sn](mailto:oumar8.dieye@ucad.edu.sn)

**Résumé :** Cette contribution vise à clarifier la position de la femme dans les sphères sociales et intellectuelles. Depuis l'Antiquité en passant par le Moyen- âge et la Renaissance, le statut féminin est relégué à l'arrière-plan au profit d'une puissance masculine qui occupe le débat littéraire. Notre choix porte sur la littérature de la Renaissance à travers la poétesse lyonnaise : Louise Labé. Son Œuvre, caractéristique d'un registre poétique et d'une empreinte prosaïque, a fait son succès littéraire universel et a été très déterminante pour le combat de repositionnement et de reconnaissance de la valeur féminine dans le milieu des lettres et des beaux esprits.

**Abstract :** This contribution aims to clarify the position of women in the social and intellectual spheres. Since Antiquity, passing through the Middle Ages and the Renaissance, the feminine status has been relegated to the background in favor of a masculine power that occupies the literary debate. Our choice concerns Renaissance literature through the Lyonnais poet Louise Labé. Her *Work*, characteristic of a poetic register and a prosaic imprint, made her universal literary success and was very decisive in the fight to reposition and recognize the value of women in the world of letters and fine minds.

**Mots- clés :** Succès, réseaux, influence, champ littéraire, poésie.

**Keywords :** Success, networks, influence, literary field, poetry.

**Introduction**

Tandis que les traités masculins foisonnent à la Renaissance, les œuvres portant une signature féminine étaient relativement faibles. La notion de *grande dame humaniste* était un phénomène très contesté à la Renaissance et n'était pas reconnu dans le milieu des lettrés. Pour Évelyne Salvadore - Berriot, l'écrivaine était tout simplement considérée comme « une burlesque figure ».<sup>1</sup> Cependant, certaines auteures, comme Christine de Pisan<sup>2</sup>, défenseuse des femmes au Moyen-âge, revendiquent le talent féminin dans la perfection. Pour elle, la femme n'est pas inférieure à l'homme et souvent même le surpasse dans le milieu des lettrés. Ainsi, le combat de positionnement du statut de la femme continue jusqu'à la Renaissance avec des écrivaines comme Pernette du Guillet et Louise Labé. Plusieurs facteurs favorisaient la promotion de la femme. Le plus important est l'imprimerie qui commence à diffuser les œuvres féminines avec des notes et glossaires pour les rehausser. À la Renaissance, la ville lyonnaise était la 2<sup>ème</sup> capitale culturelle et artistique de la France où se développaient les institutions et les académies venues d'Italie. Louise Labé, dénommée *La Belle cordière*, appartient à ce cercle lyonnais qui faisait la promotion de la femme et sa revalorisation en toute liberté d'expression sur le terrain de la création. Ainsi, son *Œuvre* constitue le traité adéquat pour fournir la matière première et le talent créatif capable de ressortir la dimension féminine dans les œuvres humanistes. Son essai traduit les symboles et indices de réussite dans le champ littéraire. Dans cet article, nous nous proposons d'interroger les marqueurs et prédicteurs de réussite qui concourent au rayonnement et au succès littéraire de la courtisane lyonnaise en particulier et de toutes les femmes écrivaines en général. Qu'est-ce qui fait le succès de Louise Labé ? Quels sont les marqueurs et prédicteurs de réussite dans le champ littéraire ? Ces questionnements nous invitent à nous intéresser à une Louise Labé douée d'un « être doté de phénoménalité »<sup>3</sup> dans les circonstances de modalités de publication, de matérialité et de circulation du savoir. Tout un processus qui aboutit à l'excellence et à la renommée. Le cadre méthodologique dans lequel nous situons cette analyse part d'une pragmatique textuelle des passages de l'*Œuvre*. La question du débat féminin à la Renaissance établit le rapport entre les différents marqueurs d'influences que sont : caution royale, imprimerie, et talent littéraire. Le succès est lié également à la dimension partisane et féministe de la dame. Nous verrons également que le

---

<sup>1</sup> Évelyne Salvadore - Berriot, *Les Femmes dans la société française de la Renaissance*, Genève, Droz, 1990, p. 52.

<sup>2</sup> Christine de Pisan, *La Cité des dames*, Traduction et introduction par Éric Hicks et Thérèse Moreau, Paris, Stock, Moyen- âge, 1984, p. 275.

<sup>3</sup> Brian Reilly, « Comment lire Louise Labé comme un enfant », *Théories critiques et littérature de la Renaissance offerts à Lawrence Kritzman*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 361- 379, p. 363.

succès est associé au courage de dire la vérité aux femmes de sa génération et à toutes les femmes du monde. Il s'agit essentiellement de redéfinir la place des femmes dans la république des sciences en termes de *co-nnaissance*, en inscrivant souvent leur instruction dans la compétition littéraire à la visée d'une construction de renommée mondiale.

### **1. Louise Labé : un succès littéraire controversé**

Lyon, dans le milieu du XVI<sup>ème</sup> siècle, est la capitale culturelle de la France avec ses foires, imprimeries, franchises royales et essor de vie intellectuelle. La ville révèle un cosmopolitisme avec une forte population d'intellectuels. L'École lyonnaise constitue le cercle poétique avec à sa tête Maurice Scève, Pernette du Guillet, Louise Labé. Dans ce groupe de poètes lyonnais, Louise Labé renvoie à la femme de modeste condition, femme d'artisan cordier qui osait sortir du silence que lui imposait son rang de moyenne classe pour assurer la survie et la résistance féminine. La lyonnaise bénéficie également d'appellations et de surnoms à la hauteur du statut pluriel qu'elle incarnait : Dame de Lyon, Belle Cordière, Lyonnaise. Elle est aussi musicienne et spécialiste de la broderie et des arts décoratifs.

Dans ce contexte favorable révélant le prestige de son nom, il faut également tenir compte des préjugés défavorables collés sur elle. Ainsi, le cadre social à la Renaissance, qui privilégie le rang social et les hommes dans la production du savoir, n'était pas favorable aux grandes dames lyonnaises. La femme était reléguée au rang de gardienne des foyers et de conservatrice du patrimoine familial. L'infériorité des femmes était un fait établi qui justifierait leur soumission dans le mariage et leur exclusion dans le milieu des lettrés. À cela s'ajoute les différentes étiquettes posées sur elle : « femme de mœurs très faciles, courtisane de profession, femme impudique »<sup>4</sup>. Auguste Comte soulignait à propos des préjugés : « Plus nous aurons de précédents mieux nous vaudrons : il faut être vu comme ancien pour être bien ancré dans les esprits »<sup>5</sup>. Au regard des préjugés, Louise Labé était de loin influente dans la sphère de la Renaissance : « Jusqu'à sa mort en 1556, Louise Labé semble se murer dans le silence [...] »<sup>6</sup>. Philibert de Vienne, dans son *Philosophe de Court*, revient sur les manières et comportements des dames dans un passage consacré *aux putains et courtisanes* : « Il n'est point mal séant à

<sup>4</sup> Fernand Zumaron, *Louise Labé. Dame de franchise*, Paris, Nizet, 1968, p. 25.

<sup>5</sup> Auguste Comte, *Lettre à G. d'Eichthal du 5 août 1824, Correspondance générale et confessions*, Paris, La Haye, Mouton, 1973, tome I, p. 106.

<sup>6</sup> Daniel Martin, *Signe (s) d'Amante. L'Agencement des Œuvres de Louise Labé Lyonnaise*, Paris, Classiques Garnier, collection « Études et essais sur la Renaissance », n° 25, 2022, p. 13.

**SCIENCES DU LANGAGE, LITTÉRATURES ET ARTS**

une femme de recevoir ».<sup>7</sup> Mais le verbe « recevoir » est controversé et révèle un statut positif. Il est importé d'Italie et qualifie une personne dont le mérite est de « recevoir gracieusement en sa maison seigneurs, gentilshommes et autres personnes de mérite avec entretien et divers discours »<sup>8</sup>. Finalement, Labé a essayé d'essuyer les insultes pour engager le succès dans le champ littéraire : « Mais, si en moi rien y a d'imparfait. Qu'on blâme Amour : c'est lui seul qui l'a fait ».<sup>9</sup>

Son vrai nom est *Louise Charly dite Labé* (ainsi nommée dans son testament). La conjoncture éditoriale est défavorable aux femmes et à la profession d'écrivain, bien que très masculinisée et relativement prestigieuse. Les hommes de lettres s'efforcent de ne pas céder le terrain aux femmes, car cela constituerait une dévaluation du talent littéraire et un recul stratégique des beaux esprits jusque-là portés entre les mains des hommes. Ainsi, le mythe d'une domination masculine dans le champ littéraire est-il confirmé par l'analyse sociologique ou culturelle de la profession d'écrivain ? La valeur littéraire de son *Œuvre* est jugée insuffisante et le style trop lapidaire. Mais certains éléments de l'œuvre contiennent de belles pages et des épisodes d'un grand intérêt social, culturel et esthétique. Renverser l'opinion commune sur l'infériorité du sexe féminin exige d'abord la réfutation des raisonnements traditionnels. Depuis les anciens et les Pères de l'Eglise, il était admis que la femme manque de raison et de jugement. Selon Henri Corneille Agrippa : « la femme a été douée d'un même sens, entendement, raison et parole que l'homme ».<sup>10</sup> François Billon, un lyonnais, accuse les misogynes qui « s'efforcent d'imprimer au cerveau d'autrui, la fragilité de tout leur sexe être telle que capacité de Science et vertu ne s'y puisse trouver ».<sup>11</sup> L'apparente infériorité des femmes n'est pas une donnée de nature, c'est l'usage qui maintient les filles dans l'ignorance. Pour la majorité d'ailleurs, la question ne se posait pas : « l'analphabétisme était de règle ».<sup>12</sup> Philippe de Navarre interdit d'apprendre à lire ou à écrire à la communauté féminine : « Pour certaines catégories de femmes, en particulier pour des religieuses et pour les femmes des couches supérieures de la société, une certaine instruction allait de soi ».<sup>13</sup> Ce passage révèle l'exigence d'aller vers l'instruction des femmes suivant une formation et une affirmation des valeurs comme l'affirme François de Souci : « Paris est maintenant tout rempli de Dames, soit de la Cour, ou d'ailleurs, qui accordent très judicieusement et délicatement, la science avec

<sup>7</sup> Philibert de Vienne, *Le Philosophe de Court*, édition critique par P. M. Smith, Genève, Droz, 1990, p. 138.

<sup>8</sup> Évelyne Salvadore - Berriot, *Les Femmes dans la société française de la Renaissance*, p. 453.

<sup>9</sup> Louise Labé, *Œuvres poétiques*, édition de Françoise Charpentier, Paris, Gallimard, édition 1983, p. 106.

<sup>10</sup> Henri Corneille Agrippa, *Traité de l'excellence de la femme*, J. Poupy, Loys Vivant, 1578, p. 35.

<sup>11</sup> François Billon, *Le Fort inexpugnable de l'honneur du sexe féminin*, J. d'Allyer, Paris, 1555, p. 30.

<sup>12</sup> Christine de Pisan, *La Cité des dames*, p. 9.

<sup>13</sup> Philippe de Navarre, *Les Quatre âges de l'homme*, Paris, Firmin Didot, 1884, p. 19.

l'éloquence, les Muses avec les Grâces, et l'art avec la nature ». <sup>14</sup> Mais le tout doit se faire suivant des stratégies fondées sur des réseaux d'influences et des canaux de prédicteurs et de marqueurs de confiance.

## 2. Le féminisme de Labé : succès littéraire et marqueurs de réseaux d'influences

Le marché de la production littéraire représente un champ libre et des réseaux d'influences. C'est ce que Tuchman Gaye et Fortin E. Nina appellent le « phénomène du champ libre ». <sup>15</sup> Notre approche de l'*Œuvre* de Louise Labé est surtout centrée sur la textualité, les intentions de sens et de la recherche d'un message purement idéologique et esthétique. Mais le texte progresse linéairement par accumulation de syntagmes assertifs qui éveillent une réponse esthétique et suscitent la construction d'un sens. Pour rendre clair la lecture et l'analyse des réseaux d'influence, il faut prendre en compte son caractère transitif, identifier ses stratégies et accepter de collaborer à la production du sens. La polyvalence tactique des discours est énoncée par Michel Foucault : « C'est bien dans le discours que pouvoir et savoir viennent s'articuler. [...] mais comme une multiplicité d'éléments discursifs qui peuvent jouer dans des stratégies diverses ». <sup>16</sup> Louise Labé pose sur cet épisode de l'*Œuvre* un regard qui ne fut ni partisan ni passionnel. Est-ce la femme biologique qui parle dans le texte ? ou son être au monde ? Est-ce l'écrivain ou plutôt l'auteur – cet être intermédiaire, entre chair et papier ? Est-ce le narrateur ou la voix lyrique ? Est-ce le texte et rien que le texte, le texte tout seul, sa littéarité, sa position dans l'aventure génétique, ses structures et son grain ? Toujours est-il qu'il y a un travail mystérieux qui s'exerce sur les œuvres et dont le résultat est bien formulé par Fernand Baldensperger :

Un livre n'est pas tout à fait le même à tous les moments du temps ; une œuvre d'ensemble encore moins ; et pas davantage le nom de l'écrivain qui la désigne, et dont la personnalité humaine, souvent, concourt à la laisser en vedette en face de la postérité. <sup>17</sup>

L'intrusion conquérante d'un grand succès de Louise Labé dans l'espace littéraire public bénéficie ainsi de la caution royale de Henri II. Son *Œuvre* a eu un succès littéraire dû d'abord au choix de la dédicataire du volume, Clémence de Bourges, femme noble de réputation irréprochable quant à sa moralité. L'*Œuvre* s'ouvre sur une *épître en prose* adressée à Clémence avec les abrégés « AM.C.D.B. L » qui signifient « À Mademoiselle Clémence de Bourges

<sup>14</sup> François de Souci, *Triomphe des Dames*, Paris, 1646, p. 134-135.

<sup>15</sup> Tuchman Gaye et Fortin E. Nina, 1989, "empty field phenomenon", *Edging Women Out : Victorian Novelists, Publishers, and Social Change*, New-Haven/Londres, Yale UP, 1, p. 180.

<sup>16</sup> Michel Foucault, 1976, *Histoire de la sexualité I. La Volonté de Savoir*, Paris, Tel Gallimard, 1976, p. 133

<sup>17</sup> Fernand Baldensperger, 1913, *La Littérature, création, succès, durée*, Paris, Flammarion, 1913, p. 262.



**SCIENCES DU LANGAGE, LITTÉRATURES ET ARTS**

Lyonnaise ». Cette dame noble est son guide : « Je vous ai choisie pour me servir de guide, vous dédiant cette petite œuvre »<sup>18</sup>. Elle permet à Louise Labé d'être à l'abri de toute protestation de bonne moralité et lui donne l'avantage de paraître dans une situation valorisante. L'œuvre en question de Labé bénéficie d'un « Privilège du Roy » Henri II, daté du 13 mars 1554 : « Privilège, congé, licence et permission de pouvoir faire imprimer ses dites *Œuvres* ».<sup>19</sup>

Le succès est lié à sa dimension partisane et féministe. Les termes « gloire » (L. Labé, 11- 45), « honneur » (L. Labé, 42) et « réputation » (L. Labé, 33) feront l'objet d'études et d'analyses minutieuses. Son succès littéraire est lié également aux influences féminines et le courage de dire la vérité aux femmes : « élever un peu leurs esprits par-dessus leurs quenouilles et fuseaux, et s'employer à faire entendre au monde [...] pour commander ». <sup>20</sup> Susan Rubin Suleiman admet qu'il est toujours possible d'« extraire [d'une œuvre de fiction] une maxime ayant une portée générale ».<sup>21</sup> Le premier marqueur de réussite chez Labé et qui avait fait le tollé, c'est d'installer une énigme, un suspens chez le lecteur en mettant en place un mystère dans le nom de Clémence « A M. C. D. B. L ». Les lettres renvoient successivement « À Mademoiselle Clémence de Bourges Lyonnaise ». Ainsi, l'accès à la culture pour les femmes devient un succès et gloire pour la pratique littéraire. Labé inscrit son *Œuvre* dans un principe d'émulation, vecteur de succès. Elle cherche par son œuvre à servir d'exemple « inciter et faire venir envie ». <sup>22</sup> Quelle est l'importance stratégique de cette « Épître liminaire » dans le processus du succès littéraire de Labé ? La réponse est donnée par la dimension féministe de son œuvre. Louise Labé entame son *Épître* sur des accents de succès en des accents triomphants : « Étant le temps venu, [...] que les sévères lois des hommes n'empêchent plus les femmes de s'appliquer aux sciences et disciplines ». <sup>23</sup> Elle cherche à tirer les femmes vers l'adhésion et le succès de son œuvre à travers les facettes féminines. L'œuvre littéraire de Louise Labé est présentée comme une parure dont les femmes doivent être fières : « Et si quelqu'une parvient en tel degré, que de pouvoir mettre ses conceptions par écrit [...] non dédaigner la gloire, et s'en parer plutôt que de chaines, anneaux, et somptueux habits : lesquels ne pouvons vraiment estimer nôtres, que par usage ». <sup>24</sup> En effet, la dame lyonnaise utilise une finesse de larron pour paraître en public et réussir son entrée en matière. Face aux risques de

<sup>18</sup> Louise Labé, *Œuvres poétiques*, p. 20.

<sup>19</sup> Louise Labé, *Œuvres poétiques*, p. 24.

<sup>20</sup> Louise Labé, *Œuvres poétiques*, p. 18.

<sup>21</sup> Susan Rubin Suleiman, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, 1983, Paris, Eyrolles, coll. Théories de la littérature, p. 16

<sup>22</sup> Louise Labé, *Œuvres poétiques*, p. 25.

<sup>23</sup> Louise Labé, *Œuvres poétiques*, p. 3.

<sup>24</sup> Louise Labé, *Œuvres poétiques*, p. 3- 4.

**SCIENCES DU LANGAGE, LITTÉRATURES ET ARTS**

l'aventure littéraire et des stratégies de réussite comme d'échec, son *Œuvre* met la tension entre gloire et honte qui traversent toute compétition de l'entreprise littéraire féminine. En dépit des formules de modestie dictées par les lois du discours préfaciel, la publication du volume *Œuvre* est ressentie par la poétesse comme un succès et un titre de gloire. Pour revenir à sa protectrice Clémence de Bourges, elle l'aide à éviter le soupçon moral et à se détourner de l'office domestique. À la Renaissance, un lecteur qui lit un texte écrit par une femme attendra d'abord comme résultat la retenue et la discrétion. Chez les artistes à la Renaissance, une femme qui doit « savoir lire et écrire reste choses plutôt ridicule, un bon thème de face »<sup>25</sup>. C'est pourquoi Louise Labé s'est agrippée à la noblesse de la robe de Clémence de Bourges qu'elle considère comme la gouvernante : « Je vous ai choisie pour me servir de guide, vous dédiant cette petit œuvre ». <sup>26</sup> Elle est finalement la protectrice et la garante de son succès : « C'est Louise Labé, elle qui demanda jadis à Clémence de Bourges de lui servir de guide ». <sup>27</sup> La référence à Clémence de Bourges permet d'installer un réseau d'influences chez Labé afin que le lectorat puisse « découvrir le sens de cet itinéraire, d'en goûter les surprises, les forces et les beautés, parfois d'en percer les secrets ». <sup>28</sup> Clémence appartenait à une famille noble supérieure à celle de Louise Labé. Dans une autre orientation des marqueurs et prédicteurs, le choix porté sur la jeune Clémence, comme préfacier du volume de Louise Labé, la dispense de toute protestation, de tout soupçon moral et lui permet de paraître dans la situation de succès plus valorisante. Clémence est son prédicteur de réussite, son mentor de succès dans la compétition littéraire à la Renaissance. Elle exhorte les femmes de se mettre à l'étude pour chercher à égaler les hommes. Ainsi, le succès de Louise Labé est assuré par la lutte acharnée des femmes sur le marché éditorial. L'*Œuvre* deviendra le porte-étendard des revendications féministes créant ainsi le symbole de la cause des femmes de la Renaissance (Marguerite de Navarre, Pernelle du Guillet). Le recueil, surtout écrit par une femme, répond aux luttes et aux conquêtes féministes dans une perspective progressiste ou conservatrice à la place qui devrait être attribuée aux femmes d'une façon parfois indiscernable pour le lecteur humaniste.

Ce qui fait la popularité de l'*Œuvre* de Labé résulte d'une volonté de repositionner la femme dans son être éduqué, énergique, contestataire, insoumis et parfois émancipé des principes de la quête de la connaissance. Comme le pense Suzanne de Nervèse :

<sup>25</sup> Nathalie Zemon Davis, *Les Cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVI<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Broché, Aubier Montaigne, 1979, p. 122-123.

<sup>26</sup> Louise Labé, *Œuvres poétiques*, p. 6.

<sup>27</sup> Daniel Martin, *Signe (s) d'Amante. L'Agencement des Œuvres de Louise Labé Lyonnaise*, p. 11-12.

<sup>28</sup> Daniel Martin, p. 12.

Ce beau sexe que la nature a doué de toutes les grâces, que quelque ignorant veut faire passer pour un défaut de son pouvoir ou de sa matière, relèverait son éclat avec tous les avantages que son auteur lui a communiqué, si sa seule modestie n'en arrêterait le premier instant ».<sup>29</sup>

Produit d'un contexte socio-politique et artistique, le texte de Labé incarne les promesses et les craintes soulevées par la communauté féminine pour le suffrage des femmes, mené vers des positions de confort dans la société. Les hommes régnaient sur le monde des lettres. Il fallait pour Labé redresser la pendule et restaurer la valeur féminine dans ses girons pétris de talent et d'excellence. L'*Œuvre*, considérée, comme la première production féminine, après le discours de Christiane Pisan au Moyen-Âge, contient les véritables morceaux de bravoures féministes. S'intéresser à l'*Œuvre* de Labé est une manière de panser les blessures des histoires littéraires par des noms de femmes illustres en leur temps comme Christiane de Pisan, Pernelle du Guillet, Marguerite de Navarre et tant d'autres. L'école lyonnaise féminine, avec à sa tête Louise Labé, rivalise d'esprit et d'éloquence avec les dandys et semble prendre l'ascendant sur les hommes écrivains.

Dans l'*Œuvre* de Louise Labé, il est important d'y déceler un discours progressiste et un discours conservateur, et *a fortiori* un discours féministe. Elle prend le sens et l'importance à être considérée comme un système dominant pour repositionner la femme écrivaine dans la sphère d'excellence. Le mutisme, les difficultés d'énonciation et la réticence signalent la crise d'interprétation qui vient compliquer la trajectoire de l'*Œuvre*. Pourtant, la prise de voix permet aussi la sortie de crise. Entendue comme l'effet d'une prise de parole, cette voix n'exige pas de recevoir un contenu mais l'accent est mis sur son émergence, son assertivité et son intelligibilité. Une femme à l'Académie des lettres présentait non seulement des avantages sur le plan intellectuel mais également elle est vue comme le meilleur moyen d'éducation, de réserve et de retenue. Si nous remontons aux premières publications de Louise Labé, son *Débat de Folie et d'Amour*, le personnage de la Folie exerçait une véritable fascination dans le milieu des lettrés concernant la place essentielle qu'il faut donner à la femme. Le *Débat* dramatise le refus du silence de la femme au profit de l'homme qui doit la surpasser dans les compétitions littéraires. La lectrice privilégiée du *Débat* est la princesse Clémence de Bourges, considérée comme l'avocate chargée de défendre la position et la revendication de la voix féminine. Mireille Huchon affirme que « Les poètes de Louise Labé ont créé l'image d'une nouvelle Sappho, d'une femme d'exception qui fait allusion aux lecteurs modernes ».<sup>30</sup> La référence à la

<sup>29</sup> Suzanne de Nervèse, *Apologie en faveur des femmes*, Œuvres spirituelles et morales, Paris, Jean Paslé, 1642, p. 83-84.

<sup>30</sup> Mireille Huchon, *Louise Labé, une créature de papier*, Genève, Droz, 2006, p. 275.

veine lyrique de la poétesse Sappho, figure de la passion chantée au féminin, est un magnifique exemple du symbole de puissance féminine de la dame lyonnaise.

De plus, Mireille Huchon remplace la phénoménalité de cet être social par celle du lecteur : « [Louise Labé] reste un nom auquel attacher une lecture, invitant à renouer avec une pratique où le plaisir pur s'abstrait des contingences de la création et où chacun est invité à faire sa propre lecture ! ». <sup>31</sup> Il y a toujours un être social dans le texte, mais qui domine dans ses dimensions partisans. Pour François Rigolot, la voix féminine n'est plus fictive mais informative : « La voix de femme que nous entendons n'est plus une voix fictive reconstituée par le plus doué de rhétoriciens latins. La preuve est évidente : plus de monologue fictif, puisque nous avons devant nous une vraie femme [...] ». <sup>32</sup> Ainsi la femme, sans exception, doit être le pilier de la formation et de l'affirmation d'un statut d'homme capable de valoriser dans les sphères dignes de renommée.

### **3. Œuvrer pour la femme et son rapport à la connaissance**

Le travail, la création, l'excellence et le désir de perfection constituent les leviers à la Renaissance pour l'affirmation du statut féminin. La production scientifique des femmes doit reposer sur la perfection et le degré de création artistique. Daniel Martin (2022, 24) parle d'une « belle forme de livre ». <sup>33</sup> Dans les marqueurs de réussite, il faut insister sur le travail de mise en ordre que Louise Labé a opéré dans son œuvre. La femme est douée de « sciences infuses » <sup>34</sup> et « elle sait lire et écrire. Ce qui lui plaît : par lettre fait savoir ». <sup>35</sup> Daniel Martin ajoute que :

L'œuvre destinée à devenir livre n'est plus seulement œuvre d'art, elle est aussi vouée à devenir marchandise. À ce titre, au moment de devenir livre, elle échappe aux mains de son créateur pour passer entre celles des imprimeurs. C'est l'imprimeur qui donnait au texte sa forme de livre et qui, éventuellement, pouvait se livrer à des opérations commerciales à l'insu de l'auteur. <sup>36</sup>

Le phénomène de Louise Labé est assuré par Jean de Tournes, grand imprimeur du roi. L'audace de Tournes est de publier les œuvres d'une femme et fille de cordier, ce qui était formellement interdit à la Renaissance. La décision est surprenante dans les cercles de l'aristocratie et de la haute bourgeoisie lyonnaise puisque Tournes publiait les œuvres de

<sup>31</sup> Mireille Huchon, p. 275.

<sup>32</sup> François Rigolot, « Et Amans Et Poeta : Female Authorship From Antiquity to the Renaissance », *The Comparatist*, vol. 36, no 1, 2012, pp. 248-262, p. 249.

<sup>33</sup> Daniel Martin, *Signe (s) d'Amante. L'Agencement des Œuvres de Louise Labé Lyonnaise*, p. 24.

<sup>34</sup> Marc Angenot, *Les champions des femmes. Examen du discours sur la supériorité des femmes 1400- 1800*, Montréal, Presses Universitaires de Québec, 1977, p. 134.

<sup>35</sup> Gratien Dupont, *Les Controverses des sexe masculin féminin*, Jean Colomi, 1534, p. 7.

<sup>36</sup> Daniel Martin, p. 19-20.

## SCIENCES DU LANGAGE, LITTÉRATURES ET ARTS

Pernette du Guillet et de Marguerite de Navarre. Les destins féminins étaient entre les mains des imprimeurs unis par la même cause : la quête du savoir. L'imprimeur construit finalement une sorte d'histoire culturelle des femmes et de leur accès au savoir.

Débatant de l'importance de l'éducation des femmes et son insertion, l'*Œuvre* de Labé poursuit le processus d'émancipation et se concentre sur leur accès au savoir afin de faire évoluer la pensée éducative, celle de la littérature et de l'histoire. La communauté scientifique, composée des philosophes, médecins, philosophes et juristes, redonne à la femme, dans toutes ses catégories, le prestige social et intellectuel à l'image des reines, des princesses ou grandes dames en France, en Italie et en Angleterre. Le nouvel essor que prit la querelle des femmes au XV<sup>ème</sup> siècle et au XVI<sup>ème</sup> siècle contribua également à rendre la question d'actualité.

La femme et la question féminine à la Renaissance suscitent un intérêt toujours plus grand. Louise Labé essaie de bouleverser les idées reçues sur l'infériorité naturelle de la femme en général et sur sa faiblesse intellectuelle. Ils introduisent la question du savoir féminin dans la querelle des femmes. Boccace, dans le *Recueil de vies ou d'éloges de femmes illustres*, avait fourni en effet un catalogue de femmes illustres pour célébrer leur vertu et leur vaillance afin de rétablir la supériorité féminine. Selon Marc Angenot, l'accès au savoir est « la seule revendication concrète qui apparaissent régulièrement dans les écrits ». <sup>37</sup>C'est un défi lancé aux adversaires des femmes qui ne pouvaient que riposter. La poétesse Labé expose les présupposés féministes de son œuvre, la nécessité pour les femmes de rechercher l'honneur et de la pratique littéraire : « [...] montrer aux hommes le tort qu'ils nous faisaient en nous privant du bien et de l'honneur qui nous en pouvaient venir [...]. Mais l'honneur que la science nous procurera, fera entièrement notre ». <sup>38</sup> On ne peut se vanter d'autre chose que d'avoir passé le temps. Mais celle de l'étude laisse un contentement de foi qui demeure plus longtemps. Le succès n'a pas de genres, de frontières et de catégories. Le succès n'a rien à voir avec les « muscles », la force, il est talent. Il est séduction d'autrui porté sur le lecteur, donc un potentiel de prédicteurs et marqueurs de confiance :

À mesure qu'il se présentera des femmes capables de donner l'enseignement, on devra les préférer et cela pour deux raisons : toutes les carrières sont fermées à la femme [...] nous trouvons chez elle des qualités que nous chercherons en vain chez l'homme. <sup>39</sup>

<sup>37</sup> Marc Angenot, *Les champions des femmes. Examen du discours sur la supériorité des femmes 1400- 1800*, p. 144-145.

<sup>38</sup> Louise Labé, *Œuvres poétiques*, p. 3.

<sup>39</sup> Proposition de loi de M. Camille Sée sur l'enseignement secondaire des jeunes filles : *Discours prononcé par M. Camille Sée, rapporteur de la commission. Séance du 19 janvier 1880*, Paris, Librairie des publications législatives Wittersheim, 1880, p. 11.

La voix labéenne se dit constamment en écho aux ordres du pouvoir féminin élargi à toutes les catégories d'humains capables de réaliser des exploits dans le giron de la littérature. L'œuvre de Labé forge et construit la voix en question, laquelle voix est composite et devient *persona*, c'est-à-dire un masque à déployer pour ressortir les réalités du positionnement de la femme. C'est finalement un désir féminin masculinisé qui parle, en réponse à la féminisation du sujet qu'autorise la figure de la courtisane qui représente de plus une territorialisation de toutes les positions d'artistes pétris de talents littéraires.

Sa poésie entraîne une usurpation de voix féminine plus ou moins transgenre et élargie aux différents artistes du monde. Faut-il défendre la femme et sa parole en termes de connaissance ? La rhétorique labéenne, qui de nature appartient au genre démonstratif, devient rhétorique judiciaire et réquisitoire pour une défense du sexe féminin capable de rivaliser avec le masculin dans tous les domaines où l'art s'affirme vigoureusement dans son arbitraire et objectivité. Le judiciaire et le démonstratif sont fondés sur un système de valeurs morales qui construisent un archétype du féminin, et créent justement l'expression lyrique au féminin. Ainsi, dans *Œuvres de Louise Labé Lyonnaise*, Nicolas François Cochard souligne « les trésors de leur féconde imagination »<sup>40</sup> dans la plus grande libéralité du processus d'éducation des femmes. Cochard désigne systématiquement toutes les qualités des femmes :

Quoique nous éprouvions à chaque instant combien leur tact est sûr en matière de goût, combien leur âme a de force et d'énergie dans le danger, combien leur esprit a d'agrément et de souplesse, combien leur douceur et leur amabilité leur fournissent de moyens pour conduire les affaires les plus délicates à un heureux terme, nous les tenons dans une sorte d'état continuel d'interdiction et par une éducation tout artificieuse, nous constituons bien mieux leur faiblesse que ne le fait la nature même.<sup>41</sup>

L'éditeur littéraire observe avec une attention véhémement les actions féminines de Labé dans sa « souplesse », « douceur » et « amabilité ». Ainsi Cochard revient sur la nécessaire pudeur féminine et corrige ce trait supposé ontologique :

Les poésies de la Belle Cordière, il faut l'avouer, renferment, en quelques endroits, des expressions un peu vives et qui semblent sortir de la retenue imposée à son sexe. Mais ce défaut, qui appartient au siècle où elle vivait, ne saurait être un préjugé contre sa vertu. Alors la réserve était dans les actions et nullement dans les paroles.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Nicolas François Cochard, *Œuvres de Louise Labé Lyonnaise* éd. Dumas, Cochard et Bregnot du Lut, Lyon, par Durand et Perrin, 1824, p. 60.

<sup>41</sup> Nicolas F. Cochard, p. 61.

<sup>42</sup> Nicolas F. Cochard, p. 45.

## SCIENCES DU LANGAGE, LITTÉRATURES ET ARTS

Dans ce passage, il faut reconnaître que l'image de la femme construite dans le discours de la Renaissance est donc complexe. Elle est produite idéologiquement sur un profil normatif fondé sur le savoir. Si nous interrogeons la dernière réplique de Louise à Sapho dans *Le Débat de Folie et d'Amour*, Louise Labé prononce les mots suivants :

Pour moi, je ne me suis jamais mêlée d'affaires publiques. J'ai toujours cru que les hommes aimaient mieux voir une quenouille dans les mains d'Hercule que d'entendre des théories politiques dans la bouche d'une femme.<sup>43</sup>

Le féminin, dans sa spécificité textuelle, traduit la moralité de Louise Labé où la collaboration féminine répond à la création et au talent littéraire. Son *Œuvre*, plongée au cœur de la Renaissance, produit une construction et une reconsidération du féminin mais d'un féminin ontologique qui vient obnubiler la construction par la parole sacrée. Louise Labé déroule le statut d'une femme en perpétuelle « fabrication » et « fondement ». Philippe Hamon pense que le texte lyrique est un « texte à effet de sujet ». <sup>44</sup>Ainsi, la liste des femmes qui ont labélisé le féminisme, la quête du savoir et la cause littéraire ont construit des *persona* : Ulysse, Sappho, Louise, Pernelle du Guillet, Marguerite de Navarre, etc. L'attention portée à l'écriture est déployée ici vers l'action artistique. La dame doit avoir connaissance « des lettres, de la musique, de la peinture », <sup>45</sup> écrivait déjà au XVI<sup>ème</sup> siècle Baldassar Castiglione dans son fameux *Livre du Courtisan*. Il s'agit alors d'agir et de faire agir. Ainsi, l'œuvre de Labé apparaît comme un objet privilégié pour étudier les usages de l'écriture à la Renaissance et interroger la spécificité d'une écriture et d'un pouvoir au féminin.

## CONCLUSION

En définitive, la littérature de la Renaissance a bénéficié de l'influence de la position que Lyon occupait dans le cercle littéraire en France pour poser les vrais débats concernant le statut de la femme, les modalités de publication, les réseaux d'influences, les marqueurs et prédictors de réussite. Donc, notre contribution était de montrer comment la publication de l'*Œuvre* de Louise Labé est un résultat, une confirmation de la compétence féminine à exceller dans les sphères compétitives des disciplines. Son essai a été une stratégie de conquérir des titres de gloire, de succès et d'influences dans le champ de la production. Les célébrations de la féminité et du plaisir d'écrire sont associés à un encouragement aux femmes à l'ouverture, à la

<sup>43</sup> Louise Labé, *Œuvres poétiques*, p. 22.

<sup>44</sup> Philippe Hamon, « Sujet lyrique et ironie », *Le Sujet lyrique en question*, Presses universitaires de Bordeaux, 1996, p. 19-25, p. 19.

<sup>45</sup> Baldassar Castiglione, *Le Livre du courtisan*, présenté et traduit de l'italien d'après la version de Gabriel Chappuis (1580) par A. Pons, Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1987, p. 240.

**SCIENCES DU LANGAGE, LITTÉRATURES ET ARTS**

connaissance, à la culture et aux activités littéraires. Sur la base d'une étude analytique, pragmatique et textuelle, nous avons constaté que le succès au féminin a droit de se dire et a droit de cité. Il fait partie du monde, il est source de gloire lorsqu'il est transmué en œuvre poétique. L'invitation adressée aux dames lyonnaises et à toutes les dames du monde pour qu'elles fassent valoir leurs compétences est un signe de succès chez Louise Labé qui est aimée et appréciée par les étudiants qui travaillent sur la Renaissance dans les universités sénégalaises. Labé a un énorme succès au Sénégal. Elle est certainement la « Mariama Ba » pour faire allusion à une écrivaine sénégalaise féministe.

**BIBLIOGRAPHIE**

- AGRIPPE Henri Corneille, 1578, *Traité de l'excellence de la femme*, J. Poupy, Loys Vivant.
- ANGENOT Marc, 1977, *Les champions des femmes. Examen du discours sur la supériorité des femmes 1400- 1800*, Montréal, Presses Universitaires de Québec.
- BALDENSPERGER Fernand, 1913, *La Littérature, création, succès, durée*, Paris, Flammarion.
- BERRIOT- Salvadore Évelyne, 1990, *Les Femmes dans la société française de la Renaissance*, Genève, Droz.
- BILLON François de, 1555, *Le Fort inexpugnable de l'honneur du sexe féminin*, Paris, Jean d'Allyer.
- BOY Charles, 1887, *Louise Labé, Œuvres*, Paris Alphonse Lemerre.
- CASTIGLIONE Baldassar, 1987, *Le Livre du courtisan*, présenté et traduit de l'italien d'après la version de Gabriel Chappuis (1580) par A. Pons, Paris, Éditions Gérard Lebovici.
- COCHARD Nicolas François, 1824, *Œuvres de Louise Labé Lyonnaise* éd. Dumas, Cochard et Bregnot du Lut, Lyon, par Durand et Perrin.
- COMTE Auguste, 1973, *Lettre à G. d'Eichthal du 5 aout 1824, Correspondance générale et confessions*, Paris, La Haye, Mouton, tome I.
- DELSAUT Yvette et Bourdieu Pierre, 2002, « Sur l'esprit de la recherche », *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*, Pantin, *Le Temps des Cerises*, p. 193-194.
- DUPONT Gratien, 1534, *Les Controverses des sexes masculins féminins*, Jean Colomi.
- FOUCAULT Michel, 1976, *Histoire de la sexualité I. La Volonté de Savoir*, Paris, Tel Gallimard.
- GAYE Tuchman et NINA Fortin, 1989, "empty field phenomenon"), *Edging Women Out : Victorian Novelists, Publishers, and Social Change*, New-Haven/Londres, Yale UP, 1.
- HAMON Philippe, 1996, « Sujet lyrique et ironie », *Le Sujet lyrique en question*, Presses universitaires de Bordeaux, p. 19-25.
- HUCHON Mireille, 2006, *Louise Labé, une créature de papier*, Genève, Droz.
- LABÉ Louise, (éd. 1983), *Œuvres poétiques*, édition de Françoise Charpentier, Paris, Gallimard.
- MARTIN Daniel, 2022, *Signe (s) d'Amante. L'Agencement des Œuvres de Louise Labé Lyonnaise*, Paris, Classiques Garnier, collection « Études et et essais sur la Renaissance », n° 25.
- NAVARRÉ Philippe de, 1884, *Les Quatre âges de l'homme*, Paris, Firmin Didot.
- PISAN Christine de, 1986, *La Cité des dames*, Traduction et introduction par Éric Hicks et Thérèse Moreau, Paris, Stock, Moyen- âge.



**SCIENCES DU LANGAGE, LITTÉRATURES ET ARTS**

---

REILLY Brian, 2021, « Comment lire Louise Labé comme un enfant », *Théories critiques et littérature de la Renaissance offerts à Lawrence Kritzman*, Paris, Classiques Garnier, p. 361-379.

RIGOLOTT François et al., 1989, « Discours liminaire et identité littéraire », *Versants*, n°15, p. 75-98.

RIGOLOTT François, 1997, *Louise Labé Lyonnaise ou la Renaissance au féminin*, Paris, Classiques Garnier, Études et essais sur la Renaissance, n°15.

RIGOLOTT François, 2012, « Et Amans Et Poeta : Female Authorship From Antiquity to the Renaissance », *The Comparatist*, vol. 36, no 1, p. 248-262.

SOUCI François de, 1646, *Le Triomphe des Dames*, Paris, chez l'Auteur.

SULEIMAN Suzan Rubin, 1983, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, Paris, Eyrolles, coll. Théories de la littérature.

VIENNE Philibert de, 1990, *Le Philosophe de Court*, édition critique par P. M. Smith, Genève, Droz.

ZUMARON Fernand, 1968, *Louise Labé. Dame de franchise*, Paris, Nizet.

**Les constructions de type agroécologie : une formation hybride?**

Dr Ousmane DIAO,

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[diaosabaly@yahoo.fr/](mailto:diaosabaly@yahoo.fr) [ousmane12.diao@ucad.edu.sn](mailto:ousmane12.diao@ucad.edu.sn)

**Résumé :** Cette étude est une contribution lexicologique sur la terminologie d'un domaine de spécialité. Elle est fondée sur l'analyse linguistique d'une catégorie de mots qui caractérise la langue scientifique : la composition. Elle présente d'abord le cadre théorique qui est celui de la morphologie constructionnelle, définit la notion de composition en rapport avec la dérivation et présente une typologie de composés. Elle distingue ainsi les composés populaires et les composés néoclassiques de la formation hybride. L'analyse met l'accent sur la complexité morphologique et la difficulté d'interprétation de ce type d'unités, tout en notant sa productivité. Nous proposons de ce fait une étude qualitative fondée sur une analyse morphosyntaxique et sémantique de quelques notions liées à l'environnement.

**Abstract:** This study is a lexicological contribution to the terminology of a field of specialty. It is based on the linguistic analysis of a category of words that characterizes scientific language: composition. It first presents the theoretical framework that is that of constructional morphology, defines the notion of composition in relation to derivation, and presents a typology of compounds. The paper thus distinguishes popular compounds from neoclassical compounds before isolating the hybrid formation. The analysis emphasizes the morphological complexity and the difficulty of interpreting this type of unit while noting its productivity. We, therefore, propose a qualitative study based on a morphosyntactic and semantic analysis of some environment-related concepts.

**Mots-clés :** morphologie, mots composés, composés populaires, composés néoclassiques, composés hybrides

**Keywords:** morphology, compound words, popular compounds, neoclassical compounds, hybrid compounds.

## Introduction

Louis Guilbert, dans *la créativité lexicale*, dit à propos de la néologie : « *La néologie lexicale se définit par la possibilité de création de nouvelles unités lexicales, en vertu des règles de production incluses dans le système lexical* »<sup>1</sup>. Il ajoute aussi que *s'intéresser aux néologismes pourrait être conçu comme une tentative de « définition de ces virtualités »*<sup>2</sup>. En effet, de prime abord, l'on est tenté de se poser la question de savoir ce qu'est l'agroécologie. Cette question bien qu'évidente, demeure fondamentale. C'est ainsi que pour expliciter le terme « *agroécologie* », Raphael Belmin et al. parlent de « *...construire un monde agricole capable de nourrir plus d'un milliard de bouches, tout en protégeant la biodiversité et le climat* »<sup>3</sup>. Dans cette définition, deux expressions attirent l'attention : « *construire un monde agricole* » et « *protégeant la biodiversité et le climat* ». Ainsi, les termes : agroécologie, biodiversité ou encore écosystème, du point de vue linguistique renvoient à la terminologie de l'environnement qui constitue le domaine de spécialité. La terminologie que l'on définit comme « *l'étude systématique de la dénomination des notions (ou concepts) spécifiques de domaines spécialisés des connaissances ou des techniques.* »<sup>4</sup>. Quant à l'environnement, il faut dire que ces dernières années, il est au cœur de toutes les préoccupations et à tous les niveaux de décision. Il peut être défini de manière générique comme l'ensemble des éléments qui nous entourent. Dans cette étude, il s'agit de réfléchir, du point de vue linguistique, sur les vocables du type : agroécologie, biodiversité, et écosystème qui font partie du champ lexical de l'environnement. Dans quelle catégorie de mots peut-on les ranger ? Comment sont-ils formés ? À quoi renvoient-ils ? Répondre à ces questions pourra sans doute aider à mieux s'approprier de ces notions. Avec comme première hypothèse que la connaissance des procédés de formations lexicales aiderait à mieux comprendre les notions désignées. La deuxième hypothèse admet que l'interprétation de certaines unités lexicales composées n'est pas toujours prédictible. En effet, l'analyse linguistique permettra davantage une meilleure compréhension pour une bonne mise en œuvre de ces types de notions. Même si, quand on parle le plus souvent de développement, on oublie toujours la question de la langue. À travers un questionnaire

<sup>1</sup> Louis Guilbert, *la créativité lexicale*, Paris, Larousse, impr. 1975, p.31.

<sup>2</sup> Louis Guilbert, *la créativité lexicale*, Paris, Larousse, impr. 1975, p.31

<sup>3</sup> Belmin Raphael et al., *Sur les sentiers de l'agroécologie africaine*, Montpellier, [presse@cirad.fr](mailto:presse@cirad.fr)

2020, p.2.

<sup>4</sup>DUBOIS Jean et al., *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 2002, p.481.

adressé à des étudiants de Licence 1, Lettres Modernes, nous proposons une étude qualitative fondée sur une analyse morphosyntaxique et sémantique de quelques notions liées à l'environnement : agroécologie, biodiversité, écosystème. C'est donc une contribution lexicologique sur la terminologie d'un domaine de spécialité et concerne une catégorie de mots et un procédé de plus en plus productif : la composition.

### **1. La composition : un procédé de morphologie constructionnelle**

Dans cette première partie, nous essayerons de répondre à la question : à quelle catégorie de mots renvoient les différents termes du corpus : agroécologie, biodiversité, écosystème. Ce qui nous permettra aussi de mieux circonscrire le cadre théorique dans lequel s'inscrit cette étude.

D'abord du point de vue théorique, il faut préciser que ces unités lexicales relèvent de la morphologie lexicale que l'on distingue généralement de la morphologie flexionnelle et qui est définie comme un procédé de formation de mots qui permet de construire de nouvelles unités lexicales. La morphologie, au sens couramment donné à ce terme en linguistique, étudie la structure interne des mots. Fiammetta Namer la définit comme une : « *étude de la covariation systématique du sens et de la forme des mots (des lexèmes) complexes* »<sup>5</sup>.

En effet, la variation de la forme entraîne généralement une différenciation sémantique par l'ajout ou la perte de sèmes. Selon Denis Cresseils :

*On peut désigner du terme général de morphologie constructionnelle l'ensemble des relations que peuvent entretenir des lexèmes différents mais apparentés, appartenant selon la terminologie traditionnelle à la même famille de mots, un lexème construit étant un lexème dont la formation peut se décrire à partir d'un ou plusieurs autres. C'est ce que les grammaires traditionnelles appellent « formation des mots » où le terme de mot doit être compris au sens de lexème.*<sup>6</sup>

Ainsi, la morphologie est du domaine des mots construits, des mots qui entretiennent à la fois des rapports de forme et de sens. En effet, la morphologie constructionnelle est à distinguer de la morphologie flexionnelle, ensemble des relations que peuvent entretenir les différentes

---

<sup>5</sup> NAMER Fiammetta, « Développements récents (et moins récents) en morphologie constructionnelle et leur application à la lexicographie historique », Nancy : ATILF ([http : //www.atilf.fr/tlf-etym/namer.pdf](http://www.atilf.fr/tlf-etym/namer.pdf)), 2007, p.2.

<sup>6</sup> [Http://denis.cresseils.fr](http://denis.cresseils.fr) Consulté le 20 novembre 2022

formes d'un même lexème : par exemple, le singulier et le pluriel d'un nom, dans certaines langues.

Exemple 1: Chant : chante, chants :

Il s'agit de la morphologie flexionnelle. Le « e » et le « s » manifestent les catégories de temps, de nombre, de genre suivant la catégorie grammaticale concernée. Alors que chant et chanteur relèvent de la morphologie dérivationnelle. Deux morphèmes interviennent dans la formation : un morphème libre [ʃât] et un morphème lié [æɾ].

La morphologie constructionnelle a à voir donc avec le lexique, elle étudie la structuration et en prédit l'accroissement. On réunit généralement sous le nom de morphologie constructionnelle les procédés de formation de mots suivants : la dérivation, la composition et la conversion qui sont des procédés morphologiques. En effet, à l'intérieur de la morphologie constructionnelle, on distingue la composition de la dérivation.

Dans la composition, la formation d'un lexème met en jeu deux éléments ou plus qui peuvent chacun de leur côté se rencontrer dans des mots pleins dont ils encodent le sens lexical. Par exemple, si nous prenons l'unité lexicale *porte-parole*, on distingue deux autres unités lexicales qui peuvent à leur tour exister, l'une indépendamment de l'autre, seule dans la chaîne parlée. En effet, *porte* et *parole* sont des unités lexicales qui peuvent apparaître seules, de manière isolée dans un énoncé comme l'illustrent les exemples suivants :

Exemple 2 : *Le porte-parole* du jour était connu de tous.

Exemple 3 : Il *porte* un message du roi.

Exemple 4 : *La parole* du griot est un témoin de l'histoire.

Dans ces différents exemples, *porte-parole*, *porte* et *parole* sont des unités de fonctionnement, donc des unités lexicales pleines. À l'exemple 2, l'unité lexicale *porte-parole* est une valence du verbe être dont il est le sujet. Dans le deuxième exemple, *porte* est une unité lexicale qui a dans sa valence deux éléments : *il* qui est son sujet et *un message du roi* qui est son complément d'objet direct. Au troisième exemple, *parole* est une unité lexicale qui constitue le noyau du groupe nominal, *la parole du griot*, sujet du verbe être.

En revanche, dans la dérivation, interviennent des éléments, les dérivatifs qui n'ont pas cette propriété d'exister seuls dans la chaîne parlée. Certains linguistes parlent dans ce cas de morphèmes liés par opposition aux morphèmes autonomes. En effet, dans une unité lexicale

dérivée, on distingue deux morphèmes : un morphème autonome et un morphème lié. On appelle morphème autonome, un morphème qui peut apparaître seul dans la chaîne parlée. Il a ainsi le statut de mot au sens traditionnel du terme. Exemple, dans l'unité lexicale *chanteur*, représenté phonétiquement [ʃâtær], *chant-* [ʃât] peut se rencontrer seul dans la langue : c'est donc un morphème autonome. Alors que *-eur* [æʁ], ne peut être employé dans la chaîne parlée que lorsqu'il est agglutiné à un autre morphème. C'est donc un morphème lié.

Ainsi, la composition se distingue de la dérivation du fait qu'elle met en jeu deux lexèmes, c'est-à-dire deux morphèmes autonomes alors que la dérivation utilise dans sa formation un seul lexème et un affixe. Lorsque l'élément ajouté, l'affixe est placé devant, on l'appelle un préfixe, s'il est ajouté à la fin, on parle de suffixe. Ainsi, la préfixation et la suffixation sont des procédés de dérivation : c'est ce qu'on appelle l'affixation. En français, l'affixation constitue un procédé de formation de mots très productif.

Exemple 5 :

Portable : est formé du radical *port* + le suffixe *-able* ;

Import : est formé du préfixe *im-* et du radical *port*.

Cependant, ces deux modes de constructions, à savoir la dérivation et la composition ne sont pas toujours faciles à distinguer, selon de nombreux linguistes, compte tenu de la nature des différents constituants qu'elles utilisent. Soient les exemples suivants : *tire-bouchon*, *photophobe*<sup>7</sup>, deux exemples cités par F. NAMER, S. LIGNON :

*Tire-bouchon* : cette unité lexicale est bien formée d'un verbe : *tirer* et d'un nom : *bouchon*. Elle relève de ce fait de la composition dans la mesure où ses deux constituants *tire* et *bouchon* sont bien des morphèmes libres étant donnés qu'ils peuvent être utilisés seuls dans la chaîne parlée. Soient les exemples suivants :

Exemple 6 : Il tire l'animal par la queue.

Exemple 7 : Le bouchon est hermétiquement fermé.

<sup>7</sup> LIGNON Stéphanie, NAMER Fiammetta, *La composition néoclassique : nouvelles données, nouveaux usages, nouvelles définitions*, Nantes, P U N, 2012, pp. 149-150

Dans ces deux exemples, *tire* et *bouchon* connaissent une réalisation lexicale indépendante. Ils ont donc un statut d'unité lexicale.

Photophobe : cet adjectif est composé de *photo* et de *phobe* qui ne connaissent pas une réalisation autonome en français indigène. Même si *photo* apparaît dans certains cas où il est considéré, dans le procédé de la troncation, comme le diminutif de *photographie*.

Exemple 8 : Cette *photo* date de l'ère des indépendances.

Dans cet exemple, *photo* est bien le diminutif de *photographie*. On pourrait ainsi dire : cette photographie date de l'ère des indépendances.

Mais, dans l'unité lexicale *photophobe*, pour comprendre la formation de ce mot, il faut recourir à l'étymologie. C'est ce qu'on appelle un composé savant. Ainsi, dans le procédé de formation qu'est la composition qui nous intéresse dans cette étude, il faut noter qu'il existe principalement deux types de composés : les composés populaires et les composés savants.

Dans la composition populaire, les deux constituants du composé existent bien dans la langue indigène alors que pour la composition savante ou néoclassique, les différents constituants n'ont pas de réalisation lexicale en synchronie. Selon F. NAMER, S. LIGNON :

*La composition néoclassique partage avec la composition populaire, avec laquelle elle est associée, la propriété de faire intervenir deux constituants à sens référentiel (ainsi, les constituants du composé populaire tire-bouchon sont respectivement un verbe : tirer et un nom : bouchon, et les formants de l'adjectif composé néoclassique photophobe sont phot (o)- lumière et phobe –craindre)...<sup>8</sup>*

Ainsi, en ce qui concerne le procédé de la composition, on distingue la composition dite populaire du type *porte-parole* de la composition néoclassique dite savante de type *photophobe*.

On conviendra donc avec NAMER et LIGNON qu'« on distingue les deux types de composition d'une part par l'origine des constituants, non-autonomes et hérités du latin ou du grec pour la formation savante et autonomes pour la composition populaire... »<sup>9</sup>. Justement, c'est ce caractère non autonome des constituants des composés savants qui fait qu'il est difficile, d'une part de distinguer les composés néoclassiques des mots simples du point de vue morphologique

<sup>8</sup> LIGNON Stéphanie, NAMER Fiammetta, 2012, *La composition néoclassique : nouvelles données, nouveaux usages, nouvelles définitions*, Nantes, P U N, pp. 149-150

<sup>9</sup> LIGNON Stéphanie, NAMER Fiammetta, 2012, *La composition néoclassique : nouvelles données, nouveaux usages, nouvelles définitions*, Nantes, P U N, pp. 149-150

puisque'ils sont graphiquement simples, et d'autre part, de les isoler des mots dérivés dans une perspective synchronique.

En effet, à y regarder de plus près, il faut toujours convenir avec NAMER et LIGNON que définir un composé néoclassique, puisque c'est de lui qu'il s'agit, n'est pas chose facile. Pour ces auteurs :

*Le critère de non -autonomie des constituants, définitoire des composés savants, pose un premier problème : pour certains, cela signifie que les constituants sont non autonomes dans la langue indigène, car hérités du latin ou du grec : c'est le cas de céphalopode, palmipède, ou pathologie. Mais pour d'autres, la définition de composé néoclassique englobe les unités comme anglo-américain, dont la forme tronquée de l'un des constituants, ici anglais, rend celui-ci non autonome.<sup>10</sup>*

Il apparaît ainsi, qu'en plus du caractère non autonome des constituants qui pourrait définir les composés savants, il s'y ajoute le phénomène de la troncation. Car il n'est pas toujours aisé de distinguer un mot tronqué d'une racine latine ou grecque. En effet, dans *anglo-américain*, *anglo* est-il une racine ou un mot tronqué ?

En conclusion, dans la classification des mots composés, on distingue d'une part les composés populaires et, d'autre part les composés néoclassiques. Cependant, la distinction entre les deux typologies est rendue difficile par le caractère non-autonome des constituants des composés et par la nature tronquée de certains constituants. Ce qui rend difficile la distinction composés savants et composés populaires. L'autre difficulté évoquée est celle de la distinction entre composés néoclassiques et dérivés. Car un deuxième problème est soulevé par le caractère non-autonome des constituants entrant en jeu dans la formation savante. Quelle serait alors la frontière entre composition et affixation ? En réalité, certaines unités comme *dermatologue* posent de véritables problèmes de classement. *Dermatologue* serait-il un composé néoclassique ou un suffixé en *-logue* ?<sup>11</sup> S'interrogent NAMER et LIGNON. Pour les distinguer, il faut bien recourir à d'autres critères comme celui de la position du constituant sémantiquement recteur qui déterminerait la nature néoclassique du composé.

---

<sup>10</sup> LIGNON Stéphanie, NAMER Fiammetta, 2012, *La composition néoclassique : nouvelles données, nouveaux usages, nouvelles définitions*, Nantes, P U N, p.150

<sup>11</sup> LIGNON Stéphanie, NAMER Fiammetta, 2012, *La composition néoclassique : nouvelles données, nouveaux usages, nouvelles définitions*, Nantes, P U N, p.151



Ainsi, c'est dans le cadre général de la morphologie qu'il convient de situer notre étude, celui de la morphologie constructionnelle qui traite des unités lexicales construites. Les unités lexicales de notre corpus : agroécologie, biodiversité, écosystème constituent bien des unités construites. Sont-ils construits par les règles de la dérivation ou celles de la composition ? Sont-ils des composés savants ? Ainsi, nous estimons que déterminer le procédé de formation de ces types de mots aiderait à mieux les décrire et surtout à les interpréter convenablement dans les différents domaines où ils sont employés.

## 2. Description et interprétation

Avant toute description, il est important de faire la situation de la question dans la littérature linguistique, notamment dans le domaine de la morphologie. De l'avis de NAMER et LIGNON, la question de la composition a fait l'objet de nombreuses études ces dernières années. Des questionnements liés à l'identification des éléments de composition, à la place particulière que ces composés occupent dans le domaine de la morphologie, à leur interprétation et à leur organisation. Pour le français, les travaux de Amiot (2005) et Amiot & Dal (2008), Namer (2005a, 2005b, 2007, 2012), Namer & Villoing (2006, 2007) et Villoing (2012) sont cités comme des références.<sup>12</sup>

Aussi, pour mieux comprendre les problématiques liées à la formation néoclassique, un bref survol historique s'impose-t-il. Dans cette perspective, Namer & Lignon (2012) rappellent que:

*Avant le 18<sup>ème</sup> siècle, et plus particulièrement au Moyen-Âge et à la renaissance, les composés néoclassiques créés en français obéissent à des modèles de construction peu stricts et sont pour l'essentiel traduits du latin ou calqués sur cette langue, le grec étant banni car trop éloigné du français.*<sup>13</sup>

Toujours Namer & Lignon citant, Cottez (1998) ajoutent:

*Le renouveau des constructions dites néo-classiques, obéissant à des modes de formation rigoureux, et qui voient la réintroduction du grec, date de l'époque des lumières. Ce renouveau*

---

<sup>12</sup> LIGNON Stéphanie, NAMER Fiammetta, 2012, *La composition néoclassique : nouvelles données, nouveaux usages, nouvelles définitions*, Nantes, P U N, pp.151-158

<sup>13</sup> LIGNON Stéphanie, NAMER Fiammetta, 2012, *La composition néoclassique : nouvelles données, nouveaux usages, nouvelles définitions*, Nantes, P U N, p.151

*a pour origine le besoin de nomenclatures qui s'est développé, à l'origine, avec l'invention des systèmes de classification de Linné et Lavoisier.<sup>14</sup>*

Selon ces auteurs, c'est à partir de ce moment que l'utilisation raisonnée de procédés variés, en premier lieu la formation de lexèmes, est jugée indispensable pour créer et organiser le lexique scientifique. C'est ce qui explique d'ailleurs que l'autre particularité de la formation néoclassique est d'alimenter le vocabulaire scientifique dans les domaines de spécialité. Cela constitue aussi l'une des motivations du choix du sujet. La formation néoclassique est un procédé de formation lexicale très productif dans la langue de spécialité, comme en témoigne le domaine de l'environnement. La néologie compositionnelle y est très développée.

En somme, beaucoup de linguistes reconnaissent que c'est en français que se déroule et se développe le programme normatif de ce type de composé, comme en témoigne d'ailleurs l'Encyclopédie de Diderot et D'Alembert, notamment dans les articles « *Grammaire* » et « *Formation* » qui précisent les règles et les normes d'orthographe, de construction et d'usage de ces mots nouveaux qui se taillent aujourd'hui la part du lion dans le lexique spécialisé.

Nous proposons dans cette étude, une description et une interprétation de quelques lexèmes appartenant au champ lexical de l'environnement pour une meilleure compréhension et une meilleure utilisation de ces notions : agroécologie, biodiversité, écosystème. Sont-ils de véritables composés néoclassiques ? Comment fonctionnent-ils ? Comment faut-il les analyser et les interpréter ?

## **2. 1. Description morphosyntaxique**

Du point de vue morphosyntaxique, comment sont formés les lexèmes : agroécologie, biodiversité et écosystème ?

Pour ce faire, nous avons utilisé la méthode du test que nous avons adressé à des étudiants du département de Lettres modernes supposés être d'un niveau acceptable en linguistique française. L'autre raison est que, effectivement, en licence 1 Lettres Modernes, au second semestre, les deux éléments constitutifs de l'Unité d'enseignement FRAN 123 sont intitulés : morphologie et syntaxe. La question est donc bien inscrite au programme. Deux questions constituent globalement le questionnaire.

---

<sup>14</sup> LIGNON Stéphanie, NAMER Fiammetta, 2012, *La composition néoclassique : nouvelles données, nouveaux usages, nouvelles définitions*, Nantes, P U N, p.151

Une première question a été soumise aux étudiants lors d'une séance de travaux dirigés. Nous avons proposé un tableau à double entrée et la consigne est la suivante :

Question 1 : Mettez une croix dans la colonne concernée ?

| Mots         | Composition | Préfixation | Suffixation | Parasynthèse |
|--------------|-------------|-------------|-------------|--------------|
| Agroécologie | X           |             |             |              |
| Biodiversité | X           |             |             |              |
| Ecosystème   | X           |             |             |              |

Il faut admettre que les réponses sont globalement satisfaisantes. La plupart des étudiants avaient bien reconnu le procédé de formation mis en œuvre, à savoir la composition. Cependant, les débats se sont poursuivis en ce qui concerne le statut des différents constituants des composés, plus précisément celui du premier élément de chaque composé. En effet, après l'identification du procédé de formation utilisé, une autre question avait été posée aux étudiants :

Question 2 : Quel critère définitoire vous a permis de reconnaître la composition ?

La réponse étant, bien entendu, le critère de l'autonomie des constituants qui est l'un des critères syntaxiques qui permettent d'identifier le procédé de la composition.

En revanche, les avis sur la question de l'identité du premier élément étaient partagés. Certains considèrent que : agro-, bio-, et éco- ne sont pas autonomes. D'autres voient dans agro-, bio-, et éco- la troncation, même si d'autres encore considèrent agro-, bio-, et éco- comme des racines grecques ou latines. Il faut noter que le pourcentage des étudiants qui n'ont pas reconnu le procédé de la composition qu'ils ont confondu avec celui de la dérivation est très faible. En effet, ces étudiants considèrent qu'agro-, bio-, et éco- sont des préfixes ; ce qui les amène donc à penser qu'il s'agit de la préfixation. Il apparaît donc que la véritable difficulté réside dans l'identification du premier élément dans ce type d'unité lexicale.

Ces différentes réponses étaient bien prévisibles au regard de la place réservée à la formation néoclassique dans la morphologie telle qu'elle est enseignée dans les programmes de la licence de Lettres. Dans la plupart des cas, la composition néoclassique est citée en remarque et ne fait pas l'objet de beaucoup de pratiques dans la description linguistique. Ce qui en fait une catégorie plus ou moins méconnue par les étudiants.

De ces différents points de vue, on peut considérer que les objectifs du cours sur la composition sont bien atteints. Dans la mesure où il s'agit d'identifier le procédé de la composition à partir des critères morphosyntaxiques et sémantiques déjà donnés en théorie au cours magistral.

Ainsi, la problématique reste toujours entière. Car, même si *agroécologie*, *biodiversité* et *écosystème* relèvent de la composition, qu'en est-il du statut de *agro-*, *bio-*, et de *éco-* ? Sont-ils des mots tronqués ou des éléments savants ? Ce qui veut dire que la description du procédé typologique de la composition doit être approfondie dans ce sens. Car, telle qu'elle est enseignée, la composition est limitée à la formation populaire. La formation néoclassique est quasiment absente dans le programme proposé. Ainsi, si l'on tient compte de sa productivité, notamment dans le lexique spécialisé, une description plus élargie de la composition qui tiendrait compte de la formation savante permettrait une meilleure compréhension de la langue de spécialité comme celle de l'environnement. Car, la connaissance des procédés de formation conduit à une meilleure interprétation des lexèmes construits.

## 2. 2. Interprétation

La question de l'interprétation des unités lexicales composées fait appel au critère sémantique qui est un autre critère définitoire des mots composés. En effet, les deux critères par excellence qui permettent de distinguer les mots composés des autres procédés de formation des mots et des séquences libres sont : le critère morphosyntaxique et le critère sémantique. Nous avons vu dans la première partie consacrée à la description de la structure interne des composés que le critère morphosyntaxique permet d'une part de distinguer les composés des mots dérivés, d'autre part de classer les mots composés en composés populaires et savants. Quant au critère d'ordre sémantique, il permet d'interpréter la lexie ainsi composée. Sur la question de l'interprétabilité des unités lexicales composées, il faut dire qu'elle relève de la typologie du composé, autrement dit de la syntaxe interne des composés, c'est-à-dire l'ordre dans lequel les constituants sont interprétés. En effet, pour les composés populaires, l'interprétation se fait suivant l'ordre usuel de la syntaxe et dans l'ordre inverse pour les composés néoclassiques.

Exemple 9:

- Tire-bouchon : qui est un composé populaire, l'interprétation se fait suivant l'ordre usuel de la syntaxe, c'est-à-dire de la gauche vers la droite. En effet, *un tire-bouchon* permet de *tirer* les *bouchons*. Certains linguistes parlent de la compositionnalité dans ce type de composé. Il s'agit généralement des composés endocentriques, c'est-à-dire les composés dont la tête se trouve à l'intérieur du composé. Considérons par exemple le mot composé *artiste cinéaste*.

Dans cet exemple, on considère que *artiste* est la tête du composé ; et par compositionnalité, on obtient le sens de *artiste cinéaste*. Ce type de composé ne pose pas de réels problèmes d'interprétation. Le sens est à la limite évident.

- Photophobe : étant un composé néoclassique, l'interprétation se fait dans l'ordre inverse de la syntaxe, c'est-à-dire de la droite vers la gauche. « *Phobe* » veut dire *crain*t et « *photo* » la lumière. *Photophobe* se paraphrase par *qui craint la lumière*. Contrairement aux précédents, ce type de composé a la tête à l'intérieur du composé mais à droite. C'est une des particularités des composés néoclassiques qu'il faut à leur tour distinguer des composés dits exocentriques qui n'ont pas leur tête à l'intérieur du mot composé mais à l'extérieur. C'est ce type de composés qui posent de réels problèmes d'interprétation comme : *sage-femme* ou encore *abat-jour* dont la tête se trouvent à l'extérieur. Ainsi, le sens de *sage-femme* n'a rien à voir avec celui de *sage* et de *femme* ; de même, le sens d'*abat-jour* ne relève pas du sens d'*abat* et de *jour*. Ces composés ont un sens plus figé. Mais, qu'en est-il des items de notre corpus : *agroécologie*, *biodiversité*, *écosystème*.

D'abord du point de vue morphosyntaxique, ces trois unités lexicales diffèrent des exemples de composés néoclassiques que nous empruntons jusqu'ici à Namer & Lignon (2012) par le fait que le deuxième constituant de chaque composé est un morphème libre que l'on rencontre en français indigène du moins en synchronie. En effet, la structure de ces mots se présente comme suit :

Agroécologie : agro- + écologie

Biodiversité : bio- + diversité

Ecosystème : éco- + système

D'autre part, ces composés diffèrent des composés populaires par l'aspect graphique du premier élément : agro-, bio-, et éco-. Sont-ils des mots tronqués, ou représentent-ils des racines latines ou grecques ? Pour notre part, nous les considérons comme une formation mixte ou hybride compte tenu de la nature et de l'origine du premier constituant.

Du point de vue morphologique, le premier élément de chaque mot est une troncation. Il reste à savoir si ces éléments tronqués proviennent d'une racine grecque ou latine ou d'un mot français. Dans ce type de formation, il faut reconnaître que l'interprétation du composé dépend de la nature du premier constituant selon qu'il est conçu comme une racine grecque ou latine, ou comme une troncation d'un mot français.

Par rapport à l'interprétation sémantique des composés de notre corpus, la question posée à nos étudiants, toujours en séance de travaux dirigés, est la suivante :

Question 3 : Du point de vue sémantique quelle interprétation faites-vous des composés : agroécologie, biodiversité, écosystème ?

Suivant le critère de la spécificité sémantique qui définit les mots composés, ces interprétations ont été données :

Agroécologie : « une agriculture qui tient compte de l'environnement »

Biodiversité : « les différentes espèces vivantes dans un milieu »

Ecosystème : « ayant trait à l'écologie et à l'organisation »

On remarque que pour agroécologie et écosystème l'interprétation part de la gauche vers la droite alors que pour biodiversité c'est l'inverse. Ce qui nous autorise finalement à considérer que dans agroécologie et écosystème, il s'agit de la troncation, agro- et éco- sont respectivement des troncations de *agriculture* et de *écologie* qui est lui-même un composé constitué de éco- et de -logie. Deux mots qui, d'un certain point de vue, relèvent de la composition savante. Et, pour biodiversité, nous avons affaire à une racine grecque, bio-. C'est pourquoi, nous considérons ces différents types de composés comme des composés mixtes ou hybrides dans lesquels le premier élément est soit une troncation, soit une racine grecque ou latine.

Par ailleurs, si nous rapprochons ces acceptions de celle proposée par Raphael Belmin.al dans la définition, citée plus haut, de l'agroécologie, « ...construire un monde agricole capable de nourrir plus d'un milliard de bouches, tout en protégeant la biodiversité et le climat », il apparaît clairement que l'environnement syntaxique joue un rôle déterminant dans le choix de l'acception du premier constituant. En effet, on peut se demander par exemple pourquoi, dans l'analyse du mot écosystème, le sens d'éco comme monnaie n'est pas sélectionné dans ce contexte.

C'est dire que l'interprétation des composés mixtes ou hybrides n'est pas prédictible et dépendrait d'une part de la nature et de l'origine du premier élément et d'autre part du contexte dans lequel, ils sont employés.

**Conclusion**

En somme, cette étude est une analyse lexicologique et une contribution sur un procédé de formation de mots qui caractérise la langue scientifique : la composition. En effet, quand on examine le lexique scientifique et spécialisé, on se rend compte que la composition demeure l'un des procédés les plus productifs. Ce mode de formation des mots diffère de la dérivation par le nombre et la nature des morphèmes mis en œuvre. Dans la composition, une classification typologique des composés est faite selon le mode de formation néoclassique ou populaire. Cependant, l'analyse des items de notre corpus, nous a permis de découvrir une autre formation dite mixte ou hybride. Les résultats de cette analyse nous permettent de dire que la connaissance du procédé de formation des unités lexicales complexes conduit à une meilleure interprétation de ces types de mots. Le sens de l'unité ainsi composée dépend à la fois de la nature et de l'origine des différents constituants qui composent le mot mais aussi de son environnement syntaxique. Ainsi, l'acquisition d'une bonne culture scientifique ne dépendrait-elle pas aussi de l'acquisition de la langue du domaine ?

**Références bibliographiques**

DIKI-KIDIRI Marcel, 2008, *le vocabulaire scientifique des langues africaines : approche culturelle de la terminologie*, Paris, Editions Karthala.

DUBOIS Jean et al, 2002, *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse

GUILBERT Louis, 1975, *La créativité lexicale*, Paris, Larousse

[Http://denis.creissels.fr](http://denis.creissels.fr) Consulté le 20 novembre 2022

LIGNON Stéphanie, NAMER Fiammetta, 2012, *La composition néoclassique : nouvelles données, nouveaux usages, nouvelles définitions*, Nantes, P U N

NAMER Fiammetta, 2007, « Développements récents (et moins récents) en morphologie constructionnelle et leur application à la lexicographie historique », exposé présenté le 20 juin 2007 devant l'équipe TLF-Étym de l'ATILF. Nancy : ATILF ([http : //www.atilf.fr/tlf-etym/namer.pdf](http://www.atilf.fr/tlf-etym/namer.pdf)), 27 pages.

BELMIN Raphael et al, 2021, *Sur les sentiers de l'agroécologie africaine*, Montpellier, [presse@cirad.fr](mailto:presse@cirad.fr)

## **Caractérisation des unités adjectivales en créole casamançais : une tâche non aisée.**

Dr Noël Bernard BIAGUI

Centre de Linguistique Appliquée de Dakar

Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)

[biaguinoelbernard@yahoo.fr](mailto:biaguinoelbernard@yahoo.fr) / [noelbernard.biagui@ucad.edu.sn](mailto:noelbernard.biagui@ucad.edu.sn)

**Résumé.** En fonction de quels critères convient-il de classer les adjectifs ? Cette question a fait l'objet de nombreux travaux. Dixon (1982b) a montré qu'il est impossible de proposer une définition générale de l'adjectif en termes morphosyntaxiques, mais qu'on peut tout de même dégager de la comparaison des langues du monde une notion d'adjectif en observant que les langues tendent à avoir une classe de mots qui se distingue à la fois (bien que rarement avec une égale netteté, comme on le verra dans cette présentation) de la classe des noms et de celle des verbes, et qui regroupe typiquement les mots exprimant un certain type de propriété. C'est à partir d'un faisceau de traits morphologiques et syntaxiques, que cet article tentera de démontrer que la classe adjectivale existe en créole casamançais et qu'elle est distincte à la fois du verbe et du nom.

**Abstract.** What criteria should be used to classify adjectives? This question has been the subject of much research. Dixon (1982b) has shown that it is impossible to propose a general definition of the adjective in morphosyntactic terms, but that a notion of the adjective can nonetheless be derived from a comparison of the world's languages by observing that languages tend to have a class of words which is distinct from both the noun and verb classes (although rarely with equal clarity, as we shall see in this presentation), and which typically groups together words expressing a certain type of property. On the basis of a number of morphological and syntactic features, this article will attempt to demonstrate that the adjectival class exists in Casamance Creole and that it is distinct from both the verb and the noun.

**Mots-clés:** adjective, morphologie, syntaxe, fonction, critères.

**Keywords:** adjective, morphology, syntax, function, criteria.



## Introduction

La notion d'adjectif est l'un des concepts mal définis par la grammaire traditionnelle dont l'usage dans une perspective foncièrement linguistique nécessite plus de réserve et de prudence. D'après l'acceptation grammaticale de la notion, l'adjectif est :

*« le mot qui est joint au nom pour exprimer la qualité de l'objet ou de l'être, ou de la notion désignée par ce nom (adjectif qualificatif) ou bien pour permettre à ce nom d'être actualisé dans une phrase (adjectif déterminatif). [...] (J. Dubois et al., 1973:11) ».*

En ce qui concerne le créole, les études linguistiques portant sur l'adjectif ne sont pas nombreuses : en dehors de quelques documents, nous n'avons pas trouvé des études spécifiquement concentrées à ce sujet. Or, dans des descriptions, l'adjectif est présenté comme une catégorie bien distincte des autres catégories, et les études portant sur cette catégorie s'orientent vers une étude sémantique, principalement basée sur la grammaire traditionnelle. Le caractère ambivalent de l'adjectif qualificatif pose donc, un problème de définition plus que pour le nom et le verbe en créole. Ce problème a déjà interpellé d'autres linguistes tels que : (Kihm 2000:49-60 ; Creissels 1991:175 ; Doneux & Rougé 1988:27, 31, 32, 49). Cet article cherche à explorer les critères pertinents pour distinguer la catégorie adjectivale des autres catégories existantes (notamment nominale et verbale). Il s'agira d'arriver à prouver qu'il existe des critères qui permettent de reconnaître la catégorie adjectivale. En examinant chacun de ces critères, nous espérons obtenir, non seulement un portrait de l'adjectif en créole, mais aussi un faisceau de critères qui permet de distinguer les adjectifs des noms et des verbes. C'est ainsi que nous examinerons les critères phonologiques, morphologiques et syntaxiques car, l'adjectif qualificatif en créole casamançais a des caractéristiques phonologiques, morphologiques qui le rapprochent à la fois du nom et du verbe.

### 1. Méthodologie de recherche

#### 1.1. Problématique de la recherche

Comme dans beaucoup d'autres langues africaines, la définition de l'adjectif qualificatif dépend du type de critères que l'on utilise. Certains auteurs font usage de critères morphologiques, d'autres de critères syntaxiques et certains d'autres, de critères sémantiques. De cette variété de critères, il s'ensuit une diversité de définitions. Pour mener à bien cette étude, nous nous sommes basée essentiellement sur le livre de « *Adjective classes* » de Dixon et Aikhenvald (2004) dans lequel ils essaient de classer les adjectifs dans une perspective typologique. Selon ces linguistes, toutes les langues ont une classe d'adjectifs avec des nombres variables. Ils ajoutent que selon des propriétés grammaticales, l'adjectif peut avoir tendance à s'orienter vers le nom, vers le verbe, vers les deux ou vers ni l'un ni l'autre :

- (i)- L'adjectif qui ressemble au nom (qui montre plus les propriétés nominales) ;
- (ii)- L'adjectif qui ressemble au verbe (qui montre plus les propriétés verbales) ;
- (iii)- L'adjectif qui ressemble aux deux catégories (montre les propriétés verbales et nominales) ;
- (iv)- L'adjectif qui ne montre ni les propriétés nominales ni les propriétés verbales.

#### 1.2. Justification du choix du sujet

Le caractère ambivalent de l'adjectif qualificatif pose un problème de définition plus que

pour le nom et le verbe. Comme dans beaucoup de langues africaines, la définition de l'adjectif qualificatif dépend du type de critères que l'on utilise. Certains auteurs font usage de critères morphologiques, d'autres de critères syntaxiques et certains d'autres, de critères sémantiques. De cette variété de critères, il s'ensuit une diversité de définitions. On peut atteindre, néanmoins, une définition plus appropriée, en ayant recours à un ensemble de critères possibles. Afin de mieux cerner ce que représente la catégorie de l'adjectif qualificatif en créole casamançais, nous tenterons d'examiner successivement les caractéristiques nominales et verbales de ladite catégorie.

### 1.3. Cadre théorique de référence

Dans cet article, il s'agira d'arriver à prouver qu'il existe des critères permettant de reconnaître la catégorie adjectivale en créole casamançais, tout en cherchant à savoir si une telle catégorie existe, quels sont les critères qui permettent de l'identifier en tant que catégorie au même titre que le nom et le verbe. Nous proposons la démarche de Dixon et Aikhenvald (2004) dans laquelle ils essaient de classer les adjectifs dans une perspective typologique.

### 1.4. Hypothèse de recherche

La classe adjectivale en créole casamançais suscite pourtant plusieurs questionnements. Cette classe existe-t-elle ? S'agit-il d'une catégorie à part entière ou d'une sous-catégorie du nom ou du verbe ? Peut-on délimiter la classe adjectivale ? A partir de quels critères formels convient-il de classer les adjectifs du créole casamançais ?

### 1.5. Méthode et collecte des données

Travaillant déjà depuis 2012 sur un projet de dictionnaire bilingue créole/français et français/créole, notre corpus qui est annoté sous format électronique (Toolbox) nous a permis de faire une analyse systématique des données quantitatives qui ont été réellement produites. Ce corpus électronique est composé d'environ de 158 adjectifs qualificatifs (Cf. Annexe) soit 4,38% des items lexicaux, ce qui est beaucoup moins productif que les substantifs 1898 soit 52,63% et les verbes 1315 soit 36,46% et les autres catégories, 235 entrées lexicales soit 6,51%. En créole casamançais, les adjectifs qualificatifs constituent donc une catégorie moins développée que les deux grandes classes lexicales que sont le nom et le verbe. L'examen des 158 adjectifs qualificatifs énumérés ci-dessus nous autorise de présenter les points ci-après.

## 2. Critères de distinction de l'adjectif

Dans ce qui suit, nous sommes amenées à la recherche des critères qui permettent de distinguer l'adjectif des autres parties du discours (nom et verbe). Pour atteindre ce but, nous allons tout d'abord recenser tous les critères proposés par la phonologie, la morphologie et la syntaxe, afin de savoir quels sont les critères pertinents que l'on peut rencontrer dans l'adjectif en créole et qui lui donne ce statut de catégorie à part entière. Par le biais d'un examen critique de ces critères, nous espérons pouvoir distinguer l'adjectif des autres catégories du discours. Ensuite, nous essayerons de distinguer parmi ces critères examinés ceux qui sont les plus pertinents pour la définition de l'adjectif. En examinant chacun de ces critères, nous espérons obtenir, non seulement un portrait de l'adjectif en créole, mais aussi un faisceau de critères qui permet de distinguer les adjectifs

des noms et des verbes. Parmi ces critères nous pouvons citer, les critères morphologiques et les critères syntaxiques.

### 2.1. Propriétés phonologiques de l'adjectif

Comme le nom, l'adjectif qualificatif n'a pas de forme phonique propre. Il peut être accentué sur la dernière ou sur l'avant-dernière syllabe et il peut se terminer par une consonne ou par une voyelle. Quant au verbe, il est constitué d'un radical verbal invariable auquel s'ajoute dans la plupart des cas une voyelle thématique généralement accentuée sur la dernière syllabe (Biagui, 2017:217).

#### - Adjectifs

- (1). a. *amontoŋ* [amoʋnto N] « paresseux »  
 b. *balenti* [baʋlenti] « vaillant »  
 c. *cinti* [ʋcinti] « chaud »  
 d. *gulós* [guʋlos] « glouton »  
 e. *mágur* [ʋmagur] « maigre »

#### - Substantifs

- (2). a. *kacás* [ka'cas] « verrat »  
 b. *turu* ['turu] « taureau »  
 c. *kuñadu* [ku'ɲadu] « beau-père/beau-frère »  
 d. *makina* ['makina] « machine »  
 e. *kɔmbé* [kɔ'mbɛ] « palourde sp. »

#### - Verbes

- (3). a. *bisiyá* [bisi'ja] « asperger »  
 b. *ntendé* [nte'nde] « comprendre »  
 c. *koflí* [ko'fli] « calomnier »  
 d. *bambú* [ba'mbu] « porter un enfant au dos »  
 e. *kompó* [ko'mpo] « réparer »

Les critères phonologiques ne sont donc pas des critères fiables pour distinguer l'adjectif des autres parties du discours en particulier du nom. Parce que, comme le nom, l'adjectif qualificatif n'a pas de forme phonique propre. Il peut être accentué sur la dernière ou sur l'avant-dernière syllabe et il peut se terminer par une consonne ou par une voyelle. De ce point de vue, l'adjectif est plus proche du nom que du verbe.

### 2.2. Critères morphologiques

L'adjectif est une forme conjointe, dépendante : il est toujours l'expansion d'un substantif. Ils fonctionnent comme épithète ou attribut. Ils varient en genre et en nombre. Ils forment une classe lexicale, dont le paradigme est moins ouvert que celui des noms ou des verbes.

#### 2.2.1. La dérivation comme un critère d'identification de l'adjectif

La dérivation est le procédé qui consiste à former à partir d'un mot de base un mot nouveau soit par addition, soit par suppression, soit par remplacement d'éléments appelés préfixes et suffixes. Les préfixes et les suffixes viennent s'ajouter à un mot de base appelé radical. Le mot de sens nouveau ainsi créé s'appelle un dérivé. Dans le cas de l'adjectif, il s'agit d'ajouter un suffixe ou un préfixe au radical pour former un adjectif. En créole casamançais, la dérivation adjectivale utilise deux procédés : la suffixation et le

redoublement.

### 2.2.1.1. La Suffixation

La démarche appliquée consiste d'abord, à distinguer les chemins de :

- (1)- Dérivation stricte : le suffixe ne peut se combiner qu'avec une seule catégorie grammaticale (par exemple : adjectifs vers adjectifs =  $A \rightarrow A$ ) ;
- (2)- Dérivation mixte : le suffixe peut se combiner avec plusieurs catégories grammaticales (par exemple : substantifs vers adjectifs et verbes vers adjectifs =  $S \rightarrow A$  et  $V \rightarrow A$ ).

- Dérivation stricte

| Adjectifs vers adjectifs ( $A \rightarrow A$ ) : suffixe -eru -'/eru/ |                |                      |           |            |
|---|----------------|----------------------|-----------|------------|
| Suffixes  | E. port.       | Chemin de dérivation | Fréquence | Dérivation |
| -eru -'/eru/  | -eiro -'/ejru/ | $A \rightarrow A$    | 2         | fermée     |

Ce suffixe, *-eru* est également utilisé en dérivation substantivale pour former des noms d'agent (Biagui, 2017:111).

- (4). a. *balenti* /ba'lenti/ (être) vaillant > *balenteru* /bale'nteru/ vaillant
- b. *siyós* /si'jos/ (être) jaloux > *siyoseru* /sijo'seru/ jaloux

Les adjectifs dérivés *siyoseru*, « jaloux » et *balenteru*, « vaillant », n'ont pas le même comportement syntaxique que les adjectifs simples *siyós*, « (être) jaloux » et *balenti*, « (être) vaillant ». En effet, les adjectifs dérivés *siyoseru* et *balenteru*, même s'ils ont un comportement typiquement adjectival (usage en tant qu'épithète), ne se combinent pas avec les particules aspectuelles. Les adjectifs simples *siyós* et *balenti*, eux, se combinent avec les particules aspectuelles. Donc, les adjectifs dérivés (*siyoseru* et *balenteru*) ont une polarité moins verbale que les adjectifs simples (*siyós* et *balenti*) (Biagui, 2017:227).

| Verbes vers adjectifs ( $V \rightarrow A$ ) : suffixe -du -'/du/ |                  |                      |           |            |
|--|------------------|----------------------|-----------|------------|
| Suffixes   | E. port.         | Chemin de dérivation | Fréquence | Dérivation |
| -(V)du -'/(V)du/   | -(V)do -'/(V)du/ | $V \rightarrow A$    | 7         | fermée     |

- (5). a. *bensí* /ben'si/ bénir > *bensidu* /ben'sidu/ sacré
- b. *daná* /da'na/ gâter > *danadu* /da'nadu/ gâté (enfant)
- c. *justá* /|us'ta/ suffire > *justadu* /jus'tadu/ moyen, qqch de juste
- d. *kalá* /ka'la/ se taire > *kaladu* /ka'ladu/ timide

Ce suffixe -(V) *du* -'/(V)du/ qui sert à produire des adjectifs est identique à la marque du passif (Biagui, 2017:175). Dans certains cas, la forme adjectivale en France *-du* coexiste dans la langue avec la forme du passif : par exemple, avec le verbe *kalá* « se taire, se calmer », on peut avoir à la fois un passif *kaladu* « être réduit au silence » et un adjectif *kaladu* « timide ».

| Substantifs vers adjectifs ( $S \rightarrow A$ ) : suffixe -uñu -'/u/ |               |                      |           |            |
|---|---------------|----------------------|-----------|------------|
| Suffixes  | E. port.      | Chemin de dérivation | Fréquence | Dérivation |
| -uñu -'/uñu/  | onho- -'/oñu/ | $S \rightarrow A$    | 1         | fermée     |

- (6). *medi* /'medi/ peur > *meduñu* /me'duñu/ peureux

- Dérivation mixte

| Adjectifs vers adjectifs ( $A \rightarrow A$ ) ou verbes vers adjectifs ( $V \rightarrow A$ ) : suffixe -enti -'/enti/ |  |  |  |  |
|--|--|--|--|--|
|--|--|--|--|--|

| Suffixes       | E. port.      | Chemin de dérivation | Fréquence | Dérivation |
|----------------|---------------|----------------------|-----------|------------|
| -enti -'/enti/ | -ente -/enti/ | A→A                  | 1         | fermée     |
|                |               | V→A                  | 5         |            |

| Adjectifs vers adjectifs (A→A) ou substantifs vers adjectifs (S→A) : suffixe -ós -/os/ |             |                      |           |            |
|--|-------------|----------------------|-----------|------------|
| Suffixes   | E. port.    | Chemin de dérivation | Fréquence | Dérivation |
| -ós -'/os/   | -oso -/ozu/ | A→A                  | 1         | fermée     |
|  |             | S→A                  | 5         |            |

(a)-Verbes vers adjectifs :

- (7). a. *balí* /ba'li/ « être bon, valoir » > *balenti* /ba'lenti/ vaillant  
 b. *firiyá* /firi'ja/ « frais » > *firiyenti* /firi'jenti/ calme

(b)-Adjectif vers adjectif :

- (8). *nuju* /'nuju/ (être) crasseux > *nujenti* /nu'|enti/ crasseux

Le contraste fondamental entre *nuju* /'nu|u/ « (être) crasseux » et *nujenti* /nu'|enti/ « crasseux » (Cf. Exemple (8)) est syntaxique. Le rapport entre ces deux adjectifs est comparable à celui des adjectifs simples *balenti* et *siyós* opposés à leurs dérivés respectifs *balenteru* et *siyoseru* (Cf. Exemple (4.a)). L'adjectif dérivé *nujenti* /nu'|enti/ « crasseux » ne se combine pas non plus avec les particules aspectuelles. Donc, il a une polarité moins verbale (Biagui, 2017:227), que l'adjectif simple *nuju* /'nu|u/ « (être) crasseux » qui, lui, se combine librement avec les particules aspectuelles.

(a)-Substantifs vers adjectifs :

- (9). a. *kubisa* /ku'bisa/ prétention > *kubisós* /kubi'sos/ prétentieux  
 b. *pirgisa* /pir'gisa/ paresse > *pirgisós* /pirgi'sos/ paresseux

(b)-Adjectifs vers adjectifs :

- (10). *sikerdu* /si'kerdu/ gauche > *sikerdós* /siker'dos/ gaucher

## 2.2.2. Le redoublement comme un critère d'identification de l'adjectif

En créole casamançais, le redoublement adjectival est total. La forme de base adjectivale est répétée à l'identique dans la forme redoublée. Sur notre corpus de 158 adjectifs, il y en a 29, qui par redoublement, peuvent produire un adjectif dérivé soit 18,35% de notre inventaire. Du point de vue sémantique, les formes obtenues peuvent exprimer aussi deux types différents. En général, la valeur qui est exprimée par les formes adjectivales redoublées est celle d'un état habituel. Par exemple l'adjectif simple *gurdu*, signifie « gros » tandis que la forme redoublée *gurdu-gurdu*, signifie « obèse », c'est-à-dire « habituellement gros ». Voilà quelques autres exemples d'adjectifs redoublés avec leur sens :

(a)-Valeur d'habituel :

- (11). a. *jiru* « intelligent » > *jiru-jiru* litt. « habituellement intelligent »  
 b. *kurtu* « court » > *kurtu-kurtu* litt. « habituellement court »  
 c. *mágur* « maigre » > *mágur-mágur* litt. « habituellement maigre »  
 d. *pódur* « paresseux » > *pódur-pódur* litt. « habituellement paresseux »  
 e. *surdu* « sourd » > *surdu-surdu* litt. « habituellement sourd »  
 f. *susu* « sale » > *susu-susu* litt. « habituellement sale »

(b)-Valeur euphémique ou humoristique :

(12). beju /'be|u/ vieux > beju-beju /'be|u  
'be|u/ petit vieux

(13). awonti N sey ku Pidru kurtu-kurtu  
hier 1SG.CLIT.S sortir.ACC avec Pierre court-court  
« Hier, je suis sorti avec Pierre, [celui qui est] tout petit de taille. »

(14). si siñjador saya di Esperansa mágur-máгур na kay  
N  
sans ceinture jupe de Marie maigre-maigre INACC tomber  
« Sans ceinture, la jupe d'Espérance risque de tomber, tellement elle est maigre. »

Il faut noter aussi qu'en casamançais, le redoublement adjectival désigne l'état habituel et pas une intensification. Par exemple l'adjectif *susu* combiné avec l'idéophone *pɔtɔk* connote un état de quelque chose « de très sale » alors que la forme redoublée *susu-susu*, elle, connote quelque chose « d'habituellement sale ».

(15). N ka labá ropa-s di si kuñadu susu-susu  
1SG.CLIT.S NEG laver.ACC habit-PL de 3SG.POSS.CLIT neveu sale-sale  
« Je n'ai pas lavé les habits de son cochon de beau-père. »

(16). ropa-s ku si kuñadu bistí susu na pɔtɔk  
habit-PL REL.O 3SG.POSS.CLIT neveu s'habiller sale ASS IDEO  
« Les habits que son beau-père a porté sont très sales. »

On constate donc qu'il existe bien une différence entre la forme redoublée *susu-susu* (habituellement sale, (exemple 15)) et la forme intensifiée *susu pɔtɔk*, (très sale, exemple (16)).

(17). N kontrá ku beju-beju di JoN  
1SG.CLIT.S rencontrer.ACC avec vieux-vieux de Jean  
« J'ai croisé la charmante femme de Jean », litt. 'J'ai croisé la petite vieille femme de Jean. »

Dans le cas de *beju-beju* au moins, la forme adjectivale redoublée a plutôt une valeur euphémique ou humoristique.

### 2.2.3. Les caractéristiques nominales de l'adjectif qualificatif

#### 2.2.3.1. Accord en genre

En général, l'adjectif qualificatif ne se fléchit pas en genre, même si la langue distingue deux genres : un genre masculin et un genre féminin. Les formes féminines des substantifs du casamançais se répartissent en trois types morphologiques : Le genre morphologique lexical ; le genre morphologique synthétique et le genre morphologique analytique. Et concernant l'adjectif qualificatif, c'est au niveau du genre morphologique analytique qu'on distingue le genre masculin du genre féminin au moyen des adjectifs *macu* « mâle » et *fémiya* « femelle », pour la plupart des substantifs désignant des animaux ainsi que pour certains cas d'êtres humains, Cette distinction ne se limite pas seulement aux êtres animés. On l'exprime aussi au niveau de certaines plantes (Biagui, 2017 :100-104). Deux cas seulement de phénomènes d'accord en genre de l'adjectif qualificatif ont été relevés en casamançais. Il s'agit des paires suivantes : *beju* « vieux » et *beja* « vieille ». Ces deux paires ne peuvent être fléchies en genre qu'en position d'épithète. Par contre, on ne peut pas dire :

(18). N wojá miñjer ki \*beja

1SG.CLIT.S voir.ACC femme REL.S vieille.ACC  
 ‘J’ai vu une femme qui est vieille.’

Mais :

(19). *N wojá miñjer ki beju*  
 1SG.CLIT.S voir.ACC femme REL.S vieille.ACC  
 ‘J’ai vu une femme qui est vieille.’

L’exemple (18) est agrammatical parce que, dans ce cas précis, *beju* est employé en tant que verbe dans la proposition relative. Quand il est employé en tant que verbe (19), *beju* ne peut plus s’accorder en genre parce qu’il n’est plus nominal. L’accord de genre est donc bien uniquement limité au cas où l’adjectif est employé en tant qu’épithète.

#### 2.2.3.2. La nominalisation de l’adjectif

L’adjectif qualificatif peut être nominalisé ; il a, alors le même comportement syntaxique qu’un substantif (nom) dans un groupe nominal :

- Adjectif (épithète)

(20). *i matá [baka burmeju]*  
 3SG.CLIT.S tuer.ACC vache rouge  
 ‘Il a tué une vache à la robe rouge.’

- Substantif

(21). *kal kalsa ku bu Ngostá -[kel burmeju]*  
 ?  
 INTERR pantalon REL.O 2SG.CLIT.S aimer.ACC DEM rouge  
 ‘Quelle pantalon préfères-tu ? - Le rouge.’

Du point de vue syntaxique, une même unité (ici *burmeju* « rouge ») peut donc être adjectif (20) ou substantif (21) en fonction du contexte. En créole casamançais, l’adjectif (épithète ou attribut) ne s’accorde pas en nombre avec le substantif auquel il se rapporte. Cependant, quand une unité adjectivale est nominalisée et occupe le centre du syntagme (22), à ce moment elle se fléchit alors au pluriel comme n’importe quel substantif.

(22). *si bu na kumprá po ø kojé kel kumpridu-s*  
 si 2SG.CLIT.S INACC acheter bâton 2SG.S choisir.IMP DEM long-PL  
 ‘Si tu achètes du bois, choisis les longs.’

#### 2.2.4. Le comportement non-verbal de l’adjectif qualificatif

| Différences               | Noms | Adjectifs | Verbes |
|---------------------------|------|-----------|--------|
| Forme phonique fixe       | +    | +         | -      |
| Usage épithète            | -    | +         | -      |
| Combinaison avec copule   | +    | +         | -      |
| Flexion de genre & nombre | +    | +         | -      |

Tableau 1 : Principaux traits non-verbaux de l’adjectif qualificatif

En examinant ce tableau 1, nous constatons que sur les quatre (4) critères mis en exergue pour examiner les caractéristiques de l’adjectif qualificatif, un seul seulement parmi les quatre le différencie du substantif. C’est sa fonction épithète que l’adjectif a et que le substantif ne peut pas remplir. Les trois autres critères : (forme phonique fixe, combinaison avec copule et flexion de genre et nombre), ne sont donc pas des critères

fiables pour distinguer l'adjectif qualificatif du substantif puisque ces deux entités partagent les mêmes critères.

## 2.3. Critères syntaxiques

### 2.3.1. Fonction épithète de l'adjectif

En casamançais, la plupart des adjectifs épithètes sont placés après le nom auquel ils se rapportent.

(23). *kamiñu meduñu*  
travail peureux  
« Un chemin dangereux »

(24). *e panu, i panu bonitu*  
DEM pagne COP.PROG pagne jolie  
« Ce pagne, est un joli pagne. »

Il y a cependant, deux adjectifs de la langue qui se placent systématiquement devant le nom auquel ils se rapportent :

(25). *awosi Nikela tené [maw kara]*  
Aujourd'hui Pierre avoir.ACC [méchant visage]  
« aujourd'hui Nickela est de mauvaise humeur »

(26). *papaya i [bo fruta]*  
*N*  
papaye COP.PROG [bon fruit]  
« La papaye est un bon fruit. »

Ces deux adjectifs *boN* « bon » et *maw* « méchant » sont ceux qui apparaissent le plus fréquemment devant un substantif. Cependant, cela ne signifie pas que ce sont les seuls adjectifs de la langue qui précèdent un substantif. En effet, dans le cas où l'adjectif épithète est inséré dans un groupe nominal ayant lui-même une fonction d'attribut, il existe une tournure expressive où les locuteurs font précéder le substantif de l'adjectif. Dans ce contexte précis, on peut préposer n'importe quel adjectif au nom, comme le montrent les exemples suivants :

(27). *si mamε i [siyoseru miñjer]*  
3SG.POSS.CLIT frère COP.PROG [jaloux femme]  
« Sa mère est une femme jalouse. »

(28). *algeN sikedós [sabi moN]*  
quelqu'un gaucher [bon main]  
« Un gaucher est [habituellement] habile. »

(29). *bu fiñu [fiw kabisa]*  
2SG.POSS.CLIT fils [laid tête]  
« Ton fils a une vilaine tête. »

L'adjectif épithète se distingue ici plus nettement du verbe. En effet, l'adjectif peut précéder ou suivre le nom directement, comme on peut le voir ci-dessous avec l'adjectif *surdu* « sourd » :

(30). *N wojá [mininu surdu]*  
1SG.CLIT.S ACC.voir enfant sourd (ADJ)  
« J'ai vu un enfant sourd. »



Pour le verbe, on est obligé de mettre au moins une marque segmentale d'aspect telle que l'inaccompli na et optionnellement une marque relative entre le nom et le verbe, comme on peut le voir ci-dessous avec le verbe *corá*, « pleurer » :

- (31). *N*            *wojá* [*miñjer* (*ki*) *na* *corá*]  
 1SG.CLIT.S voir.ACC femme (REL.S) INACC pleurer (V)  
 « J'ai vu une femme en train de pleurer. »

### 2.3.2. Accord en genre

En général, l'adjectif qualificatif ne se fléchit pas en genre. Deux cas seulement de phénomènes d'accord en genre de l'adjectif qualificatif ont été relevés en casamançais. Il s'agit des paires suivantes :

- | Masculin                               |     | Féminin                         |
|--|-----|---------------------------------|
| (32). a. <i>beju</i> ['be u] « vieux » | vs. | <i>beja</i> ['be u] « vieille » |
| b. <i>dudu</i> ['dudu] « fou »         | vs. | <i>duda</i> ['duda] « folle »   |

Ces deux paires ne peuvent être fléchies en genre qu'en position d'épithète :

- (33).  $\emptyset$     *jobé*            *kel miñjer beja la!*  
 2SG.S regarder.IMP DEM femme vieille DEICT  
 'Regarde la vieille dame là-bas !'

- (34). *dos womi beju na beN jobé-bu*  
 deux homme vieux INACC venir voir-1SG.CLIT.O  
 'Deux hommes âgés vont venir te rendre visite.'

Par contre, on ne peut pas dire :

- (35). a. *N*            *wojá miñjer ki \*beja*  
 1SG.CLIT.S voir.ACC femme REL.S vieille.ACC  
 'J'ai vu une femme qui est vieille.'

Mais :

- (35). b. *N*            *wojá miñjer ki beju*  
 1SG.CLIT.S voir.ACC femme REL.S vieille.ACC  
 'J'ai vu une femme qui est vieille.'

L'exemple (35.a.) est agrammatical parce que, dans ce cas précis, *beju* est employé en tant que verbe dans la proposition relative. Quand il est employé en tant que verbe (35.b.), *beju* ne peut plus s'accorder en genre parce qu'il n'est plus nominal. Lorsque *beju* est employé en tant qu'attribut (36.b.), il n'y a pas d'accord non plus.

- (36). a.  $\emptyset$     *jobé!*            *kel miñjer sá \*beja*  
 2SG.S regarder.IMP DEM femme COP.ACC folle  
 'Qu'elle est vieille cette femme', litt. 'Regarde ! Cette femme est vieille.'

- (36). b.  $\emptyset$     *jobé!*            *kel miñjer sá beju*  
 2SG.S regarder.IMP DEM femme COP.ACC folle  
 'Qu'elle est vieille cette femme', litt. 'Regarde ! Cette femme est vieille.'

L'accord de genre est donc bien uniquement limité au cas où l'adjectif est employé en tant qu'épithète.

### 2.3.3. Fonction attribut avec copule

L'adjectif attribut se place après les copules *sá*, « être » (suivie éventuellement d'un pronom clitique objet) et *sedi*, « être » et ses variantes *i* et *yera baN*.

(37). *Esperansa i braNku*  
Espérance COP. PROG blanc  
'Pierre est blanche.'

(38). *Esperansa sedi bonitu*  
Espérance COP. ACC beau  
'Espérance est devenue belle.'

(39). *e bajuda sá-m bonitu*  
DEM fille COP. ACC -1SG. CLIT. O beau  
'Cette fille me paraît belle.'

La combinaison directe des copules *sá* ou *sedi* avec l'adjectif attribut montre que l'adjectif n'a pas le même comportement que le verbe, puisque le verbe, lui, ne se combine pas directement avec la copule *sá* (et jamais avec la copule *sedi*).

(40). a. \**Esperansa sá kantá*  
Espérance COP. ACC chanter  
'Espérance est en train de chanter.'

(40). b. *Esperansa sá na kantá*  
Espérance COP. ACC INACC chanter  
'Espérance est en train de chanter.'

Afin que l'exemple (40).a.) puisse être un énoncé grammatical, il faut nécessairement insérer la particule aspectuelle *na* entre la copule *sá* « être » et le verbe *kantá* « chanter », comme l'atteste l'exemple (40).b.).

#### 2.3.4. Caractéristiques verbales de l'adjectif qualificatif

##### 2.3.4.1. Emploi en tant qu'attribut sans copule

Dans une phrase, quand l'adjectif qualificatif est employé sans copule, il se comporte comme un verbe simple (ou de base) et il peut alors se combiner avec les particules aspectuelles et temporelles déjà décrites dans Biagui, (2017:168) en 8.2.1 et (Biagui, 2017:176) en 8.3.1.

(a)- Inaccompli (marque *na*)

(41). *bu fiju na mágur s-i ka kumé*  
2SG.POSS.CLIT fils INACC ê.maigre si-3SG.CLIT.S NEG manger.ACC  
'Ton bébé va être maigre s'il ne mange pas.'

(b)- Habituel (marque *ta*)

(42). *si kusña ta dosi pabiya i ta pí limoŋ*  
3SG.POSS.CLIT cuisine HAB ê.fade parce que 3SG.CLIT.S HAB mettre citron  
'Sa cuisine est fade [habituellement] parce qu'il n'y met pas assez de citron.'

L'assignation de l'étiquette « adjectif » pour les éléments répertoriés dans mon corpus pose donc un problème de catégorie grammaticale. Du point de vue morphosyntaxique, ces éléments exprimant des notions typiquement adjectivales (qualification) se comportent aussi comme des verbes (exemples : 41 et 42). Notons que, du point de vue aspectuel, l'ensemble des adjectifs, lorsqu'ils ont un comportement verbal, se comportent

comme des verbes forts (Biagui, 2017:172 ; Cf. 8.2.1.2). Ils présentent les mêmes caractéristiques aspecto-temporelles que ces derniers.

(43). *mĩnjer-us kuntenti ku se wobra-s*  
 femme-PL ê.content.ACC CONJ 3SG.POSS.CLIT oeuvre-PL  
 ‘Les femmes sont contentes de leurs exploits / les femmes ont été contentes de leurs exploits.’

(44). *mĩnjeru-s sebé di se fiju-s tudu*  
 femme-PL savoir.ACC de 3SG.POSS.CLIT homme-PL tout  
 ‘Les femmes savent tout de leurs enfants / les femmes ont tout su de leurs enfants.’

(45). *mĩnjeru-s kantá pa se womi-s*  
 femme-PL chanter.ACC pour 3SG.POSS.CLIT homme-PL  
 ‘Les femmes ont chanté pour leurs époux.’

L'exemple (43) montre que l'adjectif *kuntenti* « être content », a une structuration aspectuelle similaire à celle du verbe fort<sup>1</sup> *sebé* « savoir » dans l'exemple (44), car tous deux peuvent avoir une référence présente ou passée à l'accompli. L'adjectif *kuntenti* (43) et le verbe *sebé* (44) se comportent donc distinctivement de *kantá*, « chanter » dans l'exemple (45), qui est un verbe faible<sup>2</sup> et dont la référence temporelle est généralement un passé ponctuel à l'accompli.

#### 2.3.4.2. Le degré de verbalité de l'adjectif

En casamançais, les 158 unités adjectivales (dérivées et non-dérivées) listées dans notre corpus ne présentent pas toutes le même degré de verbalité.

#### 2.3.4.3. Combinaison avec les marques aspectuel les *na* et *ta*

Sur les 158 unités adjectivales de notre corpus, on en a 129 (soit 81,64% du total) qui se combinent avec les marques aspectuelles *na* et *ta* (Biagui, 2017:363-365). En voici quelques-unes :

- |          |                 |             |                       |
|----------|-----------------|-------------|-----------------------|
| (46). a. | <i>baratu</i>   | [ba'ratu]   | bon marché            |
| b.       | <i>beju</i>     | ['be u]     | vieux                 |
| c.       | <i>braNku</i>   | ['braNku]   | blanc                 |
| d.       | <i>fraku</i>    | ['fraku]    | faible                |
| e.       | <i>kumpridu</i> | [ku'mpridu] | long                  |
| f.       | <i>kuntenti</i> | [ku'ntenti] | content               |
| g.       | <i>fresku</i>   | ['fresku]   | frais, doux, neuf     |
| h.       | <i>fundu</i>    | ['fundu]    | profond               |
| i.       | <i>fusku</i>    | ['fusku]    | gris, lugubre, sombre |
| j.       | <i>gurdu</i>    | ['gurdu]    | gras                  |
| k.       | <i>kobardu</i>  | [ko'bardu]  | poltron               |
| l.       | <i>koytadi</i>  | [koy'tadi]  | pauvre                |
| m.       | <i>kusidu</i>   | [ku'sidu]   | mûr                   |
| n.       | <i>ladinu</i>   | [la'dinu]   | astucieux             |

<sup>1</sup> La catégorie des verbes forts (Cf. Quint 2000:241), correspondant aux verbes d'état (statiques).

<sup>2</sup> La catégorie des verbes faibles (Cf. Quint 2000:239-240), correspondant aux verbes d'action (dynamiques).

Certaines unités ne se combinent pas avec les marques aspectuelles *na* et *ta*. Nous en avons inventorié 31 soit 20,25% de l'inventaire des adjectifs (Biagui, 2017:365). En voici quelques-unes :

- (47). a. *antigu* [an'tigu] ancien  
 b. *katibu* [ka'tibu] esclave  
 c. *macu* ['macu] mâle  
 d. *worfa* ['worfa] orphelin

Le fait que ces unités adjectivales ne se combinent pas avec les particules aspectuelles *na* et *ta*, révèle peut-être que lesdites unités ont une polarité plus substantive que verbale.

#### 2.3.4.4. Combinaison des adjectifs avec un pronom complément

Comme les verbes transitifs, de nombreux adjectifs peuvent se combiner avec des pronoms objets. Quand ils se combinent avec les pronoms objets, les adjectifs n'emploient pas les formes clitiques objets qu'on observe avec les verbes transitifs (Biagui, 2017:147-148. Cf. Tableau 67 mais les pronoms toniques simples (Biagui, 2017:141. Cf. Tableau 64).

- (48). *bu maña sabi-mi*  
 2SG.POSS.CLIT comportement ê.bon.ACC -1SG.TQ  
 'Ton comportement me plaît.'

- (49). *si karnedu di Jo na pertu-bo ø koré!*  
 N  
 si mouton de Jean INACC ê.proche-1SG.TQ 2SG.S courir.IMP  
 'Si le mouton de Jean se rapproche de toi, enfuis-toi !'

La combinaison des adjectifs avec les pronoms toniques simples fait apparaître deux classes adjectivales :

(1)- La classe des adjectifs qui se combinent directement avec un pronom objet.

- (50). a. *braNku* ['braNku] blanc  
 b. *burmeju* [bu'me|u] rouge  
 c. *fedu* ['fedu] mauvais  
 d. *fresku* ['fresku] frais  
 e. *forti* ['forti] amer  
 f. *sabi* ['sabi] bon

Au sein de cette classe, qui regroupe 77 adjectifs sur 158, soit 48,73% du total, on constate en particulier que la plupart des adjectifs qui sont terminés par une voyelle atone -[i] ou -[u] se combinent facilement avec les pronoms objets toniques simples comme le montrent les exemples suivants :

- (51). *bo moN-us ta burmeju-mi*  
 2PL.POSS.CLIT main-PL HAB ê.rouge-1SG.TQ  
 'Vos mains me paraissent rouge.'

- (52). *si kumeda sabi-nos*  
 3SG.POSS.CLIT nourriture ê.bon.ACC-1SG.TQ  
 'Sa nourriture nous plaît.'

(2)- La classe des adjectifs qui ne se combinent pas directement avec un pronom objet.

|  | Type de blocage         | Nombre |    | Pourcentage |
|--|-------------------------|--------|----|-------------|
| Adjectifs terminés par une consonne          | inhibition phonologique | 26     |    | 31%         |
| Adjectifs terminés par une voyelle [a] atone |                         | 2      | 12 | 14%         |
| Autres adjectifs                             | inhibition catégorielle | 47     |    | 55%         |
| TOTAL  |                         | 85     |    | 100%        |

Tableau 2 : Catégorisation des adjectifs casamançais refusant un pronom objet

Il y a trois cas pour les adjectifs qui ne se combinent pas avec un pronom objet :

(2a.)- Cas des adjectifs terminés par une consonne :

- (53). a. *boN* [boN] bon  
 b. *drol* [drol] acariâtre  
 c. *malgós* [mal'gos] amer  
 ]

La classe des adjectifs qui se terminent par une consonne représente 26 adjectifs soit 30,58% sur les 85 des adjectifs n'acceptant pas un pronom objet. Le fait que ces adjectifs sont terminés par une consonne semble inhiber (blocage phonologique) leur combinaison directe avec un pronom objet. Les adjectifs terminés par une consonne sont reliés au pronom encodant l'entité affectée (objet sémantique) par les prépositions *na* et *pa* comme le montrent les exemples suivants :

- (54). *e bagec malgós na mi*  
 3SG.DEM oseille amer dans 1SG.TQ  
 'Je trouve cette oseille amère.'

- (55). *awosi i diya piyor pa bos*  
 aujourd'hui COP.PROG jour pire pour 2PL.TQ  
 'Aujourd'hui, c'est un mauvais jour pour vous.'

(2b.)- cas des adjectifs qui ne sont terminés ni par une consonne ni par '-/a/' :

- (56). a. *katibu* [katibu] esclave  
 b. *macu* [macu] mâle  
 c. *worfa* [worfa] orphelin

Les adjectifs qui ne se terminent pas par une consonne ni par une voyelle '-/a/' atone constituent 55% du total des adjectifs qui ne prennent pas un pronom complément. Il semble que, pour ces derniers, l'inhibition soit liée à la catégorie grammaticale. Ces adjectifs tendent plus vers les substantifs et c'est peut-être ce qui explique leur impossibilité à se combiner avec un pronom complément. Ainsi, si on raisonne sur le terme *katibu* dans les exemples où il apparaît comme un substantif on a :

- (57). a. *i pañá [seti katibu] ki kaplí*  
 3SG.CLIT.S prendre.ACC sept (NUM) esclave REL.S échapper.ACC  
 'Il a attrapé sept esclaves qui se sont enfuis.'

- (57). b. *i pañá [seti womi katibu] ki kaplí*  
 3SG.CLIT.S prendre.ACC sept (NUM) homme esclave REL.O échapper.ACC  
 'Il a attrapé sept hommes esclaves qui se sont enfuis.'

D'après notre propre expérience de locuteur, l'usage substantival (57).a.) est beaucoup plus courant que l'usage adjectival (57).b.)). Les adjectifs examinés ici en (2b.)) ne se

combinent pas avec des pronoms objets parce que ces unités sont plus proches des substantifs et moins proches des verbes que les autres adjectifs (tels que *sabi* « agréable, bon »).



Figure 1 : Place relative des unités adjectivales *katibu*, « esclave » et *sabi*, « agréable », sur le gradient catégoriel substantif → verbe.

(2c.)- Cas des adjectifs terminés par une voyelle [a] :

- (58). a. *amoNga* [a'moNga] lépreux  
 b. *pateta* [pa'teta] nigaud  
 c. *seba* ['seba] stérile

Aucun des 12 adjectifs (Cf. Tableau 2) qui sont terminés par une voyelle -[a] n'accepte un pronom complément. Cette catégorie d'adjectifs se subdivise elle-même en deux sous-catégories (a) et (b) :

(a)- Les deux adjectifs *morna* « tiède » et *porka* « nigaud (vaut aussi pour un homme) », ne se combinent pas avec des pronoms objets pour des raisons phonologiques, puisque ces deux unités ont un emploi essentiellement adjectival (il n'y a donc pas ici d'inhibition catégorielle du type de celle qu'on a observée en (2b.). En effet, on ne peut pas dire :

- (59). a. *i* \**morna-mi* *e* *yagu*  
 3SG.CLIT.S ê.tiède.ACC -1SG.TQ DEM eau  
 'Il me semble qu'elle est tiède cette eau.'

Mais :

- (59). b. *i* *morna* *pa mi* *e* *yagu*  
 3SG.CLIT.S ê.chaud.ACC pour 1SG.TQ DEM eau  
 'Il me semble qu'elle est tiède cette eau.'

Alors qu'on dit pourtant :

- (60). *i* *kinti-mi* *e* *yagu*  
 3SG.CLIT.S ê.tiède.ACC-1SG.TQ DEM eau  
 'Il me semble qu'elle est chaude cette eau.'

Le fait que *morna* (59).a.) ne se combine pas directement avec un pronom complément est probablement lié à la voyelle finale [a] de ce dernier puisque *kinti* (60), qui est un adjectif du même type que *morna* (tous deux indiquent la température relative d'un objet), mais dont la voyelle finale est [i], peut se combiner directement avec un pronom complément (forme tonique).

(b)- Les 10 autres adjectifs du type *amoNga* [a'moNga] « lépreux » et *seba* ['seba] « stérile », ont une inhibition catégorielle c'est-à-dire que ce sont des unités qui sont plus proches des substantifs même si elles ont des emplois adjectivaux (Biagui, 2017:225. Cf. (2b), p. 227)).

2.3.5. Les critères distinctifs de l'adjectif par rapport au verbe

Les adjectifs qualificatifs ne se combinent pas directement avec le suffixe du causatif<sup>3</sup> ni avec la marque du passif *-du*. Ainsi, à partir du verbe *kumé*, « manger », on peut produire en casamançais :

(a)- Un causatif *kume-nté* « manger-CAUS » ‘faire manger’ :

- (61). *Esperansa kume-nté mininu poN*  
 Espérance manger.ACC-CAUS enfant pain  
 ‘Espérance a fait manger du pain à l’enfant.’

(b)- Un passif *kume-du* « manger-PASF » ‘être mangé’ :

- (62). *karna kume-du*  
 viande manger.ACC-PSF  
 ‘La viande a été mangée.’

En revanche, à partir de l’adjectif *fraku*, faible, on ne peut pas produire :

(a)- Un causatif :

- (63). *Esperansa \*fraku-ntí mininu*  
 Espérance ê.faible.ACC-CAUS enfant  
 ‘Espérance a affaibli l’enfant.’

(b)- Un passif :

- (64). *mininu \*fraku-du*  
 enfant ê.faible.ACC-CAUS  
 ‘L’enfant a été affaibli.’

L’impossibilité de combiner l’adjectif qualificatif avec le suffixe du causatif et avec la marque du passif montre que l’adjectif ne se comporte pas comme un verbe. Mais il existe aussi un moyen de produire un causatif ou un passif à partir d’un adjectif, en passant par l’intermédiaire d’un dérivé verbal inchoatif *-sé* (Biagui, 2017:214.). Il n’y a que 61 adjectifs qui acceptent ce type de combinaison, soit 38% du total. Ainsi, à partir des adjectifs *beju* « vieux », *dudu* « fou » et *fraku* « faible » on peut produire en créole casamançais des formes inchoatives permettant elles-mêmes de générer :

(a)- Des causatifs :

- (65). a. Adjectif                      Inchoatif                      Causatif  
 b. *beju* vieux > *beju-sé* devenir vieux > *beju-se-nté* rendre vieux  
 c. *dudu* fou > *dudu-sé* devenir fou > *dudu-se-nté* rendre fou  
 d. *fraku* faible > *fraku-sé* devenir faible > *fraku-se-nté* affaiblir

- (66). *Jo duduse-nté mininu*  
 N  
 Jean ê.fou.ACC-CAUS enfant  
 ‘Jean a rendu fou l’enfant.’

- (67). *fébur frakuse-nté bu fijada*  
 maladie ê.faible.ACC-CAUS 2SG.POSS.CLIT fileul  
 ‘La maladie a affaibli ton filleul.’

(b)- Des passifs :

Adjectif                      Inchoatif                      Passif

<sup>3</sup> La seule exception est l’adjectif *burgoñu* « avoir honte, être honteux » qui produit un causatif *burgoñantá* « faire honte » en créole casamançais.

- (68). a. *beju* vieux > *beju-sé* devenir vieux > *beju-se-du* être rendu vieux  
 b. *dudu* fou > *dudu-sé* devenir fou > *dudu-se-du* être rendu fou  
 c. *fraku* faible > *fraku-sé* devenir faible > *fraku-se-du* être affaibli

- (69). *mininu duduse-du*  
 enfant devenir fou.ACC-PASS  
 'L'enfant a été rendu fou.'

- (70). *i bejuse-du sedi*  
 3SG.CLIT.S devenir vieux.ACC-PASS tôt  
 'Il a vieilli prématurément', litt. 'Il a été rendu vieux tôt.'

Parmi les 100 adjectifs (soit 63,29% du total) qui ne prennent pas le suffixe inchoatif *-sé*, 22 (14%) sont terminés par une consonne<sup>4</sup>.

- (71). a. *amontoN* [amo'ntoN] paresseux  
 ]  
 b. *drol* [drol] acariâtre  
 c. *gulós* [gu'los] glouton  
 d. *malgós* [mal'gos] amer

Le fait que ces adjectifs sont terminés par une consonne explique vraisemblablement pourquoi ils ne peuvent pas produire de causatif ni de passif. Mais de nombreux adjectifs (78 unités), terminés par une voyelle n'acceptent pas non plus la marque du dérivatif inchoatif *-sé* (Biagui, 2017:370-371).

(1)- Dans la plupart des cas, le casamançais a alors recours à une construction inchoative analytique au moyen de l'auxiliaire *bidá* devenir :

- (72). a. *kuntenti* [ku'nteti] content > *bidá kuntenti* [bi'da ku'nteti] devenir content  
 b. *mansu* ['mansu] doux > *bidá mansu* [bi'da 'mansu] devenir doux  
 c. *ruñu* ['ruŋu] avare > *bidá ruñu* [bi'da 'ruŋu] devenir avare

Une grande partie des adjectifs n'acceptant pas l'inchoatif *-sé* entrent dans cette catégorie.

(2)- Dans quelques cas, l'absence de forme en *-sé* s'explique par l'existence de formes de dérivation inchoative concurrentes. Ainsi, un adjectif de mon corpus produit un dérivé inchoatif en *-iyá* :

- (73). *miñor* [mi' | ]or] meilleur > *miñoriyá* [mi | ]ori'ja] aller mieux, litt. 'devenir meilleur'

(3)- Dans quelques autres cas encore, ces adjectifs ont un verbe inchoatif associé :

(a)- Verbes inchoatifs associés en *-á* *-/a/* (correspondant à un adjectif en *-u* *'-/u/*).

- | Adjectifs                              | Verbes associés                                    |
|--|--|
| (74). a. <i>fundu</i> ['fundu] profond | > <i>fundá</i> [fu'nda] aller au fond (s'immerger) |
| b. <i>fartu</i> ['fartu] repu          | > <i>fartá</i> [far'ta] être/devenir rassasié      |
| c. <i>sertu</i> ['sertu] sûr, exact    | > <i>sertá</i> [ser'ta] tomber à pic               |

(b)- Autre verbe inchoatif associé :

- | Adjectif                             | Verbe associé                                     |
|--------------------------------------|---|
| (75). <i>abertu</i> [a'bertu] ouvert | > <i>yabrí</i> [ja'bri] s'ouvrir (devenir ouvert) |

<sup>4</sup> La seule exception est *mágur* « maigre », qui produit l'inchoatif *magursé* « maigrir » et le causatif *magursenté* « faire maigrir qqn » en créole casamançais.



## 2.3.6. Le comportement verbal de l'adjectif

| Différences                           | Noms | Adjectifs | Verbes |
|---------------------------------------|------|-----------|--------|
| Attribution sans copule               | -    | +         | +      |
| Combinaison avec pronom objet atone   | -    | -         | +      |
| Combinaison avec pronom objet tonique | -    | +         | -      |
| Combinaison avec le suffixe causatif  | -    | -         | +      |
| Combinaison avec le suffixe du passif | -    | -         | +      |

Tableau 3 : Comportement verbal de l'adjectif qualificatif en casamançais

En jetant un oeil sur ce tableau 3, nous constatons que sur les cinq (5) critères mis en relief pour examiner les caractéristiques de l'adjectif qualificatif, trois critères à savoir : (la combinaison avec un pronom objet atone, la combinaison avec le suffixe du causatif et la combinaison avec le suffixe du passif), sont donc des critères fiables pour distinguer l'adjectif qualificatif du verbe puisque ces trois entités ne partagent pas les mêmes critères. Son emploi en tant qu'attribut sans copule, est l'un des critères qui permet de rapprocher l'adjectif qualificatif du verbe. En fin, la combinaison avec un pronom objet tonique, est l'un des critères propre à l'adjectif, et qu'il ne partage ni avec le verbe, ni avec le substantif en créole.

## 3. Récapitulatif du comportement nominal et verbal de l'adjectif

Tout au long de cette étude, nous avons essayé de mettre en relief les éléments pertinents qui peuvent autoriser de définir et de considérer la catégorie adjectivale en créole comme constituant une partie du discours à part entière au même titre que les autres parties du discours en l'occurrence le nom et le verbe. Et la question qui a retenu notre attention durant tout ce processus est de savoir si est-il possible de bien définir la catégorie adjectivale d'un point de vue linguistique ? Quels sont les critères que l'on rencontre le plus souvent dans les définitions de l'adjectif d'une part et d'autre part, lesquels donnent une autonomie totale à la catégorie adjectivale afin de les considérer comme une entité à part entière ? Les différents critères considérés dans ce tableau montrent que l'adjectif partage certaines propriétés morphologiques et syntaxiques avec le nom ou le verbe.

| Nbre | Différences   | Noms | Adjectifs | Verbes |
|------|---|------|-----------|--------|
| 1    | Forme phonique liée à la catégorie (voyelle thématique) | -    | -         | +      |
| 2    | Fonction épithète                                       | -    | +         | -      |
| 3    | Flexion de genre & nombre                               | +    | (+)       | -      |
| 4    | Combinaison avec copule (fonction attribut)             | +    | +         | -      |
| 5    | Attribution sans copule                                 | -    | +         | +      |
| 6    | Combinaison avec pronom objet atone                     | -    | -         | +      |
| 7    | Combinaison avec pronom objet tonique                   | -    | +         | -      |
| 8    | Combinaison avec le suffixe causatif                    | -    | -         | +      |
| 9    | Combinaison avec le passif                              | -    | -         | +      |
| 10   | Existence d'une structure comparative                   | -    | +         | +      |

Tableau 4 : Comportement nominal et verbal de l'adjectif qualificatif en casamançais

Au total, 10 critères ont été dégagés aux niveaux : phonologique, morphologique et syntaxique. Avec le critère phonologique, nous avons constaté, comme le nom, l'adjectif qualificatif n'a pas de forme phonique propre. Il peut être accentué sur la dernière ou sur l'avant-dernière syllabe et il peut se terminer par une consonne ou par une voyelle. Quant

au verbe, il est constitué d'un radical verbal invariable auquel s'ajoute dans la plupart des cas une voyelle thématique généralement accentuée sur la dernière syllabe (Cf. Règle, n°1, tableau 4). Mais d'un point de vue morphologique, les adjectifs ne manifestent pas de propriétés pertinentes. Nous constatons que sur les quatre (4) critères mis en exergue pour examiner les caractéristiques de l'adjectif qualificatif, un seul seulement parmi les quatre le différencie du substantif (Cf. Règle, n°2, tableau 4). C'est sa fonction épithète que l'adjectif a et que le substantif et le verbe ne peuvent pas remplir. Les trois autres critères : (forme phonique fixe, combinaison avec copule (fonction attribut) et flexion de genre et nombre), ne sont donc pas des critères fiables pour distinguer l'adjectif qualificatif du substantif (Cf. Règles : n°1, n°3 et n°4 du tableau 4) puisque ces trois entités partagent les mêmes critères soit avec le nom ou soit avec le verbe. En regardant le tableau 3, nous constatons que sur les cinq (5) critères mis en relief pour examiner les critères de l'adjectif qualificatif, trois seulement à savoir : la combinaison avec un pronom objet atone, la combinaison avec le suffixe du causatif et la combinaison avec le suffixe du passif (Cf. Règles : n°6, n°8 et n°9 du tableau 4) sont donc, des critères fiables pour distinguer l'adjectif qualificatif du verbe puisque ces trois entités ne partagent pas les mêmes propriétés syntaxiques avec l'adjectif. L'usage de l'adjectif en tant qu'attribut sans copule (Cf. Règle, n°5 du tableau 4), est l'un des critères qui permet de rapprocher l'adjectif qualificatif du verbe. En fin, la combinaison avec un pronom objet tonique (Cf. Règle, n°7 du tableau 4), est l'un des critères propre à l'adjectif, et que ce dernier, ne partage ni avec le verbe, ni avec le substantif en créole. En résumé, deux critères (Cf. Règles, n°2 et n°7 du tableau 4), peuvent permettre de considérer l'adjectif qualificatif en créole comme une catégorie entièrement à part car ne partageant pas ces critères avec le nom et verbe. C'est avec un faisceau de traits qu'on peut montrer que cette catégorie existe et est distincte à la fois du verbe et du nom même si d'une façon générale les limites de la catégorie adjectivale ne sont pas tranchées.

## Conclusion

Au regard des multiples difficultés que présente la définition de l'adjectif, son existence dans les langues a longtemps suscité un réel sentiment de doute chez les linguistes. Rappelons le point de vue de Dixon et Aikhenvald (2004) par rapport à la classe adjectivale dans différentes langues : toutes les langues ont une classe d'adjectifs avec des nombres variables et selon des langues, l'adjectif montre quatre tendances : (1). L'adjectif qui ressemble au nom (qui montre plus les propriétés nominales) (2). L'adjectif qui ressemble au verbe (qui montre plus les propriétés verbales) (3). L'adjectif qui ressemble aux deux catégories (montre les propriétés verbales et nominales) (4). L'adjectif qui montre ni les propriétés nominales ni les propriétés verbales. Les différents critères considérés dans ce tableau corroborent le point de vue de Dixon et Aikhenvald (2004) et montrent que l'adjectif en créole casamançais partage certaines propriétés morphologiques et syntaxiques avec le nom ou le verbe. C'est avec un faisceau de traits qu'on peut montrer que cette catégorie existe et est distincte à la fois du verbe et du nom. Dans certains cas (fonction épithète, combinaison avec un pronom tonique), l'adjectif ne se comporte ni comme le nom ni comme le verbe, mais d'une façon générale les limites de la catégorie adjectivale ne sont pas tranchées.

## Abréviations

- > : Devient
- 1SG : Première personne du singulier

|         |   |  |
|---------|---|--|
| 2PL     | : | Deuxième personne du pluriel           |
| 2SG     | : | Deuxième personne du singulier         |
| 3SG     | : | Troisième personne du singulier        |
| A→A     | : | Dérivation d'adjectif vers adjectif    |
| ACC     | : | Accompli                               |
| ADJ     | : | Adjectif                               |
| ASS     | : | Assertif                               |
| CAUS    | : | Causatif                               |
| Cf.     | : | Confer                                 |
| CLIT    | : | Clitique                               |
| CONJ    | : | Conjonction                            |
| COP     | : | Copule                                 |
| DEM     | : | Déterminant                            |
| E. port | : | Etymon portugais                       |
| HAB     | : | Habituel                               |
| IDEO    | : | Idéophone                              |
| IMP     | : | Impératif                              |
| INACC   | : | Inaccompli                             |
| INTERR  | : | Interrogatif                           |
| NEG     | : | Négation                               |
| NUM     | : | Numéral                                |
| O       | : | Objet                                  |
| PASS    | : | Passé                                  |
| PL      | : | Pluriel                                |
| POSS    | : | Possessif                              |
| PROG    | : | Progressif                             |
| PSF     | : | Passif                                 |
| REL     | : | Relatif                                |
| S       | : | Sujet                                  |
| S→A     | : | Dérivation de substantif vers adjectif |
| TQ      | : | Tonique                                |
| V→A     | : | Dérivation de verbe vers adjectif      |
| VS.     | : | Versus                                 |

### Références bibliographiques

- BIAGUI Noël Bernard, (2017). *Description générale du créole afro-portugais de Ziguinchor* (Sénégal). Paris : KARTHALA, 394 p.
- CREISSELS, Denis (1991). *Descriptions des langues négro-africaines et théorie syntaxique*. Grenoble : Ellug.
- DIXON Robert Malcolm Ward and Alexandra Y. AIKHENVALD, (2004), *Adjectival classes: a crosslinguistic typology*, Oxford, Oxford university Press, XXII-370 p.
- DIXON, Robert Malcolm Ward, (1982b) *Where have all the adjectives gone? And other essays in semantics and syntax*. Berlin: Mouton.
- DONEUX, Jean Léon. & ROUGÉ Jean-Louis, (1988). *En apprenant le créole à Bissau ou Ziguinchor*. Paris: L'Harmattan.
- DUBOIS Jean et al., (1973). *Dictionnaire de linguistique*. Paris, Larousse, 516 pages, réédité en 1994.
- FRANCOIS, Jacques (éd.) (2004) : *L'adjectif en français et à travers les langues*, Actes du Colloque international de Caen, 28-30 juin 2001, Bibliothèque de syntaxe et de sémantique, Presses universitaires de Caen.
- KIHM, Alain (2000). « L'adjectif en portugais et en kriyol : essai de syntaxe comparée ». In : *Langages*, 34e année, n°138, pp. 49-60.

- QUINT, Nicolas (2000a). Grammaire de la Langue Cap-Verdienne. Paris : L'Harmattan.
- QUINT, Nicolas (2000b). Le cap-verdien : origines et devenir d'une langue métisse (Étude de la langue capverdienne avec les langues africaines, créoles et portugaise). Paris : L'Harmattan.
- SALLES, Mathilde, (2004) : Adjectifs « modaux » et adjectifs qualificatifs. J. François (dir.), *L'adjectif en français et à travers les langues*, Bibliothèque de syntaxe et de sémantique, Presses universitaires de Caen, p. 463-474.

## Liste des adjectifs qualificatifs du créole casamançais

|    | Adjectifs            | Phonétique      | Sens                     | Inchoatif |    | Particules aspectuelles |          | Pronoms objets |  |
|----|----------------------|-----------------|--------------------------|-----------|----|-------------------------|----------|----------------|--|
|    |                      |                 |                          | -sé       | na | ta                      | toniques | atones         |  |
| 1  | <i>abertu</i>        | [a'bertu]       | ouvert                   | -         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 2  | <i>altu</i>          | ['altu]         | haut, géant              | +         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 3  | <i>amonga</i>        | [amo'nton]      | lépreux                  | -         | -  | -                       | -        | -              |  |
| 4  | <i>amonton</i>       | [a'monga]       | paresseux                | -         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 5  | <i>antigu</i>        | [a'ntigu]       | ancien                   | -         | -  | -                       | -        | -              |  |
| 6  | <i>áspur</i>         | ['aspur]        | âcre                     | -         | -  | -                       | -        | -              |  |
| 7  | <i>balenteru</i>     | [balen'teru]    | valeureux                | -         | -  | -                       | +        | -              |  |
| 8  | <i>balenti</i>       | [ba'lenti]      | vaillant                 | -         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 9  | <i>bamba</i>         | ['bamba]        | intrépide                | -         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 10 | <i>banenós</i>       | [bane'nos]      | véneux                   | -         | -  | -                       | -        | -              |  |
| 11 | <i>baratu</i>        | [ba'ratu]       | bon marché               | +         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 12 | <i>barbenti</i>      | [bar'benti]     | barbu                    | -         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 13 | <i>basu</i>          | ['basu]         | bas                      | -         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 14 | <i>beju</i>          | ['beju]         | vieux, ancien            | +         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 15 | <i>bensidu</i>       | [ben'sidu]      | sacré                    | -         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 16 | <i>berdu</i>         | ['berdu]        | vert                     | +         | +  | -                       | +        | -              |  |
| 17 | <i>besgu</i>         | ['besgu]        | qui louche               | -         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 18 | <i>bibu</i>          | ['bibu]         | vivant                   | +         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 19 | <i>boltu</i>         | ['boltu]        | retourné                 | -         | +  | -                       | -        | -              |  |
| 20 | <i>bonitu</i>        | [bo'nitu]       | beau                     | +         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 21 | <i>bon</i>           | [bon]           | bon                      | -         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 22 | <i>brabu</i>         | ['brabu]        | brave, sauvage           | +         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 23 | <i>branķu</i>        | ['branķu]       | blanc                    | +         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 24 | <i>brutu</i>         | ['brutu]        | sauvage                  | +         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 25 | <i>burmeju</i>       | [bur'meju]      | rouge, mûr               | +         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 26 | <i>ciklet</i>        | [ci'klet]       | mince                    | -         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 27 | <i>cinti ~ kinti</i> | ['cinti 'kinti] | chaud                    | +         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 28 | <i>ciw</i>           | [ciw]           | beaucoup                 | -         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 29 | <i>dalgadu</i>       | [dal'gadu]      | mince                    | +         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 30 | <i>diritu</i>        | [di'ritu]       | bien                     | -         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 31 | <i>dosi</i>          | ['dosi]         | doux                     | -         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 32 | <i>drol</i>          | [drol]          | insupportable            | -         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 33 | <i>dudu</i>          | ['dudu]         | fou                      | +         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 34 | <i>duru</i>          | ['duru]         | rigide                   | +         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 35 | <i>fali</i>          | ['fali]         | trop dur pour être mangé | -         | +  | +                       | -        | +              |  |
| 36 | <i>fartu</i>         | ['fartu]        | repu                     | -         | -  | -                       | -        | -              |  |
| 37 | <i>fastu</i>         | ['fastu]        | pompeux                  | +         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 38 | <i>fedu</i>          | ['fedu]         | mauvais                  | +         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 39 | <i>fémiya</i>        | ['femija]       | femelle                  | -         | -  | -                       | -        | -              |  |
| 40 | <i>festeru</i>       | [fes'teru]      | festif                   | -         | -  | -                       | -        | -              |  |
| 41 | <i>finu</i>          | ['finu]         | sombre                   | -         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 42 | <i>friyenti</i>      | [firi'jenti]    | calme                    | -         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 43 | <i>fiw</i>           | [fiw]           | vilain, laid             | -         | +  | +                       | -        | -              |  |
| 44 | <i>forti</i>         | ['forti]        | aigre, robuste, puissant | +         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 45 | <i>fraku</i>         | ['fraku]        | faible, fragile, fébrile | +         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 46 | <i>fresku</i>        | ['fresku]       | doux frais neuf          | -         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 47 | <i>friva</i>         | [fri'ja]        | frais                    | -         | +  | +                       | -        | +              |  |
| 48 | <i>fundu</i>         | [fundu]         | profond                  | +         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 49 | <i>furu</i>          | ['furu]         | fier                     | -         | +  | +                       | +        | -              |  |
| 50 | <i>fusku</i>         | ['fusku]        | sombre                   | -         | +  | +                       | +        | -              |  |

|     |                        |               |                     |   |   |   |   |   |
|-----|------------------------|---------------|---------------------|---|---|---|---|---|
| 51  | <i>gagu</i>            | [ˈgagu]       | bègue               | + | + | + | - | - |
| 52  | <i>garandi</i>         | [gaˈrandi]    | grand               | + | + | + | + | - |
| 53  | <i>gémiva</i>          | [ˈgemija]     | jumeau              | - | - | - | - | - |
| 54  | <i>gintiw ~ jintiw</i> | [gintiw]      | animiste            | - | - | - | - | - |
| 55  | <i>giru ~ jiru</i>     | [ˈgiru ˈjiru] | malin, intelligent  | + | + | + | - | - |
| 56  | <i>g(u)los</i>         | [glos guˈlos] | gourmand            | - | + | + | - | - |
| 57  | <i>gros</i>            | [gros]        | gros                | - | + | + | - | - |
| 58  | <i>gurdu</i>           | [ˈgurdu]      | gras                | + | + | + | + | - |
| 59  | <i>kanaja</i>          | [kaˈnaʒa]     | plaisant            | - | + | + | - | - |
| 60  | <i>fresku</i>          | [ˈfresku]     | doux frais neuf     | - | + | + | + | - |
| 61  | <i>karu</i>            | [karu]        | cher                | + | + | + | + | - |
| 62  | <i>kastañu</i>         | [kasˈtaɲu]    | roux                | - | - | - | - | - |
| 63  | <i>katibu</i>          | [kaˈtibu]     | esclave             | - | - | - | - | - |
| 64  | <i>ketu</i>            | [ˈketu]       | serein              | - | + | + | + | - |
| 65  | <i>klaru</i>           | [klaru]       | clair               | + | + | + | + | - |
| 66  | <i>kobardu</i>         | [koˈbardu]    | poltron             | + | + | + | + | - |
| 67  | <i>koytadi</i>         | [kojˈtadi]    | pauvre              | - | + | + | - | - |
| 68  | <i>kriyol</i>          | [kriˈjol]     | créole              | - | - | - | - | - |
| 69  | <i>kubisós</i>         | [kubiˈsos]    | prétentieux, jaloux | - | + | + | - | - |
| 70  | <i>kumpridu</i>        | [kuˈmpridu]   | long                | + | + | + | + | - |
| 71  | <i>kunfiyadu</i>       | [kunfiˈjadu]  | audacieux           | - | + | + | + | - |
| 72  | <i>kuntenti</i>        | [kuˈntenti]   | content             | + | + | + | - | - |
| 73  | <i>kurtu</i>           | [ˈkurtu]      | court               | + | + | + | + | - |
| 74  | <i>kurú</i>            | [kuˈru]       | non mûr             | - | - | - | - | - |
| 75  | <i>kusidu</i>          | [kuˈsidu]     | mûr                 | + | + | + | - | - |
| 76  | <i>ladinu</i>          | [laˈdinu]     | astucieux           | - | + | + | + | - |
| 77  | <i>largu</i>           | [ˈlargu]      | large               | + | + | + | + | - |
| 78  | <i>lebi</i>            | [ˈlebi]       | léger               | + | + | + | + | - |
| 79  | <i>lestu</i>           | [ˈlestu]      | rapide              | - | + | + | - | - |
| 80  | <i>limpu</i>           | [ˈlimpu]      | propre              | + | + | + | + | - |
| 81  | <i>lisu</i>            | [ˈlisu]       | lisse               | - | + | + | + | - |
| 82  | <i>loñji</i>           | [ˈlo.ɲji]     | loin                | + | + | + | + | - |
| 83  | <i>macu</i>            | [ˈmacu]       | mâle (herbacée sp.) | - | - | - | - | - |
| 84  | <i>maduru</i>          | [maˈduru]     | mature              | + | + | + | - | - |
| 85  | <i>mágur</i>           | [ˈmagur]      | maigre              | + | + | + | + | - |
| 86  | <i>malándur</i>        | [maˈlandur]   | truand              | - | + | + | - | - |
| 87  | <i>malbadu</i>         | [malˈbadu]    | insolent            | - | + | + | + | - |
| 88  | <i>malgós</i>          | [malˈgos]     | amer                | - | + | + | - | - |
| 89  | <i>malkriyadu</i>      | [malkriˈjadu] | impoli              | - | + | + | + | - |
| 90  | <i>maluku</i>          | [maˈluku]     | idiot               | - | + | + | - | - |
| 91  | <i>mansu</i>           | [ˈmãsu]       | docile              | - | + | + | + | - |
| 92  | <i>mañku</i>           | [ˈmaɲku]      | boîteux             | + | + | + | + | - |
| 93  | <i>maw</i>             | [maw]         | méchant             | - | + | + | - | - |
| 94  | <i>mayor</i>           | [maˈjor]      | majeur              | - | - | - | - | - |
| 95  | <i>mbokadu</i>         | [mboˈkadu]    | peu                 | - | - | - | - | - |
| 96  | <i>meduñu</i>          | [meˈdupu]     | peureux, vil        | - | + | + | - | - |
| 97  | <i>meyu</i>            | [meju]        | demi                | - | - | - | - | - |
| 98  | <i>miñjor</i>          | [miɲˈjor]     | mieux               | - | + | + | - | - |
| 99  | <i>moku</i>            | [ˈmoku]       | moulu               | + | + | + | + | - |
| 100 | <i>moli</i>            | [ˈmoli]       | mou                 | - | + | + | + | - |
| 101 | <i>morna</i>           | [ˈmorna]      | tiède               | - | + | + | - | + |
| 102 | <i>mpusturu</i>        | [mpusˈturu]   | curieux             | - | + | + | - | - |
| 103 | <i>mudu</i>            | [ˈmudu]       | muet                | + | + | + | - | - |
| 104 | <i>mufinu</i>          | [muˈfinu]     | paresseux           | - | + | + | - | - |
| 105 | <i>muntrós</i>         | [muˈntros]    | malicieux           | - | + | + | - | - |
| 106 | <i>nobu</i>            | [ˈnobu]       | neuf                | + | + | + | + | - |
| 107 | <i>nomboli</i>         | [noˈmboli]    | cagneux             | - | + | + | - | + |
| 108 | <i>nujenti</i>         | [nuˈjenti]    | répugnant           | - | - | - | + | - |
| 109 | <i>nuju</i>            | [ˈnuju]       | (être) répugnant    | + | + | + | + | - |
| 110 | <i>ɲgratu</i>          | [ˈɲgratu]     | ingrat              | - | + | + | - | - |
| 111 | <i>parbu</i>           | [ˈparbu]      | idiot               | + | + | + | + | - |
| 112 | <i>pateta</i>          | [paˈteta]     | nigaud              | - | + | + | - | - |

|     |                  |             |                      |   |   |   |   |   |
|-----|------------------|-------------|----------------------|---|---|---|---|---|
| 113 | <i>pertu</i>     | [ˈpertu]    | proche               | + | + | + | + | - |
| 114 | <i>pestu</i>     | [ˈpestu]    | sadique              | - | + | + | - | - |
| 115 | <i>pikininu</i>  | [pikiˈninu] | petit                | + | + | + | + | - |
| 116 | <i>pirsis</i>    | [piˈsis]    | nécessaire           | - | - | + | - | - |
| 117 | <i>pisadu</i>    | [piˈsadu]   | lourd                | + | + | + | + | - |
| 118 | <i>piyor</i>     | [piˈjor]    | pire                 | - | + | + | - | - |
| 119 | <i>poderusu</i>  | [podeˈrusu] | puissant             | - | - | - | - | - |
| 120 | <i>pódur</i>     | [ˈpodur]    | gâteaux              | + | + | + | - | - |
| 121 | <i>porka</i>     | [ˈporka]    | sale                 | - | + | + | - | - |
| 122 | <i>porkeru</i>   | [porˈkeru]  | (qqn) qui inspire du | - | - | - | - | - |
| 123 | <i>pretu</i>     | [ˈpretu]    | noir                 | + | + | + | + | - |
| 124 | <i>pruntu</i>    | [ˈpretu]    | prêt                 | - | - | - | - | - |
| 125 | <i>puku</i>      | [ˈpuku]     | peu abondant,        | + | + | + | + | - |
| 126 | <i>puru</i>      | [ˈpuru]     | pur                  | + | + | + | + | - |
| 127 | <i>riba</i>      | [ˈriba]     | haut                 | - | - | - | - | - |
| 128 | <i>riku</i>      | [ˈriku]     | riche                | + | + | + | + | - |
| 129 | <i>risu</i>      | [ˈrisu]     | dur                  | + | + | + | + | - |
| 130 | <i>rodondu</i>   | [roˈdondu]  | rond                 | - | + | + | + | - |
|     | <i>rorondu</i>   | [roˈdondu]  |                      |   |   |   |   |   |
| 131 | <i>roku</i>      | [ˈroku]     | enroué               | + | + | + | + | - |
| 132 | <i>ronkeru</i>   | [roˈŋkeru]  | fanfaron             | - | - | - | - | - |
| 133 | <i>ruñu</i>      | [ˈrupu]     | havard               | - | + | + | - | - |
| 134 | <i>sabi</i>      | [ˈsabi]     | bon, agréable        | + | + | + | + | - |
| 135 | <i>sakana</i>    | [saˈkana]   | bouffon              | - | - | - | - | - |
| 136 | <i>sakradu</i>   | [saˈkradu]  | sacré                | - | + | + | - | - |
| 137 | <i>satu</i>      | [ˈsatu]     | casse-pieds          | - | + | + | + | - |
| 138 | <i>seba</i>      | [ˈseba]     | stérile              | - | + | + | - | - |
| 139 | <i>segur</i>     | [ˈsegur]    | aveugle              | + | + | + | - | - |
| 140 | <i>seku</i>      | [ˈseku]     | sec, avare           | + | + | + | + | - |
| 141 | <i>seladu</i>    | [seˈladu]   | fraîche (eau)        | - | - | - | - | - |
| 142 | <i>sertu</i>     | [ˈsertu]    | certain              | - | + | + | + | - |
| 143 | <i>sikerdu</i>   | [siˈkerdu]  | gauche               | - | - | - | - | - |
| 144 | <i>siyoseru</i>  | [sijoseru]  | jaloux               | - | - | - | - | - |
| 145 | <i>siyós</i>     | [siˈjos]    | jaloux               | - | + | + | - | - |
| 146 | <i>sowás</i>     | [soˈwas]    | sauvage, brutal      | - | + | + | + | - |
| 147 | <i>sukuru</i>    | [suˈkuru]   | sombre, obscur       | + | + | + | + | - |
| 148 | <i>surdu</i>     | [ˈsurdu]    | sourd                | + | + | + | + | - |
| 149 | <i>susu</i>      | [ˈsusu]     | sale                 | + | + | + | + | - |
| 150 | <i>tarpaseru</i> | [tarpaseru] | rusé                 | - | - | - | - | - |
| 151 | <i>temús</i>     | [teˈmus]    | capricieux obstiné   | - | + | + | - | - |
| 152 | <i>tesu</i>      | [ˈtesu]     | solide dur           | + | + | + | + | - |
| 153 | <i>tufí</i>      | [tuˈfi]     | ombrageux            | - | + | + | - | - |
| 154 | <i>tuga</i>      | [ˈtuga]     | colon                | - | - | - | - | - |
| 155 | <i>tulu</i>      | [ˈtulu]     | stupide              | + | + | + | - | - |
| 156 | <i>wengelí</i>   | [wengeˈli]  | avec les jambes      | - | + | + | - | + |
| 157 | <i>worfa</i>     | [ˈworfa]    | orphelin             | - | - | - | - | - |
| 158 | <i>wuku</i>      | [ˈwuku]     | glouton              | + | + | + | - | - |

**Le fétichisme africain dans les romans, *Madame la présidente* de Fatou Fanny-Cissé et *Un nègre a violé une Blonde à Dallas* de Ramonu Sanusi.**

Dr Iyanda RABIU

College of Humanities and Culture, Ikire Campus.

Osun State University, Osogbo (Nigeria)

[rabiuiyanda@uniosun.edu.ng](mailto:rabiuiyanda@uniosun.edu.ng)

**Résumé :** Le fétichisme auquel cette médecine est intrinsèquement liée est tellement important en Afrique qu'il constitue, d'ailleurs, le thème central de certaines œuvres littéraires africaines. Il en est ainsi de *Madame la présidente* de Fatou Fanny-Cissé et *Un nègre a violé une Blonde à Dallas* de Ramonu Sanusi. Ces œuvres, tout en révélant l'authenticité des effets des fétiches, prouvent que ces derniers donnent aux hommes à la fois des pouvoirs mystiques et la capacité de se tirer des situations dangereuses. Nous nous servons de la méthode de l'explication de texte et la théorie socioculturelle propagée par Vygotsky pour justifier le choix les œuvres choisies. La conclusion nous montre que la médecine traditionnelle peut servir comme un moyen efficace de résoudre des problèmes quelconques et peut constituer une industrie prometteuse que les pays africains peuvent exploiter et exporter au monde international pour résoudre des problèmes médicaux et psychologiques.

**Abstract :** The fetishism to which this medicine is intrinsically linked is so important in Africa that it forms the central theme of certain African literary works, like *Madame la présidente* of Fatou Fanny-Cissé and *Un nègre a violé une Blonde à Dallas* of Ramonu Sanusi. These works, while revealing the authenticity of the effects of fetishes, prove that they give people both mystical powers and the ability to get out of dangerous situations. We use the method of text explanation and the socio-cultural theory propagated by Vygotsky to justify our choice of works. The conclusion shows that traditional medicine can serve as an effective means of solving any problem and can constitute a promising industry that African countries can exploit and export to the international world to solve medical and psychological problems.

**Mots clés :** Féticheur, médecine traditionnelle, sacrifice, roman africain

**Keywords :** Fetishist, traditional medicine, sacrifice, African novel



## Introduction

...Les gens en utilisaient au travail pour ne pas qu'un tel soit promu. Des travailleurs découvraient parfois avec stupeur dans leurs fauteuils des coquilles d'escargots attachées avec des fils multicolores à des colis bizarres. Il fallait faire attention dans certaines administrations quand on pénétrait dans son bureau, car sur le seuil de la porte, il pouvait se trouver un papier froissé qui, une fois enjambé, vous paralysait. Il fallait inspecter chaque recoin de son bureau avant de s'y installer pour travailler. (cf. Cissé Fatou Fanny, 2016, p. 35)

La littérature reste un moyen de préserver et propager la culture d'une société donnée. Elle expose les événements qui se déroulent dans cette société. En Afrique, comme dans les autres continents, la littérature suit les événements qui marquent le plus les hommes ; c'est pourquoi, vers les années 50, sa thématique tournait autour des activités liées aux indépendances. Engagée, elle œuvre ainsi pour la sauvegarde et l'entretien du patrimoine culturel de l'Afrique et de l'humanité toute entière). Ainsi, Elle peut s'intéresser à la langue, à l'histoire, à la culture, à la tradition, à la mort, aux valeurs et aux événements quotidiens aux niveaux socio-culturelle, politique et économique d'une société donnée. Dès l'apparition des œuvres littéraires africaines, elles s'occupent des réalités de la société. Elle essaye d'exposer et d'enseigner les mœurs, les traditions et les modes de vie des africains. Dans cette communication, nous avons vu les aspects de croyances et pouvoirs magiques dans le continent africain. Nous avons examiné l'authenticité et l'usage de ces concoctions. Sans aucun doute, la véracité de ces choses dans la vie quotidienne des africains n'est pas négligeable. Il y a des familles qui s'occupent des préparations de ces choses. La préparation de ce gris-gris constitue la profession de certaines familles. La littérature comme un miroir de la littérature pousse les écrivains littéraires à examiner cet aspect de la tradition africaine qu'on considère comme un facteur important dans les affaires quotidiens. Certains écrivains dans le continent africains, malgré la langue, soit indigène ou étrangères, écrivent pour montrer l'efficacité de cette espèce métaphysique. Dans des situations, ils recourent à cette pouvoir traditionnel. Ces espèces s'occupent des situations. Dans des situations quelconque, il y a des variations de ces pouvoirs qui peuvent le confronter et résoudre. Onuko, T. (2012 : 205) résume la littérature comme 'une réflexion de la vie, des réalités d'un peuple donné exprimées et réalisées par les moyens du langage oral ou écrit'. Ceci nous montre que la littérature englobe la vie et les événements qui s'y trouvent. L'auteur d'une œuvre littéraire présente sa propre conception de la réalité et de sa vision du monde.

## I. L'évocation de l'occulte dans ces romans

Bien avant le contact avec la civilisation occidentale, la société africaine avait développé des moyens de subsistance efficaces. Par le biais des pouvoirs mystiques, les Africains savent résoudre beaucoup de problèmes. Ils utilisent des sacrifices et des fétiches pour se protéger, guérir et chasser le mauvais œil de leurs affaires. Pour y parvenir, la culture africaine les encourage à faire l'aumône aux mendiants et aux handicapés différents pour la longue vie et pour solliciter de bien-être des ancêtres. L'aumône, comme il en est dans l'islam, est une obligation si on veut obtenir une faveur des ancêtres ou de Dieu. D'ailleurs, le Qu'ran au chapitre 9 verset 60, déclare ;

Les aumônes ne sont destinées qu'aux pauvres, aux miséreux aux agents qui y sont affectés, à ceux qui ont été ralliés, (à la cause de l'Islam), à racheter la liberté des gens, à les acquitter de leurs dettes, au service de Dieu et à l'étranger de passage. C'est là une répartition obligatoire venant de Dieu et Dieu est parfaitement sachant et sage. 9 :60

Quand les Africains donnent l'aumône aux mendiants, ils attendent en retour que les ancêtres leur accordent longévité et santé. Cette aumône n'est donc pas offerte par charité, car le donateur semble devoir en bénéficier plus que le solliciteur. Ces mendiants se trouvent dans les villes principales. Ils se trouvent aux feux multicolores pour solliciter les bienveillances des automobilistes. Dans d'autres villes, ils s'assemblent aux marchés. Ils attendent les gens ordonnés par les féticheurs de donner aux mendiants. Beaucoup de gens ne donnent pas par bonté : il y a toujours un intérêt derrière l'aumône. Quand on donne l'aumône, c'est soit pour éviter les malheurs, soit pour s'attirer la chance, comme la promotion, la réussite dans le commerce, la réussite à l'examen ou aux élections. Considéré par l'Islam comme béni, le vendredi reste un jour où on offre le plus d'aumône aux mendiants.

Cette mentalité est tellement vraie que Aminata Sow Fall, dans son roman, *La grève des battus*, dit à travers le personnage de Nguirane

...écoutez, on peut bien s'organiser. Même ces fous, ces sans-cœur, ces brutes qui nous raflent et nous battent, ils donnent la charité. Ils ont besoin de donner la charité parce qu'ils ont besoin de nos prières ; les vœux de longue vie, de prospérité, de pèlerinage, ils aiment les entendre chaque matin pour chasser leurs cauchemars de la veille et pour entretenir l'espoir d'un lendemain meilleur. Vous croyez que les gens donnent par gentillesse ? Non, c'est par instinct de conservation. p.47.

C'est cette foi aux avantages de l'aumône qui justifie par ailleurs le fait que les gens donnent plus le jour du vendredi. Considéré dans l'islam comme un jour béni, certains s'imaginent qu'en y faisant des dons, on s'attire plus facilement les faveurs de Dieu.

Cela indique que les gens ne donnent pas toujours gracieusement pour assister les mendiants et les handicapés, ils ne soucient donc pas de leurs maux. Pour les musulmans, quand on donne, Dieu récompense dans une mesure multiple. La religion les encourage de donner des aumônes aux mendiants. Qu'ran 2 :261

L'exemple de ceux qui dépensent leur argent sur le chemin de Dieu est comme celui d'un grain qui fit germer sept épis, dans chaque épi cent grains. Dieu multiple à qui il veut, Dieu est plein de largesses et de savoir.

Pour obtenir la faveur des divinités, féticheurs et clients font des rituels qui convoquent plusieurs éléments. Chaque rituel est accompli pour une situation donnée. Ainsi, dans le roman *Madame la présidente*, (MLP), l'auteur nous plonge dans l'univers mystique des sacrifices qui devaient faire gagner à l'héroïne les élections présidentielles.

...il n'était pas rare de voir des cauris, du riz et autres céréales répandus à des carrefours ainsi que des œufs cassés étalant leur jaune sur chaussée. Les carrefours étant un endroit stratégique et passant, concentrant de fortes énergies en forme de tourbillon invisible, il était souvent recommandé de faire de rituels dans les grandes artères. Alors, on y faisait des dépôts nocturnes et furtifs accompagnés parfois de canaris et terre rouge qui se brisaient dès qu'une voiture roulait dessus. MLP, Pp36.

Les Africains sont très attachés à la croyance aux forces surnaturelles. Ils sont convaincus que ce sont ces dernières qui régissent la vie et contrôlent la destinée des hommes. Maîtres de la vie et du destin, esprits et ancêtres sont craints et respectés. C'est pourquoi les invalides, considérés à la fois comme incarnations des esprits et intermédiaires entre le monde spirituel et le monde physique, inspirent respect et attention. C'est pour cette raison que la colère des mendiants dans *La grève des battu* d'Aminata Sow Fall suscitait l'inquiétude de la population de voir ses prières inexaucées. C'est aussi en vertu du pouvoir qu'on leur confère que Sembène Ousmane fait dire au héros de *Le Mendat* que l'aumône fait aux mendiants délivrait la famille des malheurs.

Le pouvoir donné au monde spirituel est donc illimité et couvre tout. Rien ne saurait se faire et aucune entreprise n'aurait réussi sans l'intervention du spirituel. Ainsi Fatou Fanny-Cissé de préciser,

Les gens utilisaient également la magie noire dans leurs foyers, soit pour se faire aimer, soit pour faire passer le conjoint ou la conjointe de vie à trépas afin d'en hériter. Là, il fallait faire attention aux repas ou tout simplement à son propre mari ou à sa propre femme car lui-même ou elle-même s'enduisait du produit qui devait agir sur l'autre. MLP. pp. 35

L'importance du monde spirituel en Afrique traditionnelle est telle que les idoles, les gris-gris, les fétiches et les autels, qui en sont les tabernacles, restent une affaire familiale. Ils sont bien entretenus et se transmettent de génération en génération. Ainsi les familles qui s'en occupent le mieux gagnent plus les faveurs des esprits et restent par conséquent les meilleures en occultisme.

La colonisation et le lot de bouleversements qu'elle a occasionnés avaient certes écarté de la tradition africaine bon nombre de jeunes férus de modernisme. Mais la difficile situation économique qui prévaut dans le continent et le conflit des intérêts qui en découlent poussent cette jeunesse à renouer avec cette tradition. Pour trouver du travail, du bien-être et de la protection, beaucoup de ces jeunes, qui jadis trouvaient sataniques les pratiques occultes, recourent aujourd'hui à la magie noire, aux gris-gris, aux fétiches...

Partant de tous les avantages du monde mystique, il sied de noter que les Africains doivent s'y appuyer pour relever tous les défis qui les attendent.

## **II. Le roman africain, outil de transmission des savoirs traditionnels**

Nous voulons nous servir de la théorie socioculturelle propagée par Vygotsky pour justifier notre point de vue dans cette communication. Cette théorie concerne la socialisation dans l'apprentissage. Vygotsky est d'opinion que la culture influence la manière d'apprendre dans une société donnée. Elle nous révèle le rapport entre l'individu et la société. Vygotsky nous montre que la communauté joue un rôle central dans le processus de réaliser le sens. Moreno Grecia (2017) partage le point de vue de Mitchell et Myles (2004) que Vygotsky accorde un degré d'importance majeure à cette interaction avec des agents externes, en proposant que l'homme a besoin d'objets symboliques, parmi lesquels on trouve les systèmes arithmétiques, la musique, l'art et la langue pour établir une relation de médiation ou d'interaction avec le monde. Pour bien utiliser ces objets symboliques, on doit avoir assez de leçons des membres de la société. Par exemple, la langue est acquise de la société. La langue reste comme la règle

principale des activités sociétales. La compétence linguistique détermine la performance dans la société. Et les féticheurs possèdent la compétence linguistique pour bien invoquer l'aide des ancêtres et des dieux dans leurs actions. Certains utilisent des paroles mystiques pour consoler les ancêtres. Les Yorubas du Nigeria appellent ces paroles *ofò*, l'incantation en anglais et en français aussi.

La culture et la langue sont indissociables. La connaissance de la langue conduit à la performance et à la compréhension sociétale. En plus, la langue constitue la porte d'entrée à l'identité d'un individu, à sa culture, sa religion, son idéologie et vision du monde (Deutscher, 2010). Pour le thème de cette communication, le fétichisme dans les romans francophones africains contemporains, on a besoin de la connaissance approfondie linguistique des sociétés concernées. En Afrique, la distance n'a pas d'influence sur la sorcellerie. La distance n'empêche pas la magie noire d'opérer avec efficacité. La magie noire sert non seulement à se protéger mais aussi à acquérir un bon statut social. En conséquence le désir excessif des gens de faire fortune crée une certaine situation d'insécurité, surtout durant la période électorale. Pendant cette période, tout le monde, de peur d'être la cible des sacrificateurs, se dépêche de rentrer chez soi à la tombée de la nuit.

D'après le roman *Madame la présidente* la vie des personnes avec des particularités affichées son en danger pendant la période électorale. En effet, cette catégorie sociale semble constituer les offrandes de choix pour les esprits. À ce sujet, Fatou Fanny-Cissé écrit :

Ils cherchent en priorité les personnes qui avaient des particularités affichées ou non, tels que les albinos, les enfants uniques, parfois les gens célèbres dans leur communauté. MLP. pp. 22

### **III. L'intérêt du mysticisme selon les auteurs**

Le fétichisme est aujourd'hui à peu près la seule religion des peuples dit idolâtres de l'Afrique. Le fétichisme est un objet auquel les africains confèrent un double attribut : la fonction de médicament pour soigner les maladies et un pouvoir magique pour réaliser certains désirs. Il formerait une action dans un secteur qui intervient dans la guérison et il est chargé de lutter et de protéger contre les actions de sorcellerie. Les objets du culte sont des animaux ou des êtres inanimés que l'on divinise.

#### **a) La métaphysique dans *Madame la présidente***

Certain aspect de la tradition africaine consiste des manières métaphysiques, les pouvoirs pour rendre la vie confortable, pour résoudre des problèmes quelconques et parfois pour punir d'autres personnes qui ont mal fait dans la société. Les fétichistes les présentent des façons différentes, de guérir des maladies, aider les gens à devenir riche, à gagner à l'élection ou à réussir dans une situation d'épreuve. Il y a des changements des situations socio-politiques dans les affaires de l'homme. Chez les Africains, il y a tant de facteurs qui contribuent à cette situation. Ces romanciers révèlent des pouvoirs africains pour changer, bénéficier ou manipuler les choses. Pour chercher le bien-être, avoir des fortunes, avoir des enfants et progresser dans leurs affaires, ces pouvoirs métaphysiques jouent des rôles importants. Ces pouvoirs métaphysiques peuvent assister à résoudre n'importe quel type de problèmes dans la société. Chez les Africains, les ancêtres sont très pertinents parce qu'ils constituent des interlocuteurs dans les affaires des vivants devant les dieux. Les divinateurs sont les représentants des dieux. Ils sont les intermédiaires entre les vivants et les morts. Ces divinateurs consultent des oracles pour avoir les opinions dans les affaires des individus. Ils vantent leurs mérites et leurs gloires pour montrer leurs capacités spirituelles. Pendant la consultation les oracles prescrivent les matériels à utiliser dans chaque situation. Les divinateurs interprètent les besoins des oracles aux visiteurs. Après l'interprétation, le devoir de trouver des matériels de sacrifice est aux visiteurs et les divinateurs peuvent les assister dans certains cas. Le cas de Fitina dans le roman est un bon exemple. Djomori, en tant que quelqu'un qui a assez d'expériences décide de trouver l'albinos pour le sacrifice.

Pendant la première visite de Fitina avec son frère Kotigui chez Djomori. Celui-ci se présente pour séduire ses visiteurs, Fitina et Kotigui, de ses pouvoirs mystiques.

Je suis Djomori, le puissant et l'incommensurable Djomori. Je vois la face cachée des choses. L'endroit d'un décor peut présenter le contraire de son envers. Je pénètre dans des dimensions insoupçonnées. J'ai des pouvoirs inimaginables. Je côtoie des forces hautement maléfiques. Je n'ai peur de rien. Je suis un suppôt. Pp. 52-53.

Après avoir révélé le degré du devoir de Fitina, malgré le chapeau lourd, qui symbolise la quantité de ce problème et la solution, Djomori chante sa louange qu'il a le pouvoir de tout faire.

Avec moi. Tout est possible. Chez moi, ce qui n'est pas écrit dans le destin se réalise, envers et contre tout. Car je ne crois pas en votre Dieu. J'obéis à une autre entité. pp. 53.

Ce que dit par Djomori ici nous montre l'assurance de cette sorcellerie avec ses actes magiques. Il assure ses visiteurs et les persuade. Fitina est d'accord avec les conditions données par Djomori tant qu'elle arrive à être la présidente.

L'histoire dans le roman, *Madame la présidente*, nous montre bien aussi le refus des hommes d'accepter leur destin. Madame Fitina refuse d'accepter son destin lui défendant d'être la présidente. Elle passe chez Djomori pour changer son destin. Ce développement cause la vie des gens, dans le pays de Louma, beaucoup de gens ont payé le prix suprême. L'albinos dans ce pays paie le prix pour changer le destin et pour maintenir le degré de la présidente après avoir gagné à l'élection. D'après Djomori, le féticheur, Fitina doit faire certaines choses, elle doit donner sa fertilité à Djomori, deuxièmement, elle fera vœu de célibat et troisièmement, elle fera le don d'un albinos. Le féticheur, Djomori, est prêt à trouver un albinos, il a réussi dans la tâche. Le musicien populaire, qui est albinos est tué pour que Fitina réalise ses ambitions. Madame Fitina gagne l'élection mais elle n'a pas réussi dans ses affaires politiques. Il y a tant de tueries durant son règne. Les devins demandent toujours une rançon avant d'apporter des solutions aux problèmes que les clients leur exposent. Ainsi, pour que son projet aboutisse, Fitina doit se plier à trois lourdes conditions que lui propose Djomori : d'abord donner sa fertilité à Djomori, ensuite rester célibataire et enfin sacrifier un albinos. Le sacrifice d'albinos permet d'établir des liaisons entre le monde des hommes et celui des esprits. Donc, pour maintenir le pouvoir exige quelques sacrifices humains.

**b) La métaphysique dans le roman, *Un nègre a violé une blonde à Dallas*.**

Les Africains sont exclusivement fermiers et chasseurs. Leurs professions affectent leur vie quotidienne. Ils possèdent des gris-gris pour se défendre contre les animaux sauvages, comme le lion, le tigre et d'autres dans leurs chasses. Ces pouvoirs sont pour se disparaître quand il y a du danger au cours de leurs rencontres avec ces animaux sauvages. A cause de l'intérêt à Ajanaku, le héros dans le roman, *Un nègre a violé une blonde à Dallas*, les chasseurs de chez lui décident de fortifier ce jeune homme contre des dangers au cours de ses activités journalières. Les nouvelles présentent Lagos comme une ville dangereuse, pour éviter des catastrophes, on doit fortifier les enfants du village contre des malheurs. Ajanaku utilise ce pouvoir contre les fusils. Il fait des activités néfastes et disparaît pour éviter les arrêts.

Baba esu est chargé des activités métaphysiques dans ce roman. Il est bien fort dans cette tâche. Il fortifie les jeunes de Boripe contre les malheurs. Il est d'avis que ces jeunes doivent revenir avec des richesses au village de Boripe. Malgré les efforts pour arrêter ce jeune homme durant

ses séjours à l'étranger, les polices n'ont pas réussi à l'attraper. Quand Ajanaku a tué un blanc à New York, les polices essayent de le tuer, mais ils l'ont beau faire à cause de la magie noire dont il est équipé

### **Conclusion**

Le fétichisme reste une pratique très répandue en Afrique. Dans cette étude, nous avons énuméré les deux fonctions des fétiches. Le fétichisme joue des rôles indispensables dans la société africaine. Beaucoup de gens attachent beaucoup d'intérêt à ce pouvoir. Pour avancer dans leurs affaires, ils consultent les oracles et font des sacrifices nécessaires pour pouvoir améliorer leurs tâches. Les africains fréquentent des églises et mosquées, mais ils croient aux pouvoirs traditionnels, surtout quand ils font face à des défis spirituels. Cette étude révèle que le fétichisme est très présent dans la vie politique des États africains.

### **Bibliographie**

Cissé Fanny- Fatou. 2016, *Madame la présidente*. Abidjan : NEI-CEDA.

Deutscher Guy, 2010, *Through the Language Glass. Why the World Looks Different in Other Languages*. New York : Metropolitan Books.

Fall Aminata Sow, 2011, *La grève des bàttu*. France : Motifs.

Mavinga Lake, Didier . 2019, Fétichisme et pratique du *nkisi*. Dans *L'enfant sorcier et la psychanalyse*. Pages 113 à 130. Consulté le 13, mai, 2021.

Milly Jean, 1992, *Fac Littérature : Poétique des Textes*. Paris : Editions Nathan.

Notre Librairie, 2004, *Revue des littératures du Sud*. N° 155 - 156. Identités littéraires. Juillet - décembre.

Salah Ed-Dine Kachrid, 1981, Traduction et notes du Qu'ran. Habib El-Lamis Beyrouth

Sanusi Ramonu. 2016, *Un Nègre a violé une Blonde à Dallas*. Ibadan: Graduke.

Theodora Onuko, 2012, Le rôle de la Littérature dans le développement de la nation, <http://dx.doi.org/10.4314/ujah.v13i1.11>. Consulté le 1 mai 2021.

Tijani M.A., 2004, « Ahmadou Kourouma, un conteur traditionnel sous la peau du romancier » <https://doi.org/10.4000/semn.1220> . Consulté le 10 mai 2021

Vygotsky L., 1978, *Mind in society: The development of higher psychological processes* (Ed. By M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner, & E. Souberman). Cambridge, MA: Harvard University Press.



## Du schéma de la communication de Jakobson à celui de la communication hétérolingue.

Dr Babacar FAYE

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[babacar56.faye@ucad.edu.sn](mailto:babacar56.faye@ucad.edu.sn)

**Résumé :** Communiquer c'est mettre en partage entre deux pôles : le pôle de la production du message et celui de la réception. En y ajoutant les autres paramètres de cette mise en relation, à savoir le contexte, le message, le code et le contact, Jakobson, éminent linguiste né en Russie et qui a posé les premiers jalons du structuralisme, a établi un schéma communicationnel avec les fonctions du langage liées à chaque paramètre.

Même si le schéma de Jakobson constitue une base essentielle pour toute analyse communicationnelle, il ne prend pas en compte tous les aspects de la communication y compris ceux qui apparaissent quand un bi-plurilingue s'exprime dans une langue seconde-étrangère, « sa langue de l'autre ».

L'objectif de cet article théorique est de rendre compte de la complexité de la communication hétérolingue en proposant un schéma qui prend en compte les entours de toute prise de parole d'un sujet non unifié linguistiquement et culturellement.

**Abstract:** Communicating is sharing between two poles: the message production pole and the reception pole. By adding the other parameters of this connection, namely the context, the message, the code and the contact, Jakobson, an eminent linguist born in Russia and who laid the first groundwork of structuralism, established a communicational scheme with the language functions linked to each parameter. Even if Jakobson's diagram constitutes an essential basis for any communication analysis, it does not take into account all aspects of communication, including those that appear when a bi-multilingual person expresses himself in a second-foreign language, "his language of the other ". The objective of this theoretical article is to account for the complexity of heterolingual communication by proposing a scheme that takes into account the surroundings of any speaking of a person who is not linguistically and culturally unified.

**Mots-clés :** communication, hétérolinguisme, schéma de la communication hétérolingue, complexité, « sa langue de l'autre ».

**Keywords:** communication, heterolinguism, heterolingual communication scheme, complexity, "his language of the other ".

## Introduction

Le mot communication, du latin *communicare*, signifie « mettre en commun ; partager ; recevoir en commun »<sup>1</sup>. Il s'agit donc de mettre en partage, en relation. La situation minimale de la communication réside dans le fait qu'une personne partage une information et qu'une autre la reçoive.

Mais en tant que notion transversale, elle est beaucoup plus large que cela car charriant des nuances dans chaque discipline qui essaie de se l'approprier. La communication d'une entreprise est composée de l'ensemble des techniques et moyens lui permettant de se représenter, de se vendre, de vendre son activité et ses services. En linguistique et en sociologie, elle renferme l'ensemble des phénomènes qui interviennent lorsqu'un message est partagé entre un ou plusieurs individus. Ces phénomènes peuvent concerner le ton, l'intonation, la gestuelle, le regard, la respiration, la stratégie etc. et tout le langage signifiant qui se trouve derrière-plan. Jakobson a essayé de schématiser ces données pour décrire le phénomène de la communication interpersonnelle.

Roman Jakobson (1896-1982) est un penseur et linguiste, né russe, qui développa après Saussure, l'analyse structurale du langage. Le structuralisme en linguistique est une théorie selon laquelle le langage est conçu comme un système d'unités interconnectées. La notion de système renvoie à une classification qui elle-même fait penser à une simplification, à une schématisation à laquelle résistent les sciences sociales basées sur la pensée complexe. Dans un article publié en 1960 et dont nous avons accès à partir de la traduction de 1963, il distingue six fonctions du langage qu'il va immortaliser dans son fameux schéma de la communication. Le schéma élaboré par Jakobson<sup>2</sup> pour rendre compte des fonctions du langage qui prennent en compte ces données, même s'il constitue une base importante de laquelle partent un certain nombre d'analyses communicationnelles, suscite des interrogations car il apparaît comme trop mathématique dans une science sociale. En effet, le schéma ne prend pas en compte les aspects psychologiques, culturels, idéologiques et fait comme si le code était homogène. Si ces réserves<sup>3</sup> ont été émises dans un contexte considéré comme unilingue, il faut dire qu'elles forment un effet de loupe quand le code est influencé par un contexte de plurilinguisme notoire.

---

<sup>1</sup> Gaffiot F., 1934, *Dictionnaire Latin-français*, Paris, Hachette.

<sup>2</sup> Jakobson R., 1963, *Essais de Linguistique Générale*, Paris, Minuit, Trad. Ruwet

<sup>3</sup> Gilet C., 1983, « Des dangers de l'abus du schéma jakobsonien sur la communication », *Études de communication* [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/edc/3322>

Dans cette perspective, l'objectif de cet article est de s'interroger sur les défis de la communication hétérolingue face au schéma de Jakobson. Il ne s'agit pas de remettre en question le schéma jakobsonien déjà influent dans le monde de la communication, mais d'en arriver à assurer la continuité, en l'enrichissant suivant un langage d'arrière-plan qui se produit dans un contexte plurilingue. C'est dire qu'au-delà de la simple transmission-réception d'informations, il y a un langage d'arrière-plan signifiant qui fait partie de la communication et qu'il faut saisir.

En essayant de comprendre ce qui nous manque du schéma de Jakobson dans un contexte de plurilinguisme en remontant à ses éléments constitutifs et à ses règles de constitution, nous adoptons une méthode analytique qui a pour objectif de produire un tout linguistique en y définissant l'interrelation des éléments communiquant quand on s'exprime dans « sa langue de l'autre »<sup>4</sup>. Après une réflexion sur la non-coïncidence du schéma avec les données d'un code émis dans un contexte plurilingue, il s'agira de proposer *in fine* un schéma de la communication hétérolingue qui prend en compte les entours de toute prise de parole d'un sujet non unifié linguistiquement et culturellement.

### 1. Le Schéma de Jakobson et fonctions du langage

En se posant la question de savoir « à quoi sert le langage », cela a permis à Jakobson de développer une théorie de la communication qui définit ce qu'il appelle les six fonctions du langage pour qu'il y ait communication :

« Le destinataire envoie un message au destinataire. Pour être opérant, le message requiert d'abord un contexte auquel il renvoie (...) ; ensuite le message requiert un code commun, en tout ou du moins en partie, au destinataire et au destinataire (en d'autres termes à l'encodeur et au décodeur du message) ; enfin le message requiert un contact, un canal physique et une connexion psychologique entre le destinataire et le destinataire, contact qui leur permet d'établir et de maintenir la communication. »<sup>5</sup>

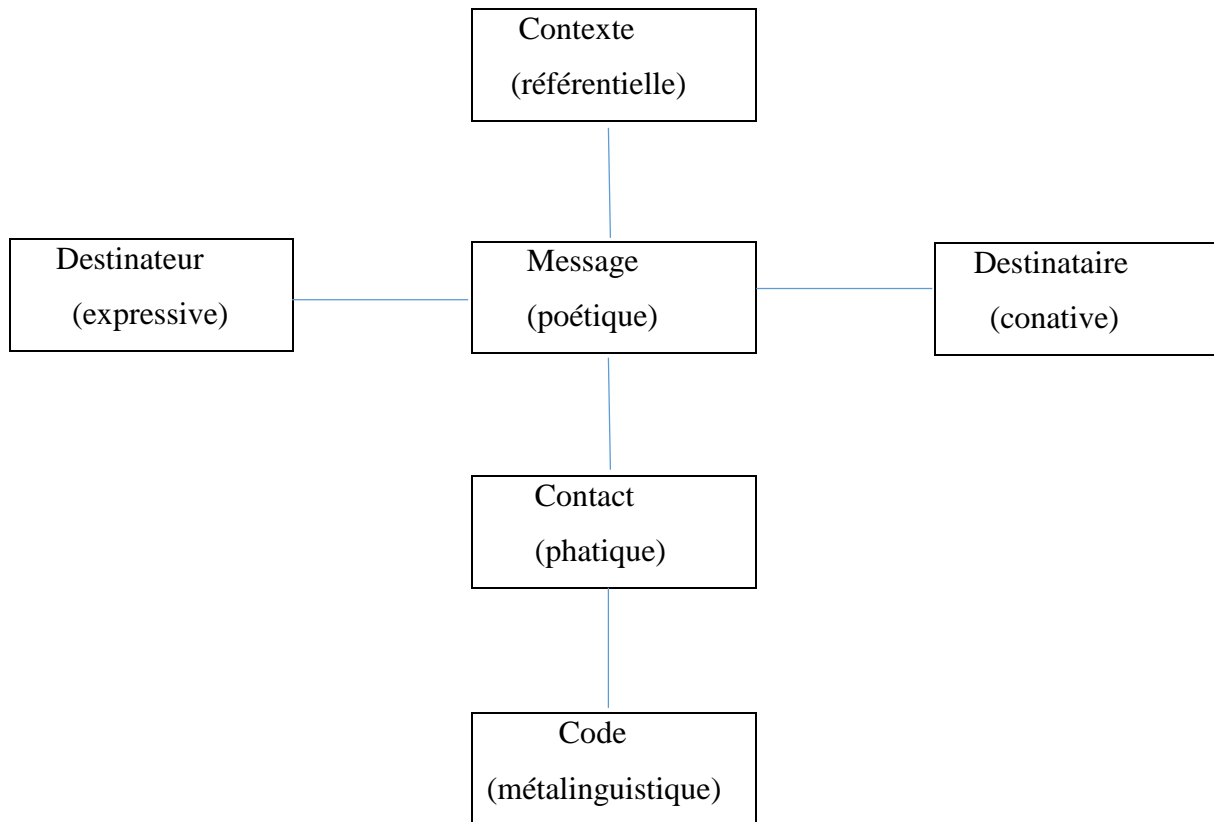
À chaque donnée, correspond une fonction que nous mettons entre parenthèses dans le schéma :

---

<sup>4</sup> « ma ou sa langue de l'autre » renvoie à la réalité du français langue seconde en Afrique francophone où cette langue est à la fois intégrée dans le patrimoine linguistique des Etats en question mais qui renvoie toujours à l'autre.

<sup>5</sup> Jakobson R., 1963, *Essais de Linguistique Générale*, Paris, Minuit, Trad. Ruwet, p.214-215.

### 1.1. Le Schéma de Jakobson



Selon la focalisation de l'acte de communication, Jakobson répertorie les six fonctions suivantes :

#### 1.2. La fonction expressive

La fonction expressive ou émotive est celle qui est liée à l'émetteur. Au-delà de la communication première, c'est-à-dire ce dont il s'agit, cette fonction informe sur la personnalité de l'émetteur et donne le ton de la communication. Il s'agit de balises, inconscientes ou pas, que l'émetteur pose pour l'interprétation de son message. Si l'émotion est feinte, il faut dire qu'il s'agit là d'une stratégie pour orienter la réception du message. Cette fonction est si importante que la communication informatique a essayé d'inventer les émoticônes pour donner le cadre émotif d'interprétation du message.

#### 1.3. La fonction conative

Cette fonction injonctive qui vise à capter l'attention (focalisation sur le récepteur) est utilisée par l'émetteur pour que le récepteur agisse sur lui-même et s'influence. Dans les sociétés africaines, cette fonction apparaît bien à travers les louanges, les flatteries du griot. En effet, l'intention du griot en ce moment est d'agir sur la conscience de son interlocuteur pour qu'il se surpasse. Par ailleurs, la communication publicitaire qui consiste à inciter à consommer un produit ou un service est basée sur cette fonction qui trouve son expression grammaticale dans l'impératif.

#### **1.4. La fonction phatique**

La fonction phatique, ou fonction de contact, est une sorte d'artéfact qui annonce le message. Il s'agit de rendre la communication effective avant même la transmission d'informations plus utiles et d'en assurer la bonne réception. Le « allô » par exemple d'une communication téléphonique ou le hochement de tête d'interlocuteur qui veut montrer qu'il est attentif à ce dont on parle remplissent cette fonction.

En rapport avec cette fonction phatique du langage, l'exemple des longues salutations en Afrique est un élément à expliquer dans les considérations interculturelles. Remplir le rituel des salutations est une forme de courtoisie qui se déploie et dont la seule fonction est de maintenir le contact, à moins qu'il s'agisse de deux personnes qui ont des choses intimes à traiter.

Après le « bonjour » de départ, il y a des étapes par lesquelles il faut passer : demander la paix entre interlocuteurs, puis la santé toujours entre interlocuteurs, ensuite la santé au niveau des familles respectives, en fin des nouvelles de connaissances en commun. Dans les premières étapes, on ne fait jamais état d'un problème de santé même s'il y en a. Ce qui veut dire que ce n'est pas le message au premier plan qui est visé. Cela permet juste de créer un contexte d'échange à partir duquel les interactants peuvent mesurer jusqu'où ils peuvent aller dans le commerce verbal. C'est dire que la durée dépend de l'attitude de départ des interlocuteurs.

#### **1.5. La fonction métalinguistique**

Contrairement à l'empirisme qui considère que l'expérience sensible est l'origine de toute connaissance et que la perception permet de connaître directement et parfaitement la réalité sans la nommer, le nominalisme réintroduit le rôle du langage dans la pensée et sa signification en considérant que la réalité sensible n'existe qu'à travers les mots, c'est-à-dire la langue, le code. Le code, pour ce qui concerne les langues-cultures, est acquis en société et l'individu n'y a pas une grande emprise. Pour se partager une réalité sensible, il faut la nommer et traduire

cette nomination pour que l'on comprenne bien. Cette fonction interprétative consiste donc à utiliser un langage pour expliquer ce même langage. Il s'agit d'une fonction explicative qui sert bien la pédagogie car l'enseignant, ou tous ceux qui se trouvent dans sa position en un moment, veut toujours s'assurer de la bonne compréhension de ses propos en utilisant cette fonction métalinguistique.

### **1.6. La fonction référentielle**

Cette fonction extralinguistique est centrée sur le contexte ou référent du message et désigne ce dont on parle, le contenu, et qu'on peut objectiver même s'il faut passer par la langue pour l'atteindre (ce passage interprétatif rappelle la fonction métalinguistique). Cette réalité extérieure au langage mais saisissable grâce à elle permet de donner une information de façon objective. C'est dire que l'attention est focalisée sur le sens même du message sans subterfuges rhétoriques.

### **1.7. La fonction poétique**

La fonction poétique qui est du côté du codage, et donc de l'émetteur, permet de faire du message un objet esthétique. Pour Jakobson,

« la visée (Einstellung) du message en tant que tel, l'accent mis sur le message pour son propre compte, est ce qui caractérise la fonction poétique du langage. Cette fonction ne peut être étudiée avec profit si on perd de vue les problèmes généraux du langage [...]. La fonction poétique n'est pas la seule fonction de l'art du langage, elle en est seulement la fonction dominante, déterminante, cependant que dans les autres activités verbales elle ne joue qu'un rôle subsidiaire, accessoire. »<sup>6</sup>

Par exemple tout ce qui amène à porter l'attention sur la forme du message, telles que les répétitions esthétiques, participe de la fonction poétique.

Mais il faut dire que ces six fonctions n'épuisent pas les signaux de la communication surtout si l'on se trouve dans un contexte de plurilinguisme. En effet, l'énonciation effective entre émetteur et récepteur n'est pas prise en compte. En outre, le schéma, qui se focalise par ailleurs sur l'émetteur au détriment du récepteur, passe sous silence le langage kinésique et le para-verbal tel que le silence, l'intonation, le timbre de la voix etc. Il faut dire que la communication déborde le schéma de Jakobson surtout dans un contexte où la langue d'expression du sujet est « sa langue de l'autre ».

---

<sup>6</sup> Jakobson R., 1963, *Essais de Linguistique Générale*, Paris, Minuit, Trad. Ruwet, p.218.

## 2. Les défis de l'hétérolinguisme

Même si le contexte, dans la fonction référentielle, est pris en compte par le schéma jakobsonien, il faut dire qu'il s'agit d'un contexte où le code est considéré comme unilingue, même si l'on sait qu'aucune langue n'est parlée d'une manière homogène. Quand un sujet s'exprime dans « sa langue de l'autre », expression évoquant à la fois la notion de langue seconde et celle de langue étrangère pour un seul et même individu, le contexte hétérolingue devient une complexité qui pose un défi au schéma de Jakobson car tous les entours de la communication ne sont pas pris en compte. En effet, la complexité dans la communication hétérolingue se trouve dans l'inter-rétroaction des phénomènes langagiers. Il faut dire que face à la complexité qui apparaît comme désordre, l'esprit humain a tendance à sélectionner les éléments d'ordre pour décrire des régularités. Mais cela ne supprime pas les autres éléments qui se trouvent dans l'angle mort de la classification par exemple de Jakobson. La complexité « est un phénomène quantitatif, l'extrême quantité d'interactions et d'interférences entre un très grand nombre d'unités »<sup>7</sup>. Ce philosophe ajoutera en substance que seules les interactions ne suffisent pas pour définir la complexité, il y a aussi les parts d'incertitudes, même dans les sciences dites exactes. C'est dire que le code, par le phénomène d'interaction qui le traverse, apparaît comme non transparent dans l'unilinguisme à fortiori dans un contexte où la langue d'expression n'est pas la langue première. L'interaction qui se produit au niveau d'un émetteur qui procède par interférence ou par sur-généralisation n'est pas pris en compte par le schéma de Jakobson.

Même si la critique de la transparence du code a été émise dans un contexte de l'unilinguisme, nous en faisons nôtre car elle révèle un effet de loupe dans un contexte de plurilinguisme.

« En effet il est inexact de faire croire qu'il suffit que le code soit commun pour que l'information donnée (le message) soit bien reçue du destinataire ; s'agissant de la langue, même si les partenaires appartiennent à la même communauté linguistique, ils ne parlent pas forcément "la même" langue. »<sup>8</sup>

Toutes les langues comportent une part d'opacité communicationnelle car le locuteur ne peut jamais s'assurer de la coïncidence entre la production et la réception. En plus de cette part individuelle de l'opacité du langage, il y a la part semi-groupale de la variation qui fait qu'on

<sup>7</sup> Morin E., 2005, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, p.48.

<sup>8</sup> Gilet C., 1983, « Des dangers de l'abus du schéma jakobsonien sur la communication », *Études de communication* [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/edc/3322>, p.2

ne parle pas toujours la même langue. C'est dire que notre analyse peut être menée dans un contexte d'unilinguisme. Seulement, les paramètres donnent un effet de loupe quand il s'agit d'interlocutions dans un contexte de plurilinguisme.

Cette idée de « la langue dans la langue » est bien prise en compte par la notion d'hétérolinguisme.

### **2.1. La définition de l'hétérolinguisme**

L'hétérolinguisme, c'est l'écriture ou une prise de parole unilingue d'un bi-plurilingue où il y a en réalité une autre langue ou des traces de langue(s) fonctionnelles dans la langue d'expression. Dans cette réalité pluringuistique, le sujet n'est pas considéré comme composé de réalités linguistiques juxtaposées sans passerelles mais comme une seule entité plurielle dans une certaine circularité des signifiés.

### **2.2. La communication hétérolingue**

Le phénomène du sujet qui s'exprime dans « sa langue de l'autre » peut être illustré dans la réalité francophone. La Francophonie, en dehors de l'institution, est un phénomène linguistique complexe inhérent aux conditions historiques et sociales qui l'ont produite. Sans entrer dans la polémique de sa définition, on peut considérer que l'une de ses caractéristiques actuelles, c'est qu'elle a tendance à se départir du modèle d'antan du français car son espace est mondialisant. Le seul point commun aux espaces dits francophones serait la situation de multilinguisme et/ou de diglossie qui les caractérise ; les langues en présence n'ayant pas les mêmes statuts ici et là. Cette situation est caractérisée dans la zone Afrique qui nous concerne par la présence du français comme langue, ou l'une des langues, officielle ; s'y ajoutent des multitudes de langues qui ont d'ailleurs des statuts différents aux yeux des Etats et des sociétés concernées.

Les littératures nées de cette situation constituent un champ d'expérimentation formidable pour les sciences humaines car leur analyse questionne les modèles critiques qui ont été expérimentés dans un contexte présenté comme unilingue. Le renouvellement de la critique quant aux textes francophones devrait avoir pour vocation de décrire et d'analyser les phénomènes d'appropriation, de résistance, de rejet et d'hybridation qui se manifestent souvent dans des endroits aux enjeux très divers. Rappelons que l'insécurité linguistique que vivent certains auteurs francophones a produit des positionnements variés.



Cette attitude de Cheikh Hamidou Kane dans une interview avec Lise Gauvin<sup>9</sup>, par exemple : «Moi-même, quand j'ai été à l'école française, j'ai appris à lire et à écrire. Mais c'est un outil que je ne maîtrisais pas tellement et dont je me méfiais un peu ... », a produit *L'Aventure ambiguë*, œuvre écrite en français classique et qui se place résolument à l'opposé de la production de Kourouma qui a expérimenté une autre façon d'aborder l'écriture à travers une langue seconde : l'écriture de dépaysement. Entre ces deux voix, il y en a une autre, beaucoup plus complexe, celle de la génération actuelle vivant hors des frontières de l'Afrique et qui voudrait utiliser tout son répertoire, même les sources externes à la langue française sans susciter une critique ethnologique ou essentialiste.

La francophonie de la génération de Kossi Efoui est mondialisée, c'est dire que les critères essentialistes de la critique d'alors laissent la place à une visée critique qui considère d'abord l'espace esthétique. Le renouvellement de l'écriture francophone amorcé dans les années 80-90 se poursuit et s'étend à de nouveaux auteurs, à une nouvelle génération, celle de *l'écriture du divers*<sup>10</sup>. De nouvelles plumes revendiquent leur singularité d'être, prônant un retour à l'imaginaire individualisant comme Kossi Efoui. La littérature africaine qui continue de s'étoffer tend à devenir sa propre source d'influence et d'intertextualité. Elle développe la volonté d'être dans le champ international de la littérature, et ne se considère plus en porte-drapeau communautaire ; attitude de la génération de l'écriture tropicalisée où le verbe de la politique était le verbe de l'essai et de la prose littéraire. La complexité de la posture de cette nouvelle génération appelle une analyse complexe de leur production.

À la suite des travaux de l'École de Palo Alto, nous plaçons notre recherche dans ce que Winkin appelle « la nouvelle communication ».

En effet, il ne s'agit plus seulement de communication entre deux entités, mais de communication où l'environnement, sociolinguistique entre en jeu, une communication fondée sur « la métaphore de l'orchestre » de Winkin.

<sup>9</sup> Gauvin L., 1997, *L'Ecrivain francophone à la croisée des langues*, Paris, Karthala, p.139.

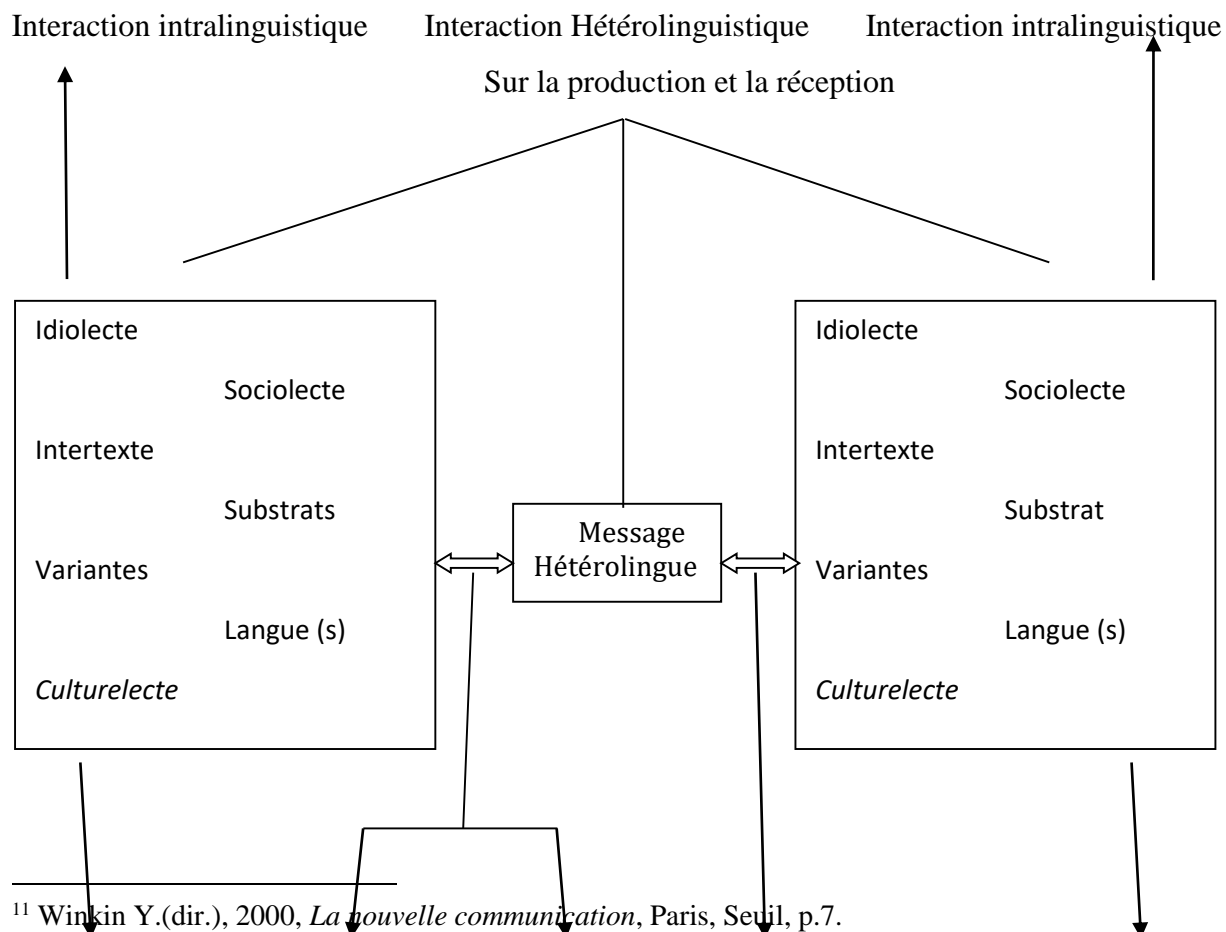
<sup>10</sup> Cette expression nous est inspirée par la notion de Divers d'Edouard Glissant (1996, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard). En effet, ce penseur décrit le changement de civilisation qui fait qu'on ne soit plus du domaine de l'être mais de « l'étant ». C'est-à-dire que l'identité ne se définit plus à partir d'une « racine unique », exclusive de l'autre, mais à l'instar du rhizome, à travers sa relation avec le Divers, avec toutes les autres racines. C'est donc la pluralité de l'être qui est mise en exergue dans son dialogisme avec tous ses entours. L'écriture du divers c'est celle qui se produit à travers une langue seconde et qui assume, revendique toutes ses sources.

« La communication est conçue comme un système à multiple canaux auquel l'acteur social participe à tout instant, qu'il le veuille ou non : par ses gestes, son regard, son silence, sinon son absence... En sa qualité de membre d'une certaine culture, il fait partie de la communication ; comme le musicien fait partie de l'orchestre. »<sup>11</sup>

Les différents communicants émergent ou immergent forment donc l'ensemble de la communication. En interrogeant ainsi l'environnement sociolinguistique de l'individu, nous ne sortons pas du modèle de l'orchestre ou plusieurs instruments jouent à la fois mais en formant un tout.

Seulement cette fois-ci, il y a visibilité de quelques éléments qui se distinguent en faisant sens en raison de leur non-coïncidence avec le répertoire musical d'une partie du public, récepteur éventuel. Il y a aussi des partitions qui ne s'entendent presque pas. Notre objectif dans la proposition d'un schéma qui puisse prendre en charge le contexte plurilingue est de mettre en évidence les partitions qui sont passées sous silence par le schéma de Jakobson. En prenant en compte toutes les inter-rétroactions qui peuvent se produire dans un contexte de communication supposée unilingue d'un bi-plurilingue, nous proposons le schéma suivant :

### 2.3. Le Schéma de la communication hétérolingue



|                                 |            |                                |                           |                                  |
|---------------------------------|------------|--------------------------------|---------------------------|----------------------------------|
| Environnement<br>linguistique I | Production | Réception<br>intralinguistique | Réception<br>hétérolingue | Environnement<br>linguistique II |
|---------------------------------|------------|--------------------------------|---------------------------|----------------------------------|

L'environnement linguistique 1 concerne l'émetteur qui possède le français, d'autres langues et ses variantes, un sociolecte, une culture plurielle, et peut avoir une interlocution intralinguistique par rapport à l'une de ses langues. Il se passe la même chose au niveau du récepteur. Entre ces deux pôles, il y a le message transmis à travers un code hétérolingue car corrompu (pas au sens négatif) par les entours aussi bien de l'émetteur que du destinataire qui reçoit, lui aussi, par rapport à son historicité. Si le récepteur est à l'image de l'émetteur, la communication est intralinguistique, mais si le récepteur a une historicité linguistique autre, la communication est hétérolingue. Et tout l'enjeu des outils à inventer se trouve à ce niveau. Dans « sa langue de l'autre » comme le français parlé dans un contexte de plurilinguisme, le schéma de Jakobson ne prend pas en compte la totalité des interactions qui se passent au niveau des données. Le schéma de la communication hétérolingue rend compte de la complexité des entours concernant l'émetteur, le récepteur, le contexte, le message et le code. Et au regard de ce qui communique et qui est communiqué hors de la communication unilingue, la production de même que la réception, chacune prise individuellement mais aussi entre elles, n'est plus bilatérale, mais multidimensionnelle. Tous les discours et les entours qui traversent le sujet sont pris en compte dans cette nouvelle communication. On participe à la communication plus qu'on en est l'unique auteur ou le destinataire. « Je communique mais ça communique également, d'une manière inconsciente ou pas ». C'est ce que nous avons nommé la communication d'arrière-plan.

### **Conclusion**

Les outils d'analyse de la prise de parole ou de l'écriture unilingue d'un bi-plurilingue doivent être renouvelés. Le français langue seconde n'est pas superposable au français langue maternelle. La notion de langue est prise dans ce cas comme des possibles actualisables et non comme régi par des normes strictes à respecter absolument. C'est cette prise en compte de la complexité de la langue vue comme non homogène qui a produit ce schéma qui interprète les interactions qui se produisent sur chaque élément répertorié par le schéma de départ de Jakobson. L'émetteur d'un message qui parle français dans le contexte que nous avons décrit a

un idiolecte, parle une ou d'autres langues traversées elles-mêmes par des variantes, beigne dans une culture qui possède des realia, etc. Tout ce contexte transparait évidemment dans la production (orale ou écrite) en français qui sera analysée par des outils conçus dans la complexité du plurilinguisme.

Evidemment, l'objectif dans ce travail est de proposer un schéma qui rend compte de cette complexité de la communication hétérolingue ; les fonctions liées à chaque donnée feront l'objet d'une autre recherche.

### **Bibliographie**

- Charaudeau, P., 1983, *Langage et discours*, Paris, Hachette-Université, première partie.
- Fuchs C. et Le Goffic P., 1975, *Initiation aux problèmes des Linguistiques contemporaines*, Paris, Hachette Université.
- Gaffiot F., 1934, *Dictionnaire Latin-français*, Paris, Hachette.
- Gauvin L., 1997, *L'Ecrivain francophone à la croisée des langues*, Paris, Karthala.
- Gilet C., 1983, « Des dangers de l'abus du schéma jakobsonien sur la communication », *Études de communication* [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/edc/3322>
- Glissant E., 1996, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard.
- Jacques F., 1982, « Le Schéma jakobsonien de la communication est-il devenu un obstacle épistémologique ? », dans *Langages, Connaissance et pratique*, Lille, P.U. Lille.
- Jakobson R., 1963, *Essais de Linguistique Générale*, Paris, Minuit, Trad. Ruwet
- Kerbrat-Orecchioni C., 1980, *L'énonciation : de la subjectivité dans le langage*, Paris, A. Colin.
- Moirand S., 1979, *Situations d'écrit*, Paris, CLE.
- Morin E., 2005, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil.
- Vanoye F., 1973, *Expression Communication*, Paris, A. Colin, Coll. U.
- Winkin Y. (dir.), 2000, *La nouvelle communication*, Paris, Seuil.

## **Les femmes et les esprits entre secrets paradoxaux et « association thérapeutique » chez les Bassari du Sénégal oriental**

Dr Icir Mimina Di Muro

École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris)

**Résumé :** Dans cet article, nous analysons la manière dont les femmes bassari et les esprits, s'associent pour soigner certaines maladies infantiles. Avant d'aborder le sujet de l'article, nous proposons une introduction sur l'organisation sociale bassari et sur certains arguments qui permettront de mieux comprendre de quelle manière a lieu cette « association thérapeutique ». Ces arguments à leur tour mériteraient d'être approfondis, mais pour une question de priorité et d'espace, il ne sera pas possible de le faire à cette circonstance. Plus spécifiquement l'article débute avec l'introduction de la société bassari et l'analyse du système d'âge qui constitue la base de la structure sociale de cette population ; ensuite il s'attarde sur le monde des esprits, leur relation avec les femmes et la conception de la maladie ; enfin il se concentre sur « l'association thérapeutique » des femmes et des esprits.

**Abstract :** In this article, we analyse the way in which Bassari women and spirits work together to treat certain childhood illnesses. Before turning to the subject of the article, we offer an introduction to Bassari social organisation and some arguments that will help us to understand how this 'therapeutic association' takes place. These arguments in turn deserve to be explored in greater depth, but for reasons of priority and space, it will not be possible to do so at this point. More specifically, the article begins with an introduction to Bassari society and an analysis of the age system that forms the basis of the social structure of this population; it then turns to the world of spirits, their relationship with women and the conception of illness; finally, it concentrates on the 'therapeutic association' of women and spirits.

**Mots-clés :** Afrique noire, Sénégal, Bassari, Culture, tradition, Croyance, Vie et Mœurs

**Keywords :** Black Africa, Senegal, Bassari, Culture, tradition, Belief, Life & Customs

## Introduction

Les Bassari, qui se nomment eux-mêmes Beliyen (« ceux de la latérite »), forment une population d'environ 20.000 personnes, rattachée au groupe ethnolinguistique Tenda qui comprend également les Bedik, les Coniagui, les Badyaranké. Actuellement les Bassari sont répartis au Sénégal, en Guinée Conakry, en Guinée Bissau et en Gambie. Le présent article s'intéresse des bassari d'Ethiolo, un village situé à l'extrémité du Sénégal oriental à la frontière avec la Guinée Conakry, sur les versants du massif du Fouta-Djalou.

La société bassari est une société matrilineaire endogame. Monique Gessain et Marie-Paule Ferry ont noté une correspondance entre la notion de lignée matrilineaire bassari et la tige d'igname. Pour l'expliquer plus précisément, Ferry (1974 : 9) a noté que la lignée matrilineaire en bassari est désignée par un terme « *aneng* » qui dérive du même radical que celui qui désigne la tige d'igname « *leng* ». Monique Gessain (1978 : 191-192) remarque que : « la tige issue des ignames comestibles, plantes sauvages récoltées plutôt par les femmes, qui souplement s'enroule à un arbre en cachant sous terre ses tubercules, offre l'image de la filiation par la mère si difficile à suivre quand celle-ci se déplace de territoire en territoire, de mari en mari, telle la tige d'igname qui s'enroule de branche en branche et se reproduit par bouture poussant à partir de la racine de la même plante »<sup>1</sup>. Gessain remarque encore que : « les Bedik, qui comme les Bassari sont Tenda mais patrilineaires, donnent à la lignée patrilineaire un nom qui dérive du radical qui désigne la tige de mil, plantes comestibles cultivées plutôt par les hommes, dont on mange les grains aériens (cela peut en quelque sorte rappeler la reproduction sexuée) ». En revanche chez les Bassari la lignée patrilineaire, qui a moins d'importance que celle matrilineaire, est désignée avec le terme *ruwis*. Ce terme désigne le rapport de parenté qu'un individu a avec la lignée du père : on est *ruwis* de, c'est à dire « fils de ... » suit le nom de la lignée du père (Ferry 1974 : 616, et Ferry 1991 : 485).

Dans cet article, notre plan de travail s'établira comme suit : dans un premier temps, nous nous intéresserons à l'analyse du système d'âge qui constitue la base de la structure sociale de cette population ; ensuite nous nous focaliserons sur le monde des esprits, leur relation avec les femmes et la conception de la maladie ; enfin nous axerons notre réflexion sur « l'association thérapeutique » des femmes et des esprits.

---

<sup>1</sup> Annette Weiner (1983 : 227) a constaté une telle similitude dans la société trobriandaise où : « *Le mouvement des femmes et des ignames vers le lieu de résidence des hommes à l'occasion du mariage permet de supposer l'existence d'une association symbolique entre les femmes et les ignames. Les ignames se reproduisent d'elles-mêmes comme les femmes sont censées le faire ; mais elles ont besoin d'être cultivées, comme le fœtus doit être façonné par l'homme.* »

## I. Mode de vie selon les classes d'âge

Les Bassari peuvent être considérés comme un groupe endogame divisé en matrilignages exogames. Les matrilignages sont au nombre de 7 : Bangar, Bendya, Bianquinche, Bidyar, Biyes, Bonang, Boubane. Tous ceux qui portent le même nom sont théoriquement apparentés et n'ont pas le droit de se marier.

La parenté bassari est de type *crow* dysharmonique (Françoise Héritier 1981 : 20) : la filiation est matrilineaire et la résidence virilocale. Le nom de lignée est transmis par la mère à ses enfants ; mère et enfants sont donc d'un lignage différent de celui du père. La chefferie et les biens sont transmis de l'oncle au neveu utérin mais la résidence virilocale, on vit avec la mère chez le père. Cependant au fil du temps ces matrilignages ont subi le forçage patrilinéaire des lois administratives sénégalaises. Lesquelles, à partir des années 1980 ont introduit l'obligation pour les Bassari de posséder une carte d'identité dès qu'ils quittent le village. À partir de ce moment, on voit apparaître chez les migrants bassari un abandon « forcé » de la transmission du nom matrilineaire. La transmission du nom patrilinéaire est devenue la règle pour tous les Bassari titulaires d'une carte d'identité, mais encore aujourd'hui les femmes bassari ressentent ceci comme une frustration. Cependant, malgré l'abandon « forcé » de la transmission du nom matrilineaire, les Bassari ont su continuer à valoriser l'importance du matrilignage en « contournant cette obligation » de manière « matrilineaire ». Pour l'expliquer pratiquement dans la vie quotidienne lorsque quelqu'un se présente, il le fait en indiquant son nom patrilinéaire mais aussi en disant qu'il est fils ou fille de telle femme. Ou encore lorsqu'on parle d'une personne qui n'est pas présente, dans la majorité des cas, on dit qu'elle est née de telle femme qui appartient à tel matrilignage.

Comme pour la transmission des noms, la transmission du patrimoine et de la chefferie évolue. La coutume veut que, par l'intermédiaire de sa mère, un individu reçoive de son oncle utérin les biens et les pouvoirs que les hommes peuvent posséder et exercer. Mais là encore, le patrilignage a pris la place du matrilignage : l'héritage traditionnel d'oncle à neveu utérin tend à évoluer vers une tendance de père à fils. Les hommes veulent de plus en plus transmettre après leur mort leurs biens à leurs fils, qui normalement vit près d'eux et non plus à leurs neveux utérins, qui généralement vivent plus loin, voire dans un autre village. Le bétail et les champs sans rotation ni jachère (les terres des bas-fonds, qui sont de plus petites surface, où l'on cultive le plus souvent du riz, du maïs, du manioc, de la patate douce, du tabac...) représentent le patrimoine héréditaire. L'héritage des biens d'une femme, n'est pas soumis à des règles strictes comme celui d'un homme. En général, comme l'explique bien de Montal

(1984 : 187) l'héritage d'une femme va à ses frères et sœurs, mais si ses filles sont grandes, ses biens pourront rester chez ces dernières. Les biens d'une femme consistent généralement en bétail et animaux domestiques (poules, chèvres, moutons).

Quant à la succession du pouvoir, les fils de chef revendiquent de plus en plus pour eux la chefferie, alors qu'auparavant c'était toujours un neveu utérin qui remplaçait le chef décédé.

Contrairement à l'évolution actuelle subie par la transmission des noms, des biens et de la chefferie, la résidence de type virilocal et l'habitat dispersé continuent à caractériser la vie bassari. Avec le mariage la femme se déplace chez son époux où elle résidera avec ses enfants dans une situation caractérisée par la dysharmonie. Chaque famille occupe un hameau et les hameaux se répartissent sur l'ensemble du territoire à une distance variable l'un de l'autre. Si certains hameaux sont à quelques minutes de marche à pieds les uns des autres, d'autres sont situés à plusieurs kilomètres de distance. Généralement les hameaux plus proches sont « apparentés patrilinéairement ». Pour l'expliquer pratiquement, un père de famille cherche toujours à retenir près de lui un ou plusieurs fils, lesquels lorsqu'ils se marient résident dans un hameau situé près du sien (de celui du père). Pour ce motif dans la grande majorité des cas, les hameaux voisins sont habités par les fils adultes et mariés d'un individu âgé, lesquels à leur tour chercheront à retenir près d'eux leurs fils.

Le système d'âge est une caractéristique très importante de cette société. Chez les Bassari l'âge constitue la caractéristique principale en fonction de laquelle les individus se regroupent et agissent durant toute leur existence. L'identité d'une personne est fortement marquée par son âge et par son appartenance à des catégories d'âge informelles lesquelles englobent d'autres catégories d'âge, elles formelles et spécifiques. Comme le mentionne Bernardo Bernardi (1985 : 15) les catégories d'âge informelles (ou grades d'âge informels) ont une valeur approximative et délimitent des regroupements d'âge aux contours imprécis, par contre les catégories d'âge formelles (ou grades d'âge formels) délimitent des regroupements d'âge aux contours nets, et prévoient une ritualisation corporative du passage d'une catégorie d'âge formelle à l'autre. Les Bassari fractionnent la vie de tous les individus en cinq étapes, ou catégories d'âge informelles, qui se succèdent progressivement : on est *itoh* " enfant " (pluriel : *betoh*) les premières années de sa vie, puis on est *itosyan* " petit garçon " (pluriel : *betosyan*) ou *itohar* " petite fille " (pluriel : *betohar*), ensuite on devient *tyambendyar* " jeune homme " (pluriel : *otyambendyar*) ou *endnaw* " jeune femme " (pluriel : *odenaw*), puis *asosyan* " homme adulte " (pluriel : *besosyan*) ou *asohar* " femme adulte " (pluriel : *besohar*), et enfin on est *ahark* " vieux " (pluriel : *behark*). Les termes bassari qui désignent ces cinq étapes de la vie indiquent les personnes et non les catégories d'âges d'appartenance des individus. Autrement dit, selon les termes de Laurent Gabail : « s'il existe un mot bassari que l'on peut traduire par enfant (*itoh*), il



*n'existe pas d'équivalent bassari pour dire enfance. Pas d'avantage pour adolescence ou âge adulte* ». Gabail met en évidence le fait que : « *le sexe n'est pas marqué dans les premières et les dernières années de la vie (au moins, d'un point de vue linguistique, les enfants et les vieux partagent une même condition d'indifférenciation sexuelle)* » (Gabail 2012 : 69-70). Cette indifférenciation sexuelle au début et à la fin de la vie d'une personne est peut-être liée au fait que les enfants et les vieux occupent une position de transition dans le système d'âge bassari : les premiers (les enfants) se situent entre le monde des esprits qu'ils viennent d'abandonner et le monde des humains, dans lequel ils n'ont pas encore de rôle défini étant donné que leur survie durant leurs premières années de vie est incertaine à cause d'une mortalité infantile élevée ; les seconds (les vieux) sont désormais « presque des ancêtres » et ils entretiennent des rapports privilégiés avec les esprits.

| <b>Hommes</b>                           | <b>Femmes</b>                       |
|---|-------------------------------------|
|   | <i>Behark</i> ("vieux")             |
| <i>Besosyan</i> (« hommes adultes »)    | <i>Besohar</i> (« femmes adultes ») |
| <i>Otyambendyar</i> (« jeunes hommes ») | <i>Odenaw</i> (« jeunes femmes »)   |
| <i>Betosyan</i> (" petits garçons ")    | <i>Betohar</i> (« petites filles ») |
|   | <i>Itoh</i> (« enfants »)           |

Ces cinq étapes de la vie des individus, ou catégories d'âge informelles, englobent un système de classement sous-jacent qui se base sur une division en catégories d'âge formelles, qu'on peut désigner avec les termes échelons d'âge ou degrés d'âge (Anne-Marie Peatrik 1995 : 17), définissant les rôles tour à tour endossés par les individus au cours de leur vie. En reprenant les propos de Serge Tornay (1988 : 287) sur la théorie des systèmes de classe d'âge on peut dire que la société bassari est « *pensée comme une longue gradation de différences, une immense échelle sur laquelle les individus s'étagent et s'ordonnent les uns par rapport aux autres* ». La disposition sur cette « échelle de gradations des âges » suit un critère bien précis basé sur la division des individus en classes d'âge, et sur la transition chronologique de ces classes dans les différents échelons d'âge.

Dans le système d'âge bassari la classe d'âge peut être définie comme un ensemble de personnes qui ont plus au moins le même âge biologique et qui parcourent conjointement tous les grades ou échelons d'âge qui caractérisent la structure sociale. Chaque échelon d'âge a un nom précis et la classe d'âge change de nom chaque fois qu'elle change d'échelon d'âge, autrement dit c'est uniquement les échelons qui sont nommés et pas la classe âge.

La succession des classes d'âge dans le temps, sur « l'échelle de gradations des âge », crée un mécanisme de distribution et de fractionnement du pouvoir et des devoirs des individus, qui détermine une distinction de statut. Le recrutement d'une classe d'âge est toujours lié, pour ses composants, à l'assignation d'un statut et à des devoirs et des prérogatives bien précis, qui changent constamment : périodiquement la classe d'âge passe d'un échelon d'âge à celui supérieure, en acquérant un nouveau statut, qui prévoit des devoirs et des prérogatives différentes de ceux précédents. Chaque classe d'âge est dépositaire de certains secrets et de certaines fonctions, qu'elle reçoit de la classe d'âge supérieure, et au moment de changement d'échelon d'âge, elle les cédera à la classe d'âge inférieure pour en acquérir de nouveaux.

Le passage d'un échelon d'âge à l'autre a lieu de manière corporative : c'est toute la classe d'âge qui fait face à un changement de statut social, et pas uniquement l'individu. Cet aspect corporatif est une caractéristique fondamentale du système d'âge bassari, qui se base sur l'égalité entre les membres d'une même classe d'âge, et sur la possession graduelle du pouvoir. Toutes les classes d'âge, à tour de rôle et successivement, participent à l'exercice du pouvoir. Aucune forme de pouvoir ne peut être prise d'un coup et être gardée pour toute la vie, il s'agit d'un pouvoir temporel qui est transmis aux successeurs selon l'ordre de succession des classes dans « l'échelle de gradations des âges ». L'identité d'une personne est fortement marquée par son appartenance à une classe d'âge et elle se modifie dans le temps au fur et à mesure que la classe change d'échelon d'appartenance en parcourant l'échelle de gradations des âges de l'enfance à la vieillesse. Le principe morphologique de ce système se manifeste de manière plus ou moins identique tant pour les hommes que pour les femmes. On pourrait définir le système d'âge féminin comme un système parallèle au masculin, mais avec un champ d'action distinct pour les classes masculines et féminines. Pour dire plus précisément : les hommes comme les femmes, rentrent dans le système d'âge avec le recrutement dans une classe d'âge et parcourent tous les grades de la promotion sociale de l'enfance à la vieillesse, mais les actions qui caractérisent leur classe d'appartenance sont différentes. Les hommes et les femmes qui appartiennent au même échelon d'âge ont des responsabilités différentes et des obligations distinctes.

## II. Les femmes, les esprits et les secrets paradoxaux

Chez les Bassari du Sénégal oriental, la préservation d'un état d'équilibre structural et de l'ordre social repose sur la croyance en l'existence d'une réalité cachée, omniprésente dans la vie individuelle, sociale, politique, thérapeutique et religieuse. La gestion de cette société est caractérisée par une double administration : celle masculine, qui se base sur la détention des secrets des masques

et celle féminine qui, plus discrète, se base sur leur affinité particulière avec le monde des esprits. Cette manière de régler la société fait appel à des « réalités » distinctes : celle, visible, des hommes et celle, invisible, associée aux esprits. L'analyse de la croyance aux esprits, montre comment l'équilibre social bassari est le résultat d'un compromis entre la réalité visible des humains et invisible, et comment les femmes sont indispensables pour l'accomplissement de ce compromis. Un exemple de cette « association complice » ressort en observant le rapport entre les masques et les femmes appartenant à l'échelon d'âge féminin des *od-épéka* (dont il sera question ci-après).

Le terme *ayil* (singulier), *biyil* (pluriel), est le terme utilisé par les Bassari pour indiquer les esprits en général. Les *biyil* sont considérés comme étant les maîtres de la brousse et propriétaires de la terre cultivée. Ils sont réputés vivre la nuit comme s'il s'agissait du jour et se trouver : en brousse, dans les cavernes et dans les cours d'eau. Ils échappent à la perception visuelle des êtres humains. Cependant ils interviennent constamment dans la vie des êtres humains par le truchement des masques qui les matérialisent ou en utilisant leur pouvoir de métamorphose pour emprunter temporairement les traits des êtres humains et participer de cette manière aux danses nocturnes ou aux rites organisés par ces derniers. Généralement ils empruntent les traits des étrangers qui assistent à ces événements avec un enthousiasme débordant et avec beaucoup d'envie de fêter. Les *biyil* aiment beaucoup les fêtes des êtres humains. Cette croyance locale renvoie à ce que mentionne Stéphan Dugast (2015 : 183-184) à propos des Bwaba du Burkina Faso : « *Chez les Bwaba, on met davantage en avant le goût prononcé des génies pour les divertissements de toute sorte, et particulièrement pour les danses nocturnes qu'organisent les humains. Les génies y prennent volontiers part, soit en demeurant dissimulés par leur invisibilité, soit en usant de leurs pouvoirs de métamorphose pour emprunter temporairement les traits d'une personne humaine. En générale, ce sont ceux d'une très belle jeune fille, ou d'une chanteuse à la voix merveilleuse, venue se mêler aux festoyeurs mais qui s'en écarte pour s'évanouir dans la nuit dès que quelques jeunes hommes trop entreprenants tentent de l'approcher.* » Les génies Bwaba qui empruntent les traits d'une belle jeune fille ou d'une chanteuse à la voix merveilleuse, s'évanouissent dans la nuit, comme le font les esprits *biyil* qui empruntent les traits des étrangers (enthousiastes des fêtes), ou ceux des masques (qui ont la réputation d'être des bons chanteurs), lesquels disparaissent dans la brousse dès que les fêtes et les rites terminent.

Les relations qui existent entre les femmes et les esprits sont caractérisées par une sorte d'ambiguïté paradoxale qui s'explique si l'on prend en considération le rapport entre les masques et les femmes. En analysant le terme *ayil* (*biyil* au pluriel) je me suis rendue compte que le même terme, prononcé exactement de la même manière, signifie « donner » au sens de prêter. Effectivement pour

les femmes bassari, les porteurs de masques « prêtent leurs corps » aux esprits et les rendent ainsi visibles, autrement dit, les porteurs de masques mettent à disposition leurs corps aux *biyil*, en leur permettant de se matérialiser et d'être présents dans le monde des humains. Comme l'explique bien Smith (1984 : 22) dans son article sur le mystère et les masques chez les Bedik<sup>2</sup> : « *Sous cet aspect, les hommes n'apparaissent plus seulement comme ceux qui, dans leurs relations aux femmes, se servent des esprits mais encore comme ceux qui servent ces esprits en leur prêtant un corps.* »

L'accès à la société des masques est une prérogative réservée aux hommes lesquels d'ailleurs pour pouvoir devenir adultes, doivent connaître les secrets des masques. Le passage à l'âge adulte a lieu à travers le *nitch*, l'initiation des jeunes garçons, où se joue la transmission d'un certain nombre de connaissances, de valeurs et de normes de la société. Les femmes, qui sont par excellence les individus exclus de l'initiation, n'ont pas accès au monde des masques. Mais leur présence pendant les apparitions des masques est indispensable pour l'existence de ce monde. Partenaires des masques au cours de leurs danses et de leurs chants, elles sont le symbole de la fécondité et elles facilitent la mise en œuvre du pouvoir des esprits dans la communauté. À ce propos, Monique Gessain (2006 : 220-221) évoque une « *action conjuguée des masques et des femmes qui apparaît comme l'addition plus que cumulative de deux pouvoirs pour le bénéfice de tous* ». Dans cette association féconde du masque et de la femme, Gessain voit « *l'association des symboles épurés, sublimés de la masculinité et de la féminité débarrassés de leur individualisme et des défauts liés à leur sexualité pour l'exercice d'un pouvoir surnaturel accru [...]. Il semble que les femmes et les masques aient réussi à dépasser cette opposition, cette rivalité entre sexes, en s'associant pour manipuler les forces surnaturelles en faveur du bien-être et de la survie du groupe.* »

L'ambiguïté et le paradoxe qui caractérisent le rapport entre le monde féminin bassari et le monde des esprits rendus visibles par les masques mettent en évidence la manière dont les femmes bassari sont en même temps puissantes et assujetties. Puissantes, parce qu'elles sont indispensables pour l'existence et la manifestation des esprits, ou pour dire plus simplement, sans femmes il n'y aurait pas de masques. Assujetties, parce qu'elles sont exclues du monde des masques, à cause de leur exclusion de l'initiation des masculins (qui permet l'accès à la société des masques).

Avoir accès à la société des masques signifie détenir les secrets des esprits qui, chez les Bassari, représentent l'autorité et jouent un rôle important de contrôle social et politique. La présence des masques pendant toute l'année à travers leurs apparitions durant les fêtes, les danses et les rites,

---

<sup>2</sup> Les Bedik comme les Bassari appartiennent au bloc ethnolinguistique Tenda, qui regroupe les langues sénégalo-guinéennes (ou ouest-atlantiques) parlés par quatre populations de l'Afrique de l'ouest : Bassari, Bedik, Coniagui, Badyaranké.

renforce les liens d'amitié et de solidarité entre les membres de la communauté et contribue à la préservation de l'ordre social, en permettant aux humains de communiquer avec les forces surnaturelles.

Il existe une sorte de secret paradoxal qui marque une frontière entre les initiés, qui ont accès au monde des masques et les non-initiés, qui n'y ont pas accès. Cette frontière se base sur des « secrets de Polichinelle » liés aux masques, que tout le monde connaît. Les femmes, qui les connaissent aussi, doivent faire comme s'il n'en était rien. Les hommes, eux, revendiquent au contraire la connaissance de ces secrets<sup>3</sup>. Accentuer la distinction entre monde des hommes et monde des femmes leur permet, de fait, d'avoir un accès direct au pouvoir politique. Être homme signifie être détenteur des secrets des masques et ceci correspond à une reconnaissance de l'autorité politique des hommes, étant donné le rôle que jouent les masques dans le contrôle social en affirmant l'ordre et le respect des lois.

Les « secrets » qui caractérisent le monde des masques sont liés à la conception du savoir et du pouvoir des hommes bassari vis-à-vis des femmes : celles-ci sont au courant des simulations des hommes mais elles ne doivent pas les révéler. Ce jeu de pouvoir est accepté par les femmes sans objections. Certes, les femmes renoncent à cette partie de la connaissance liée aux secrets des masques, mais par contre elles se consacrent à une méthode discrète de gérer la société qui se base, elle, sur des secrets réels qu'elles détiennent et dont les hommes sont absolument exclus. Contrairement aux hommes, les femmes ne se vantent pas de leurs secrets mais elles les gardent jalousement en faisant très attention de ne jamais en parler ni d'y faire allusion en présence des hommes.

L'analyse interactive du secret amorcé par Andras Zempléni (1996) est bien applicable à cette situation, où les hommes et les femmes constituent les deux groupes en relation selon un rapport négatif caractérisé par une « *séparation chargée de tension* » : les détenteurs du « *contenu mis à l'écart* » (les hommes), se séparent des destinataires « *visés ou concernés par le contenu refusé* » (les femmes) à travers la tension du refus qui constitue le secret. À ce stade, le secret peut être *révélé* (ce qui détermine un *relâchement brusque de la tension* et l'abolition de la séparation instaurée par le secret), ou *communiqué* (ce qui détermine une diminution momentanée de la tension à travers un déplacement des limites du secret qui se fait avec la communication du secret à des *dépositaires*). Dans un tel rapport, les masques bassari constituent ce que Zempléni définit comme les dépositaires du secret, lesquels permettent la reconnaissance et l'identification du secret à travers un processus de *sécrétion*. « *Le masque est le prototype des instruments de sécrétion rituelle. [...] Sa fonction est de " sortir au village " devant les non-initiés et de rappeler à qui de droit la pérennité des choses cachées*

---

<sup>3</sup> Voir l'analyse des traits distinctifs des sociétés secrètes faite par Georg Simmel (1908).

*de ses propriétaires : de manifester l'existence de ces choses cachées et de servir de support à leur exhibition souvent dramatique et subtile devant leurs destinataires » (1996 : 25).*

Souvent les femmes et les hommes du village d'Ethiolo se retrouvent, indépendamment, et à toute période de l'année, en des lieux connus d'eux seuls pour y parler de l'organisation des rites et des cérémonies traditionnelles et pour prendre des décisions qui concernent toute la communauté. Les réunions des femmes sont strictement secrètes et pour ce motif invisibles : aucun homme n'a le droit d'y participer, ni même de savoir quand et où elles se déroulent, quand bien même il appartiendrait à la famille de la femme qui y participe. En revanche, le lieu des réunions masculines est connu des femmes et certaines réunions masculines qui prévoient la sortie des masques ont lieu uniquement avec la présence de certaines femmes.

Les femmes, qui sont bien conscientes du fait que sans elles les masques n'existeraient pas, « *il n'y a pas de sortie de masques bassari sans présence de femmes* » (Gessain 2006 : 218), acceptent de faire partie du mystère des masques en protégeant plus que les hommes leurs secrets. Ceci rappelle ce que souligne Smith (1984 : 32) à propos des Bedik, population voisine des Bassari : « *Les femmes savent donc à quoi s'en tenir et les hommes ne l'ignorent pas. Elles assument leur rôle dans le jeu du Mystère avec au moins autant d'ardeur et de conviction que les hommes, faisant tout pour qu'on croie qu'elles croient que leurs fils vont vraiment mourir et renaître autres lors des initiations et que les masques sont des génies. Elles protègent ainsi leur propre mystère qui est celui d'être femmes. Tout le système repose, en fin de compte, sur la simulation de part et d'autre, d'une mystification qu'on suppose efficace pour la rendre plus évocatrice* ».

Étant donné que sans femmes les masques n'existeraient pas, on peut avancer l'hypothèse que, dans le village d'Ethiolo, les masques et les femmes représentent l'anneau de conjonction entre le visible et l'invisible, un moyen efficace de communication entre le terrestre et le transcendantal indispensable à l'existence de l'univers bassari. Dans ce rôle de médiatrice, les femmes jouissent d'un certain privilège ; en effet, en gardant leur identité, elles arrivent à rentrer directement en contact avec le monde des esprits, à la différence des hommes qui doivent changer d'identité pour réussir à profiter d'un pouvoir surnaturel. Gessain (2006 : 220-221) met cela très bien en évidence : « *Contrairement à la femme, qui peut à tout moment manipuler les pouvoirs surnaturels, l'homme a besoin pour manipuler les siens d'être transformé en ayil (esprit) par le masque [...]. Les femmes pour qui les masques sont seulement des esprits aux pouvoirs supra-humains, concourent à manipuler en faveur de toute la société la puissance du masque* ».

Les cérémonies qui ont comme protagonistes les masques et les femmes ont une importance centrale chez les Bassari, elles représentent un facteur de forte cohésion sociale en permettant à la

communauté de maintenir un juste compromis avec les esprits et à « profiter » de leur force surnaturelle. Durant les danses les femmes se mettent en cercle autour des porteurs de masques et elles répondent de cette manière à la voix des esprits ; la force des esprits est ainsi perçue tout d'abord par le cercle de danse constitué par les femmes qui la transforment en bénéfice commun au service du groupe. Ce rapport privilégié que les femmes ont avec les masques est accepté par les hommes sans objection. Cette acceptation est similaire à l'acceptation qu'ont les femmes des secrets liés au monde des masques que les hommes revendiquent pour la gestion de l'ordre social et politique. Dans ce jeu d'acceptation les hommes reconnaissent aux femmes le fait qu'elles n'ont pas besoin de changer d'identité pour arriver à capturer la force des esprits et à la transformer en énergie indispensable au bonheur de tous. Les femmes bassari sont ainsi perçues par les hommes comme des médiatrices des esprits, capables de s'associer aux esprits pour le bénéfice du groupe.

Les rapports constants entre les femmes et les esprits, leur complicité et leur dépendance réciproque préservent l'harmonie et l'équilibre structurel et garantissent la reproduction de la collectivité. Les femmes, complices des esprits, aident la pénétration des forces surnaturelles dans la communauté provoquant ainsi une augmentation de la fécondité humaine et de la fertilité de la terre. C'est ainsi que tout est lié et que chacun en tire profit : la fécondité des femmes, la fertilité de la terre, et la perpétuation de la société bassari. L'aide des esprits est particulièrement évidente en cas de stérilité féminine. Selon les croyances locales, les femmes qui ont des difficultés à avoir des enfants cherchent l'alliance des esprits. Elles communiquent avec les esprits la nuit, au moment où les âmes-esprit passent en volant et en sifflant, cherchant des femmes disposées à les accueillir pour faire advenir la naissance d'un enfant. L'expression utilisée par Odile Journet-Diallo (2007 : 77) à propos des âmes des défunts Jamaat en Guinée Bissau rend bien l'idée de ce qui se passe avec les âmes-esprit bassari qui veulent renaître : *« les âmes des défunts à renaître viennent guetter les femmes en quête d'un ventre hospitalier »*.

*« On s'aperçoit de la présence des esprits quand on entend l'air qui siffle »*, affirment les femmes qui cherchent la complicité des esprits. Pour cette demande d'alliance, elles se retrouvent en groupe le soir après dîner, à l'insu des hommes, à l'occasion d'une corvée de pilage de céréales, et en pilant ensemble (dans le même mortier ou dans des mortiers différents, cela dépend de la quantité de céréales à piler) elles demandent aux esprits d'entrer dans leurs corps, et de les aider à tomber enceintes., Ensemble ou l'une après l'autre, sans ordre prédéfini, et en s'adressant à l'air qui siffle, elles prononcent ces paroles : *« je veux le premier esprit qui a sifflé, moi le deuxième, moi le troisième, moi le dernier... »*. L'esprit qui accepte de « rentrer dans la femme » pour s'y incarner, dit-on, n'est jamais celui demandé. Ce fait met en évidence comment le rapport entre les femmes et les esprits

pénalise la volonté, s'inscrit contre les lois de la volition, dans un registre libre d'accueillir une altérité non programmée. L'individu se trouve ainsi devant plusieurs possibilités qui peuvent ne pas obligatoirement coïncider avec ses désirs personnels.

Les corvées de pilage de céréales sont fréquentes chez les Bassari, elles ont lieu chaque fois qu'il y a une grande quantité de céréales à piler, notamment pour la fabrication de la bière de mil qui est consommée durant les fêtes et les cérémonies communautaires. Quand ces circonstances ont lieu à l'insu des hommes, elles servent aux femmes à s'accorder sur des décisions communautaires à prendre ou à chercher l'alliance des esprits pour résoudre divers problèmes qui concernent surtout la santé physique et psychique des membres du village.

### **III. La conception de la maladie : « l'association thérapeutique » des femmes et des esprits**

Dans cette section j'analyse la manière dont les Bassari considèrent la maladie, sans avoir préalablement introduit la façon dont ils définissent l'être humain. Selon les croyances locales, les êtres humains peuvent être victimes de deux types de malaise :

- un « malaise visible » : toutes maladies qui affectent l'intégrité physique de la personne, le corps, et qui ont une cause bien précise ;

- un « malaise invisible » : désignant par-là les maladies causées par les mauvais esprits. Ces maladies sont considérées comme plus dangereuses étant donné que leurs causes sont mystérieuses et difficiles à déterminer.

L'être humain est « formé » de quatre composantes, chacune dotée d'un rôle précis et leur harmonie est indispensable pour la santé physique et psychique de la personne<sup>4</sup>.

1) Le corps (*eman*) : la partie visible de la personne, l'enveloppe, le récipient des autres parties qui constituent la personne.

2) La respiration ou souffle vital (*ondyen*) : la partie qui donne la force, l'énergie vitale au corps de la personne.

3) Le caractère (*onden*) : l'ensemble des attitudes et des particularités psychologiques qui caractérisent la personne.

---

<sup>4</sup> Cf. *La notion de personne en Afrique noire*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, organisé par Germaine Dieterlen, 1971.



4) L'âme ou racine vitale (*endyu*) : les Bassari définissent cette partie de la personne comme « le corps invisible » de la personne. C'est la vraie essence du corps d'une personne. Si on considère le corps comme un récipient, l'âme est le contenu principal de ce récipient, ce qui fait vivre le corps. La racine vitale caractérise les corps vivants. On dit qu'un corps mort est vide parce qu'il a perdu sa racine vitale.

Les individus affectés d'un « malaise invisible », causé par les mauvais esprits, ont l'âme faible et les symptômes qui les caractérisent peuvent être tant psychiques que physiques. Il paraît que les adultes sont plus fréquemment victimes d'un « malaise invisible » d'ordre psychique qui déstabilise l'intégrité mentale de la personne et qui consiste en des troubles comportementaux et relationnels (obsessions, phobies, angoisse, confusions, perte de la mémoire, dérangements du sommeil, difficulté à interagir avec les autres...). Par contre les enfants sont plus fréquemment victimes d'un « malaise invisible » d'ordre physique qui se manifeste sous forme de maladie récurrente. Dans un cas comme dans l'autre, la dégénération du malaise peut provoquer la mort de l'individu.

Les enfants qui souffrent d'un « malaise invisible physique » sont « confiés » par leurs parents à des entités aux pouvoirs extraordinaires pour être guéris et protégés au cours de leur croissance. La protection de ces entités durera jusqu'au jour de son initiation pour un garçon et jusqu'au jour de son mariage pour une fille. Les entités extraordinaires qui s'occupent d'un enfant malade peuvent être : soit deux masques *lukweta* musiciens et deux femmes adultes, soit quatre *koré*. Les *koré*, dont il ne sera pas question dans cet article, sont des « individus à l'esprit modifié » qui se manifestent en certaines occasions, et occupent un rôle important dans l'administration de l'ordre social communautaire.

Dans les villages bassari les enfants confiés à ces entités sont nombreux et dans la presque totalité des cas il s'agit d'enfants âgés de plus de trois ans qui ont été longuement malades. La maladie des enfants qui ont moins de trois ans n'est pas dévoilée au groupe comme celle des enfants qui ont plus de trois ans, étant donné que leur survie durant leurs premières années de vie est incertaine du fait d'une mortalité infantile élevée. Selon les croyances locales les enfants qui ne marchent pas, qui ne parlent pas d'une manière compréhensible et qui ne mangent pas tout seuls occupent une position de transition entre le monde des esprits qu'ils viennent d'abandonner et le monde des humains, dans lequel ils n'ont pas encore un rôle défini. Pour cette raison la maladie d'un tout petit enfant est « vécue » d'une manière privée par ses parents, qui font tout pour le guérir mais sans demander l'aide des entités aux pouvoirs extraordinaires. Le décès précoce d'un petit enfant est interprété comme la volonté de ce dernier de vouloir abandonner le monde des humains, et de vouloir retourner dans le monde des esprits.

Les femmes qui s'associent aux masques pour s'occuper de ces enfants malades, appartiennent à l'échelon d'âge des femmes *od-épéka*. Le terme *od-épéka* désigne les femmes qui ont environ de 50/51 ans à 56/57 ans. Cet échelon d'âge est défini par les Bassari, comme l'échelon d'âge des « femmes complètes » à tous égards, celles qui ont atteint toutes les étapes de croissance sociale d'une femme bassari. Les femmes *od-épéka* sont surchargées de responsabilités et de tâches coutumières qui font de cet échelon d'âge un des plus actifs et dynamiques du système d'âge bassari. Leur pouvoir reproductif, qui est désormais achevé, se transforme en pouvoir spirituel et thérapeutique. Elles sont protagonistes de différentes danses et cérémonies qui les voient partenaires des masques *lukweta*, avec lesquels elles s'associent pour aider les enfants malades à lutter contre les mauvais esprits qui affectent leur santé. Les masques *lukweta* se manifestent pendant la saison sèche et assument des caractéristiques différentes selon les contingences. Dans ces circonstances il s'agit des masques *lukweta* musiciens partenaire des femmes adultes.

« L'association thérapeutique » des femmes et des masques, qui se prolonge dans le temps, représente un important support moral pour les parents des enfants malades, qui n'affronteront jamais seuls la maladie de leurs enfants mais ils pourront toujours compter sur l'aide des femmes et des masques qui viendront constamment rendre visite au malade en se prenant soins de son corps et de son esprit.

Loin des préjugés habituels généralisant l'infériorité du statut des femmes ou leur exclusion des sphères du pouvoir, les femmes bassari occupent une place incontournable dans le domaine rituel (mais aussi dans l'administration et dans la reproduction de leur société). En s'associant avec les masques, elles entretiennent un rapport privilégié avec ces entités : elles n'ont pas besoin de changer d'identité pour arriver à capter la force des esprits et à la transformer en énergie indispensable au bien-être de tous, elles entrent directement en contact avec les *biyil* (les esprits). Les hommes, eux, doivent changer d'identité, en « prêtant leurs corps aux esprits », pour réussir à profiter de leur pouvoir. Les femmes bassari sont ainsi perçues comme des médiatrices du transcendant, capables d'utiliser les esprits au bénéfice du groupe, « l'association thérapeutique » des femmes et des esprits en est un exemple.

#### **IV. Les rituels de protection d'un enfant confié aux femmes et aux masques**

Je m'attarderais ci-après sur la description des quatre rituels qui ont lieu lorsqu'un enfant est confié à la protection des femmes *od-épéka* et des masques *lukweta*. L'ensemble de ces rituels sont les mêmes qu'il s'agisse d'une fille ou d'un garçon et ils prennent le nom de *anguna*, c'est-à-dire « appartenir à quelqu'un, être la propriété de quelqu'un ».

1) ***O-won or o-dukweta*** : est le premier rituel de protection, durant lequel les parents d'un enfant malade le confient aux masques *lukweta* et aux femmes *od-épéka*. Le terme « *o-won* » indique l'appartenance, et l'expression « *o-won or o-dukweta* » signifie « appartenir aux *lukweta* ».

Quand les parents d'un enfant qui souffre d'un « malaise invisible » décident de demander la protection des masques et des femmes, ils vont avertir les femmes appartenant à l'échelon d'âge des *od-épéka* en leur expliquant la situation. Ces dernières, à l'occasion d'une fête ou d'une cérémonie qui prévoit la manifestation des masques, vont avertir les deux masques *lukweta* musiciens qui ont été choisis par les parents de l'enfant, et elles se mettent d'accord entre elles pour décider qui s'associera aux masques dans la protection du petit malade.

Une fois que les femmes ont décidé laquelle d'entre elles s'associera aux masques pour protéger l'enfant malade, a lieu le rituel « *o-won or o-dukweta* ». Ce rituel s'effectue à l'occasion de la manifestation des deux masques *lukweta* qui ont été désignés comme « protecteurs ». Leur manifestation peut avoir lieu n'importe où dans le village, pas forcément dans le hameau où habite l'enfant malade, à l'occasion d'une fête ou d'une cérémonie publique. Durant cet événement l'enfant est officiellement confié aux deux masques *lukweta* et aux deux femmes *od-épéka*. Le rituel commence quand, à l'improviste en plein déroulement de la fête, les deux masques *lukweta* appellent les parents de l'enfant. Toutes les femmes présentes entourent le père, la mère, l'enfant et les masques. Une des deux femmes à qui va être confié l'enfant le prend dans ses bras et l'autre lui attache au cou un morceau de son pagne. Les deux masques, qui sont en face des femmes, lui attachent aussi au cou un morceau de l'écorce *apes (piliostigma reticulatum)*, la même écorce qui forme la cagoule de leurs masques. Puis les masques disent : « maintenant l'enfant est à nous », les femmes disent : « il nous appartient » (*e-batha*), et les masques émettent un cri d'approbation (*a-lep*). L'enfant est ainsi confié à la protection des masques et des femmes qui ensemble le défendront des attaques des mauvais esprits à l'origine de la maladie qui continue à le faire souffrir.

À partir de ce moment, ces entités « prennent en charge » la maladie de l'enfant, elles viendront constamment lui rendre visite en lui apportant des remèdes thérapeutiques à base végétale pour soigner son corps et elles le défendront des mauvais esprits qui tentent de dévorer sa racine vitale (*l'endyu*). Les parents de l'enfant sont soulagés et dorénavant ils pourront toujours compter sur l'aide de ces entités protectrices. À cet égard la maladie de l'enfant prend toute sa dimension sociale. On

pourrait évoquer ici ce qu'écrivait Marc Augé (1984 : 36) : « *C'est bien le paradoxe de la maladie qu'elle est à la fois la plus individuelle et la plus sociale des choses. Chacun d'entre nous l'éprouve dans son corps et parfois en meurt ; de la sentir en lui menaçante et grandissante, un individu peut se sentir coupé de tous les autres, de tout ce qui faisait sa vie sociale ; en même temps tout en elle est social, non seulement parce qu'un certain nombre d'institutions la prennent en charge aux différentes phases de son évolution, mais parce que les schémas de pensée qui permettent de la reconnaître, de l'identifier et de la traiter sont éminemment sociaux : penser sa maladie c'est déjà faire référence aux autres* ».

2) *E-natel ed apes* : est le deuxième rituel de protection, qui précède celui que je viens de décrire. L'expression « *e-natel ed apes* » signifie « faire arriver l'écorce de *piliostigma reticulatum* ». Ce rituel consiste à faire arriver la protection des masques et des femmes dans le hameau où réside l'enfant malade et il a lieu généralement un ou deux mois après le premier rituel (*o-won or o-dukweta*).

Selon les Bassari, les maladies causées par les esprits commencent généralement la nuit, du fait que les esprits vivent la nuit comme si c'était le jour des humains et les effets de leurs actions sont plus violents et dangereux dans l'obscurité. Pour cette raison ce rituel, qui est le plus significatif des quatre, commence avec l'obscurité et se conclut le jour suivant avec l'obscurité, il dure environ 24 heures.

Le soir du jour fixé pour le rituel quand il fait sombre, vers 20 heures, les femmes appartenant à l'échelon d'âge des *od-épéka* et celles plus âgées se rencontrent avec les deux masques *lukweta* sur le chemin qui conduit à l'habitation de l'enfant malade. Quand tout le monde est présent, la femme plus âgée demande si en se rendant en cet endroit quelqu'un a remarqué un signe étrange qui porterait malheur, comme entendre le cri d'un chacal, apercevoir un hibou ou un oiseau avec le cou vert et le bec rouge-marron. Ce sont tous des indices qui peuvent influencer négativement le déroulement d'un rituel. Ensuite elle demande si « ceux qui ont un esprit fort » entre les présents, les *bowédiah*<sup>5</sup>, ont perçu le mauvais sort en arrivant dans cet endroit.

Si aucun signe étrange n'a été remarqué, et si aucune adversité n'a été perçue, l'enfant sera effectivement protégé et le rituel « *e-natel ed apes* » aura lieu sans problème. Au contraire si un signe étrange a été remarqué, si une adversité a été perçue par « ceux qui ont un esprit fort », le déroulement du rituel pourrait rencontrer des obstacles et la protection de l'enfant malade pourrait être oblitérée par l'influence néfaste d'un mauvais esprit. Lorsque j'ai assisté à ce rituel en février 2011 dans le

<sup>5</sup> Les *bowédiah* (singulier : *awédiah*) sont les individus ayant des pouvoirs extraordinaires, hors du normal, avec une âme capable de voyager la nuit indépendamment du corps et d'accomplir à distance des actes surnaturels

village d’Ethiolo, aucun signe étrange et aucune adversité n’avaient été perçus. Une fois que cet état de fait a été vérifié, la femme plus âgée annonce à haute voix, comme si elle s’adressait non seulement à tous les présents mais aussi aux esprits, que toutes les femmes sont prêtes pour protéger l’enfant. Ensuite le père de l’enfant malade apporte aux masques et aux femmes, de la bière de mil qu’ils consomment en parlant de la protection de l’enfant et des mauvais présages qui pourraient être un obstacle au déroulement du rituel. Cette discussion peut durer plusieurs heures. Lorsqu’elle termine, les deux masques *lukweta* et l’ensemble des femmes se dirigent en file indienne vers le hameau des parents du petit malade (les deux masques progressant à la moitié du rang des femmes). Ils arrivent à destination en dansant et en chantant, les femmes portent sur la tête des cadeaux à offrir à l’enfant qu’elles déposent sur des nattes posées par terre au milieu de la cour et elles continuent à chanter en formant un cercle de danse autour des masques. L’enfant malade porté par ses parents au milieu du cercle de danse, salue les entités protectrices auxquels il a été confié. Il reste assis un bon moment au milieu du cercle de danse. Il est généralement manifestement content mais en même temps inquiet, étant donné que normalement les non-initiés comme lui n’ont pas le droit de s’approcher aux masques.

Une grande quantité de bière de mil avait été préparé par les femmes de la famille du petit malade. Cette boisson a une grande importance symbolique chez les Bassari, elle représente le nectar de la terre obtenu du travail humain, en particulier de celui des femmes qui transforment le sorgho en boisson. Ces dernières s’occupent méticuleusement des différentes étapes de sa fabrication, qui exige une technique élaborée qui suit des règles précises. Un véritable travail qui les occupe quotidiennement pour une dizaine de jours. Aux hommes revient la responsabilité de la fermentation, l’unique étape qu’ils contrôlent.

En revenant au rituel dont il est question, pour son organisation le père de l’enfant est aidé par son neveu utérin plus âgé (selon les règles matrilineaires de cette société), qui continue à l’assister durant tout son déroulement. Une fois que tous les présents prennent place, le père de l’enfant donne la bienvenue aux masques et aux femmes et leur demande si quelqu’un est venu avec « un signe néfaste ». Les représentants de chaque échelon d’âge s’assurent que tout le monde ait bien entendu cette question. Si aucune adversité, aucun signe étrange, n’a été perçu, le rituel peut continuer. Les danses et les chants reprennent, ils continuent jusqu’à tard dans la nuit. Tard la nuit, vers 3 heures du matin les femmes de la famille offrent à manger à tous les présents. Ensuite les danses et les chants continuent jusqu’à l’aube. Selon les croyances locales à travers les chants et les danses des masques et des femmes, et à travers la présence de beaucoup de gens, il est plus facile de faire comprendre aux esprits responsables de la maladie que l’enfant et sa famille ne resteront pas seuls face à la maladie.

Tout le monde est impliqué et prêt à protéger le malade. Il vaudrait mieux pour les mauvais esprits de se rendre et de laisser tranquille la victime. D'après les Bassari, plus les participants au rituel sont nombreux et plus la protection du malade est forte : en effet, plus les gens sont nombreux, plus augmente la possibilité qu'entre eux, il y ait des *bowédiah*, les individus dotés de pouvoir extraordinaires, avec une âme capable de voyager la nuit indépendamment du corps et ainsi d'empêcher les mauvais esprits de nuire à l'enfant. Ces individus ayant des pouvoirs hors du commun agissent discrètement, sans se révéler et sans révéler leurs actions. Les Bassari disent : « *ceux qui sont bowédiah le savent, et ils savent ce qu'ils doivent faire* ».

Tôt le matin, après avoir dansé toute la nuit, les masques et les femmes se reposent pour reprendre plus tard la danse et les chants. Dans l'après-midi a lieu le moment de la présentation des cadeaux. Ces cadeaux appartiennent à l'enfant malade et ils ont été apportés le jour avant par tous ceux qui le souhaitent. Ce sont des dons alimentaires, des produits de la terre, (mil, riz, fonio, poids de terre, arachides...) provenant des récoltes individuelles. Chacun est libre d'offrir ce qu'il veut, dans la quantité qu'il veut. Durant la présentation des cadeaux l'enfant souffrant, qui est assis au milieu des entités protectrices, assiste un peu surpris au déroulement des événements.



Les quatre entités protectrices et les cadeaux pour l'enfant malade qui est assis parmi eux

Une fois terminé la présentation des cadeaux, commencent le moment des remerciements. Les parents de l'enfants malades remercient tout le monde pour les dons et pour leur présence. Les femmes et les masques sont remerciés par le chef du village de la part de tout le monde pour leur

protection vis-à-vis de l'enfant malade. Généralement l'enfant est encore trop petit pour comprendre ce qui se passe et s'il n'est pas trop souffrant à cause de sa maladie, lorsqu'il ne doit pas rester près des entités protectrices (conformément à l'évolution du rituel), il joue avec ses amis. Lorsque l'enfant malade a une forte amitié avec un autre enfant du même âge environ, ce dernier subit le même traitement de son ami malade parce qu'on croit que son esprit pourrait s'allier à celui de son ami et l'aider à guérir. C'est ce qui est arrivé en 2011 à Ethiolo lorsque j'ai assisté à ce rituel. Les deux enfants ont été lavés avec des médicaments à base d'écorces, de feuilles, et de *orongo*. Le terme bassari *orongo* (pluriel), *edongo* (singulier) désigne les guis *loranthacées* qui ont une importance fondamentale dans la pharmacopée locale. Ces plantes semi-parasites représentent par excellence ce que les Bassari appellent *besan* que les francophones traduisent par « médicament ». Comme l'explique bien Gessain (1979 : 3), cette traduction peut être conservée « à condition de lui reconnaître non seulement le sens de drogue (à action pharmacodynamique ou chimique) mais aussi celui de charme (à efficacité magique ou psychologique). Mais le terme *besan* recouvre en réalité tout type de traitement, y compris des pratiques telles que la pose de ventouses, mais aussi la réussite dans d'autres domaines : chasse, agriculture, vie sociale, etc. ». Ces remèdes naturels sont recueillis et apportés par les femmes et les masques, qui les mettent dans unealebasse contenant de l'eau. Un des deux masques mélange la mixture avec un bout de paille allumé qui s'éteint quand il l'immerge dans laalebasse, ensuite il verse la mixture sur un tamis végétal que les deux femmes soutiennent sur la tête du petit malade. L'ami de l'enfant subit le même traitement. Après le lavage rituel toutes les femmes présentent dansent autour des deux enfants, debout au milieu du cercle près des quatre entités protectrices.

Avant le coucher du soleil l'enfant malade et son ami sont invités à s'asseoir au milieu des vieilles femmes. Un des deux masques attache un collier de fibre végétale *apes* (*piliostigma reticulatum*) autour du cou de l'enfant malade et une des deux femmes protectrices attache à son ami un bout de pagne. Le rituel est désormais à la fin. Les deux masques *lukweta* demandent en chantant la permission de rentrer. Les femmes remercient tout le monde pour le bon déroulement du rituel, elles aussi en chantant, elles saluent le petit malade et à l'improviste, comme elles étaient arrivées la veille, elles s'en vont avec les masques en file indienne. Le rituel « *E-natel ed apes* » est terminé.

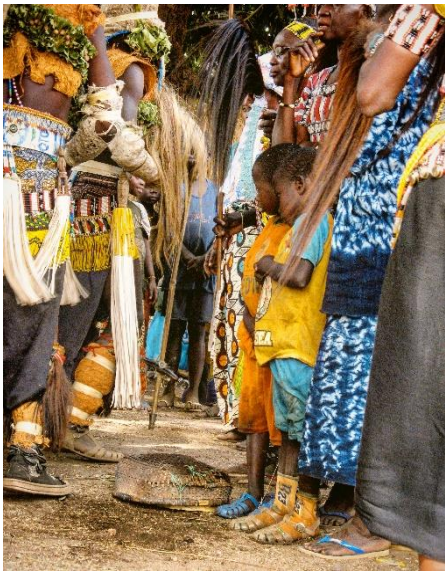
## Les entités protectrices lavent l'enfant malade et son ami







Le *lukweta* attache le collier de *apes* à l'enfant malade



Les femmes et les masques dansent autour de l'enfant malade et de son ami

3) *Onenga* (singulier *anenga*) : ce terme est un verbe qui signifie « savoir », et il désigne la troisième partie des rituels de protection, en renvoyant à l'ensemble des rites qui ont lieu quand les entités protectrices (les deux masques *lukweta* et les deux femmes) passent rendre visite périodiquement à l'enfant malade. Ces visites ont lieu généralement une fois par an et elles se répètent jusqu'au jour de l'initiation pour un garçon et jusqu'au jour de son mariage pour une fille. Durant ces

circonstances les deux masques *lukweta* et les deux femmes portent avec eux les médicaments à base d'écorces, de feuilles et de guis, pour laver l'enfant et renforcer constamment sa protection. À ces visites, qui ont lieu une fois par an, s'ajoutent les visites durant lesquelles les femmes et les masques se présentent chez l'enfant chaque fois qu'il tombe malade.

4) *Ékana* : ce terme est un verbe qui signifie « prendre », et il désigne le nom du rituel qui a lieu le jour du mariage d'une femme qui a été confiée aux entités protectrices lorsqu'elle était petite. Ce rituel marque la fin de la protection des masques et des femmes envers les enfants qui leur ont été confiés et qui sont devenus désormais des adultes.

Dans la majorité des cas, « les enfants confiés », quand ils deviennent adultes guérissent de leur maladie et ils n'ont plus besoin d'aide pour lutter contre les mauvais esprits.

Lorsqu'il s'agit d'une fille, le rituel *ékana* a lieu le jour de son mariage. Ce jour-là la fille est conduite chez son mari par les deux femmes et par les deux masques *lukweta* auxquels elle avait été confiée. Avant que la cérémonie de mariage ne commence, les entités protectrices lavent pour la dernière fois avec des médicaments à base de végétaux la fille, qui est désormais devenue une femme et qui n'a plus besoin de leur protection. Durant cet événement on consomme la bière *ékana*, du nom du rituel, et qui a été préparée par les parents de la fille. Cette bière marque symboliquement la fin de l'appartenance de la fille aux « entités protectrices ».

Quand il s'agit d'un homme qui a été confié aux masques et aux femmes durant son enfance, on ne parle pas d'*ékana* mais simplement d'un rituel qu'on ne désigne avec aucun terme et qui a la même signification symbolique que celui qui a lieu quand une femme se marie. Ce rituel se déroule le jour de l'initiation du jeune garçon. Ce jour-là, les deux masques *lukweta* qui l'ont protégé durant sa croissance l'accompagnent pour lutter contre les deux masques *lukweta* agressifs. Ils le supportent pendant l'un des moments les plus importants de l'initiation masculine. Lorsque le combat est terminé, les deux masques et les deux femmes le lavent pour la dernière fois avec des médicaments à base de végétaux. À partir de ce moment le garçon, qui est désormais un homme, « n'appartient » plus aux entités protectrices, il n'a plus besoin de leur protection, il a grandi, il est fort autant physiquement que spirituellement et son esprit n'a plus besoin d'aide pour contrer les « mauvais esprits ».

### **Conclusion**

La société bassari, caractérisée par une organisation complexe qui repose sur un système d'âge très articulé, a su faire face au bouleversement inévitable du monde moderne en préservant ses rituels. Dans cette préservation, les femmes ont eu et continuent à avoir un rôle fondamental. Sous une

apparence timide et réservée, les femmes bassari dissimulent une grande force. Avec leur attachement aux traditions, leur conscience de la valeur de leur culture, l'acceptation de secrets paradoxaux et néanmoins leur capacité d'adaptation aux changements elles occupent une place incontournable dans la reproduction de leur société. Les relations qu'elles entretiennent avec les esprits, comme l'association thérapeutique pour guérir les enfants malades, dont il est question dans cet article, en est un exemple. Dans un monde toujours plus globalisé et de moins en moins attentif aux réalités locales, ces relations contribuent à la préservation de la tradition et de l'avenir bassari.

### Bibliographie

AUGÉ Marc, CLAUDINE Herzlich, 1984, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éd. Des Archives Contemporaines.

BERNARDI Bernardo, 1984, *I sistemi delle classi d'età. Ordinamenti sociali e politici fondati sull'età*, Torino, Loescher editore.

DI MURO Icir Mimina, 2008, La realtà nascosta. Spiriti bassari in Senegal sud-orientale e Guinea nord-occidentale, in R. Beneduce (ed.), *Poteri e Identità in Africa Subsahariana*, Napoli, Liguori : 371-396.

— 2009, La realtà nascosta. Spiriti bassari in Senegal sud-orientale e Guinea nord-occidentale, in R. Beneduce (ed.), *Poteri e Identità in Africa Subsahariana*, Napoli, Liguori : 371-396.

— 2013, Masques et sorcellerie : deux façons d'administrer la société (Pays Bassari, Sénégal oriental), *Journal des Africanistes*, 83 (2) : 92-115.

— 2017, *Le « Pouvoir » des femmes. Étude du monde féminin bassari à Ethiolo*. Paris, École pratique des hautes études, thèse de doctorat.

— DI MURO Icir Mimina, GABAIL Laurent, 2021, Jeux de miroirs, Deux perspectives sur le cycle initiatique bassari (Guinée, Sénégal), *Expériences initiatiques du genre, L'Homme*.

DUGAST Stéphan, 2015, Apparition et figuration de l'invisible chez les Bwaba du Burkina Faso, I. De l'objet fétiche au masque, *Journal des Africanistes*, 85 (1-2) : 174-216.

FERRY Marie-Paule, 1974, Termes de parenté utilisés par les populations du département de Kédougou (Sénégal), *Bulletin de l'IFAN*, XXXVI, sér. B, n° 3 : 613-627.

— 1991, *Thésaurus Tenda. Dictionnaire ethnolinguistique de langue sénégalo-guinéennes (bassari-bedik-konyagi)*, Paris, Petters.

GABAIL Laurent, 2012, *Morphologie social, initiation et danse dans un groupe de village bassari (République de Guinée)*, École Doctoral 395, Université Paris Ouest-Nanterre.

GESSAIN Monique, 1979, Les usages des Guis chez les Bassari - Thérapeutique & symbolique – *Environnement africain : Etudes et recherches* 36, ENDA.

— 2006, *La femme et le masque ou l'éloge de l'équilibre chez les Bassari*, Paris, Sepia.

HÉRITIER Françoise, 1981, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard.

JOURNET-DIALLO Odile, 2007, *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Jóola de Guinée-Bissau)*. Paris, Bibliothèque de l'École des Hautes Études.

PEATRIK Anne-Marie, 1995 « Introduction », *L'Homme*, 134 : 7-12 [numéro spécial : *Âges et générations. Ordres et désordres (Des sociétés aux rythmes du temps)*].

MONTAL Ghislaine de, 1984, *Anthropologie économique des Bassari du Sénégal oriental*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, université de Toulouse-Le Mirail.

SMITH Pierre, 1984, Le « Mystère » et ses masques chez les Bedik, *L'Homme* 24 (3-4) : 5-33.

TORNAY Serge, 1988, Vers une théorie des systèmes de classes d'âge, *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 28, n° 110 : 281-291.

ZEMPLÉNI Andras, 1996, Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres, *Gradhiva*, 20 : 23-41.

## Savoirs, cultures et construction de l'universel chez Paulin Hountondji et Bado Ndoye

Dr Papa Abdou FALL

Université Cheikh Anta DIOP de Dakar

[fallpapaabdou@gmail.com](mailto:fallpapaabdou@gmail.com) / [papaabdou1.fall@ucad.edu.sn](mailto:papaabdou1.fall@ucad.edu.sn)

**Résumé :** La critique des savoirs et des cultures chez P. J. Hountondji et B. Ndoye est d'autant plus acerbe que la secondarité du sujet par rapport au monde environnant, à sa substructure culturelle, constitue une réalité. Toujours est-il qu'une telle critique est surtout motivée par l'exigence de ré-institution de l'universel. Autant dire que ces deux philosophes appellent à la laïcisation et au dynamisme des savoirs endogènes ainsi qu'au développement des cultures africaines pour les faire contribuer considérablement à la production scientifique mondiale et à la construction d'un vrai universel.

**Abstract :** The critique of knowledge and cultures in PJ Hountondji and B Ndoye is all the more a cerbic as the secondarity of the subject in relation to the surrounding world, has its cultural substructure, constitutes a reality. The fact remains that such a criticism is motivated above all by the demand for reinstitution of the universal. In other words, these two philosophers call for the secularization and dynamism of endogenous knowledge as well as the development of african cultures to make them contribute considerably to the constitution of a true universal.

**Mots-clés :** P. J. Hountondji, B. Ndoye, universel, mondialisation, savoirs endogènes, cultures africaines.

**Keywords :** P. J. Hountondji, B. Ndoye, universal, Globalization, Knowledge, Endogenous, African cultures.

## Introduction

La construction d'un universel digne de ce nom est une exigence fondamentale dont la prise en charge préoccupe plusieurs penseurs au nombre desquels P. Hountondji et B. Ndoye<sup>1</sup>. En plus de cette préoccupation commune de penser un vrai universel, B. Ndoye (2022) a consacré au philosophe béninois un livre : *Paulin Hountondji : Leçons de philosophie africaine*<sup>2</sup>. P. Hountondji a donné des leçons de philosophie (africaine). Toujours est-il que B. Ndoye ne se contente pas de les relater. Il en tire aussi des leçons et s'inscrit dans une logique de co-création<sup>3</sup>. Dans ce livre, B. Ndoye appréhende – au gré des perspectives et souvent par rapport aux vues d'E. Husserl, dont ils ont subi l'influence, – l'intention de P. Hountondji de construire l'universel qui constitue les soubassements de ses orientations et de ses réorientations en philosophie africaine.

Autant dire que la construction de l'universel est le fil rouge de l'œuvre du philosophe béninois et la trame de *Paulin Hountondji : Leçons de philosophie africaine*. Comment P. Hountondji et B. Ndoye pensent-ils savoirs endogènes ainsi que cultures et philosophie africaines à l'aune des exigences de l'universel ?

## I – Les savoirs endogènes à l'épreuve de la mondialisation

L'endogénéité n'est donc pas forcément statique, elle peut être dynamique. Elle peut ne pas être donnée au départ mais à la fin, comme le résultat d'une conquête. Peut-être n'y a-t-il pas, après tout, d'intériorité absolue, pas plus qu'il n'y a d'origine absolument première. Peut-être assiste-t-on, plutôt, à un mouvement perpétuel d'intériorisation, d'appropriation de valeurs venues d'ailleurs. Loin d'interdire, toutefois, la distinction de l'endogène et de

<sup>1</sup> Philosophe béninois, P. Hountondji est « l'un des philosophes africains les plus influents de ces cinquante dernières années ». Enseignant chercheur au département de philosophie de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, B. Ndoye est spécialiste de phénoménologie, d'épistémologie et d'histoire des sciences. Il investit la philosophie africaine et y réinvestit, avec beaucoup de bonheur, la rigueur et les vertus heuristiques de ces divers domaines.

<sup>2</sup> Ce livre doit être apprécié à l'aune de la trempe de son auteur et de la dimension de P. Hountondji sur lesquelles insiste, dans la préface, S. B. Diagne pour qui le premier, en l'écrivant, répond à l'invitation du second d'appréhender ce qui chez E. Husserl permet de mieux saisir les pratiques philosophiques en Afrique : « Une telle invitation ne pouvait trouver meilleure adresse que celle du philosophe sénégalais Bado Ndoye, qui, pour avoir lui-même consacré une thèse et des articles remarquables à la phénoménologie husserlienne, est particulièrement bien placé pour faire voir ici tout le bénéfice théorique qu'il y a à penser avec Husserl les problèmes philosophiques en Afrique. » (B. Ndoye, 2022, p. 7) S. B. Diagne a dirigé la thèse de doctorat de troisième cycle et la thèse de doctorat d'État ès-lettres et sciences humaines de B. Ndoye (1997, 2013) dont les titres sont respectivement : *Savoirs modernes et rationalité* et *Phénoménologie et théorie du sujet chez Edmund Husserl*. Il a aussi dirigé la thèse sur travaux de P. Hountondji et a préfacé son livre *Combats pour le Sens : Un itinéraire africain* (2013a). Il partage avec P. Hountondji et B. Ndoye la préoccupation de penser l'universel.

<sup>3</sup> Commenter un auteur, surtout en philosophie, c'est – comme ce qu'il en est, selon h. de Balzac, de lire – créer à deux. Le commentateur recrée ce que l'auteur a créé ; il réécrit ce qu'il a écrit. Or, selon l'enseignement nietzschéen, on écrit (et donc réécrit) avec son sang. Autant dire que les modes de penser et d'être sont si entrelacés que l'écriture sur un auteur reste souvent médiatisée par la prise en charge des préoccupations du commentateur. Bref, en philosophie, commenter un philosophe, c'est philosopher.

l'exogène, cette constatation oblige, au contraire, à la maintenir en son principe, en déplaçant cependant à chaque époque, à chaque étape de l'histoire d'une culture, la ligne de démarcation.

Pas plus qu'il ne renvoie à une intériorité absolue, l'endogène ne saurait non plus être pris pour synonyme d'indigène ?

(P. J. Hountondji, 1994)

Les vertus heuristiques de ces propos de P. Hountondji qu'il a consignés dans *Les savoirs endogènes : Pistes pour une recherche*, ouvrage collectif qu'il a dirigé, et plus précisément dans l'introduction, justement intitulée « Démarginaliser », permettent de comprendre les caractéristiques fondamentales des savoirs endogènes et d'avoir une idée de la nature de la ligne de démarcation qui les distingue de ce qu'ils ne sont pas (encore). De tels propos donnent aussi l'indice des problèmes liés aux productions, aux statuts, aux modes et aux modalités de conservation, de mise en œuvre et de transmission des savoirs endogènes. Bien plus, le traitement des savoirs endogènes répond à des exigences dont la non prise en charge motive souvent les critiques acerbes de P. Hountondji. Autant dire qu'il importe de faire, par rapport à ces propos du philosophe béninois, certaines remarques.

D'abord, P. Hountondji s'insurge contre la manière de voir qui tente de faire admettre que les savoirs endogènes sont statiques. Une telle manière de voir est d'autant moins justifiée qu'elle pousse également à considérer les savoirs endogènes comme des momies jalousement protégées avec le mur du silence ou la muraille du secret. Nous avons perdu beaucoup de savoirs endogènes du fait de la loi du silence qui les régit ou du sceau du secret dont ils sont marqués. En vérité, pour être endogènes, les savoirs ne doivent pas moins demeurer dynamiques. Le dynamisme est l'une des caractéristiques fondamentales des savoirs endogènes. Ceux-ci intègrent la critique. Ils peuvent être contestés et rejetés ou bénéficier, du moins provisoirement, de la consolidation. Donc ils ne sont pas nécessairement donnés d'emblée. Ils peuvent se déployer dans le temps. Ils sont de l'ordre de la quête et de la conquête.

Ensuite, il serait injustifié de croire que les savoirs endogènes sont purement ou exclusivement africains. Ils intègrent des savoirs d'autres espaces. Ils s'enrichissent d'eux. Ils les enrichissent. Autrement dit, le processus de leur constitution met en rapport les apports intérieurs et extérieurs. Ce qui montre que, malgré leurs différences, l'endogénéité, l'exogénéité et l'indigénéité peuvent, selon les circonstances et les perspectives privilégiées, se recouper. Bien plus, la ligne censée les séparer se place, se déplace et se replace, selon les occurrences, pour mieux traduire leur entremêlement dans un monde mondialisé de plus en plus complexe. En ayant à l'esprit aussi bien les bienfaits de la mondialisation que ses

conséquences désastreuses, P. J. Hountondji (1994, p. 15) définit et explicite l'indigène en ces termes :

Est indigène en effet ce qui apparaît à l'observateur étranger – explorateur ou missionnaire – comme une curiosité purement locale, sans intérêt en dehors du contexte particulier ? Le terme comporte toujours une nuance péjorative. Il renvoie à une expérience historique précise, celle, justement, de l'intégration des cultures autochtones à un « marché » mondial dans lequel elles se voient forcément reléguer à une place subalterne. L'endogène devient « indigène » dans et par ce procès de mondialisation. Le propre devient alors impropre, le même se fait autre. Vu du dehors, objectivé, chosifié, l'autochtone se voit investi d'une fonction nouvelle : celle de « primitif », témoin privilégié des commencements imaginaires de l'humanité.

Curieux regard externe qui ravale l'endogène à l'indigène et, chemin faisant, le chosifie. Mais il n'est guère plus dommageable que le regard interne qui le momifie. Ces deux types de regard ont en commun non seulement de ne pas permettre de voir le dynamisme des savoirs endogènes, mais aussi de les confiner dans le particulier. Autant de raisons qui pousse P. Hountondji à renvoyer dos à dos ces deux manières de voir. Toujours est-il que P. J. Hountondji (1994, p. 15) définit le savoir endogène en ces termes :

On appellera donc « savoir endogène », dans une configuration culturelle donnée, une connaissance vécue par la société comme partie intégrante de son héritage, par opposition aux savoirs exogènes qui sont encore perçus, à ce stade au moins, comme des éléments d'un autre système de valeurs.

Ces traitements que les uns et les autres font des savoirs endogènes contribuent à leur marginalisation. À vrai dire, l'une des causes de la marginalisation des savoirs endogènes est, avant tout, d'ordre interne. De tels savoirs se développent d'autant moins qu'ils n'ont guère de dynamisme. Ils peinent à sortir du cocon traditionnel pour répondre rigoureusement aux exigences de la recherche vivante. La mondialisation aggrave la marginalisation des savoirs endogènes. Elle place les recherches institutionnelles à la périphérie de la production et de la transmission des connaissances. Elle relègue les savoirs endogènes à la « périphérie de la périphérie ». Elle incite souvent les chercheurs africains à la marginalisation des savoirs endogènes et à l'extraversion<sup>4</sup>. Dans cet ordre d'idées, P. Hountondji (1994, p. 11) écrit :

Périphérique par rapport à la science métropolitaine, la recherche institutionnelle, en Afrique, entraîne à son tour une périphérisation secondaire des corpus de connaissances endogènes, les reléguant ainsi à la périphérie de la périphérie, telles de simples survivances, des curiosités intellectuelles et technologiques, des objets culturels sans vie et sans dynamique interne, juste bons à être exposés dans un musée pour la délectation des antiquaires et autres amateurs d'exotisme.

<sup>4</sup> L'extraversion est inspirée à P. J. Hountondji par S. Amin (B. Ndoye, 2022, p. 131). Autant l'extraversion fait dépendre l'Afrique de l'Occident, autant P. J. Hountondji (1994, p. 1-2, 9-11) la pense et la repense dans divers domaines : scientifique, technologique, linguistique, etc. Pour les indices de l'extraversion, voir P. J. Hountondji, 1994, p. 6-10. L'extraversion perpétue la marginalisation de l'Afrique et inversement.



En raison de leur marginalisation, les savoirs endogènes s'exposent toujours davantage, selon les expressions de P. J. Hountondji (2013b, p. X ; 1994, p. 11), à la sclérose, à l'étiollement, à l'appauvrissement, à l'oubli et à la disparition. Dès lors, la dé-marginalisation des savoirs endogènes commence par leur réappropriation critique comme le préconise P. J. Hountondji (2013b, p. X) lorsqu'il fait remarquer : « L'une des tâches les plus urgentes a donc paru de de-marginaliser les savoirs dits traditionnels, de les désenclaver, de se les réapproprier de manière critique et responsable en les intégrant au mouvement de la recherche vivante. » L'une des conditions de possibilité de la réappropriation critique des savoirs endogènes est de procéder, ainsi que le soutient B. Ndoye (2022, p. 149), à leur laïcisation : « Ce passage du statut de savoir magico-religieux à celui de savoir laïc semble être la condition pour qu'une réappropriation critique des savoirs endogènes puisse être autre chose qu'un simple slogan. »

Laïciser les savoirs endogènes, c'est cesser de les momifier et de les entourer de mystères pour les soumettre aux exigences de la neutralité, de l'esprit critique et de l'universel. En ce qui concerne la neutralité, les Africains doivent respecter l'objectivité qui sied à la science. Ils ne doivent pas être partisans et/ou partiaux même s'ils sont, dans le processus de production et de promotion des savoirs endogènes, juges et parties. Autrement dit, l'une des exigences de la neutralité est de traiter sans parti pris ses propres savoirs, de les soumettre à la critique. En ce sens, l'esprit critique consiste à s'interroger sans complaisance sur les savoirs endogènes, à les démythifier, à les dépouiller de leur traditionalisme et, pour tout dire, à revoir les manières de voir qui sous-tendent leur traitement, afin de les intégrer dans l'optique d'une tradition vivante de production et de transmission de connaissances qui répond aux exigences de la mondialisation et de la (re) construction d'un universel digne de ce nom. Dans cette optique, B. Ndoye (2022, p. 151, 157) considère qu'autant les savoirs endogènes et, en général, les connaissances des pays du sud doivent être appréhendés à l'aune de la mondialisation et des technologies, autant il importe de privilégier des approches et des recherches pluridisciplinaires. Toujours est-il que P. Hountondji (2013b, p. IX) pose, dans la présentation de *L'ancien et le nouveau : La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui* résultant d'un colloque organisé en 2006 et auquel ont participé divers spécialistes, ces questions :

Comment s'articulent en Afrique, dans le domaine du savoir et du savoir-faire, et par rapport aux normes qui président à l'action, l'ancien et le nouveau ? Que savions-nous hier, et comment le savions-nous ? Que savions-nous faire ? Que savons-nous et que savons-nous faire aujourd'hui ? Quel rapport entre ce savoir et savoir-faire nouveaux et ceux d'autrefois ? Quelle était hier, quelle est aujourd'hui la part du mythe dans ce que nous croyons savoir ? Et comment définir, dans chaque cas, le noyau dur des connaissances solides et universellement valables ? Quelles procédures, quelles méthodes

de validation, quelles formes de démonstration et de preuve justifiaient nos certitudes d’hier ? Quelles procédures et méthodes fondent nos croyances d’aujourd’hui ?

Liés à ces savoirs, quels principes et quelles règles régissaient notre comportement individuel et social, et quelles normes président, aujourd’hui, à nos actions dans les sphères éthique et politique ? Quels droits et quels devoirs nous reconnaissons-nous en tant qu’êtres humains, en tant que femmes, en tant qu’enfants, en tant que peuples ou nations, et quelle conscience avons-nous aujourd’hui de ces droits et devoirs ? Quel est l’impact de ce qu’on appelle aujourd’hui la mondialisation sur l’évolution du savoir, du savoir-faire, et de cette conscience des droits et devoirs ?

De telles questions sont d’autant plus pertinentes que leur prise en charge permet non seulement la réappropriation critique des savoirs endogènes et, de manière générale, la valorisation des connaissances africaines, mais aussi renoue le continent à la tradition de création continue. Dans cette perspective, B. Ndoye (2022, p. 159-160), en s’intéressant à la question des savoirs endogènes dans le chapitre IV de *Paulin Hountondji : Leçons de philosophie africaine*, soutient cette thèse :

« L’enjeu de toutes ces questions aura donc été, on le voit, de (re)définir les conditions de possibilité d’une réappropriation critique du dynamisme créateur du continent en matière de recherches scientifiques, ainsi que le rôle que la philosophie et les sciences sociales sont appelées à y jouer. »

Autant dire que P. J. Hountondji articule, comme le montre B. Ndoye, la valorisation des savoirs endogènes et des connaissances des pays du sud à l’exigence d’universalité pour faire participer activement l’Afrique à la production scientifique mondiale. Sur ce plan, les savoirs endogènes doivent constituer l’une des contributions majeures de l’Afrique à la construction de l’universel. Dans cette perspective, les cultures africaines qui constituent les soubassements des savoirs endogènes doivent être mises au service de la co-construction d’un vrai universel que P. J. Hountondji (2007, p. 4) distingue du « faux universel qui se drapait du manteau de l’universel ».

## II – Cultures et institution de l’universel

Par pluralisme culturel, on entend généralement trois choses :

1. le *fait* de la pluralité culturelle, entendue comme coexistence de cultures appartenant, au moins en principe, à des aires géographiques différentes ;
2. la *reconnaissance* du fait de cette pluralité ;
3. l’*affirmation* que cette pluralité est une bonne chose et la volonté d’en tirer parti d’une manière ou d’une autre, soit en préservant ces cultures les unes des autres pour éviter toute contamination réciproque, soit au contraire en organisant entre elles un dialogue pacifique, en vue de leur enrichissement mutuel.

(Paulin J. Hountondji, 1977)

La diversité des cultures est un fait. Il importe de savoir ce qu'elle peut faire, d'en tirer profit. La reconnaissance, l'acceptation et l'affirmation de la diversité des cultures les préservent et les enrichissent. Elles créent le lien social et contribuent à la construction d'une rationalité universelle<sup>5</sup>, d'un vrai universel et d'une humanité commune<sup>6</sup>. Bien plus, un universel digne de ce nom se nourrit, à l'instar d'une humanité commune et d'une rationalité universelle, de la diversité culturelle. Une construction de l'universel qui n'intègre pas la diversité culturelle en fait un universel abstrait, voire hégémonique. Voilà pourquoi B. Ndoye (2022, p. 29) a raison d'écrire :

Penser l'exigence d'universalité à partir de cet horizon de pensée où toutes les cultures se voient reconnaître une égale dignité, c'est reconnaître que l'universel n'est jamais donné, qu'il ne peut être un acquis définitif à protéger contre le pittoresque des cultures, parce qu'en tant qu'il est une exigence, il est précisément ce qui fait défaut. Pour le dire autrement, c'est parce que le réel est troué d'un manque essentiel et ne peut se donner ses propres justifications que nous avons besoin de l'universel. Il faudrait donc en comprendre la nécessité à la manière d'un "*défi transculturel*" à relever, ainsi que l'affirme Hountondji, c'est-à-dire d'un monde commun à construire, loin de la tentation relativiste et de l'universalisme hégémonique.

Chaque culture est un monde et permet de faire monde. Les cultures sont autant de voies royales vers l'universel. C'est l'enracinement dans le particulier, le sol de sa propre culture, qui garantit l'élévation vers l'universel. Voilà pourquoi P. J. Hountondji considère, comme E. Husserl, que le monde environnant constitue le socle pour la construction d'un universel. D'ailleurs, c'est dans cette optique que B. Ndoye (2022, p. 28-29), ayant en vue les exigences qui président à la construction de l'universel chez ces deux philosophes, écrit :

Parce que le sujet est dès l'abord pris dans un monde environnant qui lui préexiste et lui prescrit jusqu'à un certain point les limites du pensable, son accès à l'universel en est par là conditionné, c'est-à-dire, non pas empêché, mais rendu possible. Par où l'on verra, chez l'un comme chez l'autre, que ce détour par le monde de la vie est en quelque sorte une tâche préparatoire pour la constitution proprement philosophique de l'universel. En effet, si le monde est un, chaque monde environnant est spécifiquement déterminé, ce qui revient à pluraliser le monde, et donc à établir que chaque monde de la vie étant un univers singulier, peut et doit être pris comme point de départ vers l'universel.

<sup>5</sup> L'exigence de construction d'une rationalité universelle nantie de la diversité culturelle marque de son sceau le colloque qui a donné lieu à la publication de l'ouvrage *La rationalité, une ou plurielle ?* : « Penser la rationalité comme exigence universelle, inhérente à toutes les cultures par-delà leur diversité, en reconnaître les modèles concurrents ou complémentaires, en examiner de manière critique les formes aujourd'hui dominantes, remettre à sa place le faux universel qui se drape du manteau de l'universel, ouvrir des pistes pouvant permettre de construire une rationalité de plus en plus large, de plus en plus universelle, telle était, au départ, l'ambition de ce colloque. » (P. J. Hountondji, 2007, p. 4)

<sup>6</sup> La promotion d'une humanité commune est l'une des exigences de l'*ubuntu*. D'ailleurs, S. B. Diagne traduit ce mot bantou par l'expression « faire humanité ensemble ». Étant valorisé et vulgarisé par Nelson Mandela et Desmond Tutu, l'*ubuntu* invite à sortir des tribalismes et des clivages et à œuvrer pour une politique du commun à l'échelle du monde. Dans cet ordre d'idées, B. Ndoye (2022, p. 170) écrit : « Contre cette politique des murs et des bantoustans, l'humanisme d'Ubuntu consiste non pas à nier les particularités ethniques, religieuses ou philosophiques, ce qui serait absurde, mais à les comprendre dans l'horizon de notre commune appartenance à la même humanité. »

Dire que les cultures sont d'« une égale dignité » et doivent contribuer à la construction d'un vrai universel, ce n'est pas perdre de vue qu'il importe de les soumettre rigoureusement aux exigences de celui-ci. Les cultures doivent, tout comme les savoirs endogènes, être élevées à la hauteur de l'universel. Au nom de cette élévation, P. J. Hountondji critique, de manière acerbe, les cultures africaines autant que les savoirs endogènes. La critique des savoirs endogènes et des cultures africaines permet la réappropriation des premiers et le développement des secondes. La construction de l'universel est l'intention de P. J. Hountondji qui préside aussi bien à ce développement et à cette réappropriation qu'à cette critique. Faute d'avoir compris cette intention du philosophe béninois, beaucoup de penseurs le considèrent comme un nihiliste iconoclaste peu soucieux de penser les réalités africaines et crient à la contradiction lorsqu'il prône la réappropriation des savoirs endogènes et le développement des cultures africaines.

La critique de P. J. Hountondji des cultures et des savoirs africains est tellement justifiée que les rapports entre le sujet et son monde environnant sont complexes. Cette complexité est rendue compte par E. Husserl, P. J. Hountondji et B. Ndoye lorsqu'ils pensent la secondarité du sujet par rapport au monde environnant, à sa substructure culturelle. Elle pose le problème de la neutralité et de l'objectivité qui doivent caractériser le chercheur quand il réfléchit sur le soi ou pense le propre. L. Ferry (1996, p. 47) rend compte remarquablement d'un tel problème lorsqu'il formule, en parlant de l'homme, cette interrogation à laquelle on peut répondre affirmativement : « N'est-il pas plongé dès son enfance dans une langue, une culture, un milieu social et familial auxquels il appartient plus qu'ils ne lui appartiennent ? » I. Sow (2010, p. 17) ne nous dit pas autre chose en appréhendant les rapports entre le sujet et son milieu culturel :

Seulement, penser ce que nous appelons le « fond » n'est pas chose aisée, tant il est vrai que si nous produisons nos œuvres à la lumière de ce fond d'où elles se constituent comme nôtres, nous ne nous produisons tels que nous sommes qu'en le produisant. Le fond qui nous manifeste est aussi à produire, et c'est en le produisant que nous y apparaissions tels que nous sommes.

La critique de P. J. Hountondji préconise de rester dans les limites de la neutralité, de cultiver l'objectivité. Elle s'insurge contre l'afrocentrisme et l'eurocentrisme. Elle invite au rejet des préjugés. Elle fait éviter de tomber dans le gouffre de la complaisance et de l'autosatisfaction injustifiée. Elle incite à une évaluation-réévaluation permanente des cultures et des traditions africaines. Elle pousse à adopter une attitude adaptée au chercheur qui

s'intéresse aux réalités ou aux problèmes et aux préoccupations de son milieu. Nous avons donné une idée de cette attitude en ces termes :

Dans tous les cas, nous devons nous placer par-delà tous les préjugés et toutes les complaisances qui relèvent de l'afrocentrisme pour évaluer de manière critique nos traditions, nos valeurs, les valeurs de nos valeurs, etc. et, lorsqu'il est nécessaire, les réévaluer rigoureusement. (P. A. Fall, 2021, p. 18-19)

### Conclusion

La construction d'un vrai universel est l'une des préoccupations permanentes de P. J. Hountondji et de B. Ndoye. C'est dans cette perspective qu'ils ont, comme le montre cette étude, prôné l'élévation des savoirs et des cultures africains à la hauteur de l'universel. À leurs yeux, les savoirs endogènes, loin d'être des momies à entourer de mystères, doivent être laïcisés pour les rendre davantage dynamiques. C'est à cette condition que l'on fait éviter aux savoirs endogènes l'appauvrissement et la disparition. C'est également à cette condition que de tels savoirs peuvent contribuer à la production scientifique mondiale, au processus de la mondialisation et à la construction d'un vrai universel. D'ailleurs, nos deux penseurs ont en vue cette contribution lorsqu'ils invitent à la dé-marginalisation et à la réappropriation critique des savoirs endogènes.

Les cultures africaines, qui constituent les soubassements de tels savoirs, sont appréhendées par P. J. Hountondji et B. Ndoye dans cette optique. Selon eux, l'acceptation de la diversité culturelle est l'un des fondements de la construction d'un vrai universel. Elle permet à l'universel d'être moins abstrait et hégémonique. Les cultures sont des voies vers l'universel. L'enracinement dans le sol de sa culture, dans le monde environnant, permet l'élévation vers l'universel. Chaque culture est, ainsi qu'ils le montrent, un monde et permet de faire monde.

### Bibliographie

- DIAGNE, Souleymane Bachir, 1985. « Difficultés de la notion d'universalité latérale », *Revue sénégalaise de philosophie*, revue semestrielle – N<sup>os</sup> 7-8 – Janvier-Décembre 1985, deuxièmes journées annuelles, actes du colloque droit – morale et société, université de Dakar, 17 – 18 – 19 Décembre 1984, Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar, p. 151-159.
- , 2014, « Penser l'universel avec Étienne Balibar », *Raison publique* 2014/2 (N<sup>o</sup> 19), p. 15-21, <http://www.cairn.info/revue-raison-publique-2014-2-page-15.htm>

- , 2017. « Pour un universel vraiment universel », Philippe Rey / Jimsaan, Paris / Dakar, *Écrire l'Afrique-Monde (Ateliers de la pensée)*, 397 p., p. 71-78.
- DIOUF, Mamadou, 2017, « L'universalisme (européen ?) à l'épreuve des histoires indigènes », Dakar, Jimsaan, *Ecrire l'Afrique-Monde (Ateliers de la pensée)*, 397 p. 17-50.
- FALL, Papa Abdou, 2021, *Paroles et pouvoirs. Logiques discursives, stratégies de domination et enjeux de mémoire en Afrique*, Hermann Éditeurs, Paris, 332 p.
- FERRY, Luc, 1996, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 249 p.
- HOUNTONDJI, Paulin J., 1977, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, François MASPERO, Paris, 257 p.
- (dir.), 1994, *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*. CODESRIA, Dakar, 345 p.
- , 2001, « Au-delà de l'ethnoscience : pour une réappropriation critique des savoirs endogènes », in *La question des savoirs*, pp. 52-59, n° 144, Avril - Juin 2001 de la revue *Notre librairie*, 159 p. Version électronique : CulturesFrance (en ligne). <http://www.culturesfrance.com/librairie/derniers/pdf/00nl144.pdf> (page consultée le 12 septembre 2010.)
- (Dir.), 2007, *La rationalité, une ou plurielle ?* CODESRIA, Dakar, 467 p.
- , 2013a, *Combats pour le Sens. Un itinéraire africain*, préface de Souleymane Bachir Diagne, Langaa RPCID, North West Region, 267 p.
- , 2013b, *L'ancien et le nouveau. La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Langaa RPCID, North West Region, 491 p.
- NDOYE, Bado, 1997, *Savoirs modernes et rationalité*, thèse de doctorat de troisième cycle, sous la direction de Souleymane Bachir Diagne, année universitaire 1996-1997, département de philosophie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 279 p.
- , 2003, « Cultures, traditions et identités : le différentialisme à l'épreuve de la mondialisation », *Ethiopiennes*, Revue négro-africaine de Littérature et de philosophie, n° 71, 2<sup>ème</sup> Semestre 2003, p. 147-163.
- , 2012, « Senghor et Cheikh Anta Diop : (re)-territorialiser le politique ? », *Revue sénégalaise de philosophie*, revue semestrielle-n°18 janvier-juin 2012, *Penser la diversité*, actes du colloque de la journée mondiale de la philosophie-Ucad/Dakar, 17 novembre 2011, p. 69-93.

- , 2013, *Phénoménologie et théorie du sujet chez Edmund Husserl*, thèse de doctorat d'État ès-lettres et sciences humaines, sous la direction de Souleymane Bachir Diagne, année universitaire 2012-2013, département de philosophie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 398 p.
- , 2015, « Culture africaines et modernité politique : entre politique de reconnaissance et exigence d'universalité », *Revue culturelle du monde noir*, nouvelle série bilingue N° 192 – 2<sup>e</sup> semestre 2015, Présence Africaine, Paris, p. 99-114.
- , 2017, « Réenchanter le monde : Husserl en postcolonie », Philippe Rey / Jimsaan, Paris / Dakar, *Ecrire l'Afrique-Monde (Ateliers de la pensée)*, 397 p., p. 353-368.
- , 2022, *Paulin Hountondji : Leçons de philosophie africaine*, préface de Souleymane Bachir Diagne, Riveneuve, Paris, 181 p.
- SOW, Ibrahima, 2010, *La philosophie africaine. Du pourquoi au comment*, IFAN Ch. A. Diop, Dakar, 360 p.

## Étude comparative entre la psychanalyse et l'archivistique : relation homothétique ou similitude accidentelle ?

Dr Moussa SAMBA

[moussa.samba@ucad.edu.sn](mailto:moussa.samba@ucad.edu.sn)

Dr Mor DIEYE

[mor.dieye@ucad.edu.sn](mailto:mor.dieye@ucad.edu.sn)

Dr Aminata KANE

[aminata18.kane@ucad.edu.sn](mailto:aminata18.kane@ucad.edu.sn)

EBAD-Université Cheikh Anta Diop de Dakar

**Résumé :** Cet article tente d'étudier les similitudes qui existeraient entre la psychanalyse et l'archivistique surtout en ce qui concerne la gestion et la conservation des souvenirs et des traces de la mémoire. L'objectif ici est, en effet, de voir les liens qu'on pourrait établir entre les fonctions de la psychanalyse et celles de l'archivistique. La fonction des archives est de mettre en place des outils et instruments pour la gestion, la conservation et la pérennisation des documents d'archives produits ou reçus dans le cadre des activités des personnes physiques ou morales. La psychanalyse étant considérée comme la science de l'inconscient, sa fonction principale est d'aider une personne à mieux vivre grâce à une cure psychanalytique ; cette cure passe par l'exploration de son inconscient pour essayer de résoudre les conflits qui remontent à son enfance et qui pèsent sur son existence. À l'instar d'un fonds d'archives, ces conflits sont enfuis dans son inconscient comme un « fonds de faits et de souvenirs ». Au travers d'un cheminement à la fois empirique et réflexif, nous essayerons d'établir des passerelles relevant soit, d'une relation homothétique, soit d'une similitude accidentelle entre psychanalyse et l'archivistique.

**Abstract :** This article attempts to study the similarities that might exist between psychoanalysis and archiving, particularly with regard to the management and conservation of memories and traces of memory. The aim here is to see what links can be established between the functions of psychoanalysis and those of archiving. The function of archives is to put in place tools and instruments for the management, conservation and perpetuation of archival documents produced or received in the course of the activities of natural or legal persons. As psychoanalysis is considered to be the science of the unconscious, its main function is to help



people live better lives through psychoanalytic treatment. This treatment involves exploring the unconscious in an attempt to resolve conflicts dating back to childhood that are weighing on people's lives. Like an archive, these conflicts are stored in the unconscious as a "fund of facts and memories". Through a process that is both empirical and reflexive, we will try to establish links between psychoanalysis and archivalistics, either through a homothetic relationship or an accidental similarity.

**Mots-clés :** Archives ; Mémoire ; Psychanalyse ; Archivistique ; Relation homothétique.

**Keywords :** Archives ; Memory ; Psychoanalysis ; Archivistics ; Homothetic relationship.

**INTRODUCTION**

Pour rappel, la psychanalyse est un terme qui nous vient de deux mots grecs : *psychê* qui renvoie à l'âme ou à l'esprit ou au souffle vital et *analysis* nom d'action signifiant délivrance, libération, solution (Cf verbe grec *luô* « délier »). Il semble se dégager ici l'idée selon laquelle la psychanalyse est une étude qui permet de délier ou dénouer les nœuds de l'esprit ou de l'âme. Il s'agirait donc de phénomènes psychiques complexes dont le contenu et la signification ne sont pas inaccessibles immédiatement et que l'analyse permet de rendre accessibles. Un arrêt momentané sur ces phénomènes permettrait peut-être de voir qu'ils cachent le théâtre de combats imperceptibles consciemment. Sigmund Freud<sup>1</sup>, à qui nous devons ce concept depuis maintenant quasiment un siècle, nous explique le caractère inconscient de la majorité de notre vie psychique et l'important travail de filtre et limitation opéré grâce au refoulement<sup>2</sup>, lequel permet de réguler le comportement de l'être humain. Ainsi, la psychanalyse apparaît aussi comme la science de l'inconscient.

Le mot « archive » nous vient du latin *archivum* (local d'actes), lequel nous viendrait du substantif grec neutre *archeion* (qui, au singulier, désigne la résidence des magistrats ou l'ensemble des magistrats, voire bâtiment administratif et qui au pluriel *archeia* [terme tardif] signifie archives). Avec cette référence à l'étymologie, Il faut souligner qu'il partage la même racine que le seul dérivé ancien grec *archè* signifiant le commencement ou le principe d'explication de toute chose. Même s'il n'y a pas de consensus autour du lien de parenté entre les deux, force est de reconnaître que si l'archive est une référence conservée dans un bâtiment administratif c'est parce qu'elle est d'une importance capitale pour la vie de la personne physique et de la personne morale. Elle est la preuve légale de l'acte fondateur de toute chose. L'expression « les archives<sup>3</sup> » peut désigner le service ou encore le bâtiment où sont conservés les documents mais elle renvoie avant tout à l'ensemble de ces documents produits ou reçus dans le cadre d'une activité par une personne morale ou une personne physique.

L'archivistique<sup>4</sup> est une discipline appelée aussi science des archives. Elle étudie, au-delà de la typologie des documents, les méthodes permettant de collecter, classer, conserver et

---

<sup>1</sup> Freud S., (1915), *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968 / Freud (1923b) Le moi et le ça, in *Essais de psychanalyse*, trad. J. Laplanche, Paris, Payot, 1981, p. 219-274.

<sup>2</sup> Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Deuxième leçon (Trad. Yves le Lay, 1921), Paris, Books on Demand, 2018, p. 15-23.

<sup>3</sup> *Dictionnaire de terminologie archivistique*. Paris, Conseil international des archives, 1988. <https://www.ica.org/fr/decouvrir-les-archives-et-notre-profession>, DELMAS Bruno, dir. Dictionnaire des archives, français, anglais, allemand. *De l'archivage aux systèmes d'information*. École nationale des chartes et Association française de normalisation, Paris, 1991.

<sup>4</sup> Bruno Delmas (dir.). 1986, *Vocabulaire des archives, Archivistique et diplomatique contemporaines* (Paris : Afnor, in-8°, 118 pages [Les dossiers de la normalisation]).

communiquer les documents. Encore appelée la théorie des 4C<sup>5</sup>, celle-ci est doublée d'une autre appelée théorie des âges<sup>6</sup>, laquelle permet de distinguer les archives courantes (nécessaires au fonctionnement de la structure), des archives intermédiaires (consultables occasionnellement) et des archives définitives ou historiques (utiles pour la recherche). Il faudra cependant préciser qu'une autre théorie appelée « Records continuum » ou « Continuum des archives » est de plus en plus développée en Australie. Il s'agit en effet d'un travail d'organisation de la mémoire institutionnelle ou celle de la personne.

Les définitions proposées ici nous renseignent sur les similitudes qui existent entre les archives et le psychisme humain. Quand nous voyons comment les hommes ont réussi à organiser la mémoire externalisée, qu'elle soit institutionnelle ou personnelle, cela interpelle avec beaucoup d'intérêt sur le mode de fonctionnement de l'esprit humain. Nous pourrions penser que le même processus intérieur se reproduit parfois à l'extérieur de façon inconsciente. Il est question ici de l'instance d'archivage qui va au-delà de la simple mémoire que la personne physique constitue en elle depuis sa conception. Dans l'organisation des traces que nous laissons, nous opérons par refoulement, par conservation pour une utilisation ultérieure, par transfert, rétention ou occultation d'information, par la sélection négative ou positive.

Il apparaît clairement ici une similitude entre la psychanalyse et la gestion des archives. Cette problématique a suscité un intérêt scientifique certain comme on peut le constater à travers de l'entretien entre une archiviste et une psychanalyste publié dans la *Gazette des archives*. Dans cette entrevue, l'archiviste, Frédérique Fleisch et la psychanalyste, Pascale Martin, interrogent les liens existant entre les deux domaines. De cet échange, émerge l'idée que la psychanalyse et les archives procèdent quasiment de la même en stockant et en organisant les informations nées de l'expérience humaine. Il s'agit en fait de la capacité à préparer l'ultérieure mobilisation de ces informations pour l'accomplissement de la vie. À la question de F. Fleish, « Êtes-vous psychanalyste ? Qu'est-ce que nos archives ont à voir avec votre pratique ?<sup>7</sup> », P. Martin répond : « la psychanalyse étudie notamment la façon dont un être humain traite les informations qui lui parviennent, autant du monde extérieur que de son propre organisme. Car, tout comme un(e) archiviste, le psychisme humain met en mémoire des informations pour éventuellement les reprendre plus tard<sup>8</sup> ». Nous constatons donc que psychanalyse et

---

<sup>5</sup> *Abrégé d'archivistique*. Paris, Association des archivistes français, 2004, chapitre 1, p. 11-47. (<http://www.archivistes.org>)

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> Martin Pascale, Fleisch Frédérique. Archivistique et psychanalyse. In : La Gazette des archives, n°240, 2015-4. Voyages extraordinairement numériques : 10 ans d'archivage électronique, et demain ?, p. 409.

<sup>8</sup> *Ibid*.

archivistique ont un objectif commun, celui de collecter des informations, les mettre en mémoire en vue d'une utilisation ultérieure.

Dans le même ordre d'idées, le psychologue finlandais, Juhani Ihanus<sup>9</sup> fait recours à la métaphore archéologique pour présenter les archives comme un processus de sédimentation. En d'autres termes, il est question ici de superpositions de plusieurs couches témoignant de l'histoire ou les événements qui ont marqué la vie d'un individu ou d'une institution. Cette problématique montre que les archives ne sont pas que des documents. Elles concernent une réalité qui va au-delà l'immédiatement visible puisqu'elles renferment l'intimité, l'expérience et parfois ce que les humains et les institutions ont de plus secret.

Qu'est-ce qui pourrait expliquer cette similitude entre l'action de l'archiviste et le refoulement tel qu'il fonctionne dans le psychisme humain d'après Freud ? La notion commune de « mémoire » utilisée aussi bien en archivistique qu'en psychanalyse permet-elle d'apporter une explication précise à cette réalité ? Ne sommes-nous pas tout simplement face à une donnée anthropologique qui se reproduit concomitamment à la nécessité d'avoir une instance d'archivage externe à l'être biologique ? Ne pourrions-nous pas parler, dans ce cas, d'homothétie puisque la mémoire extérieure semble être une projection de la mémoire intérieure ?

Pour répondre à ce questionnement, nous convoquerons la littérature sur la thématique en général avant de poser la question de l'homothétie précédée par une réflexion sur l'apport de la mémoire dans la vie.

### **1. Arrêt sur l'importance de la mémoire dans la vie**

Beaucoup de spécialistes de la vie ou même de la spiritualité se sont intéressés à la question de la mémoire. Les tenants de la thèse de la réincarnation admettent naturellement qu'il y a une partie de l'être vivant qui ne disparaît pas avec la mort physique. Par conséquent, les souvenirs sont conservés de façon intacte dans l'élément vital ou l'âme de l'individu disparu. On peut, à partir de ce moment, admettre l'idée selon laquelle le ressouvenir est possible avec la réincarnation de cette âme dans un corps. Nous retrouvons cette idée chez Platon, dans le *Phédon*<sup>10</sup>, qui nous parle de transmigration des âmes et de réminiscence. Il était convaincu que

---

<sup>9</sup> Juhani Ihanus (2007) The archive and psychoanalysis: Memories and histories toward futures, International Forum of Psychoanalysis, 16:2, 119-131, DOI: [10.1080/08037060701299970](https://doi.org/10.1080/08037060701299970)

<sup>10</sup> Platon, *Apologie de Socrate - Criton - Phédon*, Paris, Flammarion : GF n°75, 1965, 187 pages.  
<https://beq.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-Phedon.pdf>

l'âme connaît déjà la vérité pour avoir séjourné dans le monde des idées après la mort physique. En d'autres termes, c'est la réincarnation ou la plongée dans un nouveau corps qui la jette dans une léthargie mémorielle très inconfortable pour le philosophe. L'apprentissage, par la maïeutique, apparaît comme une issue de secours, car il permet de se ressouvenir de la vérité avant d'aller à sa rencontre avec la nouvelle mort physique. C'est la raison pour laquelle l'on dit souvent que philosopher c'est apprendre à mourir.

Se révèle ici l'idée que seule la mémoire est vitale. Il s'agit en fait du seul élément qui mérite d'être retenu dans un phénomène voire dans une histoire qu'elle soit culturelle, physique, animale ou tout simplement naturelle. C'est la raison pour laquelle nous avons été interpellés par l'idée selon laquelle le principe de génération<sup>11</sup>, qu'on retrouve aussi bien chez les végétaux que chez les animaux, obéit à la loi de la mémoire qui voudrait qu'il y ait transmission nécessaire d'informations permettant de passer d'un être vivant à un nouvel être vivant en gestation. La mémoire génétique<sup>12</sup>, puisqu'il s'agit d'elle, se présente comme un ensemble organisé, mais inconscient. D'abord, ce concept au sens bergsonien<sup>13</sup> du terme c'est-à-dire qu'il est le prolongement de l'organisme vivant. Ensuite, inconscient parce que l'être vivant, dans lequel opère cette mémoire génétique, ne se rend pas compte de tout ce phénomène de transmission d'informations qui a rendu possible son existence et bientôt celle d'autres individus issus de lui-même.

La mémoire organisée est inscrite dans le patrimoine génétique de l'être et semble exécuter un plan parfait<sup>14</sup>. Dans la création des phénomènes vivants, l'intelligence ne fait pas le poids face à l'instinct. Bergson oppose l'organisé à l'inorganisé qui renvoie à la capacité de l'homme à créer sa propre organisation grâce à sa maîtrise de l'environnement, ce qui est différent du « désorganisé ». En d'autres termes, l'homme est imprévisible parce que son intelligence lui offre un éventail de possibilités face à l'instinct mais il en est conscient. Ainsi, nous pouvons

<sup>11</sup> Voir Aristote (*De l'âme*, traduction, présentation et notes par P. Thillet, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2005. et Théophraste (-371/-288) : Théophraste, (texte établi et traduit par Suzanne Amigues), *Les causes des phénomènes végétaux* (De causis plantarum), Paris, [Les Belles Lettres](#), 2012, Livres I et II. 237 p. ; 2015, Livres III et IV. 225 p. ; 2017, Livres V et VI. 259 p.

<sup>12</sup> Voir James D. Watson (Américain), Francis H. C. Crick (Britannique) et Maurice Wilkins (Britannique) récipiendaires du prix Nobel de physiologie ou médecine en 1962. Ils ont proposé, dans la revue scientifique anglaise *Nature*, une structure tridimensionnelle en forme de double hélice pour la molécule d'ADN (acide désoxyribonucléique), support de l'hérédité. Evelyn Heyer, 2020, *L'odyssée des gènes* (avec la collaboration de Xavier Müller), Paris, Flammarion.

<sup>13</sup> [Henri Bergson, 1907, L'évolution créatrice, PUF © 1959, 86e éd.](#), pp. 99-122. / [Henri Bergson, 1939, Matière et mémoire, PUF © 1959, 72e éd.](#), pp. 47-48.

<sup>14</sup> Cette idée d'une mémoire interne à toute chose a été explorée par Jacques Benveniste et plus tard Luc Montagnier quand ils soutiennent qu'il existe une forme de mémoire dans l'eau. L'eau, d'après eux, en contact avec d'autres substances, conserverait certaines de leurs propriétés. BENVENISTE, Jacques, *Ma vérité sur la mémoire de l'eau*, Paris, Albin Michel, 2005. MONTAGNIER, Luc, « Newsmaker interview: Luc Montagnier. French Nobel escapes 'intellectual terror' to pursue radical ideas in China. Interview by Martin Enserink », *Science*, vol. 330, no 6012, décembre 2010, p. 1732 ([PMID 21205644](#), [DOI 10.1126/science.330.6012.1732](#))

nous autoriser à parler de mémoire intelligente au sens plein du terme. C'est ce que Walter Benjamin<sup>15</sup> appelle la mémoire volontaire au sens où elle renvoie à la volonté humaine de retenir des informations et de les organiser afin qu'elles constituent une réalité pérenne et fiable pour la poursuite de l'aventure humaine.

En réalité, cette mémoire volontaire commence avec le premier homme qui a fabriqué un objet lui permettant de conserver ou encore de stocker des vivres ou aliments qu'ils soient solides et liquides. Avant cette forme de mémoire, le mode de vie des humains était comparable à celle des autres animaux puisqu'ils chassaient, pêchaient et cueillaient pour se satisfaire immédiatement. Ils allaient aussi à la source pour se désaltérer à chaque fois que le besoin se faisait sentir. Donc, sans la mémoire ou la capacité à stocker, l'agriculture et l'élevage n'auraient jamais vu le jour ou ne se seraient jamais développés. De même, l'homme aurait continué à retourner à la source au lieu de créer une gourde pour conserver une partie du fluide avec lui ou tout simplement l'acheminer à ses pieds. Nous savons depuis Aristote que certains animaux arrivent peut-être à construire des images à partir de leur expérience du monde mais celles-ci n'arrivent à s'organiser comme une réalité pérenne ou instance d'archivage que chez l'homme. Et c'est cela qui lui a permis d'organiser sa vie et d'adapter le monde à ses besoins.

L'idée qui se dégage ici peut se résumer ainsi : la mémoire est concomitante à la volonté et au besoin de stocker chez l'homme. Le fait de conserver ou de stocker physiquement quelque chose nécessite la capacité de créer un moyen et un endroit de stockage. Cela exige aussi la capacité à se souvenir de ce qui a été stocké, du moyen et de l'endroit de stockage. Nous sommes tentés de dire que la conservation physique apparaît comme une duplication de la conservation intellectuelle. Par conséquent, nous pouvons employer le terme homothétie pour montrer le lien entre le psychisme humain et les archives. Cependant, il sera difficile de parler d'antériorité de l'une sur l'autre. La seule évidence ici est que les deux se font en même temps. La question est de savoir maintenant si c'est cette mémoire volontaire, dont parle Walter Benjamin, qui rend possible tout système d'archivage. Au cas échéant, n'y aurait-il pas dans son fonctionnement un élément qui rappelle l'inconscient donc l'involontaire ?

---

<sup>15</sup> Klein, Anne. 2014. Pour une pensée dialectique des archives : Penser les archives avec Walter Benjamin. *Archives* 45, no 1 : 215-224.

## 2. Tentatives d'explication de la similitude entre l'action de l'archiviste et le fonctionnement du psychisme humain

Si la robotique est une reproduction mécanique de la machine chimique que constitue l'être biologique, nous pouvons interroger la constitution et la gestion des archives comme une reproduction de la mémoire telle qu'elle existe dans l'esprit humain. En admettant la thèse de la mémoire volontaire chez Walter Benjamin, nous soutenons en même temps l'idée que l'homme a une certaine maîtrise sur son action. Nous pourrions donc penser à l'absence des caractéristiques de la mémoire involontaire à savoir les caractères sélectif et inconscient. En réalité, la sélection est restée intacte et est devenue consciente et voulue comme cela peut se constater dans la constitution et la gestion d'un fonds d'archives. La similitude entre le fonctionnement du psychisme humain et la gestion des archives apparaît clairement ici. En effet, le travail de traitement (collecte et classement) est suivi d'une étape clé (conservation et communication). Avec la collecte et le classement, s'opère un véritable travail de tri sélectif qui rappelle le refoulement en psychanalyse. Ne seront ainsi retenus que les éléments clés qui permettent à la personne morale ou à la personne physique d'avoir son identité propre et une vie équilibrée. Cela exige donc aussi une bonne conservation des informations et une réglementation des accès à celles-ci.

Ce qui est valable pour les accès l'est peut-être autant pour le traitement. En effet, la prise en charge technique des documents, semblable à la censure de la première topique freudienne ou surmoi de la seconde topique, permet d'organiser les archives de telle sorte que tout se ne mélange pas et tout ne soit pas extériorisable et communicable. Si dans le psychisme humain tout est fait pour réguler les pulsions, le traitement des archives exige une forme de discrimination. Il s'agit de la notion sélection dont parle Anne Klein dans sa thèse de doctorat<sup>16</sup>. Elle y propose en effet une perspective psychanalytique, fondée sur la théorie de l'histoire de Walter Benjamin, sur la mise en archives et le geste de sélection (la sélection comme forme de refoulement permettant la constitution d'une mémoire volontaire laissant ainsi place à une mémoire latente toujours présente malgré tout).

---

<sup>16</sup> Thèse de doctorat d'Anne Klein

[https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/11648/Klein\\_Anne\\_2014\\_These.pdf?sequence=4&isAllowed=y](https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/11648/Klein_Anne_2014_These.pdf?sequence=4&isAllowed=y). Consulté le 20 septembre 2022.

Sans sélection au moment du traitement archivistique, il ne peut y avoir de limitation des accès. La sélection permet de déterminer la typologie des archives et de dire ce qui est communicable ou ne l'est pas. Il apparaît donc clairement que la censure (le filtre) veille au grain pour éviter les situations compliquées de fuite d'informations sensibles, ce qui pourrait être comparé à l'échelle du psychisme humain comme l'apparition au niveau de la conscience d'une pulsion inacceptable pour la société.

Il faut rappeler maintenant que le traitement de l'information est certes important ici mais l'accent est surtout mis sur les accès. Ceux-ci constituent un moment délicat dans la gestion des archives. Ils rappellent aussi le fameux refoulement qui limite l'accès de certaines pulsions à la conscience. Avec la psychanalyse, le psychisme humain fonctionne comme s'il avait un sas (contrôlant les informations et les pulsions) permettant à l'être humain de vivre de façon équilibrée ; de la même manière, l'accès aux archives est contrôlé de telle sorte que les sociétés (et les individus) puissent exister dans une certaine stabilité et cela va jusqu'au secret d'État. Peut-on parler de principe de plaisir et de principe de réalité<sup>17</sup> en archivistique (le fait d'accéder à l'information et le refus d'accès à certaines informations) ?

Cette question nous interpelle en tant qu'être curieux cherchant à satisfaire ce penchant naturel. Seulement, cette curiosité comme toute pulsion peut nous pousser à fouiller partout afin de mettre la main sur la bonne information recherchée. Si le résultat est accessible sans difficulté majeure, nous considérerions que la démarche est encouragée parce qu'elle ne crée aucun problème particulier. Par contre, si l'information n'est pas facilement accessible, il y a lieu de se poser des questions sur la limitation des accès. Qu'est-ce qui pourrait l'expliquer ? Si les archives en question concernent la vie personnelle ou le jardin secret d'un individu qui a le droit de le garder jalousement, cela ne devrait pas être une source de suspicion. Chacun a le droit d'avoir un jardin secret ou peut-être même une part d'ombre à garder pour soi. De la même manière, une personnalité morale comme une entreprise ou un service public, de la naissance jusqu'au moment de son épanouissement ou quand elle traverse une crise, génère beaucoup d'archives dont certaines doivent être considérées comme faisant partie de son jardin secret. Par conséquent, celles-ci ne peuvent être accessibles à tout le monde. Ceci est d'autant plus vrai que certaines structures investissent dans la mise en place d'un service d'archives physiques ou d'un système d'archivage électronique, on veille d'abord sur la typologie des accès qui n'est en réalité qu'une reformulation de la limitation des accès (niveaux d'accès).

---

<sup>17</sup> Freud S., (1915), *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.



Un autre aspect important qu'on ne saurait négliger ici est l'effet de cette censure sur la personne morale. La rétention d'information non justifiée ou l'excès de zèle dans un service d'archives peuvent être des sources de problèmes comparables à la névrose<sup>18</sup>. Si le refoulement permet de filtrer les pulsions, l'incapacité de l'individu à gérer ses pulsions, parce que croulant sous le poids de la société (les restrictions ou limitations justifiées ou non), peut être à l'origine de troubles psychiques tels que l'hystérie. De la même manière, toutes proportions gardées, la limitation voire l'impossibilité de l'accès aux documents peut créer une véritable frustration et parfois des conflits. En revanche, elle peut être considérée comme une bonne action si elle est protectrice comme l'est le refoulement qui empêche un individu d'être un criminel multirécidiviste.

L'accès à l'information peut créer un sentiment de satisfaction comme cela est valable dans tout besoin. Cependant, il peut être à l'origine d'un véritable choc, comme le montre si bien l'éblouissement d'Œdipe<sup>19</sup> pour ne pas dire la crevaision de ses yeux. C'est cette question qui est soulevée par Nietzsche<sup>20</sup> en évoquant le danger que constitue la volonté de regarder la vérité en face et de ne s'intéresser qu'à ce qui est caché profondément, quitte à tomber dans l'abîme. Comme le dit l'adage, toute vérité n'est pas bonne à dire, de la même manière, toute information n'est pas bonne à découvrir. Nous le savons, Œdipe, dans sa folle volonté de découvrir la vérité ne savait pas que l'homme qu'il a tué fut son père Laios et la femme qu'il a épousée fut sa mère, Jocaste. D'où la tragique décision de crever ses maudits yeux qui ont vu ce qu'il ne fallait pas voir. C'est donc à dessein que Freud a utilisé la métaphore du complexe d'Œdipe pour expliquer cette caractéristique du psychisme humain permettant à l'individu de se construire inconsciemment par amour du parent de sexe opposé. En réalité, la limitation ou l'interdit semble être ce qui forge l'individu et lui donne une vie équilibrée.

Un parallèle peut être trouvé en archivistique. C'est la raison pour laquelle nous intéresse l'idée défendue par Aminata Kane<sup>21</sup> dans sa thèse de doctorat portant sur les « affects » et les archives. Elle a cherché à montrer comment la découverte des informations contenues dans les archives peut influencer sur le comportement des individus. Elle ne s'est pas limitée aux informations puisque le support en soi constitue un vrai déclencheur d'émotions.

---

<sup>18</sup> Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901, trad. S. Jankélévitch) Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 273-274.

<sup>19</sup> Freud, *L'interprétation des rêves* (1900, trad. fr. I. Meyerson) PUF, 1967, p. 227-229.

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche, *L'Origine de la Tragédie* (1872, trad. C. Heim), Paris, Gonthier Médiation, 1964, p. 89.

<sup>21</sup> Kane A., *La diffusion des archives coloniales : du parcours identitaire, mémoriel, aux perceptions émotionnelles chez les descendants de colonisés en AOF*. Thèse soutenue publiquement, le 12/12/2018, Université de Lille, EDSHS. [La diffusion des archives coloniales : du parcours identitaire, mémoriel aux perceptions émotionnelles chez les descendants de colonisés en AOF](https://afrosocietes.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat) | [Bibliographie francophone sur l'archivistique \(umontreal.ca\)](https://bibliographie.francophone.org/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat). Consulté le 30 septembre 2022.

Deux faits divers arrivés au Sénégal permettent de mieux comprendre la question soulevée ici : un homme veut en savoir un peu plus sur son père décédé (haut fonctionnaire radié de la fonction publique pendant l'enfance du fils). Quand il a sollicité les Archives nationales du Sénégal afin d'avoir accès au dossier de son père, il a dû essayer quelques refus. L'agent, qui fut son interlocuteur, avait reçu des consignes de sa hiérarchie lui demandant de retirer du dossier du père de l'usager le document relatif aux raisons de la radiation de son défunt père. Après consultation, le fils repart tranquillement pensant tout simplement que son père a été radié à cause de ses positions politiques. Ce qu'il ne sait pas, c'est que son père fut un « harceleur et violeur multirécidiviste ». Comment aurait-il réagi s'il avait vu ce fameux document ? Cette sélection ou cette soustraction est comparable au refoulement mais avec une volonté de sauver une personne dont la satisfaction du désir peut être dangereuse aussi bien pour elle que pour la société.

Le deuxième cas fait référence à un homme politique qui a marqué durablement l'histoire de son pays. Dans ses archives personnelles déposées aux Archives nationales du Sénégal, figure un dossier médical dont l'exploitation permet de conclure que M. X était stérile. Et pourtant M. X a bien fondé une famille. Un chercheur soucieux de retracer certains aspects de la vie politique souhaite consulter le dossier de M. X ; l'archiviste chargé de la communication s'y oppose après avoir mesuré le « risque » qui découlerait de la diffusion du dossier médical dans ce pays où les fils et petits-fils de M. X bénéficient d'une forte honorabilité. Informé de la situation, le responsable des Archives autorise une diffusion partielle du dossier. Sa décision s'adosse à l'argumentation suivante : la diffusion de ce dossier médical risque de porter atteinte à la vie privée d'une famille honorable. Elle n'ajouterait rien à une bonne compréhension de la séquence politique qui intéresse le chercheur. On s'interroge en substance sur l'opposition éventuelle des archivistes quant au droit d'accès aux archives et sur la protection d'une hypothétique honorabilité des enfants de M. X par l'intermédiaire d'une interdiction au droit d'accès.

La limitation des accès s'oppose clairement ici au libre accès (*open access*)<sup>22</sup>, un concept en vogue qui voudrait que toutes les informations soient disponibles et accessibles à tout moment. Une notion voisine, « science ouverte : open science »<sup>23</sup> permet de nuancer la question en montrant le caractère exhaustif ou trop ouvert du « libre accès ». La science ouverte est surtout

---

<sup>22</sup> DACOS, Marin [Un engagement de diamant pour l'open access – Position du Comité des sciences sociales de Science Europe – Blog-numericus \(hypotheses.org\)](#) (Consulté le 21 décembre 2022)

<sup>23</sup> Initiative de Budapest pour la science ouverte [French Translation – Budapest Open Access Initiative](#) (Consulté le 21 décembre 2022)

orientée vers des informations spécifiques, de nature à rendre exotériques tous les domaines du savoir. La non-limitation des accès pourrait provoquer, sans aucun doute, une confrontation entre l'éthique et la science ; le droit à la connaissance, à l'information et la protection des données qui peuvent être personnelles voire intimes. Et le véto posé par les archivistes et surtout les responsables des services de gestion des données à caractère personnel<sup>24</sup> montre bien la présence légale d'un filtre permettant de protéger l'intimité de chaque personne.

Le libre accès est tout aussi impossible à réaliser à l'intérieur de soi-même puisqu'un filtre naturel forgé avec l'éducation s'est mis en place et contrôle nos pulsions et souvenirs. Si l'accès total à notre intériorité la plus intime était une réalité, autant dire qu'on s'acheminerait vers une sorte de psychisme où la liberté devient licence donc avec la possibilité de rendre manifestes et satisfaisables toutes les pulsions quelles qu'elles soient. Une telle conception sonnerait la fin du secret, du privé et donc le début d'un dévoilement intégral avec tout ce que cela pourrait comporter comme conséquences. Une telle situation – le psychisme sans filtre – laisserait libre cours à la manifestation et à la satisfaction toutes les pulsions. Les conséquences en seraient certainement désastreuses aussi bien pour l'individu concerné que pour la société.

À un degré, peut-être moindre, les archives participent, comme la psychanalyse, à soigner les blessures du passé en permettant à l'homme de connaître sa vraie histoire et ainsi faire son « deuil mémoriel ». En guise d'illustration, nous pouvons considérer l'exemple des descendants d'esclaves d'Afrique ou d'Amérique latine dont certains sont souvent obnubilés par le retour à leurs vraies origines et la connaissance de l'histoire de leurs ancêtres. Pour ces derniers, les archives constituent un vrai remède à la quête de leur histoire afin de se faire une identité individuelle ou collective. En effet, dans certains fonds d'archives relatifs à l'esclavage, on peut trouver des informations très sensibles qui renseignent sur la considération inhumaine que les esclavagistes avaient pour les captifs. Par exemple dans un manuscrit<sup>25</sup> conservé aux Archives départementales du Calvados (France), nous constatons les conditions physiques et sanitaires que l'homme noir devait remplir pour présenter de la valeur et être vendu pour travailler dans les plantations. Dans ce manuscrit, on peut lire, entre autres, les éléments suivants sur le prix d'un esclave : « *Prix d'un nègre : 8 fusils, 3 barils de poudre de 15 livres, 2 barres de fer, 1 chaudron, 1 neptune, 2 bassins, 1 rôle de tabac, 1 chapeau, 1 bonnet, 1 ancre eau de vie, (...), 4 couteaux ; 1 cauri [coquillage], 40 pierres à fusils (...)*<sup>26</sup> ». De telles informations sur les

---

<sup>24</sup> CF la CNIL en France, la Commission de protection des données à caractère personnel au Sénégal (CDP).

<sup>25</sup> Intitulé « Prix d'un esclave issu du Journal de bord de « La Mine » d'Honfleur transportant des esclaves d'Afrique aux Antilles en 1784 ».

<sup>26</sup> *Cahier des Archives départementales du Calvados*. Esclaves d'hier à aujourd'hui, n°34, 2007, p. 13.

conditions de vie des captifs peuvent être très violentes, voire déchirantes pour un descendant d'esclaves qui tombe sur elles, mais cette violence pourrait, en même temps, être « positive » si elle permet à ce dernier de savoir la vérité historique et de faire définitivement son deuil émotionnel ou mémoriel.

## CONCLUSION

Cette étude montre, au-delà du simple fait de jeter des passerelles entre la psychanalyse et les archives, que les archives ne sont pas que des documents. Elles renferment une importante dimension de ce qui forge notre humanité. En d'autres termes, elles nous apprennent beaucoup sur notre existence et sur notre rapport au réel. Notre conviction profonde est qu'avec les archives, nous avons affaire à ce que l'humain a de plus essentiel et qui lui a permis de se hisser au-dessus de la mêlée animale : la gestion efficace de la mémoire avec tout ce que cela comporte (organisation, affect, idéologie, etc.). En effet, dans les archives, nous gérons les traces de la mémoire individuelle (au niveau de chaque homme) ou collective (au niveau de la communauté nationale). Dans cette mémoire sont enfuis nos souvenirs, notre histoire, nos traditions, notre culture, notre identité et en un mot ce qui fait de nous ce que nous représentons et sommes.

Dans une certaine mesure, le mode de fonctionnement du psychisme est comme dupliqué par la mémoire externalisée c'est-à-dire les archives extérieures à la personne. L'être humain, sans en être conscient, organise sa mémoire et sa vie psychique de telle sorte qu'il puisse s'épanouir dans la vie en société. On eût dit une relation homothétique. En d'autres termes, en créant des techniques de conservation de la mémoire à l'extérieur de l'organisme humain, les hommes semblent avoir reproduit le modèle du psychisme humain tel qu'il est décrit et présenté par Sigmund Freud. Comme nous l'avons constaté, cette similitude concerne aussi bien le filtre (limitation des accès) que l'organisation de la mémoire (traitement et classement des documents).

De même, dans la pratique, la psychanalyse joue un rôle important dans la psychothérapie des patients en facilitant la reconstitution des faits et le dénouement des troubles psychiques. En archivistique, un travail similaire peut être identifié avec la gestion et la bonne conservation de la matière qui incarne la mémoire et, parfois même, permet de la reconstituer.

Dans une certaine mesure, et peut-être à un degré moindre, les archives participent, comme la psychanalyse, aux soins des blessures du passé en permettant à l'homme de connaître sa vraie histoire et ainsi faire son « deuil mémoriel ». L'exemple des descendants d'esclaves d'Afrique

ou d'Amérique latine dont certains sont souvent obnubilés par le retour à leurs vraies origines et la connaissance de l'histoire de leurs ancêtres en est une illustration. Il montre à l'évidence que les archives constituent une ressource inestimable dans la quête de leur histoire et la reconstitution d'une identité individuelle ou collective.

En somme, nous pouvons dire que la frontière entre la psychanalyse et l'archivistique est assez poreuse et que ces deux disciplines ont en commun la conservation et la gestion des faits et souvenirs du passé et s'en servent pour des thérapies psychologiques ou mémorielles.

## BIBLIOGRAPHIE

- *Abrégé d'archivistique*. Paris, Association des archivistes français, 2004, chapitre 1, p. 11-47. (<http://www.archivistes.org>)
- Aistote, 2005, *De l'âme*, traduction, présentation et notes par P. Thillet, Paris, Gallimard, Folio Essais.
- Benveniste, Jacques, 2005, *Ma vérité sur la mémoire de l'eau*, Paris, Albin Michel.
- *Cahier des Archives départementales du Calvados*. Esclaves d'hier à aujourd'hui, n° 34, 2007, p. 13
- Dacos, Marin [Un engagement de diamant pour l'open access – Position du Comité des sciences sociales de Science Europe – Blog-numericus \(hypotheses.org\)](https://www.hypotheses.org/10000) (Consulté le 21 décembre 2022)
- Delmas, Bruno, 1986, (dir.). *Vocabulaire des archives, Archivistique et diplomatique contemporaines* (Paris : Afnor ; in-8 °, 118 pages [Les dossiers de la normalisation]).
- *Dictionnaire de terminologie archivistique*, 1988, Paris, Conseil international des archives. <https://www.ica.org/fr/decouvrir-les-archives-et-notre-profession> ;
- Delmas, Bruno, 1991, (dir.) *Dictionnaire des archives, français, anglais, allemand. De l'archivage aux systèmes d'information*. École nationale des chartes et Association française de normalisation, Paris.
- Heyer, Evelyne, 2020, *L'odyssée des gènes* (avec la collaboration de Xavier Müller), Paris, Flammarion.
- Freud, Sigmund, 1915, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968 /Freud (1923 b) Le moi et le ça, in *Essais de psychanalyse*, trad. J. Laplanche, Paris, Payot, 1981, p. 219-274.
- Freud, Sigmund, 2018, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Deuxième leçon (Trad. Yves le Lay, 1921), Paris, Books on Demand, p. 15-23.
- Freud, Sigmund, 1967, *L'interprétation des rêves* (1900, trad. fr. I. Meyerson) PUF, p. 227-229.
- Freud, Sigmund, *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901, trad. S. Jankélévitch) Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 273-274.

- Nietzsche, Friedrich, 1964, *L'Origine de la Tragédie* (1872, trad. C. Heim), Paris, Gonthier Médiation, p. 89.
- Bergson, Henri, 1959, [Henri Bergson, \*L'évolution créatrice\*, 1907, PUF © 1959, 86e éd.](#), pp. 99-122.
- Bergson, Henri, 1959, [Henri Bergson, \*Matière et mémoire\*, 1939, PUF © 1959, 72e éd.](#), pp. 47-48.
- Initiative de Budapest pour la science ouverte [French Translation – Budapest Open Access Initiative](#) (Consulté le 21 décembre 2022).
- Ihanus, Juhani, 2007, *The archive and psychoanalysis: Memories and histories toward futures*, International Forum of Psychoanalysis, 16:2, 119-131, DOI : [10.1080/08037060701299970](https://doi.org/10.1080/08037060701299970). Consulté le 8 janvier 2023.
- Kane Aminata, 2018, *La diffusion des archives coloniales : du parcours identitaire, mémoriel, aux perceptions émotionnelles chez les descendants de colonisés en AOF*. Thèse soutenue publiquement, le 12/12/2018, Université de Lille, EDSHS. [La diffusion des archives coloniales : du parcours identitaire, mémoriel aux perceptions émotionnelles chez les descendants de colonisés en AOF | Bibliographie francophone sur l'archivistique \(umontreal.ca\)](#). Consulté le 30 septembre 2022.
- Klein, Anne, 2014, *Pour une pensée dialectique des archives : Penser les archives avec Walter Benjamin*. *Archives* 45, 2014. no 1 : 215-224. Consulté le 20 septembre 2022.
- KLEIN, Anne, 2014, Thèse de doctorat [https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/11648/Klein\\_Anne\\_2014\\_These.pdf?sequence=4&isAllowed=y](https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/11648/Klein_Anne_2014_These.pdf?sequence=4&isAllowed=y). Consulté le 20 septembre 2022.
- Pascale, Martin, Frédérique, Fleisch, 2014, « Archivistique et psychanalyse ». In : *La Gazette des archives*, n ° 240, 2015-4. Voyages extraordinairement numériques : 10 ans d'archivage électronique, et demain ? pp. 409-417. [Archivistique et psychanalyse - Persée \(persee.fr\)](#) Consulté le 8 janvier 2023.
- Montagnier, Luc, 2010, « Newsmaker interview: Luc Montagnier. French Nobelist escapes 'intellectual terror' to pursue radical ideas in China. Interview by Martin Enserink », *Science*, vol. 330, no 6012, décembre 2010, p. 1732 ([PMID 21205644](#), [DOI 10.1126/science.330.6012.1732](#))
- Platon, 1965, *Apologie de Socrate - Criton - Phédon*, Paris, Flammarion : GF n° 75, 187 pages. <https://beq.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-Phedon.pdf>
- Théophraste, 2012, (texte établi et traduit par Suzanne Amigues), *Les causes des phénomènes végétaux* (De causis plantarum), Paris, Les Belles Lettres.

## Le rôle du diplôme sur le marché du travail au Sénégal

Dr Mame Birame Ndiaye  
Université Cheikh Anta Diop de Dakar  
[mabirame626@gmail.com](mailto:mabirame626@gmail.com)

**Résumé :** L'emploi des jeunes est un enjeu majeur qui interpelle tous les décideurs de tous les pays. Au Sénégal, les pouvoirs publics peinent à satisfaire une jeunesse formée et de plus en plus exigeante. Dans un passé récent, la politique éducative de l'État a consisté à juste former des diplômés pour servir dans l'administration. Aujourd'hui, avec les exigences du monde du travail, être diplômé ne suffit plus pour s'assurer un emploi. La probabilité d'accès à un emploi varie selon le diplôme et la formation suivie. Il existe donc de disparités liées au diplôme dans l'insertion des jeunes. La croissance massive des diplômés de l'enseignement supérieur n'est pas proportionnelle à leur insertion professionnelle. Pour faire face au chômage des diplômés, l'État a ouvert le secteur de l'éducation et de la formation aux partenaires du privé ; à l'origine de la flambée d'écoles et d'instituts de formation tous azimuts. D'où la problématique de la qualité de la formation souvent inadaptée et ne répondant pas aux besoins du marché de l'emploi.

Cette étude qui s'appuie sur une approche méthodologique mixte du qualitatif et du quantitatif révèle que les sortants des filières de formation professionnelles ont plus de chance d'insertion que leurs camarades diplômés de l'enseignement général. En revanche, ceux des universités d'enseignement général sont mieux positionnés à trouver un emploi dans la durée et à réussir les concours administratifs.

**Abstract:** Youth employment is a major issue for decision-makers in every country. In Senegal, public authorities are struggling to meet the needs of an increasingly demanding, well-trained youth population. In the recent past, the State's educational policy consisted of training graduates to serve in the administration. Today, with the demands of the world of work, having a degree is no longer enough to secure a job. The probability of finding a job varies according to diploma and training. As a result, there are disparities in the integration of young people, depending on their qualifications. The massive growth in the number of higher education graduates is not proportional to their integration into the workforce. To deal with graduate unemployment, the State has opened up the education and training sector to private-sector partners, resulting in an explosion in the number of schools and training institutes. Hence the problem of the quality of training, which is often ill-adapted to the needs of the job market.

This study, based on a mixed qualitative/quantitative methodological approach, reveals that graduates of vocational training courses have a better chance of finding employment than their counterparts with general education qualifications. On the other hand, graduates from general education universities are better placed to find long-term employment and to pass administrative entrance exams.

**Mots clés :** diplôme, emploi, jeunesse, politique, Sénégal

**Keywords :** diploma, employment, youth, policy, Senegal

**URL :** <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>  
Volume Numéro 3 / Décembre 2023

**Introduction**

Au Sénégal, l'emploi en général et celui des jeunes en particulier comme partout ailleurs en Afrique et dans le monde, reste un enjeu économique, social et politique majeur pour la plupart des pouvoirs publics. Le diplôme joue un rôle important dans les possibilités d'insertion professionnelle des jeunes. Sa finalité est de donner des opportunités d'emploi et de permettre d'amorcer une activité professionnelle. Dans un passé récent, l'université et quelques écoles ou instituts étaient considérés comme les seules structures à le délivrer valablement. Le diplôme universitaire était donc considéré comme un parachèvement pour prétendre à un emploi.

Illusion ou pas, les apprenants renforcés dans cette logique par les politiques qui, faute de vision ou d'alternatives, ont cru depuis longtemps à cette idée. Ainsi, face à l'engorgement continu de l'Université Sénégalaise et des tensions engendrées, des réflexions sur l'enseignement supérieur et la formation professionnelle ont été engagées afin d'apporter de réponses aux nombreux défis que présente ce secteur. De plus en plus, les apprenants augmentent en nombre, les tensions deviennent vives et palpables au moment où des réponses tardent. La remise en question du système s'impose également à son tour. C'est ainsi que la carte universitaire du Sénégal a été élargie pour mieux absorber cette population jeune qui, sans cesse, frappe à la porte de l'Université.

Parallèlement et face aux difficultés du secteur, celui-ci fut ouvert au privé pour la création d'écoles et d'instituts de formation professionnelle. De son côté, l'État met le cap sur la formation professionnelle courte de deux à trois ans et l'accompagnement des apprenants. L'objectif pour l'autorité était de contrer cette forte concentration d'apprenants dans les filières dites générales et de développer une politique d'emploi des jeunes après une formation professionnalisante courte. Une politique juste et ambitieuse mais qui, au fil du temps, a montré ses limites.

L'objectif de cet article est d'étudier, à travers une approche mixte, les possibilités d'emploi qu'offre le diplôme sur le marché du travail au Sénégal.

Cette étude part de l'hypothèse selon laquelle la croissance massive et variée de l'offre de formation au Sénégal ne favorise guère l'insertion professionnelle des jeunes à la hauteur de l'investissement. Que l'on se réfère à des indicateurs d'insertion professionnelle, comme la durée d'attente pour un premier emploi, la probabilité d'être recruté sur un contrat à durée indéterminé (CDI), la qualification au poste obtenu ou au salaire. Les résultats de cette étude illustrent une détérioration de l'ensemble des conditions d'entrée à la vie active, mais également de l'inadéquation du diplôme par rapport au type d'emploi.



## **Méthodologie**

La réalisation de ce travail a nécessité d'aller à la rencontre de nos populations cibles en vue de connaître leur parcours de formation et les difficultés rencontrées pour leur insertion professionnelle. Nous avons visité successivement certains établissements publics mais surtout privés de formation pour nous faire une idée du contenu de leur formation et certains lieux de travail. Au travers d'une approche mixte, nous avons recueilli des témoignages, des récits, mais surtout des données chiffrées.

La démarche quantitative nous a permis d'avoir des informations sur un échantillon de 27 diplômées. Ces données sont relatives à l'insertion professionnelle, à la durée d'attente entre l'obtention du diplôme et le premier emploi. Les résultats de cette enquête nous ont permis de comprendre que l'insertion professionnelle répond à des critères spécifiques allant du type et de la valeur du diplôme aux ressources mobilisées pour son insertion.

### **1 – La valeur du diplôme sur le marché du travail**

La réflexion portée dans ce sens ne manque pas de susciter des interrogations quant à la nécessité de favoriser une production importante de diplômés dans le système éducatif sénégalais dès lors que le diplôme ne garantit presque plus des conditions d'emploi à la hauteur des investissements. C'est dans cette perspective que la notion de surinvestissement éducatif (Leroux, 1995) est utilisée. Les données disponibles tendent à montrer que le fait d'être « sur-éduqué », par rapport à la formation usuellement requise dans l'emploi occupé, s'atténue avec l'âge et l'expérience professionnelle. En d'autres termes, par la capitalisation d'expérience et par le jeu de mobilité interne ou externe, le salarié retrouverait un niveau d'emploi plus conforme à son investissement dans le cadre de sa formation initiale.

Le diplôme couronne la réussite d'un cursus de formation, il synthétise le succès obtenu dans la réalisation d'un parcours de formation comportant des enseignements variés mais souvent assez bien définis et en tant que tel, il est susceptible de traduire l'acquisition de compétences réelles ou potentielles correspondant au champ de connaissances accumulées. De surcroît, la certification des formations délivrées par le système éducatif par le biais des diplômes d'État assure la transversalité de sa reconnaissance ou de mobilités des actifs selon F. Amat & J.P. Géhin (1987). De la sorte, le diplôme constitue un repère collectif public ayant valeur de norme et ce faisant, à même de garantir le partage d'un consensus sur ce qu'il représente. Ainsi, il est un des supports de l'espace de mobilités professionnelles qui s'offrira à l'individu au cours de la vie active.

Mais dans le même temps, les compétences supposées acquises par la formation sont hétérogènes et demeurent opaques tant qu'elles n'ont pas été effectivement mises en œuvre dans une activité productive. En cela, il est légitime de supposer que leur valeur dépend aussi de l'espace de travail et d'emploi où sera affecté le détenteur de ces formations<sup>1</sup>. Cette reconnaissance renvoie à leur degré de complémentarité et à leur capacité d'utilisation en rapport avec les équipements techniques à disposition mais aussi plus largement à la faculté de l'individu à venir enrichir une équipe de travail et à se coordonner avec des salariés déjà en place munis de compétences et de savoir-faire professionnelle diversifiés.

Dans cette perspective, on est amené à relativiser la valeur et le rôle du diplôme sur le marché du travail. Il ne serait pas pour autant le symbole d'une compétence en soi qu'un instrument servant à positionner le potentiel de compétences d'un individu par rapport à d'autres. Le diplôme pourrait alors avoir une fonction économique en tout ou partie distincte de l'instruction qu'il sanctionne au bout d'un temps. Par ailleurs, ce débat rencontre des préoccupations très actuelles sur la direction à tenir en vue de faire évoluer l'enseignement universitaire qui accueille entre 70 et 80% des inscrits dans l'enseignement supérieur<sup>2</sup>. En effet, la mission traditionnelle de l'université qui est de transmettre une culture générale et de l'inculquer par le biais de savoirs théoriques et formels n'avait pas de raison d'être remise en cause dans la conjoncture des années 60-80 où on manquait de main d'œuvre formée. À l'heure actuelle, les difficultés d'insertion des diplômés universitaires marquent la distance entre le fonctionnement de l'université et le marché du travail. Ce dernier semble plus exigeant en matière d'opérationnalité des connaissances acquises en formation initiale. D'aucuns plaident pour une professionnalisation des enseignements universitaires afin de combler ce fossé et faire mieux adapter les programmes de formation aux besoins du monde de l'emploi. Ainsi, comme le soulignent C. Gamel (2000) sur les deux catégories de diplômes, universitaire et professionnel, les chances d'insertion ne sont toujours pas au même niveau. C'est ce que montre le tableau ci-après sur la durée d'attente d'insertion selon la filière.

---

<sup>1</sup> Souvent, la reconnaissance d'un diplôme est subordonnée à l'occupation d'un poste correspondant à ce diplôme.

<sup>2</sup> En 2020 le Ministère de l'Enseignement Supérieur, de la Recherche et de l'Innovation a décidé d'orienter tous les 74 000 nouveaux bacheliers dans les universités du Sénégal dont 25000 à l'Ucad et 9950 à la faculté des Lettres et Sciences Humaines (FLSH). En 2022, 75 959 nouveaux bacheliers ont été enregistrés cette année sur 150 925 candidats au bac, soit 50,3%. Parmi eux 70 836 ont soumis une demande d'inscription sur la plateforme CAMPUSEN. En définitive, tous les bacheliers de l'année 2022 ont été orientés dont environ 13000 à la faculté des Lettres et sciences Humaines (FLSH). Et en 2023, 10807 nouveaux bacheliers ont été orientés à la FLSH

**Tableau1 : Durée d'attente d'insertion selon la filière**

| Filières<br>Insertion<br>après formation             | Techniques<br>et<br>professionnelles |      | générales |      |
|--|--------------------------------------|------|-----------|------|
|  | VA                                   | %    | VA        | %    |
| 1 an à 2ans  | 22                                   | 5,94 | 05        | 1,35 |
| 2 à 4ans   | 11                                   | 4,32 | 11        | 2,97 |
| 4 à 6ans   | 16                                   | 2,97 | 16        | 4,32 |
| Autres<br>(changement de<br>projet<br>professionnel) | 19                                   | 5,13 | 08        | 2,16 |

Source : enquête de terrain

Ces données exprimées en Valeurs Absolues (VA) et en valeurs relatives ou pourcentage indiquent que sur les deux filières représentées, le niveau d'insertion sur le marché de l'emploi n'est pas le même. La durée et le temps mis après le diplôme pour le premier emploi varie aussi selon la filière. Globalement, les diplômés des filières techniques et professionnelles s'insèrent plus rapidement que ceux des filières générales. Les sortants des filières techniques et professionnelles décrochent leur premier emploi entre la 1ère année et la deuxième année après leur formation. Sur un total de vingt-sept nouveaux diplômés, 5,94% issus des filières spécialisées ont eu leur premier emploi au bout de la deuxième année contre seulement 1,35% pour les filières dites générales. Le même scénario s'est reproduit à partir de la deuxième année c'est-à-dire entre la deuxième année et la quatrième après formation où 4,32% des filières spécialisées ont eu leur premier emploi contre 2,97% des filières générales. Cette même tendance donne lieu à une insertion plus favorable pour les sortants des filières techniques et professionnelles que pour les diplômés des universités d'enseignements généraux<sup>3</sup>. Toujours selon les résultats de l'étude, 4,32% ont décroché leur emploi entre la deuxième et la quatrième année après leur formation contre 2,97% du cycle universitaire. Mais cette tendance s'est inversée à partir de la quatrième année après l'obtention du diplôme.

Il apparaît que chez les diplômés de l'enseignement général universitaire, plus le temps d'attente post-diplôme augmente plus leur chance d'insertion augmente par rapport aux diplômés des filières spécialisées. Ce qui se matérialise avec le renversement des tendances. Sur ce, 4,32% des diplômés de l'enseignement supérieur ont leur premier emploi entre la

<sup>3</sup> Ces données peuvent connaître des évolutions dans les années à venir avec la sortie des premières promotions de certaines universités à vocation professionnelle comme l'Université Amadou Mahtar Mbow, l'Université Ibrahima Niass du Sine Saloum ou l'Université Iba Der Thiam de Thiès.

quatrième et la sixième année après leur formation contre 2,97% issus de la formation technique et professionnelle. Ce qui veut dire que l'augmentation de la durée d'attente pour l'insertion joue en faveur des diplômés universitaires. Ceci pourrait s'expliquer par le niveau supérieur du diplôme universitaire et l'acquisition de connaissances générales. Il apparaît, en outre, que les diplômés des filières techniques et professionnelles sont plus outillés et ont plus de possibilités de changer de projet professionnel que leurs homologues de l'enseignement général universitaire. Ce qui veut dire qu'il y a plus de possibilités de créer ses propres affaires donc de développer l'auto-emploi à travers la création d'entreprise chez les sortants de filières techniques et professionnelles que les diplômés des universités. En règle générale, ces résultats montrent que les sortants des filières plus spécialisées connaissent en moyenne des conditions d'insertion légèrement plus favorables et plus homogènes que les autres. Cependant, l'appréciation du niveau du diplôme continuerait globalement de l'emporter sur sa nature technique ou professionnelle.

## **2 - Les déterminants de la reconnaissance du diplôme sur le marché du travail**

Le diplôme tant qu'il reflète un apport de connaissances n'a pas alors d'intérêt en soi ; seul importe sa dimension de « contenant » articulé aux critères d'homogénéité et de sélectivité des aptitudes des titulaires de celui-ci. Ainsi, du fait de l'inobservabilité des aptitudes individuelles préalables au passage par l'école et de l'impossibilité d'isoler l'apport en connaissances individuelles productives imputables à la formation, effet de filtre et effet de capital humain sont inextricablement enchevêtrés dans l'appréciation marchande des formations. En outre, il faut considérer que ces processus sont en interaction de sorte qu'un filtrage efficace des aptitudes individuelles contribue à favoriser l'identification des compétences productives dispensées en formation. En effet, on suppose que l'apport productif d'une formation sera d'autant mieux identifié que la sélection préalable aura assuré une homogénéité des inscrits dans le cursus.

La sélectivité à l'entrée d'un cursus de formation garantirait non seulement un tri des individus et une rétention des détenteurs d'aptitudes les plus favorables mais aussi une homogénéisation des recrutés en fonction de leur niveau d'aptitudes. Le tri sur les aptitudes permet ainsi de favoriser l'appropriation des connaissances dispensées dans le cadre de la formation et la capacité à les appliquer plus tard dans un environnement de travail. En s'appuyant sur la théorie d'Arrow, on peut soutenir que le rôle essentiel de l'éducation est de révéler les aptitudes des

individus. Arrow va formaliser ceci dans sa théorie du filtre<sup>4</sup>. Au même moment, dans la théorie du signal, Spence<sup>5</sup> étudie surtout la rationalité des comportements individuels, alors que dans son modèle du filtre, Arrow s'intéresse plutôt aux coûts et avantages pour la collectivité de l'existence d'un tel processus. Ainsi, l'homogénéité des aptitudes des titulaires d'un diplôme donné, se conçoit quant à elle, comme un élément qui facilite l'évaluation marchande de la formation correspondante.

Cela se comprend aisément si l'on se situe sur le marché du travail et que l'on admet que les entreprises ou d'autres secteurs de recrutement de jeunes diplômés n'ont pas systématiquement affaire au diplômé médian, de sorte que l'évaluation de la valeur d'une formation bénéficie de la faible dispersion des aptitudes parmi les détenteurs d'un diplôme considéré.

La valeur attribuée par le marché au diplôme dépendrait ainsi pour partie de son contenu en capital humain, relatif à la connaissance, a priori, des utilisateurs finaux sur les enseignements délivrés au cours du cursus et pour partie du niveau médian d'aptitudes et de l'homogénéité des aptitudes des diplômés de la formation en question.

Schématiquement, on pourrait avancer que la valeur du diplôme à l'entrée sur le marché du travail relèverait du produit de l'apport en capital humain de la formation par la médiane des aptitudes des titulaires du diplôme, auquel on soustrait la variance des aptitudes au sortir de ce niveau de diplôme.

Ainsi, la valeur productive d'une formation dépendrait positivement du niveau de formation atteint, par le biais de l'apport en connaissances productives de la formation censé s'accroître avec sa durée, et d'autre part, de la valeur médiane des aptitudes antérieures à la formation. La sélectivité renforce ainsi l'efficacité productive de la formation. En outre, la valeur productive de la formation dépend négativement de la variance des aptitudes au niveau considéré.

« À apport de compétences productives équivalent pour deux formations, la valeur négociable du diplôme sera d'autant plus haute que lui sont associés à la fois le niveau le plus élevé des aptitudes des lauréats et la plus grande homogénéité de leurs aptitudes individuelles », M. Spence, (1973). En d'autres termes, à durée égale des études et à enseignements identiques, la formation la plus sélective aura toute chance de déboucher sur la meilleure reconnaissance

---

<sup>4</sup>Dans sa théorie du filtre, Arrow prend en compte les imperfections du marché du travail en intégrant le fait que l'employeur n'achète pas une productivité connue mais sélectionne à l'embauche des travailleurs dont la productivité potentielle est inconnue. La seule information dont il dispose est fournie par le diplôme et le niveau d'éducation. Selon lui, l'enseignement supérieur sert de système de sélection qui sépare les étudiants selon leurs aptitudes ; il joue un rôle de filtre en détectant a priori les individus les plus capables.

<sup>5</sup> Michael Spence, (1973), a appliqué la notion de signal au rôle de l'éducation supérieure : selon la théorie de Spence l'éducation n'a pas d'effet sur la productivité du futur employé ; elle est seulement utile pour prouver une compétence face à un employeur.

marchande. Mais inversement, un apport productif significatif et une forte homogénéité des aptitudes des titulaires d'un diplôme professionnel peuvent compenser une « aptitude moyenne » qui sera probablement moindre que celle des sortants d'une filière générale. Cependant, d'autres considérations entrent en ligne dans la reconnaissance de la valeur marchande des titulaires d'un même diplôme professionnel, selon P. Clémenceau & J.P.Géhin (1983). Il s'agit des types d'insertion qui obéissent à d'autres réalités comme l'indique le tableau suivant :

Tableau2 : insertion selon le canal

| Filières<br>Insertion<br>après formation | Techniques<br>et<br>professionnelles |      | générales |      |
|--|--------------------------------------|------|-----------|------|
|  | VA                                   | %    | VA        | %    |
| candidature                              | 18                                   | 4,86 | 09        | 2,43 |
| Un tiers                                 | 22                                   | 5,94 | 05        | 1,35 |
| Voie de concours                         | 11                                   | 2,97 | 16        | 4,32 |
| Autres                                   | 19                                   | 5,13 | 08        | 2,16 |

Source : enquête de terrain

Bien que l'observabilité des aptitudes individuelles préalables au passage par l'école et de l'apport en connaissances productives imputable en propre à la formation, au capital humain sont extrêmement déterminants dans l'appréciation marchande des formations, l'insertion professionnelle obéit à ce que C. Marry (1993) appelle origine sociale et réseaux d'insertion. L'emploi des diplômés peut répondre à des critères ou des mécanismes liés à une candidature posée, à une connaissance ou par voie de concours. Les données de l'enquête de terrain montrent clairement aussi bien en Valeur Absolue (VA) qu'en Valeur relative ou pourcentage, le canal par lequel les sortants des filières techniques et professionnelles et ceux des filières générales se sont insérés. Concernant les appels à candidatures, on voit nettement que les diplômés des filières dites spécialisées sont mieux représentés que ceux des filières générales. Ce qui veut dire que sur les vingt-sept interrogés, 4,8% issus des filières techniques et professionnelles ont été recrutés à la suite d'un appel à candidature contre seulement 2,43% dans les filières dites générales. Cette même tendance s'est reproduite suite au recrutement par l'entremise d'une connaissance où l'on note 5,94% de recrutés des filières spécialisées contre seulement 1,35% pour l'enseignement général.

En analysant les tendances, on constate que quel que soit le canal d'insertion, les diplômés des filières techniques et professionnelles gardent également plus de chance de trouver un emploi

que leurs homologues des filières de l'enseignement général. Ce qui veut dire que les détenteurs d'un métier ont plus de chance d'insertion que ceux qui ont les diplômes d'enseignements généraux.

Cependant, il a été préalablement déduit que plus la durée des études s'allonge plus les chances d'insertion augmentent pour les diplômés de l'enseignement général. Cette tendance se confirme car les insertions par voie de concours sont plus importantes chez les sortants de filières générales où ils représentent 4,32% contre 2,97% pour ceux des filières spécialisées. Mais pour précision, cette tendance se confirme que lorsque ce concours porte sur des aspects d'ordres généraux. Ainsi, dans les autres formes d'insertion, il ressort que les filières à dominante technique et professionnelle offrent plus d'opportunités d'insertion que celles dites générales. La formation technique et professionnelle offre donc de plus en plus de chance d'insertion quel que soit le canal par lequel l'insertion s'est produite à l'exception de celui par voie de concours.

### **3 - Les filières professionnelles et techniques comme conditions d'apport de compétences productives**

La nature technique ou professionnelle des cursus éducatifs paraît, de prime abord, comme un critère de leur opérationnalité et de leur réputation auprès des entreprises et des autres organes de recrutement. De ce point de vue, et comme le soulignent P. Esquieu & M.H. Gensbittel, (1995), il faut distinguer les formations relevant de l'enseignement professionnel secondaire et celles relatives à l'enseignement supérieur.

En effet, il est admis que l'orientation vers l'enseignement professionnel à un niveau équivalent au secondaire a longtemps été perçue comme une orientation par défaut. Autrement dit, le passage vers une filière de relégation pour des apprenants dont les performances scolaires ne leur permettaient pas de poursuivre des études dans l'enseignement général. Ainsi, pour faire face à cette situation et au pourcentage de plus en plus élevé de jeunes à la recherche, sans grande qualification, les pouvoirs publics ont tenté de modifier cette situation en désenclavant mais surtout en encourageant l'orientation de ces jeunes vers les filières techniques et professionnelles. Parmi ces modifications, il y a la possibilité donnée aux apprenants de poursuivre leurs études jusqu'au Brevet Technique Supérieur (BTS) et même au-delà. Par ailleurs, malgré la pression des pouvoirs publics en faveur de l'extension des apprenants professionnels, ce sont les filières tertiaires dont la proportion d'enseignements professionnels est la moins sensible et la moins spécifique qui a enregistré le plus d'apprenants.

Ainsi, le diplôme professionnel reste identifié de manière indissociable à la fois par son niveau, censé valider un degré acquis dans la hiérarchie des savoirs et par des capacités professionnelles, visant un domaine professionnel d'activité plutôt qu'un emploi précis (Môbus & Verdier, 1999, p.112). Dans cette perspective, se pose la question de savoir si c'est le repérage des aptitudes professionnelles relatif au diplôme préparé ou la position du diplôme dans la hiérarchie des formations qui prévaut lors de l'évaluation dans l'emploi.

Globalement, il faut dire que la part des diplômes à visée technique ou professionnelle représente une proportion non négligeable de l'ensemble des diplômes octroyés. Pour ce qui est des diplômés de l'enseignement supérieur, bon nombre d'entre eux possède un diplôme de formation comportant des enseignements techniques ou professionnels. Les diplômes techniques et professionnels de niveau III (D.U.T et B.U.T) se hiérarchisent aussi en fonction de la qualité des performances affichées par les candidats dans les matières générales et académiques, lesquelles conditionnent leur possibilité de poursuite d'études dans l'enseignement supérieur.

Cette situation montre la prépondérance de la sélection basée sur des prérequis à l'inscription dans un cursus de formation professionnelle. La logique sélective imprime donc sa marque au sein même des différentes filières d'enseignement professionnel : l'acuité de la sélection à l'entrée retentit sur la notoriété de la formation et in fine sur sa valeur marchande. Ce qui veut dire qu'un suivi rigoureux s'impose quant à la formation donnée aux apprenants car les aptitudes pratiques et techniques ne sont ainsi réellement prises en compte que lorsqu'elles sont adossées à un niveau élevé de formation générale faisant la preuve de capacité d'apprentissage formel.

### **Conclusion**

La croissance massive de l'offre de formation et de diplômés ne s'est pas toujours accompagnée d'une insertion notable des jeunes sur le marché de l'emploi au Sénégal. Que l'on se réfère à des indicateurs d'insertion, comme la durée d'accès à l'emploi, la probabilité d'être recruté sur un CDI (Contrat à durée indéterminée), dans un délai donné, la qualification au poste obtenu ou même au salaire. La croissance forte en volume et en niveau du nombre de diplômés au cours des dernières années conduit à s'interroger sur le rôle du diplôme sur le marché du travail. Cela est d'autant plus compliqué qu'aujourd'hui, on a l'impression d'assister à une compétition à la fois de diplômes, de filières et de niveaux. Mais, il est admis, au regard des résultats issus



de cette étude, que les insertions des sortants des filières techniques et professionnelles, comparées à ceux des sortants des filières générales au même niveau de diplôme, connaissent en moyenne des conditions d'insertion légèrement plus favorables et plus homogènes que les autres. Cependant, il y a lieu de relever aussi que l'appréciation du diplôme par son niveau continue globalement de l'emporter sur sa nature technique ou professionnelle. En effet, même si la mission traditionnelle de l'université, qui consiste à transmettre une culture générale et de l'inculquer par le biais de savoirs théoriques et formels est toujours d'actualité, les nouvelles exigences du marché de l'emploi nécessitent une redéfinition de la mission de l'université et du contenu de sa formation à l'image des nouvelles universités comme l'Université Amadou Mahtar Mbow, l'Université du Sine Saloum ou de Thiès qui offrent des formations professionnalisantes. À l'heure actuelle, les difficultés d'insertion des diplômés universitaires marquent la distance qui s'est opérée entre le fonctionnement de l'université et le marché du travail. Nous vivons à une époque où le marché de l'emploi semble plus exigeant en matière d'opérationnalité des connaissances acquises en formation initiale. Il revient donc à l'Université de s'adapter et de garder son statut de leader de plus en plus attractif.

### **Bibliographie**

- Amat F., & Géhin J.P., 1987, « Accès des jeunes à l'emploi et mobilité des actifs : le cas des emplois d'exécution », in *Formation emploi*, n°18, avril-juin.
- Arrow K.J., 1973, « Higher education as a Filter », in *Journal of Public Economics*, 2.
- Clémenceau P., Géhin J.P., 1983, « Le renouvellement de la main-d'œuvre dans les secteurs : quelles conséquences pour l'accès des jeunes à l'emploi », in *Formation Emploi*, n°2, avril-juin.
- Esquieu, P., & Gensbittel, M.H., 1995, « Les sorties de formation initiale : moins de jeunes sans qualification, plus de diplômés du supérieur », in *Éducation et Formations*, 42, 33-36.
- Estrade M.A., Thiesset C., 1998, « Des débuts de carrière moins assurés », *INSEE-Premières*, 4p.
- Forgeot G., Gautié J., 1997, « Insertion professionnelle des jeunes et processus de déclassement », in *Economie et Statistique*, n°304-305.
- Gamel, C., 2000, « Le diplôme, un signal en voie de dépréciation », in *Revue d'économie politique*, 110, 1 : 53-83.
- Gautié J., mars 2002, « Déstabilisation des marchés internes et gestion des âges sur le marché du travail : quelques pistes », *Document de travail du centre d'Etude de l'emploi*, n°15.

Marry C., 1993, « Origine sociale et réseaux d'insertion des jeunes ouvriers », in *Formation emploi*, n°4.

Môbus M., & Verdier E., 1999. *Diplômes professionnels et coordination de la formation et de l'emploi : l'élaboration d'un signal en France et d'une règle en Allemagne*. Contribution au Colloque « Éléments d'analyse de l'efficacité du système éducatif et de formation », Marseille.

Rose J., 1984, « En quête d'emploi : formation, chômage, emploi », in *Economica*, Paris.

Spence M.A., 1974, "Market Signaling informational; transfer", in *hiring and related screening process*, Harvard U. Press.

Verdier E., 1995, « Politiques de formation des jeunes et marché du travail. La France des années quatre-vingt », in *Formation emploi*, 50, 19-40.

**LA RÉHABILITATION DU SOUFISME DANS L'UNIVERS ISLAMIQUE :  
LA PLAIDOIRIE D'ABÛ ḤÂMID AL-GHAZÂLÎ**

Dr Mouhamadou Alpha CISSE  
Université Cheikh Anta Diop/Dakar/Sénégal  
[mouhamadoualpha.cisse@ucad.edu.sn](mailto:mouhamadoualpha.cisse@ucad.edu.sn)

**Résumé :** Le soufisme se définit généralement comme un courant mystique et musulman dont l'objectif serait, par le biais d'une soumission absolue aux principes intrinsèques d'un Islam rigide orthodoxe, de parvenir à la perfection morale et spirituelle. S'inscrivant en droite ligne de faire comprendre le sens profond et le but suprême de la religion, al-Ghazâlî était toujours d'avis que l'Islam doit être appréhendé aux dimensions extérieure et intérieure, la lettre et l'esprit. Ce qui le poussa, au terme d'une retraite spirituelle décennale, à essayer de donner, par une mystique orthodoxisée, un souffle nouveau dans un Islam qui menaçait de s'ankyloser dans un juridisme figé. Toutefois, le soufisme fut souvent buté contre les élucubrations et les délires auxquels recouraient certains introvertis narcissiques pour mystifier les moins avertis, d'où les critiques tous azimuts dont il a été toujours l'objet depuis son éclosion. Sa réhabilitation définitive passa par Abû Ḥâmid al-Ghazâlî dont la panacée qu'il proposa a réussi, tout de même, à lui donner droit de cité dans le paysage islamique tout en rapprochant systématiquement les juristes et les soufis.

**Abstract:** Sufism is generally defined as a mystical and Muslim current whose objective would be, by means of absolute submission to the intrinsic principles of a rigidly orthodox Islam, to achieve moral and spiritual perfection. In a straight line of always recalling the profound meaning and supreme purpose of religion, al-Ghazâlî was always of the opinion that Islam must be apprehended in the outward and inward dimensions, the letter and the spirit. This prompted him, at the end of a decade-long spiritual retreat, to try to breathe, through an orthodoxized mysticism, a new breath into an Islam that has never been seen before threatened to ankylose in a fixed juridism. However, Sufism was often stumbled against the delusions used by narcissistic introverts to mystify the less informed, hence the all-out criticism it has always been the object of since its outbreak. His definitive rehabilitation passed through Abû Ḥâmid al-Ghazâlî whose panacea he proposed managed, all the same, to give him the right of citizenship in the Islamic landscape while bringing together systematically the jurists and the Sufis.

**Mots clés :** *Taşawwuf, soufis, juristes, jihâd, renoncement, soif spirituelle, dévoilement...*

**Keywords :** *Taşawwuf, soufis, juristes, jihâd, renoncement, soif spirituelle, dévoilement...*

**INTRODUCTION**

Depuis son apparition, le soufisme n'a cessé de faire l'objet de beaucoup de dissimilitudes entre ses défenseurs et ses antagonistes. Pour les premiers, le soufisme (*Taşawwuf*) est le cœur de l'Islam, mais pour les seconds à savoir les mouvements religieux réformistes, notamment les Salafistes<sup>1</sup>, il n'est rien d'autre qu'une tendance étrangère introduite dans l'Islam, et dont les conséquences ne sauraient être que funestes pour ceux qui s'y adonnent. Ce qui a installé dans le monde islamique un climat inquisitorial. Sachant que ce climat ne profite en rien l'Islam, al-Ghazâlî dut tenter une réconciliation en faisant approuver beaucoup de théologiens des soufis et beaucoup de soufis des théologiens. Or, étant donné que l'Islam est une religion complète et parfaite qui suffit à tout, comprenant le temporel et le spirituel, il ne serait plus judicieux de lui refuser une pensée purement divine ; ce qu'al-Ghazâlî appelle « *al-'ilm ar-rabbânî* »<sup>2</sup>, c'est-à-dire une science divinement spirituelle. Toutefois al-Ghazâlî demeure convaincu de la nécessité de recadrer la pensée soufie et de l'assainir des altérations qui l'éclaboussaient tout en examinant ses composantes à la lumière des principes normatifs de l'orthodoxie.

Considéré comme l'un des plus grands penseurs de l'Islam, l'effort grandiose d'al-Ghazâlî dans la revivification de l'Islam est presque reconnu de tous. Tout donne à croire qu'il le doit, avant tout, à sa culture exceptionnelle, à l'étendue de son érudition, à la profondeur de ses écrits ainsi qu'à son autorité savantissime qui forcent, toutes, l'admiration. Le titre honorifique « *Hujja al-Islam* » (*La Preuve de l'Islam*) qui lui est décerné, attesté par son œuvre scientifique, superbement illustrée, dévoile indubitablement une hagiographie riche en réalisations savamment éclairées. Son chef d'œuvre « *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn* » (*Revivification des sciences de la Religion*), qui est une œuvre puissante au service de l'Islam<sup>3</sup>, en est un éloquent témoignage.

En effet, nul n'ignore que le soufisme, domaine de prédilection d'al-Ghazâlî, a été toujours le théâtre des polémiques les plus acerbes. Par conséquent, un certain nombre de questions se pose, dont : le soufisme peut-il avoir un soubassement purement coranique, alors que l'Islam a déjà atteint toute sa plénitude ? En outre, quelles seront les solutions qu'aura préconisées al-Ghazâlî

---

<sup>1</sup> Bengarai, Tarik, 2019, *Le soufi et juriste Muḥammad Ibn Ḥarrāq (m. 1845), son œuvre spirituelle et juridique*, Thèse de doctorat préparée à l'École Pratique des Hautes Etudes, Paris, p. 6.

<sup>2</sup> Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 2008, *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, tome 3, p. 23

<sup>3</sup> Cissé, Mouhamadou Alpha, 2010-2011, *El Hadji Omar Foutiyou Tall, une grande figure de la Tijâniyya en Afrique occidentale au 19<sup>e</sup> siècle : pensée juridico-mystique à travers Rimâh*, Thèse de Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, FLSH-UCAD, p. 31.

pour faire cesser sinon réduire le déchainement dont il fut l'objet depuis fort longtemps ? Pour répondre à ces interrogations, nous nous proposons la méthode analytique. Elle nous permettra d'étudier la pensée d'al-Ghazâlî et d'analyser ses efforts intellectuels de premier plan, qui ont abouti, après tant de pressions et d'oppressions, à une réhabilitation du soufisme dans la sphère islamique.

Notre propos consistera, dans un premier temps, à retracer, succinctement, les origines du soufisme, allant de sa matrice originelle islamique et de l'option soufie d'al-Ghazâlî, dont la crise de conscience aigüe qu'il a traversée lui a indiqué les principales causes de l'éloignement entre les juristes et les soufis. Dans un second temps, il sera question de voir le plaidoyer qu'al-Ghazâlî fera pour tirer le soufisme du gouffre de l'incompréhension après s'être longtemps enfoncé dans une terrible léthargie.

### 1- Le soufisme, des origines à al-Ghazâlî

Au II<sup>e</sup> siècle de l'hégire, alors que le commun des hommes commençait à être attiré par les plaisirs, les fortunes et les honneurs frivoles, il eut des hommes qui, pour se consacrer davantage à la dévotion, préférèrent se rattacher à l'idée du renoncement au monde (*az-zuhd*), répondant à l'autocontrôle de soi et les veillées nocturnes auxquelles le Coran invitait le Prophète (Psl)<sup>4</sup>. Au fil du temps, l'ascétisme va s'ériger en doctrine en cédant progressivement la place au soufisme<sup>5</sup>. Et là, il ne saurait être question d'épiloguer sur l'origine islamique et/ou coranique du concept. L'important, pour nous, se trouve dans son contenu doctrinal ainsi que les principes sur lesquels il se fonde. En effet, si les racines de l'ascétisme dont on parlait un peu plus haut telles que la solitude, la pénitence, la frugalité, le détachement des choses mondaines constituaient, entre autres, les soubassements fondamentaux du soufisme<sup>6</sup>, le *Taşawwuf* (soufisme) aura une origine coranique indéniable. Junayd<sup>7</sup> disait : « *Notre*

---

<sup>4</sup> Ibn Khaldûn, 'Abd ar-Rahmân Ibn Muḥammad, 2004, *Muqaddima ibn Khaldûn*, Dâr al-Balkhî, Dimashq, p. 225.

<sup>5</sup> Mbaye, El Hadji Ravane, 2003, *Le grand savant El Hadji Malick Sy, Pensée et Action, vie et œuvre*, Tome1, Paris, Albouraq, p. 254.

<sup>6</sup> Cissé, Mouhamadou Alpha, 2020, *Le livre des lances (Rimâh), Réflexion sur la pensée soufie d'El Hadji Omar Foutiyou Tall*, Sénégal, Harmattan, p. 37.

<sup>7</sup> Surnommé le Maître de la Communauté soufie « *Sayyid at-tâ'ifa* », Junayd naquit à Nihawand, appartient également à la grande école de Bagdad, où il mourut en 298H/910. Savant prudent, conscient des périls d'hétérodoxie particuliers au *Taşawwuf*, il faisait preuve d'une extrême réserve, attendant, pour donner une décision, l'expérience décisive, cruciale. Il fut le maître d'al-Ḥallâj.

*Taşawwuf n'est pas fondé sur des théories, mais sur la faim, l'abandon de ce bas-monde et le renoncement aux choses agréables* »<sup>8</sup>.

Avec le temps, le *Taşawwuf* évolua tant et si bien qu'il sera, comme l'a fait remarquer Matthew Gordon, la manifestation la plus épurée de la quête d'une conscience hautement spirituelle du divin. Dans le contexte musulman, ajoute-t-il, il faut voir dans cette quête une dimension intégrante de la vie, plutôt que la poursuite d'un idéal coupé des pratiques et des doctrines traditionnelles<sup>9</sup>. Cependant, cette image archétypale du soufisme n'échappera pas aux affronts du fondamentalisme. Elle va être, au fil du temps, abatement putréfiée par des pseudo-soufis qui commencèrent à y introduire des attitudes qui sont à l'opposé des obligations religieuses prescrites par la *Sharî'a*<sup>10</sup> dont la conséquence la plus périlleuse serait l'abandon progressif des pratiques de base de l'Islam au bénéfice d'une mystique viciée.

Auréolé d'une riche érudition, vaste et diversifiée, et de dispositions particulières de pénétration doctrinale, lui permettant de puiser directement à la source du Coran et de la Sunna pour en extraire l'essence sans pour autant en corrompre les formes, al-Ghazâlî apporta au soufisme une grande contribution digne d'admiration. Ainsi s'attachait-il à endiguer tout ce qui pourrait être un coup fatal aux soufis quoiqu'ils fussent réputés pour la distance prise vis-à-vis des tumultes et des richesses mondaines susceptibles d'exaspérer les convoitises.

## **2- La doctrine soufie chez al-Ghazâlî**

Né à Tûs en 450H, Abû Hâmid al-Ghazâlî fut un savant réputé et fort respecté. Il fit de brillantes et solides études dans beaucoup de localités notamment Tûs, Jurjân et Nishâpûr où il rencontra l'Imâm al-Juwaynî dont il devint l'un des disciples les plus en vue. Il apprit auprès de lui le *kalâm* (la théologie spéculative), la *falsafa* (la philosophie islamique), le *fiqh* (le droit musulman) et toutes les branches du savoir musulman. Il a, en outre, sous les directives de Fâramdi, fait l'expérience du soufisme, expérience dont il était sorti insatisfait<sup>11</sup>. Après la mort d'al-Juwaynî, Nizâm al-Mulk,

---

<sup>8</sup> Mbaye, El Hadji Ravane, 2003, *Le grand savant El Hadji Malick Sy, Pensée et Action, vie et œuvre*, Tome1, Paris, Albouraq, p. 251 et sq.

<sup>9</sup> Gordon, Matthew S., 2003, *Comprendre les religions, Islam : origines, croyances, rituels, textes sacrés, lieux du sacré*. Editions Gründ pour l'édition française, p. 29.

<sup>10</sup> Meir, Fritz, 1976, *La voie mystique, la tradition soufie*. In *Le monde de l'Islam*, Paris/Bruxelles, Elsevier Séquoia, p. 136.

<sup>11</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-,1959, *Al-munqidh min aq-dalâl*, (Erreur et Délivrance) traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Beyrouth, Liban, p. 48.

alors directeur de l'institut Nizâmiyya, attendri par la vaste érudition d'al-Ghazâlî, lui confia la direction dudit institut, après l'avoir soumis à de rudes confrontations avec les oulémas de Baghdâd ; confrontations confirmant son autorité intellectuelle qui, à la longue, fit drainer des masses considérables.

En 488H, al-Ghazâlî quitta Baghdâd en quête d'une « thérapeutique divine ». Il prit, après tant d'aventures studieuses et d'expériences mystiques, la voie des soufis qu'il considérait comme étant la seule capable de dégrossir les incartades de l'âme. Al-Ghazali décéda en 503H, à l'âge de 53 ans, après une vie admirablement remplie, essentiellement consacrée à la quête de la vérité et du savoir. Il légua à la postérité un héritage autrement riche que le monde musulman ne cesse encore de s'en approprier. Sans doute, ce grand savant a beaucoup contribué au rayonnement de l'Islam, mais son plus grand succès reste la réhabilitation de la doctrine soufie dans le monde musulman à travers la recherche implacable de la perfection intérieure et le respect strict des Prescriptions. Anawati approuve cet exploit en faisant remarquer qu'al-Ghazâlî est parvenu à instaurer ce qu'on peut appeler « la mystique orthodoxisée »<sup>12</sup>.

En effet, la réhabilitation du soufisme dans le paysage islamique, comme nous venons de le voir, a été toujours au cœur des préoccupations d'al-Ghazâlî. Mais savait-il qu'un tel travail aussi fastidieux ne saurait se régler uniquement à travers les livres, ni à travers la démonstration, elle dépasse la compréhension des sens et de la raison<sup>13</sup>. Le savoir (*al-'ilm*), à lui seul, ne suffirait pas ; il doit être assorti d'une action (*'amal*). Ce qui permettrait de goûter à la chose désirée pour en connaître la saveur intérieure qui en fait découvrir la vraie réalité<sup>14</sup>. Le chemin menant à cette direction étant, somme toute, de rompre les liens qui attachent le cœur du croyant aux futilités mondaines et de se tourner résolument vers Dieu<sup>15</sup>, al-Ghazâlî se dit, après tout, convaincu que la seule source qui pouvait étancher sa « soif spirituelle » était la voie doctrinale des soufis, tel qu'on le verra plus bas. Ainsi

---

<sup>12</sup> Anawati, Georges et Gardet, Louis, 1976, *Mystique musulmane : Aspects et Tendances, Expériences et Techniques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 46.

<sup>13</sup> Kébé, Moussa, 2018, *La quintessence des cinq piliers de l'Islam selon al-Ghazâlî*, Sénégal, Harmattan, p. 124.

<sup>14</sup> Kébé, Moussa, 2018, *La quintessence des cinq piliers de l'Islam selon al-Ghazâlî*, Sénégal, Harmattan, p. 124.

<sup>15</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1969, *Ayyuhal-walad (Lettre au disciple)*, traduction française par Toufic Sabbagh, Troisième Edition, Beyrouth, Liban, p. 15.

voyait-il que ces derniers étaient souverains de leurs états d'âme, et non maîtres de mots, et que cette souveraineté ne pouvait s'atteindre par le moyen de la connaissance, sans quoi, il l'eût déjà atteinte<sup>16</sup>.

Par ailleurs, il faut noter que la vie d'al-Ghazâlî a connu un tournant décisif. Un problème de certitude (*yaqîn*) hanta son esprit avec acuité, entraînant des bouleversements pathétiques tant sur sa vie professionnelle que sur sa vie familiale. Ce fut un combat ardu, car il était écartelé entre deux attraits tout à fait antithétiques, dont l'un lui conseillait de choisir la posture douillette et honorable de l'enseignement, susceptible d'accroître son prestige et sa notoriété ; tandis que l'autre lui conseillait de s'atteler sincèrement à la quête du bonheur éternel et de fuir l'enseignement qui, vu le plaisir et les honneurs qu'il y trouvait, pourrait conduire à sa perte<sup>17</sup>. Réflexion faite, il prit résolument la décision d'abandonner, en 1095, l'université pour se mettre décidément à la quête de la certitude, garant de la vérité. On imagine, dit Henry Corbin, à quel point cette décision d'al-Ghazâlî, alors recteur de l'université Nizâmiyya, porte-parole de la doctrine ash'arite qui s'identifiait avec l'orthodoxie même de l'Islam sunnite, dut frapper les esprits. Elle révèle chez al-Ghazâlî la force d'une personnalité exceptionnelle<sup>18</sup>.

Autrement dit, al-Ghazâlî s'arrêta, à un moment donné de sa vie, pour s'interroger sincèrement sur la finalité voire la quintessence de sa vaste érudition qui était reconnue de tous. Son honnêteté lui fit dire que la science lui était plus aisée que l'action. Mais à quelle fin dispensait-il cette science ? Telle était la question qui heurtait conséquemment son esprit. Il dit :

Mon intention n'était pas pure, elle n'était pas tendue vers Dieu. Mon propos n'était-il pas plutôt de gagner la gloire et la renommée ? J'étais au bord branlant d'un précipice ; si je ne me redressais pas, j'allais tomber dans le Feu<sup>19</sup>.

Al-Ghazâlî devait également orienter sa lutte vers trois catégories : l'exemple de tel ou tel savant qui ne se gêne pas en matière d'actes prohibés. Un deuxième, sous prétexte qu'il pratique le soufisme, croit pouvoir se passer des actes culturels. Un troisième se réfugie derrière quelque

<sup>16</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1969, *Ayyuhal-walad (Lettre au disciple)*, traduction française par Toufic Sabbagh, Troisième Edition, Beyrouth, Liban, p. 15.

<sup>17</sup> Kébé, Moussa, 2018, *La quintessence des cinq piliers de l'Islam selon al-Ghazâlî*, Sénégal, Harmattan, p. 109. Et ces tiraillements, entre la concupiscence et les appels de l'au-delà, dit-il, ont duré près de six mois. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1959, *Al-munqidh min aq-dalâl*, (Erreur et Délivrance) traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Beyrouth, Liban, p. 98.

<sup>18</sup> Corbin, Henry, 1986, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Editions Gallimard, p. 225.

<sup>19</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1959, *Al-munqidh min aq-dalâl*, (Erreur et Délivrance) traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Beyrouth, Liban, p. 97.



excuse de libertin. Et Ghazâlî d'ajouter : « Ce sont ceux qui ont erré en dehors du soufisme qu'ils prétendent pratiquer »<sup>20</sup>, d'où la fracture au sein des musulmans entre les soufis et les légistes.

### 1.1 La dichotomie entre les soufis et les juristes

La dichotomie qui existe entre Soufisme et Loi islamique était, en grande partie, tributaire de certaines pratiques qui commençaient à miner le paysage soufi d'alors. La ferveur intransigeante que le soufisme voulait tant préserver sera, en effet, biaisée par des pratiques que les juristes qualifiaient d'hérétiques disant, par-là, que les préceptes islamiques doivent être appliqués à la lettre. Pour les soufis, l'enfermement dans un formalisme juridique ne ferait qu'alanguir le degré de sanctification devant être tiré de nos actes dévotionnels. Telle est la position d'al-Ghazâlî selon qui l'Islam ne pouvait pas se contenter du formalisme juridique des *fuqahâ'* (juristes), ces canonistes sclérosés contre qui sa sévérité s'exerça avec fougue, mais qu'une attitude intérieure fervente devait éclairer l'étude de la Loi<sup>21</sup>. Il s'en explique dans *al-Munqidh* :

En état de veille, les Mystiques contemplent les anges et les esprits des Prophètes ; ils entendent leurs voix et profitent de leurs conseils. Puis ils se haussent, de la vision d'images et de symboles, à des degrés ineffables. Nul ne peut tenter d'exprimer ces états d'âme, sans courir à l'inévitable échec<sup>22</sup>.

Eric Geoffroy n'est pas trop loin d'al-Ghazâlî. Il dit : « Le soufisme représente le cœur vivant de l'islam, la dimension intérieure de la Révélation muḥammadienne et non une forme quelconque d'occultisme »<sup>23</sup>. Avec de telles perceptions, le soufisme verra, sans doute, s'insurger contre lui les jurisconsultes, champions du fondamentalisme. Il est important de noter que même si l'Islam ne devrait pas être canalisé dans un juridisme figé, il n'en demeure pas moins que ce qu'on devrait attendre des vrais soufis est la transmission fidèle des enseignements de l'Islam, exotériques comme ésotériques, et non l'usage de discours captieux qui ne feraient qu'hypnotiser vénallement les moins avertis. Un tel cheminement permettrait de débusquer les fainéants qui préfèrent croupir aisément dans leurs coins, espérant qu'ils se situent à un niveau infiniment élevé de la sainteté alors qu'en réalité ils sont en train, qu'ils le sachent ou pas, de dévoyer l'insigne figure de l'Islam.

---

<sup>20</sup> Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-,1959, *Al-munqidh min aḡ-ḡalâl*, (Erreur et Délivrance) traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Beyrouth, Liban, p. 39.

<sup>21</sup> Anawati, Georges et Gardet, Louis, 1976, *Mystique musulmane : Aspects et Tendances, Expériences et Techniques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin p. 50.

<sup>22</sup> Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-,1959, *Al-munqidh min aḡ-ḡalâl*, (Erreur et Délivrance) traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Beyrouth, Liban, p. 101.

<sup>23</sup> Geoffroy, Eric, *Approches du soufisme*, Universitat Oberta de Catalunya, p. 5.

Le soufisme ne consiste point à se claquemurer dans une existence de reclus, coupé du monde, mais dans la grande sagesse qu'il enseigne, disait Cheikh Ahmadou Bamba<sup>24</sup>. Ce que comprit, en outre, al-Ghazâlî et décida de quitter, pour de bon, sa fameuse retraite. Mais comment rester indifférent aux malheurs des temps, se demanda-t-il ? Comment prendre son parti de la décadence des mœurs, de l'hypocrisie et de l'arrogance des « gens de la religion », de l'abaissement de la foi, du progrès de l'impiété et des idées fausses ? Al-Ghazâlî se résout à quitter sa retraite et à engager la lutte<sup>25</sup>. Il se mit donc en route pour Nîshâpûr, en 499, après dix ans de repli<sup>26</sup>. Il inclina au mysticisme, après cette véritable crise de conscience, notée plus haut, et réhabilita celui-ci, en lui conférant droit de cité dans l'Islam officiel. La tâche n'était pas du tout aisée, car l'éclosion du soufisme était en butte au radicalisme religieux.

La velléité de s'ériger en maître sans connaissance serait un autre point d'encombre entre soufis et juristes<sup>27</sup>. Autrement dit, la supercherie dont les imitateurs soufis sont les victimes. Ils s'identifient aux vrais soufis, en empruntant leurs langages, leurs jargons et en s'habillant comme eux, abstraction faite de la purification de leurs âmes (*tazkiya an-nafs*) et le contrôle de soi (*al-murâqaba*). Ainsi pensent-ils, à tort d'ailleurs, qu'avec cette méthode factice, ils peuvent se sauver de tout malheur<sup>28</sup>. Bien trompés sont ceux-là qui, non seulement, ne s'éloignent pas du péché extérieur comme intérieur, mais s'enrichissent de l'argent des gouvernants (*sulṭân*), croyant que c'est un bien qui leur est dû, alors qu'ils sont, dit al-Ghazâlî, sans se rendre compte, plus mauvais que les voleurs<sup>29</sup>. Dans le même ordre d'idées, il stigmatise ceux qui prétendent détenir la science du dévoilement (*'ilm al-mukâshafa*)<sup>30</sup>, la contemplation de la vérité (*mushâhada al-ḥaqq*) et

<sup>24</sup> Ba, Oumar, 1982, Amadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927), Imprimé sur les presses de l'Imprimerie de la Sips, Dakar-Sénégal, p. 231.

<sup>25</sup> Anawati, G. et Gardet, Louis, 1976, *Mystique musulmane : Aspects et Tendances, Expériences et Techniques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 48.

<sup>26</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1959, *Al-munqidh min ad-dalâl*, (Erreur et Délivrance) traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Beyrouth, Liban, p. 39.

<sup>27</sup> Cheikh Ahmadou Bamba soutient avec force dans Masâlik al-Jinân que la science est incontournable pour le vrai soufi. Il dit : « Le vrai soufi est un savant, mettant réellement sa science en pratique, sans transgression d'aucune sorte. » Ba, Oumar, 1982, Amadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927), Imprimé sur les presses de l'Imprimerie de la Sips, Dakar-Sénégal, p. 228.

<sup>28</sup> S'inscrivant en droite ligne de découvrir la réalité, al-Ghazâlî rompit avec le taqlîd (imitation, acceptation des doctrines par soumission à l'autorité) pour connaître exactement les bases de la connaissance. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1969, *Ayyuha-l-walad, Lettre au disciple*, traduction française par Toufig Sabbagh, 3<sup>e</sup> édition, Beyrouth, Liban, p. XIII.

<sup>29</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-, (s.d), *al-kashf wa at-tabyîn fi ghurûr al-khalq ajma'in*, Maktaba al-Qur'an, Caire, p. 67.

<sup>30</sup> D'après l'auteur d'*ad-Durra al-kharîda* le dévoilement des vérités essentielles (*al-kashf*), même s'il existe chez les hommes de Dieu est lourd de dangers. Le vrai dévoilement (*al-kashf aṣ-ṣahîh*) ne saurait jamais être obtenu qu'avec

l'ascension aux hauts degrés spirituels (*mujâwaza al-maqâmât*). Ils sont loin du chemin qui y mène, conclut-il<sup>31</sup>.

Cependant l'erreur qu'auraient commise les canonistes, c'est de prendre ces éléments baroques pour en juger le soufisme. L'Imam Junayd disait, avec des termes durs, sévères du reste, que :

Les (vrais) hommes du *Taşawwuf* sont du passé, le *Taşawwuf* est charlatanerie, le *Taşawwuf* est devenu une gourde à ablutions, un tapis de prières et une tunique bigarrée, le *Taşawwuf* est devenu des cris que l'on pousse, une extase simulée et un coup de folie, l'on se trompe, ce comportement n'a rien de commun avec la voie qui permet d'atteindre le but<sup>32</sup>.

Sous cet angle, le travail significatif d'al-Ghazâlî pour la plaidoirie en faveur du soufisme prendra tout son sens, car il s'évertuera à montrer, preuves à l'appui, que le soufisme est une voie et une méthode de perfectionnement individuel et d'ascension spirituelle. Selon Si Hamza Boubakeur, cette méthode est basée sur l'amour de Dieu et le renoncement au monde, une transposition de la religion pensée et pratiquée au plan intellectuel et l'intérêt au plan de l'affectivité et du désintéressement<sup>33</sup>. À cela s'ajoute la thèse d'Ibn al-'Arabî al-Ĥâtimî<sup>34</sup> selon laquelle le mobile de la division existant entre juristes et soufis tient au fait que les connaissances essentiellement divines ainsi que les indications mystiques ne peuvent pas être évaluées à travers les canaux de l'intellect<sup>35</sup>. Cette thèse peut se comprendre aisément à travers la perception qu'a le fondateur de la Tijâniyya à l'égard du soufisme. Il dit : « Le savoir soufi, dit-il est l'expression d'une science qui s'est éteinte des cœurs des saints qui, conformant leur action au Coran et à la Sunna, deviennent éclairés »<sup>36</sup>.

## 2- La réhabilitation du soufisme, l'argumentaire ghazalien

---

l'observance scrupuleuse et la pratique saine de la pure *Shari'a*. An-Nadhîfî, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wâhid, 1404/1983, *ad-Durra al-kharîda sharḥ al-yâqûta al-farîda*, Tome 1, Dâr al-fikr, p. 219.

<sup>31</sup> Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, (s.d), *al-kashf wa at-tabyîn fî ghurûr al-khalq ajma'in*, Maktaba al-Qur'an, Caire, p. 67.

<sup>32</sup> Deladrière, Roger, 1983, *Junayd, Enseignement spirituel. Traités, lettres, oraisons et sentences*, Sinbad, Paris, p. 190.

<sup>33</sup> Boubakeur, Cheikh si Hamza, 1985, *Traité moderne de la théologie islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris, p. 24.

<sup>34</sup> Abû Bakr Muḥammad Ibn 'Alî Ibn al-'Arabî al-Ĥâtimî : Naquit en 1165 à Murcie dans le pays d'al-Andalou et mourut en 1240 à Damas. Fut le premier philosophe musulman à formaliser la tradition soufie. Théologien, juriste, poète, métaphysicien et Maître très réputé dans le domaine du *Taşawwuf*. Auteur de 846 ouvrages dont l'un des plus importants, « *al-Futûḥât al-Makiyya* », (Illuminations de la Mecque). Trad. de Maurice Gloton, Albin Michel, Coll. « spiritualités vivantes », 1986.

<sup>35</sup> Ash-Sha'rânî, 'Abd al-Wahhâb, (s.d), *aṭ-Ṭabaqât al-Kubrâ*, Dâr al-fikr, p. 10.

<sup>36</sup> Ash-Sha'rânî, 'Abd al-Wahhâb, (s.d), *aṭ-Ṭabaqât al-Kubrâ*, Dâr al-fikr, p. 10.

Dans le souci d'ajuster une juxtaposition entre le soufisme et la jurisprudence islamique, 'Abd al-Karîm Ibn Hawâzin al-Qushayrî<sup>37</sup> rédigea, au printemps du XI<sup>ème</sup> siècle, son épître éponyme (*ar-Risâla al-Qushayriyya*) qu'il envoya, en 1045, aux soufis du monde musulman<sup>38</sup>. Épître qu'Abû Hâmid al-Ghazâlî devait cimenter avec son titanesque œuvre, *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*. L'*Ihyâ'* décrocha une audience spectaculaire auprès des masses au point même, dit Fernand Dumont, que les fondateurs de confrérie ont fait de sa lecture une obligation en quelque sorte « statutaire » : hommage au penseur, et garantie contre les accusations d'hétérodoxie. C'est à partir d'al-Ghazâlî, ajoute Dumont, que le soufisme fut reconnu dans le climat religieux musulman et fut officiellement ramené dans les limites d'une orthodoxie devenue plus souple<sup>39</sup>. Louis Gardet a écrit : « Grâce à Ghazâlî, le soufisme deviendra une « science religieuse », et fort discutée, mais enseignée à titre facultatif dans le cycle supérieur de certaines grandes mosquées »<sup>40</sup>. De par ses aptitudes intellectuelles et son dévouement sincère, ses pairs l'avaient en haute estime, le considérant comme l'un des érudits les plus vénérés de l'Islam<sup>41</sup>.

Il comprit que l'enseignement des maîtres comme al-Makkî<sup>42</sup>, al-Muḥâsibî<sup>43</sup>, Junayd<sup>44</sup>, al-Bastâmî<sup>45</sup>, en ce qu'il a d'essentiel, ne pouvait rester l'apanage d'une petite aristocratie

<sup>37</sup> Fut à son époque une grande autorité en science et en ascétisme. Il est né en 376/986 dans le Ḥurâsân. Allia les études du droit islamique et la pratique du *Taşawwuf*. Figure de proue de l'école théologique (*al-Ach'ariyya*), il séjourna à Baghdâd, y enseigna le droit et la théologie. Mourut à Nishâpour en (465/1072). Auteur, entre autres, de : « *At-Taysîr fî at-Tafsîr* », « *Laṭâ'if al-Ichârât* », « *ar-Risâla al-Qushayriyya* ».

<sup>38</sup> Mbaye, El Hadji Ravane, 2003, *Le grand savant El Hadji Malick Sy, Pensée et Action*, Tome premier, Albouraq, Paris, p. 261.

<sup>39</sup> Dumont, Fernand, 1975, *La pensée religieuse d'Amadou Bamba*, Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar-Abidjan, p. 202.

<sup>40</sup> Anawati, Georges et Gardet, Louis, 1976, *Mystique musulmane : Aspects et Tendances, Expériences et Techniques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 236.

<sup>41</sup> Cissé, Mouhamadou Alpha, 2010-2011, *El Hadji Omar Foutiyou Tall, une grande figure de la Tijâniyya en Afrique occidentale au 19<sup>e</sup> siècle : pensée juridico-mystique à travers Rimâh*, Thèse de Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, FLSH-UCAD, p. 31.

<sup>42</sup> Abû Ṭâlib al-Makkî (...- 996) : Auteur de « *Qût al-qulûb* », ouvrage important du IV<sup>ème</sup> siècle de l'hégire mais souvent critiqué pour la citation de certaines traditions sans *isnâd*. L'ouvrage comporte 48 chapitres dont une grande part, relative au *dhikr*, est reprise presque intégralement par al-Ghazâlî dans son « *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn* ».

<sup>43</sup> Abû 'Abd Allâh al-Ḥârith Ibn Asad al-Muḥâsibî est un imam, théologien musulman, né dans la cité portuaire de Baṣra. Serait né en 781 et serait décédé en 857 à Baghdâd. Aurait étudié la jurisprudence chez l'imam ash-Shâfi'î. Auteur prolifique, il aurait écrit 200 livres et traités. Il prône dans ses écrits, la mise en œuvre d'une analyse spirituelle, d'un auto-examen. La règle de vie qu'il dut observer était : « Comment l'examen de conscience dissipe les illusions que l'on peut avoir sur sa propre dévotion » ; d'où son surnom « al-Muḥâsibî » c'est-à-dire le Maître dans l'examen de la conscience.

<sup>44</sup> Surnommé le Maître de la Communauté soufie « *Sayyid at-tâ'ifa* », Junayd naquit à Nihawand, appartient également à la grande école de Baghdâd, où il mourut en 298H/910.

<sup>45</sup> Abû yazîd al-Bastâmî (...-875) : Naquit dans la ville de Bistâm, en Iran. Appartint à l'Ecole Ḥanafite. Adopta la confrérie Şiddîqiyya. Soufi esseulé, il fut réputé pour son amour envers Dieu –Qu'Il soit exalté- Attira l'attention du

intellectuelle ou spirituelle mais que toute la vie, la vie de chaque jour, devait être remplie de la présence de Dieu et du désir de Le servir<sup>46</sup>. Ainsi adopta-t-il, dirait-on, une nouvelle posture, laquelle consisterait à servir Dieu à travers Ses serviteurs. Toufic Sabbagh nous dit, dans son introduction à la traduction de l'Épître d'al-Ghazâlî « *Ayyuhal-walad* », qu'à Damas, il prit sur lui l'humble tâche de nettoyer les bassins aux ablutions du monastère, lui qui avait été le grand imâm derrière lequel s'étaient rangés des milliers de fidèles, pour accomplir leurs prières quotidiennes<sup>47</sup>. D'ailleurs, quelqu'un qui le connaissait bien donne, après sa fameuse retraite, la description d'un autre Ghazâlî dont les critiques, les attaques et les calomnies lui laissaient de marbre.

J'allai le voir bien des fois. Malgré tout ce que je savais sur ses anciennes mesquineries et brutalités envers les gens. Son mépris des autres à cause des facilités de parole, de pensée et d'expression que Dieu lui avait accordées, et son amour pour les louanges et les honneurs, je dus me convaincre qu'il était purifié de ces taches et était devenu juste l'opposé de ce qu'il avait été. J'avais cru d'abord qu'il se déguisait sous de faux vêtements, mais je me rendis compte, en l'étudiant, que je me trompais complètement et qu'en vérité cet homme était guéri après avoir été égaré<sup>48</sup>.

Après avoir expérimenté tout ce qui était appelé connaissance à son époque et passé au crible toutes les doctrines ésotériques y compris le soufisme<sup>49</sup>, al-Ghazâlî fut convaincu que la seule doctrine qui pouvait lui permettre de combattre l'âme concupiscente et de se rapprocher de son Seigneur est bien le soufisme, qui devient chez lui, non pas une source, mais le seul moyen quasi infaillible de connaissance<sup>50</sup> :

Il m'était devenu évident que je ne pouvais aspirer à la félicité et à la vie éternelle dans l'au-delà qu'en craignant Dieu pieusement (...), qu'en sachant que le maître mot en tout cela consiste à rompre les attaches du cœur avec le bas monde en me détournant de la demeure des illusions pour me diriger vers celle du séjour éternel et consacrer à Dieu- Qu'Il soit exalté- tout mon être et toute mon énergie spirituelle<sup>51</sup>.

---

grand mystique Ibn al-'Arabî qui le cita souvent dans ses écrits. Ayant quitté sa ville natale, il fit un long périple qui dura trente ans entre la Syrie et les alentours de Damas. Mourut en 875 et fut enterré à Bistâm.

<sup>46</sup> Anawati, Georges et Gardet, Louis, 1976, *Mystique musulmane : Aspects et Tendances, Expériences et Techniques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 50.

<sup>47</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1969, *Ayyuha-l-walad, Lettre au disciple*, traduction française par Toufic Sabbagh, 3<sup>e</sup> édition, Beyrouth, Liban, p. XVII.

<sup>48</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1969, *Ayyuha-l-walad, Lettre au disciple*, traduction française par Toufic Sabbagh, 3<sup>e</sup> édition, Beyrouth, Liban, p. XVIII.

<sup>49</sup> Cissé, Mouhamadou Alpha, 2022, *La quintessence du savoir selon al-Ghazâlî* in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, ISSN 0850-1254, N° 52/A, pp. 101-118, p. 110.

<sup>50</sup> Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1959, *Al-munqidh min ad-dalâl*, (Erreur et Délivrance) traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Beyrouth, Liban, p. 50.

<sup>51</sup> Abû Hâmid al-Ghazâlî, 1959, *Al-munqidh min ad-dalâl*, (Erreur et Délivrance) traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Beyrouth, Liban, p. 97.

Par ailleurs, se baser uniquement sur les artifices de certains transgresseurs pour en vouloir au *Taşawwuf* ne saurait être une raison valable, car nul n'ignore que même dans l'Islam les Lois canoniques sont souvent contrevenues délibérément. Ce qui fait dire à Maḥmūd 'Aqqâd :

Il n'est pas équitable de mettre sur le dos du soufisme les fardeaux d'erreurs commises par les imposteurs et prétendus adeptes qui s'infiltrèrent dans ses rangs par fourberie et soumoiserie, par ignorance ou par curiosité. D'ailleurs, aucune doctrine, dans l'histoire ancienne ou récente, n'a été à l'abri du mal que lui portent les prétendus adeptes qui s'y affilient sans en être dignes<sup>52</sup>.

Le diagnostic, sans complaisance, qu'il fera pour trouver au soufisme une issue heureuse, sera, à mon sens, axé sur deux éléments essentiels. Il devait d'abord, pour corriger les mystiques et rassurer les juristes, dénoncer les dérives notées dans le soufisme et, ensuite, inviter ces derniers à sortir de leur enfermement juridique et à s'entraîner spirituellement pour pouvoir accéder au « goût » dont seul l'expérimenté sera à même d'appréhender. Ainsi se rendrait-on compte, au terme de ce cheminement, que la *Sharî'a* et le *Taşawwuf* sont indissociables et demeurent toujours consubstantiels.

Même s'il est vrai qu'al-Ghazâlî a toujours mis en garde contre les dangers d'un traditionalisme religieux, il ne ménage pas, pour autant, ceux qui, à travers des discours sibyllins, dont le but n'était rien que l'entortillement, subornaient perfidement les moins nantis, qui, par naïveté, se laissaient souvent convaincus de leurs pouvoirs surnaturels. Cette situation ne peut, au bout du compte, que se muer en un quiproquo délétère, compromettant la possibilité d'accéder, pour les uns comme pour les autres, aux Vérités essentielles, devant constituer le but même de l'existence humaine. Telle est la voie à laquelle al-Ghazâlî invite, via la contemplation par la lumière de la Certitude, le croyant à s'engager corps et âme tout en essayant d'élever son esprit au-dessus de soi-même en fonction de ses dispositions providentielles.

## 2.1 La déviance des soufis

L'auteur *d'al-Munqidh* reconnaît qu'il y a bel et bien beaucoup de transgressions voire de perversions vis-à-vis de la véritable doctrine des soufis orthodoxes. Ce qui poussa les littéralistes à dresser un réquisitoire pamphlétaire contre eux. Il est malencontreux de noter qu'au VII<sup>e</sup> siècle, il y eut des prétendus hommes mystiques qui se sont infiltrés intempestivement dans les rangs des

<sup>52</sup> 'Aqqâd, Maḥmūd 'Abbâs al-, 2014, *At-tafkîr farîda islâmiyya*, Mu'assassa Hindawi, p. 104. Et là, une question s'impose : Peut-on établir la culpabilité de l'Islam en lui imputant la responsabilité du meurtre lugubre du Calife 'Uthmân Ibn 'Affân ou l'assassinat odieux du Calife 'Alî Ibn Abî Tâlib alors que les auteurs de ces forfaits s'y réclamaient ? Et si on répond, et on doit répondre, par la négative, personne ne peut tenir le soufisme pour responsable de quelles divagations que ce soient, qui eurent à le rancir durant son efflorescence

soufis avec des théories hétérodoxes portées à mettre à bas les rites de la Religion<sup>53</sup>. Ainsi, les soufis devraient, absolument, s'ériger en bouclier pour relever cette gageure.

Le philosophe iranien, Mullâ Şadr Chirâzî<sup>54</sup> s'en prend, pas au soufisme à proprement parler, mais à ceux qui s'en réclament tout en foulant aux pieds l'éthique et la déontologie religieuse. Il les qualifie de chômeurs (*baṭṭâlûn*), qui relèguent au second degré l'effort sanctificateur (*al-mujâhada*), l'exercice spirituel (*ar-riyâda*) et la retraite pieuse (*al-khalwa*) pour ne s'occuper que des plaisirs charnels (*shahawât*), de l'illicite (*akl al-ḥarâm*) et des choses équivoques (*shubuhât*). Les prenant comme des gens faibles d'esprit, perdants du reste, dont leur vie se résume à la débauche et aux pratiques malsaines, Mullâ Şadr ajoute qu'ils prétendent toujours pouvoir amener des miracles et des phénomènes inhabituels, considérant le savoir comme un obstacle, un écran qui s'interpose entre l'homme et son Seigneur. Ces extravagances périlleuses dans lesquelles ils se fourvoyaient complaisamment les poussaient jusqu'à dire que : « Le savoir est un voile, les savants sont les éloignés de Dieu, la Sharî'a est faite pour les voilés (*ahl al-ḥijâb*) et non pour ceux qui sont arrivés (*al-wâsilûn*) »<sup>55</sup>. De telles déclarations, sacrilègement dangereuses, rendent au soufisme un service non seulement déplorable mais le plongeraient dans un engourdissement grave dont il lui serait difficile de s'en débarrasser.

Or, étant donné que la Sharî'a est et demeure, sans aucun doute, le flambeau sans lequel on est assujetti à des flottements gravement oscillatoires<sup>56</sup>, rien ne peut justifier une mésestime vis-à-vis d'elle au bénéfice d'une autre science, quelle qu'elle fût. Anawati et Gardet exposent le déviationnisme de certains soufis qui, après un entraînement très dur, se sentent dispensés des Prescriptions légales, sous prétexte qu'ils sont arrivés au stade suprême de la perfection spirituelle ou faisant sien l'ascétisme pour s'abandonner béatement à l'oisiveté. Certaines confréries préconisèrent l'accomplissement de miracles en public. Leurs membres boivent du poison, se poignardent, entrent

<sup>53</sup> Ben Sayyid Ali, Sayyid Nour, 2007, *Le soufisme canonique méconnu des pseudo adeptes et des antagonistes*, traduit de l'arabe par H. Lamine Yahiaoui, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, p. 31.

<sup>54</sup> Né en 1571-979H, Mullâ Şadr Chirâzî fut un philosophe iranien d'obédience chiite duodécimaine, son œuvre est une synthèse monumentale de toutes les sources et traditions grecques, iraniennes et islamiques. S'intéressa très tôt au soufisme, notamment à la poésie soufie, mais ne semble pas avoir appartenu à un ordre soufi : cette pratique était extrêmement controversée en Iran à l'époque. Il mourut à Başra en 1045-1636 lors de son septième pèlerinage à pied à la Mecque. Fut enterré à Najaf, dans l'enceinte du mausolée de l'imam 'Alî.

<sup>55</sup> Badawî, 'Abd ar-Raḥmân, 1975, *Târîkh at-taşawwuf al-islâmî*, Koweit, 1<sup>ère</sup> éd, p. 67 sq.

<sup>56</sup> Cissé, Mouhamadou Alpha, 2020, *Le livre des lances (Rimâh), Réflexion sur la pensée soufie d'El Hadji Omar Foutiyou Tall*, Sénégal, Harmattan, p. 257.

dans des fours ou se jettent dans le vide pour démontrer le pouvoir divin dont ils sont habités<sup>57</sup>. D'autres croient profondément que les saints ont accès à la connaissance des choses relevant du Mystère, ont le pouvoir d'agir sur le déroulement des événements, peuvent intervenir dans la gérance de l'Univers et d'amortir les calamités et les malheurs qui s'abattent autour d'eux de par le monde. Il y en a également d'autres, comme le souligne Ben Sayyid Ali, qui ont l'intime conviction que les saints ont le pouvoir d'exaucer, d'outre-tombe, les vœux qui leur sont soumis<sup>58</sup>. Force est de demander qu'avec de telles conceptions, ne va-t-on pas droit à leur déification ?

Dans son célèbre ouvrage, *Les Rimâh*, El Hadji Omar Foutiyou Tall balaie d'un revers de main ces perceptions imaginaires auxquelles certains introvertis voudraient réduire l'Islam.

Le fait de chercher une intermédiation auprès de Dieu –Qu'Il soit exalté- de la part des hommes pieux pour qu'ils accomplissent leurs desseins, alors, celui qui vient leur rendre visite dit : « Je viens vers toi devant Dieu ô toi mon maître untel rien que pour que tu satisfasses ma requête. » Cela est une des causes de rupture entre l'homme et son Seigneur car le visiteur a travesti le devoir et interverti le problème. Son devoir était seulement de chercher l'intermédiation de son maître vis-à-vis de Dieu et rien d'autre<sup>59</sup>.

Dans la même veine, il s'attaque à ceux qui préfèrent volontiers verser de l'argent sur le tombeau d'un des saints pour la réalisation de leurs vœux alors qu'ils ont rencontré beaucoup de nécessiteux qui l'ont sollicité pour la Face de Dieu, sans qu'ils ne leur accordent un sou vaillant. Ceci entraîne, se désole-t-il, une rupture insidieuse entre l'homme et son Seigneur<sup>60</sup>.

Parlant des bavures et des détériorations exécrables pour la pureté, al-Ghazâlî fait remarquer que le combat pour le maintien de la pureté doit être permanent, car chaque fois que le musulman ferme une porte parmi celles qui barbouillent la pureté, Satan ne le laissera pas indemne. Il fait tout pour lui ouvrir une autre. Le manque de pureté donnerait conséquemment Satan l'occasion d'ouvrir au croyant de beaucoup de portes dont il lui serait difficile de les fermer toutes<sup>61</sup>. Toutefois, il n'y a aucune raison de souiller ou de ternir l'image des soufis, réputés être les chevilles ouvrières de la

<sup>57</sup> Lewis, Bernard, 1976, *Le monde de l'Islam*, Paris/Bruxelles, Elsevier Séquoia, p. 137.

<sup>58</sup> Ben Sayyid Ali, Sayyid Nour, 2007, *Le soufisme canonique méconnu des pseudo adeptes et des antagonistes*, traduit de l'arabe par H. Lamine Yahiaoui, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, Liban, p. 32.

<sup>59</sup> Cissé, Mouhamadou Alpha, 2016-2017, *Introduction à l'étude de la deuxième partie du livre d'ar-Rimâh d'El Hadji Omar Foutiyou Tall, traduction, commentaire, annotation, index et glossaire*, Thèse de Doctorat unique, FLSH-UCAD, p. 1048.

<sup>60</sup> Cissé, Mouhamadou Alpha, 2016-2017, *Introduction à l'étude de la deuxième partie du livre d'ar-Rimâh d'El Hadji Omar Foutiyou Tall, traduction, commentaire, annotation, index et glossaire*, Thèse de Doctorat unique, FLSH-UCAD, p. 1046.

<sup>61</sup> Zarrûq, 'Abd Allâh Ḥasan, 2006, *Qadâyâ at-tašawwuf al-islâmî*, Khartoum, p. 113.



sainteté, méritant égard et considération, quoique beaucoup de déviations et d'égarements aient été glissées dans le soufisme au cours de son évolution. D'ailleurs, al-Ghazâlî avait raison de dire, dans *al-Kashf wa at-tabyîn*, flétrissant le comportement de certaines personnes se réclamant du soufisme,

Que d'égarements chez les soufis ! N'est soufi de nos jours que celui que Dieu a bien voulu protéger. Ils pensent que le soufi se distingue par son élégance vestimentaire ou par son imitation aux maîtres véridiques quant à leur accoutrement, leur langage et leur aspect extérieur...alors qu'ils se trompent lourdement<sup>62</sup>.

## 2.2 Le soufisme, une science gustative spirituelle

Abû Hâmid al-Ghazâlî restait toujours persuadé que la connaissance et la raison, à elles seules, ne sauraient désaltérer la soif d'un aspirant en état d'inassouvissement d'un bonheur spirituellement éternel. La science doit, non seulement, être en parfaite symbiose avec la pratique, mais tout sous le contrôle d'une piété dépouillée de toute ostentation. Ainsi met-il en exergue des différents canaux à travers lesquels s'obtient la connaissance, soit par acquisition (*ta'lim*), soit par démonstration (*istidlâl*), soit par inspiration (*ilhâm*)<sup>63</sup>. Cette dernière, qui arrive au cœur de manière mystérieuse, al-Ghazâlî appelle, on le répète, « *al-'ilm ar-rabbânî* »<sup>64</sup>, autrement dit une science qui permet à l'aspirant de se départir totalement de tout ce qui pourrait entacher son cœur et de s'abandonner, sans réserve aucune, à son Seigneur. À ce stade de purification et de dévouement, Dieu Lui-même, prendra en charge le cœur. Il ne restera plus alors au soufi que de se maintenir sur la voie de la purification, par une présence attentionnée, un désir sincère, une soif de connaissance sans limite et une constante vigilance pour recueillir ce que Dieu lui aura accordé comme grâce et miséricorde<sup>65</sup>. Il en a déjà fait l'expérience en disant que lors de sa retraite, qui a duré environ dix ans, il eut d'innombrables et d'inépuisables révélations<sup>66</sup>.

Dans son ouvrage, *ar-Risâla al-laduniyya*, al-Ghazâlî accorde un autre adjectif au nom (*'ilm*), il s'agit de (*laduniyy*), qui est une lumière que l'homme n'aurait obtenue qu'après avoir sincèrement purifié son âme. Ce retour sur soi-même, nous dit-il, se fait sur trois étapes dont la première consiste à acquérir une part considérable de la science ; la deuxième est l'endurance

<sup>62</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-, (s.d) *al-kashf wa at-tabyîn fî ghurûr al-khalq ajma'in*, Maktaba al-Qur'an, Caire, p. 67.

<sup>63</sup> Kébé, Moussa, 2018, *La quintessence des cinq piliers de l'Islam selon al-Ghazâlî*, Harmattan-Sénégal, p. 124.

<sup>64</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2008, *Ihyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, tome 3, p. 23

<sup>65</sup> Kébé, Moussa, 2018, *La quintessence des cinq piliers de l'Islam selon al-Ghazâlî*, Harmattan-Sénégal, p. 125.

<sup>66</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1959, *Al-munqidh min ad-dalâl*, (Erreur et Délivrance) traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Beyrouth, Liban, p. 100.

spirituelle sous-tendue par un autocontrôle de soi très sincère tout en ayant l'intime conviction que l'aboutissement d'une telle endurance est la sagesse que Dieu placera dans son cœur qui, par la suite, se réalisera sur sa langue. La troisième, poursuit al-Ghazâlî, est la méditation (*at-tafakkur*) consistant à vaincre absolument, et avec du savoir, l'âme. Le résultat escompté de ce cheminement pourrait être alors pour l'aspirant l'ouverture de la porte de l'inconnaissable (*bâb al-ghayb*)<sup>67</sup>. À y voir de près, on se rend à l'évidence qu'avec al-Ghazâlî, il est impossible de délecter la suavité du *Taşawwuf* si on ne parvient pas, au préalable, à dégraisser son égo, qui est l'ennemi premier de l'homme. En résumé, on peut retenir que le point de départ du *Taşawwuf* est la science (*al-'ilm*), le mi-chemin étant l'action permanente avec dévouement (*al-'amal*) et la dernière partie, couronnement des deux premières, est le don divin (*mawhiba*)<sup>68</sup>. Et là, le novice, ne pouvant pas atteindre cette troisième partie, aurait du mal à cheminer avec le soufi sur une même trajectoire.

Eric Geoffroy confirme al-Ghazâlî en faisant remarquer que la science octroyée par la grâce divine (*al-'ilm al-wahbî*) échappe aux canaux habituels de la raison, tandis que celle qui est acquise par l'effort individuel (*al-'ilm al-kasbî*) peut échoir à un illettré, à un simple paysan ou artisan parce que celui-ci ignore les prétentions et les ratiocinations propres à beaucoup d'humains. Dans la même perspective, Ibn Khaldûn conçoit le *Taşawwuf* comme « la science provenant directement de Dieu » (*al-'ilm al-ladunî*), en référence au verset 65 de la sourate (La Caverne) : « Nous lui avons enseigné [à Khadir] une science [émanant] de chez Nous »<sup>69</sup>.

Abordant les différentes étapes de la foi, al-Ghazâlî montre, dans *Ihyâ'*, que Dieu peut bien éclairer le cœur de l'homme sans avoir besoin d'aucune preuve ni de justification. L'essentiel c'est que l'homme en question s'intéresse, de prime abord, à la mémorisation (*al-hifz*), puis à la compréhension (*al-fahm*) et, ensuite, à la foi (*al-i'tiqâd*). En prenant une telle voie, avec comme supports exclusifs le Coran et la Sunna, sa foi, assimilable comme une graine dans son cœur, se fortifiera tenacement. Elle deviendra, à force de persévérance et de constance dans le dévouement sincère à Dieu, un bel arbre (*shajara tayyiba*) dont la racine se fixe solidement et les rameaux s'élancent dans le ciel. S'il continue à emprunter ce chemin, différent de celui qui invite surnoisement l'homme à accumuler des richesses, abstraction faite de la licéité, en respectant

<sup>67</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1910, *Ar-risâla al-laduniyya*, Maṭba'a Kurdistân al-'ilmiyya, Mişra, p. 37.

<sup>68</sup> Gaye, Cheikh Tidiane, 2003, *at-Taşawwuf wa at-taḥadiyyât al-yawm*, Louga-Sénégal, p. 14.

<sup>69</sup> Geoffroy, Eric, *Approches du soufisme*, Universitat Oberta de Catalunya, p. 9.

scrupuleusement et avec piété les Injonctions divines, en privant son égo des sensualités, en se donnant beaucoup de peine pour obtenir l'agrément de son Seigneur, les portes de la droiture (*abwâb al-hidâya*) lui seront ouvertes et, subséquemment, la lumière divine (*an-nûr al-ilâhî*) se jettera dans son cœur. À ce stade, l'aspirant peut bien espérer la concrétisation de la promesse de Dieu<sup>70</sup> : « Et quant à ceux qui luttent pour Notre cause, Nous les guiderons certes sur Nos sentiers, Allah est en vérité avec les bienfaisants »<sup>71</sup>.

De ce qui précède, il s'avère clairement et sans équivoque que ce à quoi al-Ghazâlî invite l'aspirant ne se limite pas à des connaissances livresques, si bien qu'elles sont d'une importance capitale, parce qu'étant le début de son cheminement, mais fait appel à une ferveur spirituelle dont l'inspiration devait émaner de son abnégation dans la dévotion. Toutefois, l'arrivée à cette étape, fait-il remarquer, dépend du degré de sa volonté quant à son dévouement et sa perfection intérieure. Et c'est cette foi inébranlable, concrétisée par sa pureté et sa rigueur morale, qui le conduira à la suavité secrète de l'essence même de ses dévotions. Tel est le secret gustatif de la dévotion auquel aspire le soufi, d'où l'heureuse définition d'Henry Corbin :

Le soufisme, comme témoin de la religion mystique en Islam, est un phénomène spirituel d'une importance inappréciable. C'est essentiellement la fructification du message spirituel du Prophète (PSL), l'effort pour en revivre personnellement les modalités, par une introspection du contenu de la Révélation qoranique<sup>72</sup>.

Selon Fakhr ad-dîn ar-Râzî<sup>73</sup>, personne ne saurait être admise dans le cénacle des soufis à moins que son savoir provienne directement de Dieu. Qu'Il soit exalté-, sans intermédiaire<sup>74</sup>, et pour ce faire, il doit trouver impérativement un guide qui l'amènerait à la station de la contemplation de la vérité et, par voie d'inspiration, il pourrait recevoir la connaissance comme l'avait reçu le Prophète Moïse de Khaḍîr<sup>75</sup>. Ce faisant, la sincérité de l'aspirant, précise al-Ghazâlî, doit être de mise. Faute de quoi, aucun résultat ne saurait être escompté<sup>76</sup>. L'éminent soufi Abû Yazîd al-Bastâmî<sup>77</sup> disait

<sup>70</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2008, *Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, tome 1, p. 92.

<sup>71</sup> Coran, Sourate l'Araignée, v. 69.

<sup>72</sup> Corbin, Henry, 1986, *Histoire de la philosophie islamique*, Editions Gallimard, p. 263.

<sup>73</sup> Al-Faḥr ar-Râzî (1150-1210) : Théologien musulman. Naquit à Ray (Perse). Appartint à l'Ecole juridique Shâfi'ite. Enseigna la théologie musulmane et la philosophie. Ecrivit beaucoup d'ouvrages dont entre autres : « *Tafsîr al-kabîr* », « *Maḥâṣin al-ghayb* »

<sup>74</sup> Ash-Sha'rânî, 'Abd al wakhhâb, (s.d), *aṭ-Ṭabaqât al-Kubrâ*, Dâr al-fikr, p. 5

<sup>75</sup> Ash-Sha'rânî, 'Abd al wakhhâb, (s.d), *aṭ-Ṭabaqât al-Kubrâ*, Dâr al-fikr, p. 5

<sup>76</sup> Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1910, *Ar-risâla al-laduniyya*, Maṭba'a Kurdistân al-'ilmiyya, Miṣra, p. 42.

<sup>77</sup> Abû yazîd al-Bastâmî (...-875) : Naquit dans la ville de Bistâm, en Iran. Appartint à l'Ecole Ḥanafite. Adopta la confrérie Şiddîqiyya. Soufi esseulé, il fut réputé pour son amour envers Dieu –Qu'Il soit exalté- Attira l'attention du

aux érudits de son époque : « Vous avez reçu votre science auprès de maître en écriture, d'un mortel à l'autre, tandis que nous avons reçu la nôtre, du Vivant, l'Immortel ! »<sup>78</sup>. Ainsi, les propos que le Prophète Moïse adressa à Khaḍir : « Me permets-tu de te suivre afin que, de ce qu'on t'a appris, tu m'enseignes la droiture »<sup>79</sup> semblent être la plus grande preuve des soufis sur l'existence d'une science mystique dont seuls ceux qui en ont fait l'expérience sont à même de saisir spirituellement.

À la lumière de ces enseignements émis par d'éminents soufis, il s'avère qu'al-Ghazâlî, lui-même, accepte que toute voie, mystique ou autre, soit blâmable chaque fois qu'elle enfreint les enseignements du Prophète (Psl). Par contre, si elle n'amoindrit en rien la valeur de ces enseignements, le bon sens voudrait qu'on se garde d'ouvrir la porte de la critique, d'autant plus que la compréhension de la vérité religieuse a très souvent fait l'objet de controverses et de divergences<sup>80</sup>. Seul celui qui est versé dans les sciences de la Sharî'a, dit le fondateur de la Tijâniyya, peut déceler que le soufisme est une ramification de la source de celle-ci<sup>81</sup>. Ne voulant pas laisser l'Islam s'enliser dans une sclérose juridique ou littérale, al-Ghazâlî défend, tout au long de son *Munqidh min ad-dalâl*, des preuves à l'appui, une connaissance qui est inconcevable sur le plan rationnel et dont l'acquisition, sous le contrôle d'un soufisme orthodoxe, fondé sur le Coran et la Sunna, passerait nécessairement par la saveur mystique.

## CONCLUSION

Au terme de notre réflexion, nous pouvons déduire que beaucoup de gens croient, par ignorance, que les soufis sont laxistes quant à la pratique des actes cultuels et qu'ils inventent d'autres formes de pratiques subversives qu'ils observent rigoureusement, alors que celles-ci n'ont aucun fondement religieux en Islam. Les soufis sont loin de soutenir de telles hétérodoxies. La vérité est qu'il faudrait invoquer la question de l'entendement et de perception de l'Islam,

---

grand mystique Ibn al-'Arabî qui le cita souvent dans ses écrits. Ayant quitté sa ville natale, il fit un long périple qui dura trente ans entre la Syrie et les alentours de Damas. Mourut en 875 et fut enterré à Bistâm.

<sup>78</sup> Barrâda, 'Alî Ḥarâzim, 1432-2011, *Jawâhir al-Ma'ânî wa bulûgh al-amânî, Perles des Sens et réalisation des vœux dans le flux d'Abû-l-'Abbâs at-Tijânî*, traduction du Pr. El Hadji Ravane Mbaye, Albouraq, Paris, p. 84.

<sup>79</sup> Sourate La Caverne, v. 66.

<sup>80</sup> Barrâda, 'Alî Ḥarâzim, 1432-2011, *Jawâhir al-Ma'ânî wa bulûgh al-amânî, Perles des Sens et réalisation des vœux dans le flux d'Abû-l-'Abbâs at-Tijânî*, traduction du Pr. El Hadji Ravane Mbaye, Paris, Albouraq, p. 78.

<sup>81</sup> Barrâda, 'Alî Ḥarâzim, 1432-2011, *Jawâhir al-Ma'ânî wa bulûgh al-amânî, Perles des Sens et réalisation des vœux dans le flux d'Abû-l-'Abbâs at-Tijânî*, traduction du Pr. El Hadji Ravane Mbaye, Paris, Albouraq, p. 78.

perception exotérique et ésotérique, plutôt qu'ergoter sur l'étude étymologique du *Taşawwuf*, qui ne ferait qu'exacerber la polémique longtemps maintenue autour du concept.

Les altérations qu'il eut à subir au cours de son éclosion, le mauvais procès que ses détracteurs lui ont toujours fait, la déviance de certains qui s'y réclamaient ne devraient nullement servir de raisons pour le persifler et le faire sortir du paysage islamique. La perfection morale, telle que recommandée par le Coran, étant le but recherché par le soufisme, rien ne peut justifier sa mise à l'index vis-à-vis des enseignements de l'Islam.

Étant persuadé que la multiplication des controverses ne fait qu'affaiblir la religion, Abû Hâmid al-Ghazâlî invite, d'une part, les partisans du soufisme à respecter scrupuleusement les principes fondamentaux de la Sharî'a et à ne pas, au nom de l'Islam, désappointer les adeptes avec des félonies inconvenantes. Autrement, on n'est ni dans le soufisme, encore moins dans l'Islam, mais dans une indécatesse insupportable. D'autre part, il exhorte les fondamentalistes, champions de l'interprétation littérale des textes, à ne pas s'arc-bouter sur des mascarades et des divagations simulacres dont certains pseudo-soufis s'y laissaient perdre complaisamment pour jeter le soufisme dans le tiroir des innovations blâmables. Ils doivent, du reste, accepter à l'Islam sa dimension intérieure, sinon mystique, et qui ne saurait être expérimentée qu'avec le goût (*dhawq*).

La solution préconisée par al-Ghazâlî, pour amortir ce dialogue de sourd multiséculaire, consiste à établir nécessairement un pont devant relier le soufisme et le juridisme, et dont le socle doit être impérativement la Sharî'a islamique, dans ses deux dimensions, intérieure et extérieure. Telle est la tâche autrement laborieuse à laquelle il se fut, des années durant, investi pour parvenir à la réhabilitation du soufisme dans l'univers islamique.

## BIBLIOGRAPHIE

AMÎN Aḥmad, 1969, *Zuḥr al-Islam*, Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, Beyrouth.

ANAWATI Georges et Gardet Louis, 1976, *Mystique musulmane : Aspects et Tendances, Expériences et Techniques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

ASH-SHA‘RÂNÎ ‘Abd al wahhâb, (s.d), *aṭ-Ṭabaqât al-Kubrâ*, Dâr al-fikr.

BA Oumar, 1982, *Amadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927)*, Imprimé sur les presses de l’Imprimerie de la Sips, Dakar-Sénégal.

BADAWÎ ‘Abd ar-Raḥmân, 1975, *Târîkh at-taşawwuf al-islâmî*, Koweit, 1<sup>ere</sup> éd, Wakâla al-maṭbû‘ât.

- BARRÂDA 'Alî Ḥarâzim, 1432-2011, *Jawâhir al-Ma'ânî wa bulûgh al-amânî, Perles des Sens et réalisation des vœux dans le flux d'Abû-l-'Abbâs at-Tijânî*, traduction du Pr. El Hadji Ravane Mbaye, Paris, Albouraq.
- BEN SAYYID Ali Sayyid Nour, 2007, *Le soufisme canonique méconnu des pseudo adeptes et des antagonistes*, traduit de l'arabe par H. Lamine Yahiaoui, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban.
- BENGARAI Tarik, 2019, *Le soufi et juriste Muḥammad Ibn Ḥarrāq (m. 1845), son œuvre spirituelle et juridique*, Thèse de doctorat préparée à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris.
- BOUBAKEUR Cheikh si Hamza, 1985, *Traité moderne de la théologie islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- CISSE Mouhamadou Alpha, 2010-2011, *El Hadji Omar Foutiyou Tall, une grande figure de la Tijâniyya en Afrique occidentale au 19<sup>e</sup> siècle : pensée juridico-mystique à travers Rimâḥ*, Thèse de Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, FLSH-UCAD.
- Cissé, Mouhamadou Alpha, 2016-2017, *Introduction à l'étude de la deuxième partie du livre d'ar-Rimâḥ d'El Hadji Omar Foutiyou Tall, traduction, commentaire, annotation, index et glossaire*, Thèse de Doctorat unique, FLSH-UCAD.
- CISSE Mouhamadou Alpha, 2018, « *Le soufisme islamique, point de vue d'El Hadji Malick Sy* ». In *Revue sénégalaise d'études arabes*, N° 5, octobre, pp. 24-45.
- CISSE Mouhamadou Alpha, 2020, *Le livre des lances (Rimâḥ), Réflexion sur la pensée soufie d'El Hadji Omar Foutiyou Tall*, Harmattan, Sénégal.
- CISSE Mouhamadou Alpha, 2022, « *La quintessence du savoir selon al-Ghazâlî* » in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, ISSN 0850-1254, N° 52/A, pp. 101-118.
- CORBIN Henry, 2006, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard.
- DELADRIERE Roger, 1983, *Junayd, Enseignement spirituel. Traités, lettres, oraisons et sentences*, Paris, Sinbad.
- DUMONT Fernand, 1975, *La pensée religieuse d'Amadou Bamba*, Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines (NEA).
- GARDET Louis, 1967, *L'Islam, Religion et Communauté*, Paris, Desclée De Brouwer.
- GEOFFROY Eric, (s.d), *Approches du soufisme*, Universitat Oberta de Catalunya.
- GHAZÂLÎ Abû Ḥâmid al-, (s.d), *al-kashf wa at-tabayîn fî ghurûr al-khalq ajma'in*, Maktaba al-Qur'an, Caire.
- GHAZÂLÎ Abû Ḥâmid al-, 1969, *Ayyuha-l-walad, Lettre au disciple*, traduction française par Toufig Sabbagh, 3<sup>e</sup> édition, Beyrouth, Liban.
- GHAZÂLÎ Abû Ḥâmid al-, 2008, *Ihyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban.
- GHAZÂLÎ Abû Ḥâmid al-, 1959, *Al-munqidh min aq-ḍalâl*, (Erreur et Délivrance) traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Beyrouth, Liban.
- GORDON Matthew S., 2003, *Comprendre les religions, Islam : origines, croyances, rituels, textes sacrés, lieux du sacré*, Editions Gründ pour l'édition française.
- IBN KHALDÛN 'Abd ar-Raḥmân Ibn Muḥammad, 2017, *Muqaddima ibn Khaldûn*, Dâr at-taqwâ.

KEBE Moussa, 2018, *La quintessence des cinq piliers de l'Islam selon al-Ghazâlî*, Harmattan-Sénégal.

LEWIS Bernard, 1976, *Le monde de l'Islam*, Paris/Bruxelles, Elsevier Séquoia.

MBAYE El Hadji Ravane, 2003, *Le grand savant El Hadji Malick Sy, Pensée et Action, vie et œuvre*, Tome1, Paris, Albouraq,

MICHEL Albin, 1997, *Dictionnaire de l'Islam, religions et civilisations*, Paris, Encyclopaedia Universalis.

ZARRÛQ 'Abd Allâh Ḥasan, 2006, *Qaḍâyâ at-taṣawwuf al-islâmî*, Khartoum, Hay'a al-a'mâl al-fikriyya.

## L'intention comme acte de paix à l'épreuve de la pensée philosophique arabo-musulmane

Dr Alain BOULINGUI MOUSSAVOU  
Université Marien NGOUABI de Brazzaville  
[alboulingui@gmail.com](mailto:alboulingui@gmail.com)

**Résumé :** Nous nous proposons d'inscrire la présente analyse dans le champ théologico-philosophique. À ce propos, un concept psychologique comme celui de l'intention à l'épreuve de la paix décrit un état interne du sujet ou de l'agent. Ainsi, l'intention comme participation à la paix est un concept qui fait vraiment débat entre les théologiens et les philosophes arabo-musulmans, entre autres. Ce débat est intéressant en ceci qu'il interroge le caractère changeant de l'être humain. Si les états internes d'un sujet dépendent de ses émotions, sentiments et surtout intentions, alors les actes que ce sujet pose au quotidien portent la marque de l'intention qui a présidé à son déploiement. Or, nous vivons en société avec les autres. Il ne peut donc y avoir une cohabitation et un développement tout azimut sans une paix fondée en raison. C'est dans le calme et la sérénité que le génie humain se déploie de la meilleure des manières.

**Abstract :** We propose to place this analysis in the theological-philosophical field. In this respect, a psychological concept such as peace-tested intention describes an internal state of the subject or agent. Thus, intention as participation in peace is a concept that is the subject of much debate among Arab-Muslim theologians and philosophers, among others. This debate is interesting in that it questions the changeable nature of the human being. If a person's internal states depend on their emotions, feelings and, above all, their intentions, then the actions they take on a daily basis bear the mark of the intention behind their actions. We live in society with others. There can be no cohabitation or all-out development without peace based on reason. It is in calm and serenity that human genius is at its best.

**Mots-clés :** paix, intention, sincérité, désir, vivre-ensemble.

**Key words:** peace, intention, sincerity, desire, living together.



## Introduction

« Quiconque désire cultiver le champ de la vie future, Nous ferons prospérer son labour. Quiconque désire cultiver uniquement le champ de ce monde, Nous lui en donnerons quelques miettes, mais il n'aura aucune part dans la vie future.»

Sourate 40, 20 (La consultation : *Ash-Shûrâ*)

Si l'humain, par sa propre vertu, grandit avec des formes humaines comme une bête sauvage grandit avec ses propres formes, c'est bien parce qu'il ne peut devenir un être raisonnable, savant, honnête et pieux, que si on lui inculque d'abord des éléments de science, des principes d'honnêteté et de piété capables de faire de lui un citoyen de paix. Ce sont ces éléments éducatifs qui vont lui permettre de donner une rectitude et donc un sens aux actes qu'il serait amené à poser tout au long de son existence. Or, si les actes que je pose sont la résultante de ma représentation du monde, alors toute action entendue comme extériorité naît à partir d'une intériorité, c'est-à-dire d'une intention. Cependant, selon le dogme islamique, Allah « *est à l'origine de toutes choses* », tout comme « *les actes ne valent que par leur intention* » (Al Imam Moheidine Abou Zakaria et alii, 631-676, p. 8). À cet effet, comment peut-on en dehors du cadre normé de la lettre révéler, interroger le concept d'intention lorsqu'il est mis en relation avec la notion de paix? Pour dire autrement les choses, aucun *acte* ne peut prétendre une paix fondé en raison sans une *intention* qui le sous-tend ? Comment les doctes de l'Islam et les philosophes pensent-ils la paix ?

## I- Dynamique de l'intention dans la construction du vivre-ensemble

### 1.1 Approche conceptuelle de la purification des actes

Par intention on peut entendre un concept, un acte de volonté, une raison formelle dans une chose ou une manière de tendre vers un objet. Ainsi, pour faire face à cette équivocité, Alain de Libera (2014, p. 178) qui reprend Platon, nous indique que nous pouvons déjà dans le *Ménon* soupçonner fortement une conception rassurante, notamment : « *ce que l'on a en vue lorsque l'on pense à quelque chose ou lorsqu'on parle de quelque chose, ce vers quoi tend la pensée ou se porte l'attention* ». C'est au nom de cette assurance que dans la pensée arabo-musulmane, l'intention (ou *niya* en arabe) est un mouvement conscient de l'esprit par lequel l'individu tente d'atteindre un but bien déterminé. C'est donc une volonté qui a pour objectif de réaliser un projet précis, comme celui de la paix, tant en soi qu'avec autrui. Suivant la perspective théologique, l'intention est une condition indispensable pour valider les œuvres et engager la responsabilité de la personne concernée. À ce propos, les compagnons du prophète Mohamed apprenaient comment formuler une *intention* au même titre qu'il apprenait la manière dont il fallait accomplir un *acte*. Chez les juristes (*fuqahâ*), l'*intention* a deux significations. Premièrement, elle permet de distinguer les œuvres les unes des autres. Elle différencie par exemple un *acte* obligatoire comme celui de ne point soumettre son prochain par la force d'un *acte* recommandé ou surrogatoire comme celui de se saluer ou de se rendre visite.

Ce qui se dégage, en filigrane ici, c'est bien la nécessité de l'éducation. Car, si les uns et les autres apprenaient comment formuler une intention et comment accomplir un acte, c'est bien parce qu'il fallait au préalable une certaine connaissance. À ce sujet, l'accès à l'éducation doit se faire de manière inclusive pour mieux répondre à la mission d'édification d'une société

de paix, c'est-à-dire d'initiative, de création et de développement. En cette perspective, si vivre c'est le fait pour l'humain de se déployer, de manifester sa liberté et sa volonté en faisant ou en disant quelque chose qui doit toujours concourir à la convivialité, alors tout acte doit manifester la paix (*al salam*). L'*acte* c'est ce qui est visible, ce qui se laisse voir. Autrement dit, l'*acte* est un phénomène (*zâhir*). C'est ici le lieu de dire que l'intention est un noumène (*bâtin*). À la différence que le noumène ici dépasse la simple signification de ce qui est caché. Car, par caché on peut supposer ce qu'un sujet pensant aurait extrait à la vue et mêmes aux sens des autres sujets comme lui. Le sens que nous accordons ici au noumène, c'est celui de ce qui relève d'un intérieur ou qui vient du for intérieur. Or, c'est justement à ce niveau qu'il y a débat entre théologiens et philosophes arabo-musulmans. Prenant appui sur les analyses des doctes de la loi musulmane, le savant égyptien connu pour son œuvre abondante, As-Suyûfî, (2003) indique de manière claire que l'intention est cet élément qui affecte fortement l'acte. Autrement dit, l'intention manifeste deux aspects : le licite entendu comme le bon vivre-ensemble, c'est-à-dire la paix et l'illicite : l'absence de paix.

### ***1.2 De la formulation de la bonne intention comme acte de paix***

En langue arabe, *salam* signifie saluer et protection, mais aussi *paix*. Ce qui justifie son usage pour se saluer. Toute action qui concourt à l'édification d'une harmonie sociale participe *de facto* à la paix. Paix qui façonne la destinée de l'humanité. Dès lors, le dépassement de la structure rationnelle *sujet-objet* nous permet effectivement d'aboutir au fait indéniable selon lequel l'intention n'est pas une projection, c'est-à-dire une sorte de conscience de quelque chose, mais une visualisation en soi. En cela, elle est une profonde projection du sujet sur lui-même. Et, c'est à ce niveau qu'une conception de la paix prend aussi forme. Nous pouvons dire que la paix est la conscience d'un acte en devenir. Autrement dit, la paix ou son contraire se constitue dans l'intention.

Seulement, il y a une difficulté sous-jacente : si la paix s'origine dans l'intention et que l'intention est la sœur jumelle de l'idée sachant que l'idée est mouvante, doit-on croire que l'intention l'est aussi? Si dans son essence l'intention est plus semblable à l'Être parménidien, à l'Idée platonicienne, il résulte que dans son existence, elle n'échappe pas aux principes de mobilité et de changement. Si la pensée est mouvante, c'est parce qu'elle n'est pas la même en tous lieux et en tout temps. Autrement dit, dans son existence, l'intention valide le non-être parménidien alors que dans son essence elle le ne fait point. Avoir une intention pure, c'est-à-dire visant la paix, c'est rendre manifeste la conscience-de-soi, comme la première étincelle, le premier germe d'énergie et d'intelligence qui donnera par la suite le désir (*raghba*).

### ***1.3 De la dynamique intention-désir-acte***

Dans la théologie musulmane, le concept d'intention et celui d'action sont liés. Et, ce lien fait que nous pouvons nous permettre de les mettre à l'honneur dans un algorithme de *matching* avec la paix, dont la destinée humaine est la clé. Car qui dit *matching* dit, « accord parfait » (en arabe *ittifâq*). Et qui dit « accord parfait » dit forcément « lien ». Autrement dit, il y a un rapport de cause à effet, entre l'acte ou l'action (*'amal*), l'intention (*niya*) et la paix (*salam*). En débordant le cadre de la théologie, nous constatons premièrement que le monde est comme une grande scène sur laquelle chaque humain joue la partition de son existence marquant le témoignage de son engagement face à la vie. L'intention suscite le désir. Ceci pour dire que par

sa force créatrice et génératrice, l'intention oriente un courant de conscience susceptible d'être converti en désir. De ce fait, l'intention renferme une puissance secrète et créatrice faisant qu'elle sous-tende effectivement tout acte de paix.

Nous postulons la dynamique intention-désir-acte pour rendre plus explicite le processus complexe qui permet l'effectivité d'une paix gage de développement. Ceci dit, soulignons qu'une intention se doit d'être comprise comme une graine qui dort dans l'obscurité de la terre<sup>1</sup>. Dans cet état, l'intention demeure dans l'ineffable, dans l'indicible. Il faut le concours non seulement du désir, mais aussi de l'acte pour qu'elle parvienne à l'existence. L'intention ne trouve tout son sens qu'en émigrant de la rive de l'ineffable vers celle du dicible qui légitime son sens ; tout comme la graine qui jaillit au dehors pour donner la pousse, la tige, puis enfin la plante. Si l'intention est la graine, la pousse et la tige sont le désir, la plante est l'acte et le fruit la paix. Les choses sont ainsi posées, pour penser le dépassement de la question du *mouvement* chez Aristote par rapport à sa conception de l'*acte* et de la *puissance*. La *puissance* revêt en philosophie un sens particulier. Chez Aristote, la puissance est synonyme de potentialité, ce qui n'est qu'en puissance, par opposition à ce qui est en acte, c'est-à-dire ce qui n'est pas encore réalisé, ce qui n'est qu'une virtualité. « *Il se peut qu'un être qui a le pouvoir de marcher ne marche pas ; qu'un être marche, qui a le pouvoir de ne pas marcher. Je dis qu'une chose est possible lorsque son passage de la puissance à l'acte, n'entraîne aucune impossibilité.* » (Aristote, *Métaphysique*. H, 3.)

Faire le lien entre l'intention et l'acte avec la conception aristotélicienne du *mouvement*, permet de voir jusqu'à quel point les philosophes arabo-musulmans héritiers du *logos* Grec font preuve d'originalité. La distinction entre *acte* et *puissance* recoupe, chez Aristote, plusieurs domaines et aide à construire une image systématique de la pensée du philosophe. Aussi, quand nous étudions l'antique, n'oublions jamais l'historicité de la pensée, et qu'Aristote se fonde sur la rupture ancestrale de l'être et du non-être : nulle place pour le *devenir* ni l'une de ses espèces, le *mouvement*. Or, la perspective arabo-musulmane montre la nécessité de penser le *mouvement*. Il faut préciser que l'acceptation du *mouvement* ne signifie pas qu'il faudrait détruire le principe aristotélicien selon lequel « *toute chose doit être ou n'être pas* » (Aristote, 1999, I, 9). Bien que l'intention soit dynamique, ce dynamisme concerne ses déclinaisons.

Chaque intention donne lieu à un acte particulier et donc singulier. Sous ce rapport, la philosophie islamique rejoint la philosophie aristotélicienne. La jonction a lieu lorsqu'on regarde comment Aristote combine la vision des philosophes avant lui avec l'étude du devenir, mise à mal chez Platon. Le livre III de la *Physique*, qui aborde le mouvement, nous éclaire davantage : « *tout changement l'est d'un être* », qui change « *selon la substance, la qualité, la quantité et la relation* », et cela de deux façons : forme et privation pour la substance, complétude et incomplétude pour la quantité, etc. L'action correspondant à l'acte ou l'entéléchie, c'est-à-dire la réalisation de l'être qui était en puissance, selon ce qu'est cet être, c'est le mouvement. Et, la puissance constitue l'intention selon les acceptions de son être. De ce fait, il faut comprendre que le changement de l'être, ou l'être en changement n'est pas le changement lui-même car l'être de l'être de l'intention demeure dans la permanence. Le

<sup>1</sup> Or, cette image d'obscurité de la terre révèle l'aspect caché ou métaphysique de la *niya*. C'est ce qui justifie qu'elle soit considérée comme un *bâtin*.

mouvement, en effet, semble être l'acte par excellence. C'est pourquoi on n'attribue point le mouvement à ce qui n'est pas encore advenu.

## II-De l'intention et ce qui fait sa valeur comme acte de paix

« Abû Hurayrah<sup>2</sup> - qu'Allah l'agrée - rapporta selon le Prophète - paix et bénédictions sur lui : « Dieu, Exalté soit-Il, dit (à Ses Anges) : 'Si Mon Serviteur a l'intention de commettre une mauvaise action, ne l'inscrivez pas à son passif, tant qu'elle n'est pas mise à exécution. S'il la commet, inscrivez-la comme telle ; et s'il l'abandonne pour Moi, faites-en une bonne action à son actif. Et s'il a l'intention d'accomplir une bonne action, mais ne la met pas à exécution, inscrivez une bonne action à son actif ; et s'il l'accomplit, démultipliez-la à son actif de dix à sept cents fois. » (Al Imam Moheidine et all, *op cit.*)

### 2.1 De la conception islamique

En Islam, le cœur est le siège de l'intention et Hazrait Imam-i a'zam Ebu Hanifa, dans son ouvrage *El ihtyar*, indique en substance que l'intention est de savoir intérieurement (dans son cœur) quel est l'acte que l'on accomplit. Autrement dit, ce n'est pas tout que d'avoir ou de manifester une *intention* ; il faudrait encore que celle-ci soit très explicite pour que l'acte qui est posé soit posé en raison. De ce fait, Ibn Al-Qayyim, dans son livre *l'Ilâm Al-Muwaqqi'în*, souligne qu'il est vraiment juste de considérer l'intention et le but visé, en tant que facteurs déterminants dans la réalisation de la paix. C'est dans cette optique que s'inscrit ce propos célèbre transmis par le calife Omar Ibn Al Khattab, d'après lequel le Prophète Mohamed a dit:

« Les actions n'ont lieu que par les intentions et la personne obtient ce qu'elle a eu comme intention. Celui qui a accompli la *hijra* (immigration) vers Allah et son Prophète alors sa *hijra* est vers Allah et son Prophète. Et celui dont la *hijra* est pour obtenir quelque chose de la vie d'ici-bas ou pour se marier avec une femme alors sa *hijra* est vers ce pour quoi il l'a faite» (Al Imam Moheidine, *op cit.*)

Ce propos établit l'un des plus importants principes de l'Islam relatifs à l'acceptation par Dieu des actes d'adoration et de toutes activités courantes. Ce principe est souvent appelé « sincérité envers Dieu », mais il signifie plus exactement la « pureté d'intention ». Cette pureté est telle qu'Abû Hurayra<sup>2</sup> rapporte que l'Envoyé d'Allah a dit : « Dieu ne regarde pas vos corps, ni vos apparences. Mais Il regarde vos cœurs. » (Al Imam Moheidine, *op cit.*). À ce sujet, l'intention est chose simple dans les œuvres de culte. Mais elle devient difficile lorsqu'on ignore sa réalité, ou par hantise.

Les propos prophétiques auxquels nous avons été redevables prônent avec les versets du *Coran*, la valorisation de l'intention et de son importance non seulement dans la religion, mais aussi dans la vie quotidienne. Car, l'intention est « l'esprit » de toute œuvre. Or vivre est une œuvre et cette œuvre est louable lorsqu'elle vise la convivialité, le respect ainsi que l'amour du prochain.

<sup>2</sup> 'Abd al-Rahman ibn Sakhr ad-Dawsi (عبد الرحمن بن صخر الدوسي), ou Abu Hurayra, né entre 601 et 604 et mort entre 676 et 679, est un célèbre compagnon (*sahabi*) du prophète Mohamed. Il est le principal rapporteur de *hadith* (propos prophétique). Il fréquenta Mohamed moins de quatre ans, et on estime qu'il a transmis 5374 hadiths.

## 2.2 Du mot à la paix

Au regard du climat sociopolitique du monde en ce XXI<sup>ème</sup> siècle et des bouleversements qu'entraîne la technoscience, nous estimons que la paix est une question de posture intellectuelle, morale et spirituelle. Si la science a besoin de la conscience, de même la paix a besoin de l'intention. Allah, à travers le *Coran*, est le premier garant de cette posture. IL nous demande d'avoir un respect et une considération pour autrui en ces termes :

« Ô vous qui avez cru! Evitez de trop conjecturer [sur autrui] car une partie des conjectures est péché. Et n'espionnez pas ; et ne médisez pas les uns des autres. L'un de vous aimerait-il manger la chair de son frère mort? (Non!) vous en aurez horreur. Et craignez Allah. Car Allah est Grand Accueillant au repentir, Très Miséricordieux.» (*Coran* 49 ; 12.)

La prise en compte de cette injonction ne peut que purifier notre intention et nous conduire à l'existence d'un climat de paix en soi et avec autrui. Sous un tout autre angle, si nous sommes d'accord avec Hegel pour dire que le mot donne véritablement à la pensée toute son existence la plus haute et la plus vraie (Hegel, 2004), c'est bien parce que le langage nous jette hors de nous-mêmes en nous livrant au réel. Ceci qu' « *il nous lance dans la bataille des mots où il faut payer de sa personne si l'on veut pas se payer de mots.* » (D. Jervolino, 2006, p. 238). Par conséquent, tout acte que nous posons n'a que deux issues : la construction ou la consolidation de la paix d'une part ; et l'éclosion d'un environnement conflictuel d'autre part.

Même si on peut dire ce qu'on ne pense pas, il est clair que le « dire », en lui-même, est déjà un acte et celui-ci peut ou non participer à la paix. Donc, si le dogme ne juge les actes que par leur intention, c'est parce que la responsabilité du sujet est ici mise en évidence. De ce fait, qu'on use de subterfuges pour masquer notre intention, notre responsabilité demeure. C'est pourquoi, « *le langage relève de notre conscience et de notre responsabilité... [Alors gardons] précieusement ce mot de Platon : "Nos paroles sont les voies de l'espérance" »* (D. Jervolino, *idem*).

## 2.3 Sincérité et intention comme fondement d'une paix perpétuelle

Si l'intention précède l'acte et qu'un acte n'a de sens et de valeur que par rapport à l'intention qui préside à son objectivation, il semble comme incongru de se poser la question de savoir ce qu'est la valeur de l'intention. Seulement, à bien y regarder, cette incongruité vole vite en éclat non seulement parce que les seigneuriaux (*ar-Rabbâniyyûn*), parmi les hommes de l'éducation spirituelle et les gens du chemin vers Dieu (*tarîq ilâ Allâh*), sont unanimes quant à l'importance première et la nécessité de la sincérité (*Ikhlâs*) dans toute œuvre, mais aussi parce qu'il apparaît vraiment que l'intention sans sincérité est une hypocrisie, qui est l'égal de la désobéissance.

L'essence de la sincérité dans l'acte consiste à dépouiller celui-ci des penchants de l'*ego*, des passions et du monde afin qu'il soit pur et exclusivement dédié à la paix. La sincérité est le *moteur* de l'intention. C'est le lieu de dire que les humains sont par nature ivres et cette ivresse disparaît avec l'acquisition de la connaissance. Cependant si les savants échappent à cette ivresse, ils demeurent cependant tous dans l'indécision et l'hésitation, sauf ceux qui ont mis en pratique leur savoir. En d'autres termes, la vie ici-bas est ignorance et mort. Si la science échappe à cette mort rendue possible par l'ignorance, elle reste entièrement un argument contre

celui qui la détient, à l'exception de celui qui œuvre, et l'œuvre n'est que vaine poussière, sauf pour celui qui est sincère, et la sincérité est en péril jusqu'à la conclusion de la vie. Par conséquent, il apparaît clairement que le savoir et la connaissance sont la graine que tout sujet se doit de planter, celui qui connaît ne sera jamais l'égal de l'ignorant. Si telle est la connaissance ou le savoir, alors l'œuvre est une pousse qui ne pousse convenablement que lorsqu'elle est arrosée par les faisceaux de la sincérité.

Tout savoir qui ne serait pas accompagné de sincérité n'est qu'une forme sans vie, un corps sans âme. Si l'intention est bien un mouvement conscient de l'esprit par lequel l'individu tente d'atteindre un but bien déterminé et que son siège demeure notre *for intérieur*, le siège de la sincérité reste le cœur, car seul l'état du cœur intéresse Dieu et non nos parures. C'est dans le cœur qui réside donc *la piété (at-Taqwâ)*. Pour dire autrement les choses, celui qui aura posé un acte en toute sincérité en vue de la paix et qui n'aura voulu par cela la préservation de l'humanité est un oint.

### III- De l'intention comme premier moteur de la paix

#### 3.1 De l'intention comme principe de liberté

Postuler une supériorité de l'intention sur l'acte ne consiste pas simplement à dire que ce qui relève du caché, du *bâtin* est *ipso facto* supérieur à ce qui est apparent ou visible (*zâhir*). La supériorité de l'intention sur l'acte ne devient évidente qu'avec la prise en compte de deux faits. Premièrement la supériorité de l'intention dépend de la gestion qu'on en fait et non de la simple réalité qu'elle soit première par rapport à l'acte. Deuxièmement, s'il y a lieu de penser à la supériorité du premier sur le second, c'est assurément d'un point de vue purement théologique.

Certains seraient tentés de penser que cette supériorité est due au fait que l'intention est secrète et que Dieu seul en a connaissance, tandis que l'action est une œuvre apparente. Or les œuvres cachées sont préférables aux œuvres apparentes d'où sûrement l'expression : *une vie bienheureuse ne se vit qu'en dehors des projecteurs*. Ainsi, cette supériorité se justifie mieux parce que l'intention dure jusqu'à l'accomplissement de l'œuvre, tandis que l'acte peut ne pas durer en raison de la faiblesse de l'individu. À ce niveau d'analyse, notons que l'intention seule est un bien en soi.

Chaque acte accompli est loin d'être comme une pirogue voguant sur l'eau qui ne laisse aucune trace derrière elle. Ceci pour indiquer que tout ce que je fais laisse des traces de tous genres. Il faut noter que lesdites traces peuvent être de nature phénoménale ou de nature nouménale. Lorsqu'elles sont de nature nouménale, les traces se situent au niveau de l'âme. Ce bienfait divin qu'est l'âme prend donc ses couleurs à l'occasion de chacun de nos actes par les conséquences qu'ils impriment en elle, en bien ou en mal. C'est pour que, si la vie peut être vue comme un grand acte, le geste en serait le passage sur terre, et l'intention serait ce que certains appellent aujourd'hui le projet ou la mission de vie. La recherche de la paix dans cette optique consiste à donner du sens à la vie. Et son obtention serait tout simplement la conscience et la volonté d'agir conformément à ce but. Par conséquent, l'idéal de justice ici ne saurait viser autre chose que la possibilité d'un bon vivre-ensemble. Nous postulons les choses de cette façon parce que nous croyons effectivement que le sujet pensant au sens cartésien et même kantien connaît rationnellement le *bien* et le *mal* et choisit librement d'accomplir ses actes dont il est entièrement responsable, car la négation de la responsabilité humaine va à l'encontre de la justice divine.

### 3.2 De la rationalisation de l'intention

L'importance de la rationalisation de l'intention tient du fait que nos actes dépendent de la coloration de notre intériorité. Ainsi, notre comportement, dans son intégralité, doit être considéré en tant que comportement moral. Et dans cette optique, Platon (1956, p. 4) estime que « *la victoire sur soi-même est de toutes les victoires la première et la plus glorieuse, alors que la défaite où l'on succombe à ses propres armes est ce qu'il y a de plus honteux et de plus lâche. Et cela montre bien qu'une guerre se livre en chacun de nous contre nous-mêmes.* » Au regard de ce qui précède, il ne serait pas vain d'entrer dans le détail selon lequel tout humain perfectible peut avoir une intention de mal faire. Seulement, s'il se sert de sa raison pour entretenir l'idée du mal qui bouillonne en lui et arrive à objectiver ce mal, il est pour ainsi dire un rusé ou retors et non un intelligent.

Lorsqu'on regarde le travail des traducteurs latins du corpus arabe et en particulier d'Ibn Sina, on se rend vite compte qu'ils ont traduit l'*Idée* de Platon et l'*Eidos* par *Intentio*, car Ibn Sina rendait ces concepts d'*Idée* et d'*Eidos* par le mot arabe *Ma'nâ*, qui a le même sens que *niya* c'est-à-dire intention. Il faut dire ici que l'intention ne s'opère que dans le contexte des actes hylétiques et des *data intuitives* en commençant par l'intuition même, comme le fondement de la conscience intentionnelle. Car comme le souligne Ibn Khaldun, nos « *actes ont un sens* » rendu possible par « *l'intention* ». Ce sens est donné par l'éthique personnelle *cachée* au for intérieur du sujet, c'est-à-dire sa morale. Notons que pour Ibn Khaldun, l'*intérieur* de la loi demeure la *loi morale*. L'intention et l'acte suscitent ou interpellent la *loi morale*, loi qui nous demande de toujours faire en sorte que chacun de nos actes soient pris en exemple en tout lieu et en tout temps. Mais c'est l'intention qui donne le ton, qui confère sa coloration à tous nos actes, dans leur intégralité, d'où la nécessité de cultiver l'idéal de paix en soi.

Par conséquent, les principes logiques de la raison dont fait état Ibn Sina permettent de comprendre qu'effectivement l'œil de la conscience morale qui, en réalité, observe depuis notre for intérieur nos actes, nous appartient car cette opération se passe en nous et avec nous. Il y a ici les prémices du sujet pensant cartésien. Seulement, aussi bien chez Ibn Sina que chez Ibn Khaldun ce sujet n'est pas là que pour penser, mais aussi pour agir en étant conscient de ce pour quoi il agit. Il est là aussi pour montrer que chaque acte devrait manifester la positivité de la pureté de l'intention en tant source de paix. Nous posons les choses ainsi, parce que nous estimons que même si le mobile, la motivation, l'intention relève de la nouménalité, il va sans que le geste qui traduit notre intention nous qualifie.

### 3.3 Le codage fârâbino-avicennien

#### 3.3.1 L'intention et les enjeux de la vertu

Si le stupide est, en apparence, une personne raisonnable, et que son intention a l'apparence d'une intention fiable, il y a qu'au final sa délibération le fait tomber dans le mal. *A contrario*, le sensé est vertueux dans les vertus morales en ceci que son intention concerne toujours « *les fins qui sont des biens véritables [alors que] celui qui est méchant désire toujours les fins qui sont véritablement mauvaises* » (Al-Farabi, 2003, p. 75). Pour dire autrement, être intelligent c'est avant tout savoir faire preuve de prudence morale, nous dit Abû Nasr al Fârâbî. Si l'intention féconde l'acte, il est donc bon que celle-ci soit aidée des claires lumières de la raison. À ce propos, faire preuve de prudence c'est permettre à son intellect « *de bien examiner ce qu'il faut découvrir en fait de bien à faire et ce qu'il faut découvrir en fait de mal à éviter* »

(al Fârâbî, 1971, p. 56-58.) L'intention n'a donc de valeur que si l'intellect l'aide à laisser suggérer ce qui est accepté par tout le monde non seulement comme vrai, mais aussi comme juste. Nous pouvons nous accorder avec al Fârâbî pour dire que l'intellect est la « *lumière naturelle* » (al Fârâbî, 1961, p.42), qui par sa luminosité donne jour à la paix et donc au bonheur.

Bien que les dires coraniques indiquent que seule l'intention donne sens et valeur à un acte, il convient de souligner avec al Fârâbî que c'est l'intellect qui guide l'intention vers le clair agissement. Ce n'est qu'en ce sens que le prudent discerne, parmi les choses qui relèvent de sa volonté celles qu'il doit choisir et celles qu'il doit éviter. Au regard de ce qui précède, nous pouvons dire que la paix ou encore œuvrer à son effectivité, c'est être capable de découvrir ce qui est bon pour l'accomplir d'une part ; et découvrir en même temps ce qui est mauvais afin de ne pas l'accomplir d'autre part.

La qualité de l'intention permet donc au sujet d'être vertueux et bon dans ses actions : lorsqu'elles sont employées entraînent « *des résultats louables* » (Al-Farabi, 2003, p. 77). En somme, l'intention excellente est effectivement une prudence. C'est ici le lieu de dire, en sus de ce qui a été déjà dit, que la prudence est « *la capacité d'une délibération excellente et d'une inférence des choses qui sont meilleurs et plus véritablement majeur et une fin vénérable et vertueuse* » (*idem*, p. 74). Ajoutons que l'intention excellente ou bonne est un élément constitutif de la sagesse. Car, en faisant précéder chaque acte ou actions d'une bonne intention, le sujet devient ce qu'il y a de plus excellent dans le monde. Abû Nase al Fârâbî le qualifie comme étant « *le plus excellent des êtres* » (*idem*, p. 79). En dernière occurrence, notons que si la paix est une vertu fondatrice, alors aucun développement n'est possible sans elle ; parce que son existence et son apparence font qu'il n'est pas possible que quelque chose d'autre soit de son espèce. Et si cela est le cas, alors concernant son action, rien d'autre ne prend part à son action.

### 3.3.2 L'intention ou les enjeux d'un pathos

Partant de ce que Galien reconnaissait comme une force vitale à l'origine du fonctionnement organique : le souffle, *Al nafs* (âme, souffle, pneuma) régit l'organisme et veille à son activité et sa croissance. Nous convenons avec Ibn Sina (Avicenne) que la *puissance psychique* et tout ce qui se rapporte à l'intellect, à la raison discursive et au mouvement volontaire manifestent l'intention. C'est donc parce que l'intention se nourrit de la *puissance psychique* qu'Ibn Sina a un intérêt indéniable pour cette puissance, comme l'indique l'anecdote suivante que rapporte B. Ben Yahia (1952, p. 350-358) :

Un prince de la maison de Buwayh fut atteint de mélancolie et s'imagina qu'il était une vache. Chaque jour, dit l'auteur, il voulait mugir comme cet animal, causant du tourment à son entourage, et criant : « Tuez-moi pour faire un bon ragoût avec ma viande ! » Son état empira au point qu'il ne voulait plus rien manger, et les médecins étaient incapables d'obtenir quelque amélioration. Enfin, on persuada Ibn Sina, qui était alors premier ministre d'Ala ad-Dawla ibn Kakuya, de prendre le cas en main, ce qu'il accepta, bien que les affaires publiques et les siennes propres, politiques, scientifiques et littéraires, fussent pressants au point de le submerger. Tout d'abord, il envoya au dément un message l'invitant à se réjouir, parce que le boucher allait venir l'abattre ; le malade, nous dit-on, s'en montra satisfait. Quelque temps après,



Ibn Sina se présenta dans la chambre qu'il occupait, tenant un couteau à la main et dit : « Où est la vache, que je la tue ? » L'autre beuglait comme une vache pour indiquer où il était. Ibn Sina ordonna de l'étendre sur le sol, pieds et poings liés, puis il le palpa sur toute la surface du corps : « Il est trop maigre, dit-il, et n'est pas bon à tuer, il va falloir l'engraisser ». Alors on offrit au malade une alimentation appropriée, qu'il accepta cette fois avec empressement. Progressivement, ses forces revinrent, il se débarrassa de son illusion et guérit parfaitement.

L'humain a besoin de l'art de la logique pour bien raisonner, d'où la nécessité de sa connaissance. Et cette anecdote montre jusqu'à quel point la capacité de représentation et de rationalisation d'un sujet peut souffrir, tellement les pensées et les intentions qui le traversent de tous côtés et le pressent de part en part peuvent vite devenir un vrai pathos pour lui.

Le *pathos* s'applique aussi bien à la passion qu'à la maladie physique, à la perturbation du corps qu'au mouvement involontaire de l'âme. Et dans un cas comme dans l'autre, il se réfère à un état qui peut être passif ou actif en ceci que le corps manifeste un type de posture. Aussi considérant que l'intention détermine nos actes et que ces derniers permettent à autrui d'avoir une lecture ou une opinion de nous, nous pouvons alors croire que l'intention peut devenir un *pathos* si elle prend la forme d'une affection troublant l'équilibre psychique et physique d'un sujet. Pour dire autrement, l'intention peut, pour l'âme, prendre la forme d'un mouvement capable de l'emporter malgré elle. En cette perspective, qui entretient à chaque fois et tout le temps des intentions immorales ou anormales finira par devenir malade dans son âme sans que cela ne soit pas *de facto* perceptible par lui-même.

Ainsi, un individu prompt à la colère pensera que cela est une vertu. Or, dès qu'il y a donc *pathos*, il y a implicitement absence de paix pour soi ou pour autrui. On comprend alors que le souci de la paix puisse interpeller toutes les grandes figures de la philosophie arabo-musulmane au point où dans l'ordre des facultés humaines, Ibn Sina mettra en évidence une faculté inconnue jusqu'à lui. Il l'appelle le *wahm* qui est une faculté d'estimation et de supposition. Cette faculté fait partie de la puissance rationnelle et ses objets sont les *ma'ânî*, les intentions.

## Conclusion

En ce XXI<sup>ème</sup> siècle qui se veut être celui de la révolution technologique et numérique avec pour pesanteur la forte augmentation de la production des gaz à effet de serre, il est bon d'interroger l'intention en tant que moteur non seulement de la paix, mais aussi de tout acte. Cet article n'est donc pas un exercice de pure spéculation, mais il s'inscrit concrètement dans le contexte de la philosophie. Si donc pour Ibn Sina (1996, p. 178.) «...*le discours philosophique est plus vrai, car il est prouvé avec subtilité...*», c'est bien parce qu'il permet d'ouvrir la voie à la pensée (*fikr*) et à la connaissance (*nazar*). Et son maître Abû Nasr al Fârâbî indique que cette ouverture est rendue possible par l'intellect en tant qu'instance de rationalisation de l'intention pour une paix pensée en raison. Postuler la paix et l'intention c'est permettre à l'humain d'avoir la possibilité de faire la différence entre ce qu'il peut espérer et ce qu'il peut faire. Il nous faut donc cultiver notre intellect afin que nous sachions agir avec raison et circonspection. Car si la paix est le résultat d'une intention pure et féconde, c'est bien qu'elle est un principe qui rend l'humain prudent et habile pour choisir avec conscience entre les choses volontaires celles dont la nature est telle qu'elles doivent être faites pour le bien de la cité. De ce fait, le langage ne doit plus être comme un revolver dont les mots seront des balles, car cette

caricature ne laisse aucune issue à l'idéal de paix. Aucune violence, verbale soit-elle, ne peut construire une cité juste ; c'est pourquoi le *Coran* (16, 125) « invite à la voie de ton seigneur par la sagesse et la bonne exhortation. »

### Références bibliographiques

- Al-Farabi, (2003), *Aphorismes Choisis*, traduction, introduction et lexique par Soumaya Mestiri et Guillaume Dye, Paris, Fayard.
- Al-Fârâbî, (2012), *The Fusul al-Madani. Aphorisms of the Statesman*, Cambridge, ed. D. M. Dunlop, 1961.
- Al-Fârâbî, (1971), « Kitab al Hataba », dans : AL-FARABI, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique*, Beyrouth, éd. J. Langhade et M. Grignaschi, p. 56-58.
- Aristote, (2008), *Métaphysique*, Présentation et traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Essai.
- Aristote, (1999), *Physique*, traduction de Lambros Couloubarites et Annick Stevens, Paris, Vrin.
- Alain de Libera, (2014), *La querelle des universaux*, p. 178, Paris, Seuil.
- Al Imam Moheidine Abou Zakaria, Yahya Ben Haraf al Nawari, (631-676), *Riyad Al salihine, les Jardins des vertueux*, Beyrouth, Dar El Akber, Trad. Said al Laham.
- As-Suyûtî, (2003), *Kitab Al-Tahadduth bi ni'āmat Allāh* (le Livre de l'Éloge des bienfaits de Dieu), Ṣaydā, Lubnān : al-Maktabah al-'Aṣrīyah.
- B. Ben Yahia, (1952), « Ibn Sina, médecin. Sa vie, son œuvre », in *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, Tome 5 n°4.
- Coran*, (2003), traduction de Mohammed El Moktarould Bah, Royaume du Maroc, 1<sup>ère</sup> édition.
- Ibn Sina, (1978), *Métaphysique du Shifa*, I, Paris, Vrin.
- Ibn Sina, (1985), *Métaphysique du Shifa*, II, Paris, Vrin.
- Platon, (1956), *Les Lois*, Paris, Les Belles Lettres.

## Souveraineté pastorale au Niger de 1955 à 2012

YAO Yao Jules

[,yyaojules@yahoo.fr](mailto:yyaojules@yahoo.fr)

Dr OUATTARA Tiona

[Ouattara@gmail.com](mailto:Ouattara@gmail.com)

Dr MEIGNAN Gouedan Richard

[richardmeignan@yahoo.fr](mailto:richardmeignan@yahoo.fr)

Université Félix Houphouët Boigny (Côte d'Ivoire)

**Résumé :** Depuis les années 1900, le Niger reste confronté à une soudure pastorale aiguë. Ce phénomène est dû en grande partie aux épizooties. Cette situation impacte négativement la qualité nutritionnelle en protéine des populations nigériennes. Ainsi, à partir des années 1950, les autorités avec l'appui de certains acteurs internationaux vont se pencher sur la zoobiologie pour restaurer le besoin alimentaire du peuple nigérien. Dès lors, il s'agit donc pour nous dans cette étude de présenter l'importance de la zoobiologie dans la sécurité alimentaire au Niger. L'objectif de l'étude, est de montrer la dégradation climatique et sanitaire du Niger et son programme d'instauration de la sécurité pastorale dans presque toutes les zones rurales du pays. Pour y arriver, nous avons convoqué plusieurs types de sources dont les archives, les sources écrites et audio-visuelles. Il était question pour nous d'appliquer la rigueur historique des sources en passant au croisement des données recueillies de façon neutre.

**Abstract :** Since 1900, Niger suffers of animal weld. This problem is caused by zoonosis. This situation destroys nutritional quality in proteins nigeriens people . In this way, in 1950, the authorities with the help of some internationals partners to eradicate this deseases of animals. What is the importance of the zoobiology in food security ? In our work, we present that climatic and sanitary change is a reality in Niger . Therefore, the country created programs to eradicate this problem and hep people to have proteins. We used orals, written , archives, video to know the historical truth.

**Mots clés :** Soudure pastorale, épizooties, zoobiologie, sécurité alimentaire, Niger

**Keywords :** Animal weld, zoonosis ,Zoobiology ,food security, Niger

### Introduction

La biologie connue comme science qui analyse les liquides biologiques ou les tissus afin de déterminer l'origine physiopathologiques d'une maladie, ne s'applique pas uniquement à l'espèce humaine. Cette étude est également réservée aux espèces végétales (la biologie végétale) et aux espèces animales (la biologie animale). Ce qui explique notre choix pour la thématique, c'est que depuis 1973, le Niger reste confronté à une soudure pastorale <sup>1</sup>aiguë (SAP 2006, p.6). Ce phénomène est dû en grande partie aux épizooties<sup>2</sup>. Cette situation impacte négativement la qualité nutritionnelle en protéine des populations nigériennes. Ainsi, à partir des années 2013, les autorités avec l'appui de certains acteurs internationaux vont se pencher sur la zoobiologie<sup>3</sup> pour restaurer le besoin alimentaire du peuple nigérien. Dès lors, il s'agit donc pour nous dans cette étude de présenter l'importance de la zoobiologie dans la sécurité alimentaire <sup>4</sup> au Niger. Quel est l'apport de la biologie animale dans l'accès alimentaire des populations locales ? Quelles sont les stratégies mises en place par les autorités nigériennes pour asseoir la sécurité pastorale ? Ainsi, toutes ces questions trouvent leurs réponses dans notre travail. L'objectif de notre étude est de présenter tout d'abord, que le Niger souffre d'un mauvais climat environnemental et d'une forte présence des épizooties. En outre, il est question pour nous, de mettre l'accent sur plusieurs catastrophes naturelles comme les sécheresses, les érosions, les ensablements et les inondations. Mieux, les actions étatiques ont permis un temps soit peu d'asseoir une souveraineté pastorale au Niger. Pour la réalisation donc de cette étude, nous avons opté pour l'utilisation d'archives, de sources écrites et audio-visuelles. Le traitement de ces sources a tourné autour de l'acquisition des rapports de travail, des ouvrages spécialisés, des études, des compte rendus, des reportages, des vidéos et documentaires. A ces différentes sources, le croisement des données recueillies s'est imposé. Les informations ont subi une analyse objective des faits en tenant compte de l'espace et la temporalité. C'est une technique exploratoire analytique. Cela a facilité la restitution de la vérité historique et scientifique. L'étude s'articule autour de trois (3) axes : la contextualisation de la soudure pastorale au Niger, les stratégies de la zoobiologie dans l'alimentation et le bilan de l'action de la zoologie.

## **1.La contextualisation de la soudure pastorale au Niger**

---

<sup>1</sup> Période pendant laquelle la production animale est nulle ou insuffisant

<sup>2</sup> Les maladies contagieuses qui frappent les animaux

<sup>3</sup> La biologie animale ou zoologie

<sup>4</sup> La stabilité alimentaire, l'accès à l'alimentation pour tous avec toutes les bonnes règles de santé

Cette situation est déclenchée par le changement climatique et les épizooties.

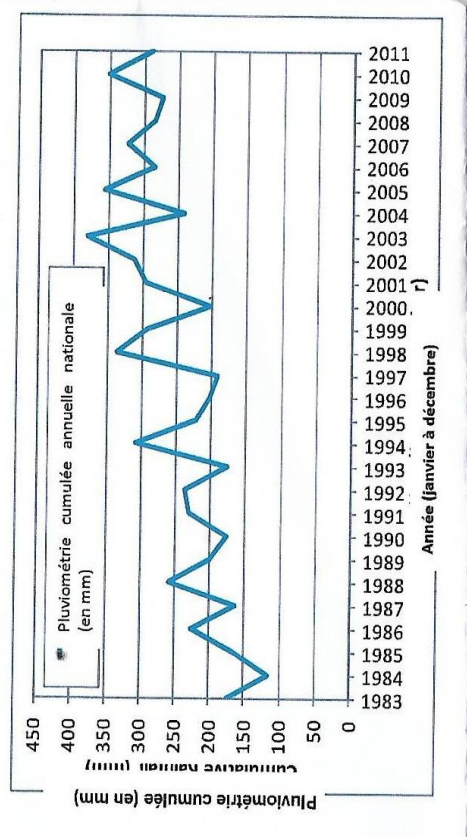
### **1.1. Changement climatique**

La réalité climatique est perceptible à travers la sécheresse, l'ensablement et l'inondation (J. Clanet, 1989, p.309).

#### 1.1.1 La sécheresse

Depuis, les années 1900, le Niger souffre du dérèglement climatique dans presque toutes les zones rurales du pays (Sedes, 1961). Les pluies ne sont pas régulières d'une année à une autre (Robinson 579). L'espace nigérien n'est pas assez arrosé à cause de la mauvaise répartition ou l'inégale répartition des pluies. (A. Yayé et A. B. Gado , 2006, p.2). Les pluies ne sont pas fréquentes ce qui provoque plusieurs phénomènes comme la sécheresse, le tarissement des eaux (T. Zabeirou, 1996). Par conséquent, la production fourragère est menacée (Anb 9V326). Mieux, les points d'abreuvement des animaux est difficile (Laya 1). A ce propos, nous avons deux (2) figures pour expliquer les dérèglements pluviométriques.

Figure 1: La pluviométrie cumulée annuelle nationale 1983 à 2011



**Source :** REPUBLIQUE DU NIGER, 2003, *Mutuelle Panafricaine de gestion des risques Niger. Plan opérationnel 2014 à 2015*, p.7

La figure 1, met avant les anomalies pluviométriques qu'enregistre le Niger depuis les années 1983. Cela confirme la théorie de la variabilité climatique (K. Michiels et al. , 2006,180). Cette situation impacte toutes les productions alimentaires du pays ( Cenedd, 2020, p.13). Les populations rurales ont des difficultés à mener les activités agro-pastorales (Thébaud 50). La situation climatique constitue un véritable écueil pour l'accès aux ressources pastorales (Z. Rhissa , 2010, p.80). Par ailleurs, quant à la deuxième figure, elle montre une terre asséchée et même une étendue d'eau qui est en train de disparaître ( R. Gervais ,1981).

**Figure 2 :** Aridité du sol

**Source :** FAO, 2012 ,*40 ans de coopération entre la FAO et le Niger*, p.3

Ceci met en mal les projets agricoles et pastorales du Niger car les activités agricoles et pastorales sont liées. Par ricochet, lorsqu'il y a un secteur qui est touché par le déficit pluviométrique ce sont les deux (A.Steve et M. Monimart ,2009,p.54) qui en pâtissent (Pnud et Fem ,2015). Aucun projet ou activité agro-pastorale n'est viable sur un sol total aride. Ce phénomène climatique est un ennemi des populations rurales du Niger (A. Tidjani , 2008, p.20). Au-delà de la sécheresse, un autre fléau dû au changement climatique est présent. C'est l'ensablement.

#### 1.1.2. L'ensablement

En 2007, au Niger, on assiste à des déplacements de sables sur des milliers de kilomètres pour se poser à des endroits du pays. Cette tempête de sable est très répandue au Niger (T. Zabeirou 1996). On voit des rafales de vents mais accompagnés de sables. Cela obstrue les passages, la vue des individus lors des déplacements (D. Dalby et C. Harrison 1977). Les populations ont des difficultés à exercer dans une telle atmosphère ou la respiration des hommes et des bêtes sont menacées. Mieux, ces montures de sables peuvent se retrouver dans des fleuves, des lacs du pays. Toutes ces circonstances rendent impossible la pêche, l'agriculture, et l'élevage voire la sécurité alimentaire du pays (J. Morel, 2006, p.7). Ce déplacement de vent accompagné de sables de façon permanente, est l'œuvre du changement climatique. Nonobstant, l'ensablement, il existe un autre lié aux variabilités climatiques. Il s'agit des inondations.

### 1.1.3. Les inondations

La variabilité pluviométrique crée parfois à certains endroits du Niger des débordements de fleuves (A. Alou, 2018, p.35). En 2012, Les zones rurales, espaces dédiées aux activités pastorales sont détruites par les longues pluies (A. Bonfiglioli, 1991, p.237). Ces variabilités des précipitations, engendrent une abondance de pluies à certains endroits du pays. Alors que le plus important pour réussir des activités agro-pastorales ce n'est donc pas en avoir en excès mais plutôt la quantité qu'il faut. La crue est un handicap pour l'élevage. Ce phénomène réduit le cheptel des éleveurs nigériens.

## 1.2. Les épizooties

Au Niger, les enquêtes d'experts du ministère de l'élevage, a indiqué la présence de maladies contagieuses chez les animaux comme la grippe, la peste, la brucellose...(Ann 86MI/1R7.2). Les troupeaux des éleveurs sont souvent atteints de plusieurs épizooties. Cela décime le nombre du cheptel (P. Sawadogo, 1974, p. 45). Les bêtes souffrent de pathologies qui ne facilitent pas la bonne croissance des animaux (H. Khatelli , 1980). Cela met en mal la santé animale du pays. En 1984, on assiste à la baisse du cheptel nigérien dans les localités de Zinder, Diffa et Maradi ( E. Bernus, 1995, p. 3).



Ces phénomènes constituent donc un frein au développement pastoral au Niger car ils déciment, réduisent et fragilisent le cheptel d'où l'intervention de l'Etat (T. Brun et V. Kovess 1974,119).

## 2. Les stratégies de la zoobiologie dans l'alimentation

En 2012, les autorités nigériennes adoptent trois (3) mesures qui sont les campagnes de dépistages, de vaccinations et la biologie évolutive.

### 2.1. Les campagnes de dépistages

Les autorités nigériennes à travers des vétérinaires procèdent à des analyses biologiques pour repérer les animaux malades et les isoler pour éviter qu'ils ne contaminent les autres (J. Gallais 1977, p.91). Il s'agit de l'hématologie<sup>5</sup>, la cytologie<sup>6</sup>, la biochimie<sup>7</sup> et l'endocrinologie ou les analyses urinaires.

### 2.2. Les campagnes de vaccinations

Les bêtes détectées sont prises en compte pour des vaccinations contre les gripes, la rage, la fièvre charbonneuse, la peste, la Newcastle...Partout au Niger, des espaces sont aménagés pour la prise en charge médicale des animaux (Fao, 2012). Ainsi, la figure 3 suivante nous donne un aperçu sur les méthodes de travail des vétérinaires.

Figure 3 : Vaccination d'une bête

---

<sup>5</sup> Partie de la physiologie qui traite du sang

<sup>6</sup> Partie de la biologie qui étudie la cellule, sous différents aspects

<sup>7</sup> Chimie des molécules du vivant ; étude de la structure et de la conformation des molécules du vivant ainsi que de leurs transformations lors des réactions chimiques in vivo



**Source** : République du Niger, 2013, *Stratégie de Développement Durable de l'élevage*, p.1

Les autorités nigériennes pour consolider la politique de campagnes, vont utiliser plusieurs sortes de vaccins. Le choix des vaccins se fait selon l'épidémie et l'espèce. D'entrée de jeu, on a Gallus-Gallus pour lutter contre la maladie des ovins (Newcastle). En outre, on a l'Anti-aphteuse pour la fièvre et la H38 pour la brucellose chez les bovins. Finalement, nous avons LSDV1-RVF (2) pour l'éradication de la variole caprine, la variole caprine, la dermatose, la fièvre de la vallée du Rift.....(Niger, 2013).

### 2.3. La biologie évolutive

Les experts de la santé animale, vont procéder à des techniques. C'est le croisement d'espèces animales. C'est ce qui permet d'avoir des espèces plus rentables au niveau de la reproduction, de la production laitière, de la qualité du goût et les espèces plus adaptés au climat nigérien ( K. Glenzer, 2002,p.1). En 2013,à cet effet, voilà des exemples races au niveau des camélins, on a Azarghaf (dromadaire de l'Aïr), Azawak (dromadaire des lullemeden), Yoria (dromadaire du Manga).Quant aux bovins, nous avons la vache bororo , vache goudali, vache kouri, vache peul , vache d'Afrique, vache Azawak, zebu goudali, zebu peul ... En ce qui concerne les

caprins, ce sont la chèvre du sahel, race chèvre géante, chèvre djallonké , chèvre rousse de Maradi, ... Toutes ces stratégies adoptées vont impacter positivement la société nigérienne à plusieurs niveaux.

### **3. Le bilan de l'action de la zoologie**

Cette politique mise en place à favoriser trois (3) situations au Niger.

#### **3.1. La stabilisation de la santé humaine et animale**

En 2013, la politique étatique a favorisé la bonne maîtrise de la santé animale **et** éradication des épizooties dans certaines contrées comme Maradi, Gouré, Zinder (B. Thébaud, 1988, p.100). De plus, nous observons l'amélioration des besoins en protéines des populations locales. On peut également, ajouter la disparition du canal de transmission de certaines maladies entre les animaux et les hommes. Auparavant, un animal malade pouvait infecter des éleveurs. Ce n'est plus vraiment le cas maintenant (Niger, 2013, p.1).

#### **3.2. L'amélioration des sources de revenus des populations**

Sur le marché local nigérien, on observe l'accès aux produits alimentaires dérivées des animaux : le lait, le fromage, ... (Cesoc,2007).De plus, nous avons les opportunités commerciales avec d'autres accessoires liés aux animaux(ONG Karkara et Uam ,2005 ). C'est la commercialisation de la peau des animaux, les engrais naturels en 2013. La politique initiée par le gouvernement a impacté positivement le pouvoir d'achat des populations rurales du Niger.

#### **3.3. La redynamisation de l'agriculture**

Les animaux sont utilisés par les populations nigériennes pour faire des activités agro-pastorales car la plupart de ces bêtes sont saines (J. Naudet 1999). Elles sont aptes à être utiliser pour les travaux champêtres. Ce qui a contribué à une nette augmentation de la production agricole à travers une utilisation du bétail pour les travaux agricoles dans les zones rurales (Fao ,1994).

### **Conclusion**

A l'issue de notre intervention, force est de remarquer que la zoobiologie constitue un grand apport nutritionnel pour le Niger pour atteindre sa véritable politique de sécurité alimentaire. La biologie animale à travers ses techniques de dépistages et de vaccinations a contribué à l'éradication de plusieurs épizooties telles que les gripes, la rage, la fièvre charbonneuse, la peste, la Newcastle, la dermatose, la fièvre de Rift Vallée. Par conséquent, cela a impacté

positivement la production animale et l'accès aux ressources pastorales des populations locales du Niger.

### Références bibliographiques

Alou, A, A., 2018, *La ville de Niamey face aux inondations fluviales Vulnérabilité et résilience des modes d'adaptation individuels et collectifs*, Thèse de Doctorat, Communauté Université Grenoble Alpes / Université Abdou Moumouni de Niamey, HAL.

Archives Nationales du Niger (ANN) 86MI/1R7.2, 1973, *rapport du préfet de Niamey au ministre de l'Intérieur sur les conséquences économiques et sociales de la sécheresse*.

Archives nationales du Burkina Faso (ANBF).9V326, CILSS/FAO,1973, *Rapport sur la situation nutritionnelle dans le Sahel affecté par la sécheresse*, Rome.

Bernus E., 1995, « Pasteurs face à la sécheresse : rebondir ou disparaître ? », 1995, *Revue de Géographie de Lyon*, Volume 70, 3-4 , 8 p.

Bonfiglioli A.-M., 1991, *Mobilité et survie. Les pasteurs sahéliens face aux changements de leur environnement. in Savoirs paysans et développement*, (sous la Direction) de G. Dupré, Karthala, Orstom, pp.237-252.

Bonnecase V., 2008, *Pauvreté au Sahel. La construction des savoirs sur les niveaux de vie au Burkina Faso, au Mali et au Niger (1945-1974)*, thèse de doctorat d'histoire, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 464p.

Brun T. et Kovess V., 1974, « Situation alimentaire des populations nomades du Sahel durant la sécheresse. Etudes de cas et réflexions », *Cahiers de Nutrition et de Diététique*, Volume IX, n°2, pp.119-127

Cesoc , 2007, *Etude sur la restructuration de la filière bétail / viande au Niger*.

Cenedd, H 3n,2020, Ministère de l'agriculture et de l'élevage, *Plan National d'Adaptation face aux changements climatiques dans le secteur Agricole SPN2A 2020-2035*, Version finale,85 p.

Clanet J. ,1989, *Systèmes pastoraux et sécheresses. in Les Hommes face ~ aux sécheresses*, B. Bretcoord., Travaux et Mémoires de l'IHEAL 42, pp. 309-314.

Dalby D. et Harrison-C . ,1977, « Drought in Africa, », Londres, SOAS, *International African Institute*, 2 vol

Danida Royaume du Danemark et Association Française des Volontaires du Progrès (AFVP) et l'ong Karkara. *L'ensablement : un phénomène lourd de conséquences*, 22p

Fao, 1994, Lutte contre l'ensablement des terres de cultures dans les départements de Zinder et de Diffa. Projet FAO NER/89/004 .

Fao ,2012, *40 ans de coopération entre la FAO et le Niger*.

Fonds International de Développement Agricole (FIDA). 2013, *Evaluation Environnementale et des changements climatiques*, Rapport Principal, Division Environnement et Climat,29 p.

Gallais J. ,1977, *Stratégies pastorales et agricoles des sahéliens durant la sécheresse 1969-1974*, Bordeaux, Travaux et documents de géographie tropicale, CEGET-CNRS, 281 p.

Gervais R., 1981. *Les Conséquences démographiques de la sécheresse au Sahel : le cas du Niger de 1969 à 1974*, mémoire de maîtrise en démographie, Université de Montréal.

Glenzer K. ,2002, « La sécheresse : The Social and Institutional Construction of a Development Problem in the Malian (Soudanese) Sahel, 1900-92 », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 36, n° 1, p. 1-34

Khatelli H., 1980, *Rapport de fin de mission. Projet de lutte contre l'ensablement et mise en valeur agro-sylvo-pastorale, Phase 2*.

Laya D. ,1974, *La Sécheresse : interviews d'agriculteurs et d'éleveurs*, Dakar, Idep, I .

Marty A., 1989, *Stratégies pastorales et logiques d'intervention face à la sécheresse au Mali. Les hommes face aux sécheresses*, B. Bret coord., Trav. Mém. IHEAL 42, 289-293.

Michiels K. , Lamers J., Allison B., 2006, *la lutte contre l'érosion éolienne au Niger : les savoirs des chercheurs et des paysans*,2006, pp.182-187

Naudet J. D. , 1999, *Vingt ans d'aide au Sahel. Trouver des problèmes aux solutions*, Paris, Éditions de l'OCDE.

Ong Karkara et Uam .2005, *Caractérisation des systèmes de productions laitière et analyse des stratégies de valorisation du lait en milieu rural et périurbain au Niger : Cas de la commune rurale de Fillingué*..

Pnud et Fem Niger ,2015, *Projet de Lutte contre l'Enablement des cuvettes oasiennes dans les Départements de Goure (Zinder) & Mainé-Soro (Diffa) (PMIS-3225)* .

République du Niger, 2013, *Stratégie de Développement Durable de l'élevage*.

Rhissa Z. ,2010, *Revue du secteur de l'élevage au Niger*, Rapport provisoire,115 p.

Robinson P., 1978 ,« The Political Context of Regional Development in the West African Sahel », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 16, n° 4, 1978, pp. 579-595

Sawadogo P .,1974, *Enquête sur les nomades refoulés par la sécheresse, Zone de Maradi et de Dakoro* , Dakar, Idep-Unep-Sida,1974.

Sedes, 1970, *Les Produits vivriers au Niger, Les mils et les sorghos, Niamey, Insee, Enquête agricole au Niger. 1960-1961*, Paris.

Steve A. et Monimart M.,2009, *Recherche sur les stratégies d'adaptation des groupes pasteurs de la région de Diffa, Niger oriental, IIED*,102 p

Système Alerte Précoce (SAP),2006, *Enquête sur la vulnérabilité à l'insécurité alimentaire des ménages*, Niamey,116 p

Thébaud B., 1988, *Elevage et développement au Niger, Quel avenir pour les éleveurs du Sahel ?* Genève, Bureau International du Travail,147 p.

Thébaud B. 2000, *Projet de sécurisation de vie des ménages pastoraux à Diffa (CARE)*.

Tidjani A.,2008, *Erosion éolienne dans le Damagaram Est (sud-est du Niger) : paramétrisation, quantification et moyens de lutte*. Thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, Louvain-la-neuve,169 p

Yaye A. et Gado A. B. ,2006, « Histoire des crises alimentaires au Sahel : cas du Niger », *FORESA*, Niamey,20 p.

Zabeirou T. ,1996, « Expérience du Niger en matière de lutte contre l'ensablement », *ISESCO*,1996, pp .111-140 .

Zabeirou T., Guerou M. et Bachir A., 2004, *Etude cartographique sur la situation de l'ensablement du département de Mainé-Soroa* , *Cartographie des situations de l'ensablement*, PAGRN, Rapport provisoire,40 p

## Changement climatique et réfugiés en Afrique de l'Ouest (1990-2020)

ESSE Kouamé Kouassi Jean Bosco

[jeanboscoesse@gmail.com](mailto:jeanboscoesse@gmail.com)

YAO Yao Jules

[yyaojules@yahoo.fr](mailto:yyaojules@yahoo.fr)

Institut d'Histoire d'Art et d'Archéologie Africains (IHAAA)

*Université Félix Houphouët- Boigny (Côte d'Ivoire)*

**Résumé :** Le changement climatique contraint déjà des populations à fuir leurs terres, leurs foyers et expose de nombreuses autres personnes au risque d'un déplacement futur. En 1990, 2,3 millions de personnes ont été déplacées à cause du changement climatique en Afrique (OXFAM ,2017). Le changement climatique contraint les populations à quitter leurs lieux de résidence. De ce fait, quels ont été les effets du changement climatique sur le déplacement des populations en Afrique de l'ouest de 1990 à 2020 ?

L'objectif de cette étude est d'analyser les effets du changement climatique sur le déplacement des populations en Afrique de l'ouest. Cette étude s'appuiera sur les sources de l'OIM, l>IDMC, l'UA, la CEDEAO, la BAD, l'UNESCO, du PNUE, de l'OXFAM et de l'USAID. Elle s'appuiera également sur d'autres travaux antérieurs et récents qui abordent la question des réfugiés climatiques en Afrique de l'Ouest. Le croisement de ces différents documents nous permettra de dégager nos différents centres d'intérêts. Ainsi, cette étude montre que le changement climatique est à la fois un amplificateur et un intensificateur du phénomène des réfugiés climatiques. Par ailleurs, la plupart des auteurs s'accordent à dire que le changement climatique n'est pas le seul facteur qui est à la base du phénomène des réfugiés.

**Abstract:** Climate change is already forcing people to flee their lands, their homes and putting many others at risk of future displacement. In 1990, 2.3 million people were displaced due to climate change in Africa (OXFAM, 2017). Climate change is forcing people to leave their places of residence. Therefore, what were the effects of climate change on the displacement of populations in West Africa from 1990 to 2020?

The objective of this study is to analyze the effects of climate change on the displacement of populations in West Africa. This study will draw on sources from IOM, IDMC, AU, ECOWAS, AFDB, UNESCO, UNEP, OXFAM and USAID. It will also build on other previous and recent work that addresses the issue of climate refugees in West Africa. The

cross-referencing of these different documents will allow us to identify our different areas of interest. Thus, this study shows that climate change is both an amplifier and an intensifier of the phenomenon of climate refugees. Furthermore, most authors agree that climate change is not the only factor underlying the refugee phenomenon.

**Mots-clés :** Afrique de l'Ouest, changement climatique, réfugiés climatiques, migration humaine, déplacement

**Keywords:** West Africa, climate change, climate refugees, human migration, displacement



**Introduction**

Les migrations humaines, forcées ou non, sont sans aucun doute l'une des plus grandes conséquences de la dégradation environnementale et des changements climatiques dans les prochaines décennies. De nombreux experts affirment qu'un grand nombre de personnes se sont déjà déplacées et que des millions d'autres suivront, en réaction à l'intensification du changement climatique (Achim Steiner, 2008). Le lien entre le changement climatique, les catastrophes et les autres causes de déplacement est désormais incontestable. Les conflits ne représentent plus le seul facteur de déplacement. Les personnes sont en déplacement à cause des effets du changement climatique, des catastrophes naturelles et de la dégradation de l'environnement (UNHCHR, 2017). Pour comprendre, l'impact du changement climatique sur la migration, il est nécessaire de faire la distinction entre différents types de mobilité pouvant être liés à des facteurs environnementaux. En effet, des notions telles que « déplacement », « mobilité » ou « migration » s'appliquent à des situations qui vont de quelques heures passées dans un abri temporaire par crainte d'un ouragan au transfert de communautés entières ,dont les terres ont disparu du fait de l'élévation du niveau de la mer( Etienne Piguet et al , 2010).Le changement climatique a non seulement transformé l'amplitude des mouvements migratoires liés à l'environnement mais a également posé la question de la responsabilité de ces mouvements. Les impacts du changement climatique ont aggravé et démultiplié les dégradations de l'environnement, par-là, les flux migratoires qu'elles engendraient (François Gemenne, 2020). Les populations de l'Afrique de l'ouest subissent également les effets du changement climatique. Ainsi, quels ont été les effets du changement climatique sur le déplacement des populations en Afrique de l'ouest de 1990 à 2020 ?

L'objectif de cette étude est d'analyser les effets du changement climatique sur le déplacement des populations en Afrique de l'ouest. Pour atteindre cet objectif nous avons adopté une approche méthodologique en rapport avec les sciences historiques. L'analyse s'articule autour : le changement climatique, facteur de « production » de réfugiés climatiques en Afrique de l'Ouest (1990-2020) et le changement climatique : un accélérateur et un intensificateur du phénomène des réfugiés climatiques en Afrique de l'ouest (2000-2020).

## **Méthodologie**

Cette étude s'appuie sur les sources de l'OIM, l'IDMC, l'UA, la CEDEAO, la BAD, l'UNESCO, du PNUE, de l'OXFAM et de l'USAID. Elle s'accroît également sur d'autres travaux antérieurs et récents qui abordent la question des réfugiés climatiques en Afrique de l'Ouest. Le croisement de ces différents documents nous permettra de dégager nos différents centres d'intérêts. Dans cette perspective, nous avons opté pour la méthode analytique qui permet d'évaluer le rôle du changement climatique parmi les autres facteurs déterminants du déplacement forcé des populations. Cela permet de nous interroger sur le poids du changement climatique dans le déplacement de populations c'est-à-dire le poids du changement climatique sur la « production » des réfugiés climatiques. Cela nous permet d'aboutir aux résultats de notre recherche.

## **Résultats**

### **1. Le changement climatique, facteur de « production » de réfugiés climatiques en Afrique de l'Ouest (1990-2020)**

Le changement climatique favorise la « production » des réfugiés climatiques au niveau interne et intrarégionale.

#### **1.1. Le changement climatique, facteur de « production » des réfugiés climatiques au niveau interne<sup>1</sup>(1990-2000)**

Le changement climatique est un facteur à l'origine du phénomène des « réfugiés climatiques » au niveau interne, car il amplifie les déplacements internes en Afrique de l'Ouest. Selon l'OIM, les dynamiques de migration interne et internationale sont façonnées par les changements environnementaux et climatiques en Afrique de l'ouest (Zickgraf et al, 2016 cité par l'OIM, 2021). Des recherches menées par EACH-FOR, un projet de la commission Européenne, ont permis d'identifier et d'étudier les liens entre les migrations et les changements environnementaux. Des études de cas réalisées dans 23 pays ont permis de mettre en évidence que les migrations ont lieu lorsque les moyens de subsistance ne peuvent plus être garantis, en particulier lorsque l'agriculture ou l'élevage sont sévèrement altérés par la dégradation de l'environnement ou par des événements extrêmes (PNUE, 2011). La baisse

---

<sup>1</sup> Mouvement au sein d'un même état

des précipitations et la dégradation des sols sont aussi des effets du changement climatique susceptible de provoquer des mouvements migratoires conséquents (F. Gemenne, 2020). Cela explique comment le changement climatique influence le déplacement de populations, c'est-à-dire les réfugiés climatiques. C'est le même constat au Burkina Faso où, la dégradation des sols due aux effets du changement climatique a provoqué un mouvement de populations des zones anciennes vers de nouvelles destinations en 1990. Ce qui fait de ces personnes des réfugiés climatiques. Comme l'a démontré O. Kolog (2011) dans son étude que les terres de culture, principaux motifs de migration, ont commencé à faire défaut dans les premières zones d'accueil au Burkina Faso. L'on assiste autour des années 1990, à un mouvement de départ de migrants de ces anciennes zones d'accueil vers de nouvelles destinations (O. Kolog, 2011).

En effet, les populations de l'Afrique de l'ouest migrent parce qu'elles estiment que c'est le seul recours pour améliorer leurs conditions de vie puisqu'elles n'ont pas d'autres alternatives. La migration interne apparaît dans ces circonstances comme une solution aux problèmes provoqués par les effets du changement climatique. Tous les pays d'Afrique de l'ouest vivent cette réalité mais de manière différente. Ce sont ces personnes qui migrent à cause des effets du changement climatique que nous considérons ici comme des réfugiés climatiques. Puisqu'elles sont obligées de quitter leur zone à cause du changement climatique. En outre, des études montrent que les variations climatiques entraînent des pics dans les déplacements saisonniers et de proximité. À l'inverse, on observe des flux migratoires importants vers les villes côtières exposées à l'élévation du niveau de la mer et aux ondes de tempêtes. Au Ghana par exemple, on a assisté à une migration du nord au sud, influencé par le niveau et la variabilité des précipitations et par la dégradation des terres dans le nord. Aucun pays d'Afrique de l'Ouest n'est à l'abri des migrations climatiques internes, mais l'échelle dans chaque pays dépend de la façon dont les facteurs climatiques interagissent avec les facteurs démographiques et socio-économique au niveau local. (Rigaud et al, 2021).

Il faut noter que les populations des pays qui sont économiquement forts ne sont pas épargnées par la migration interne dû aux effets du changement climatique. Que ce soit le Nigeria, le Ghana, ou la Côte d'Ivoire les populations de ces différents pays vivent cette situation. En effet, ces inondations accentuent toujours le phénomène des réfugiés climatiques.

Les recherches sur la variabilité des précipitations au Ghana ont montré que, la migration traditionnelle comme réponse aux pénuries alimentaires temporaires pendant la saison sèche, s'était de plus en plus déplacée vers la saison des pluies (Afifi et al. ,2016 cité par l'OIM,

2021). Ces populations qui se déplacent pendant la saison sèche sont des réfugiés climatiques, puisqu'elles se sont déplacées à cause de la variabilité des précipitations, due aux effets du changement climatique. Ce qui explique en quelque sorte que le changement climatique est à l'origine des problèmes des réfugiés climatiques. Cependant, il est important de savoir que le changement climatique « produit » aussi des réfugiés sur le plan intrarégional.

### **1.2. Le changement climatique, facteur de « production » des réfugiés climatiques sur le plan intrarégional<sup>2</sup> en Afrique de l'ouest (1990-2007)**

Le changement climatique « produit » des réfugiés climatiques sur le plan intrarégional, puisque les migrations dues aux effets du changement climatique en Afrique de l'Ouest sont intrarégionales. C'est à dire les réfugiés climatiques vont au-delà de leur pays d'origine. Dans la mesure où comme le montre F. Gemenne (2014) dans son étude qu'une des spécificités de la région est le niveau exceptionnellement élevé de migrations intrarégionales liées aux dégradations de l'environnement (F. Gemenne et al. ,2014).

L'exemple du Sénégal un pays vivant de la pêche nous permet de mieux cerner cette situation. Les pêcheurs migrants sénégalais (réfugiés climatiques) vont au-delà de leur frontière pour pouvoir s'approvisionner en poissons, à cause des effets du changement climatique qui agissent sur la production halieutique de ce pays. Ces pêcheurs migrants n'ont d'autres choix que de se rendre dans un autre pays pour pouvoir pratiquer leurs activités commerciales.

À ce niveau, P. Failler et F. Binet (2013) démontrent que les captures des espèces d'intérêt commercial majeur subissent des diminutions allant de 20 à près de 40% entre 1996 et 2007. Dans les eaux du Sénégal les captures des espèces comme le mérrou accusent une chute de l'ordre de 80% entre 1990 et 2000 (P. Failler et Flonmas Binet, 2013). Devant la raréfaction des ressources et afin de soutenir la production, les pêcheurs artisans sénégalais n'ont d'autres choix que d'aller plus loin afin d'apporter de nouveaux stocks halieutiques. Se dessine alors une forme migration (P. Failler et Flonmas Binet, 2013).

Le Sénégal est particulièrement vulnérable au changement climatique étant à la fois un pays côtier et sahélien. Les problèmes majeurs liés au changement climatique concernent l'élévation des eaux, la désertification, les questions liées aux inondations. Les pêcheurs de la région de Saint Louis migrent de plus en plus pour aller pêcher dans les eaux mauritaniennes en réponse à l'épuisement des stocks locaux de poissons (B. Alex et F. Gemenne, 2016). Sur

---

<sup>2</sup> Entre différents pays

ce point, certains travaux de recherches montrent que les précipitations excessives au Sénégal contribuent à la migration internationale tandis que les vagues de chaleur au Burkina Faso diminuent la probabilité de migration internationale (Nawrotzki et Bakhtsiyara, 2017 cités par l'OIM, 2021). Il est également difficile de catégoriser l'étendue géographique des mouvements de personnes, certaines se déplaçant à proximité de leur foyer mais dans un autre pays. (OIM, 2021). La mobilité humaine dans le contexte de catastrophes, des changements climatiques et de la dégradation de l'environnement prend diverses formes à proximité ou à plus longue distance, ou internationale. (Lonesco et al 2017 cité par l'OIM, 2021). Pour beaucoup la mobilité est synonyme de résilience et d'adaptation à l'environnement ; pour d'autres elle est synonyme de danger et de vulnérabilité faisant du mouvement à la fois une solution et un problème (OIM, 2014 cité par l'OIM ,2021).

Ainsi, le cadre de l'adaptation de Cancún, qui liste à l'alinéa f de son paragraphe 14 trois types de mobilité humaine à des fins d'adaptation aux changements climatiques. « Les déplacements, les migrations et la réinstallation planifiée par suite de changements climatiques. Le « déplacement » désigne les mouvements principalement forcés, la « migration », les mouvements principalement volontiers et la « réinstallation planifiée » le fait de déplacer ou de contribuer au déplacement des personnes pour les protéger des risques et des effets néfastes liés aux catastrophes et changements environnementaux. (OIM, 2019b. Georgetown University et al, 2017 cité par l'OIM, 2021). Le phénomène des réfugiés climatique sur le plan national est dû aux effets du changement climatique. Dans la mesure où, les populations migrent pour assurer leur sécurité mais aussi pour garantir leurs moyens de subsistance. Elles vont chercher dans un autre pays ce que les conditions climatiques ne favorisent pas dans les leurs. Ce constat est valable pour tous les pays de la Zone Sahélienne notamment le Mali, le Burkina Faso, le Niger entre autres. Ce qui fait de ces populations des réfugiés climatiques.

## **2. Le changement climatique : un accélérateur et un intensificateur du phénomène des réfugiés climatiques en Afrique de l'ouest (2000-2020)**

Cette partie de l'étude montre en quoi le changement climatique est-il un accélérateur et un intensificateur du phénomène des réfugiés climatiques.

### **2.1. Le changement climatique, un accélérateur du phénomène des réfugiés climatiques de la zone sahéenne (2000-2019)**

La gestion et l'utilisation des ressources naturelles au Sahel sont étroitement liés à la mobilité intrarégionale. Au Mali, au Niger (Voir les figures 1 et 2) et Burkina Faso, une majorité écrasante de la population travaille dans le secteur agricole ou pratique le pastoralisme. À

l'évidence, ces activités sont fortement dépendantes des facteurs météorologiques et saisonniers. La sécheresse, les précipitations irrégulières nuisent à l'économie pastorale et fermière et provoque des mouvements migratoires de masse au Sahel. (B. Conkar, 2020). Les réfugiés climatiques sont issus des mouvements migratoires de masse dans la zone sahélienne, car ils sont dépendant de l'agriculture qui, elle aussi, est vulnérable aux effets du changement climatique. Ils subissent les effets du changement climatique. La variabilité climatique à travers son cortège de conséquences impacte donc négativement les ressources alimentaires des populations rurales. Les systèmes de conservations des denrées sont détruits. Les populations ont des difficultés pour se nourrir. (J. Yao 2023, p.40). Qu'ils soient en zone urbaine ou rurale les réfugiés climatiques sont de plus en plus la conséquence des effets du changement climatique. C'est cette situation qui les pousse à opter pour une migration interne ou intrarégionale pour assurer leur survie. En effet, la longue durée des périodes de sécheresses est associée au changement climatique, qui est un accélérateur du phénomène des réfugiés climatiques. Car le changement climatique provoque une augmentation du nombre des réfugiés climatiques dans la zone sahélienne.

Dans cette logique, la sécheresse semble provoquer une augmentation du nombre des personnes qui migrent d'une zone rurale à l'autre à court terme. L'exemple le plus souvent cité repose sur des enquêtes réalisées en milieu rural au Mali auprès de plus de 7000 personnes avant et après une série de sécheresses ayant affecté le pays. (Kniveton et al, cité par Preprint de Piguet, 2019). On remarque que ce qui pousse les populations à prendre la fuite et donc à devenir des réfugiés climatiques c'est la sécheresse qui est associée aux effets du changement climatique.

Le Sahel a un climat chaud et semi-aride caractérisé par des températures très élevées toute l'année, une saison sèche longue et intense d'octobre à mai et une saison des pluies brèves et irrégulière liée à la mousson ouest-africaine. Les sols de la région sont généralement limités en nutriments. La diminution des précipitations et l'augmentation des températures accentuent la désertification. Ces conditions environnementales dégradées ont favorisé l'accroissement de la migration nord-sud et rurale- urbaine dans la région en particulier au Niger, au Burkina Faso et au Mali. (USAID, 2017).

Ces conditions météorologiques détériorées dues aux effets du changement climatique ne font qu'aggraver les conditions de vie des réfugiés climatiques. Ce qui accentue de plus en plus les motifs de départ. D'autant plus que ces réfugiés climatiques vivent dans la précarité. Mais aussi ils sont dans une zone où les ressources alimentaires dépendent beaucoup des effets du changement climatique. Les effets du changement climatique sur l'agriculture modifient

considérablement les habitudes des réfugiés climatiques puisque le changement climatique a un impact sur la quantité et la qualité de la production agricole. Ce qui signifie que le changement climatique associé à la sécheresse est un accélérateur de mouvement de masse des populations dans cette zone, faisant d'elles des réfugiés climatiques.

Les chercheurs s'accordent généralement à dire que la vulnérabilité d'une population aux effets du changement climatique est tributaire de facteurs tels que la nature des conditions climatiques à laquelle sont exposés ses caractéristiques sociales, politiques et économiques préexistantes, son environnement physique, la sensibilité inhérente de ses activités socio-économiques au changement et sa capacité à s'adapter aux nouvelles conditions et aux changements. (Mc Leman et Smit, 2006, cité par Joelle Pomerleau, 2009). En réalité, plusieurs facteurs d'ordre politique, économique, social, environnemental et même démographique sont à la base de la vulnérabilité des réfugiés climatiques de la zone sahélienne. Lorsque les catastrophes (sécheresse ou inondation) dues aux effets du changement climatique surviennent ce sont plusieurs réfugiés climatiques qui se mettent en mouvement vers des lieux plus sécurisants. Ce qui fait que les réfugiés climatiques apparaissent comme la conséquence directe des effets du changement climatique.

**Figure 1 :** Des réfugiées climatiques au Niger en 2011



Source : PETTER Gubbels, 2011, *échapper au cycle de la faim*, p.1

**Figure 2 :** des réfugiés climatiques au Niger en 2019



Source : [https:// www.geo.fr](https://www.geo.fr) , AFP, 2019.

## **2.2. Le changement climatique, un intensificateur du phénomène des réfugiés climatiques de la zone côtière (2007-2020)**

Les catastrophes environnementales les plus récurrentes de par leur intensité et leur fréquence en Afrique de l'Ouest sont les inondations et les sécheresses qui sont causées par les effets du changement climatique. Ces catastrophes associées aux effets du changement climatique sont à l'origine du phénomène des réfugiés climatiques en Afrique de l'Ouest. Mieux, le changement climatique intensifie la question des réfugiés climatiques. Chaque fois qu'il y a les inondations ou les sécheresses provoquées par les effets du changement climatique dans une zone, ce sont des milliers de personnes qui sont obligées de quitter leurs lieux de résidence pour se rendre dans des endroits plus sécurisants. Ces réfugiés climatiques sont localisés dans presque tous les pays d'Afrique de l'ouest.

En plus, les inondations sont parmi les catastrophes les plus fréquentes en Afrique de l'Ouest et les déplacements de populations qui en résultent constituent l'un des exemples les plus visibles de déplacement voir figure 3). Au total, 600 000 personnes ont été touchées par les inondations de 2009 au Burkina Faso, au Niger, au Sénégal et en Sierra Leone. Rien qu'au Burkina Faso, 150 000 personnes ont été déplacées par ces inondations. Au Bénin, le déplacement dû aux inondations a concerné au moins 20000 personnes (François Gemenne et al. 2014).



Auparavant en 2007, ces inondations de forte ampleur ont provoqué le déplacement de plus de 330000 personnes dans la zone sahélienne (PNUE, 2011). Selon les estimations du centre de surveillance des déplacements internes (IDMC), au Nigéria 6818 000 personnes ont été déplacées à cause de catastrophe en 2008 et 2012. Les inondations dévastatrices de septembre et octobre 2012 ont provoqué le déplacement de 6 112 000 personnes dans ce pays. Au Mali, la sécheresse<sup>3</sup> ravageuse qui a touché toute la région sahélienne a été combinée à l'instabilité politique et aux conflits ont provoqué le déplacement de plus de 100000 personnes (F. Gemenne, et al., 2014).

Le constat est sans équivoque, le Nigéria figure parmi les pays de l'Afrique de l'ouest où le changement climatique intensifie le problème des réfugiés climatiques. Ce qui fait de l'Afrique de l'ouest une région dans laquelle la question des réfugiés climatiques est une réalité. Ainsi, tous les pays de cette partie de l'Afrique sont concernés par ce phénomène. Les réfugiés climatiques qui se comptent par milliers dans les différents pays de cette zone de l'Afrique sont dus essentiellement aux effets du changement climatique.

En 2017, 787 000 nouveaux déplacements ont été enregistrés en Afrique de l'Ouest, principalement en raison des inondations au Nigeria. À Freetown , en Sierra Leone, les inondations<sup>4</sup> et glissements de terrain ont provoqué 11800 nouveaux déplacements internes .On estime que le record remonte à 2012, avec quelque 4 ,48 millions de nouveaux déplacés dans des contextes de catastrophes principalement du fait des inondations au Nigeria qui a poussé quelque 3,9 millions de personnes à fuir (IDMC,2019 cité par l'OIM, 2021).En 2018, le Nigéria a été touché par les inondations ayant entraîné 613 000 nouvelles situations de déplacements internes (IDMC, 2019a). Les inondations ont entraîné de nouveaux déplacements internes dans d'autres pays en 2018 : environ 56000 au Ghana, 15000 au Libéria et 3000 en Côte d'Ivoire. (OIM, 2021).

Le nombre des réfugiés climatiques en Afrique de l'ouest qui se compte par milliers traduit l'intensité et l'ampleur des effets du changement climatique. L'augmentation de leur nombre à chaque inondation dû au changement climatique est l'expression de l'ampleur du phénomène des réfugiés climatiques en Afrique de l'ouest. Le Nigéria est en tête avec plus de 200000 réfugiés climatiques en 2020 et un peu plus de 6 000000 réfugiés climatiques au cours de la période 2008-2012. Toute chose qui montre combien de fois le changement climatique intensifie le phénomène des réfugiés climatiques dans la zone côtière.

---

<sup>3</sup> Une sécheresse est qualifiée de majeure lorsqu'elle affecte plus de 5% de la population totale du pays.

<sup>4</sup> Une inondation est qualifiée de majeure lorsqu'elle affecte plus de 20000 personnes.

Par ailleurs, on a recensé quelques 328 000 nouveaux déplacements internes liés à des catastrophes en 2019 (IDMC, 2020a). En août 2019, 5300 nouveaux déplacements internes étaient liés aux inondations dans les quartiers précaires en Sierra Leone (IDMC, 2019 b). En 2020, au moins 19 camps de déplacés se trouvaient dans des zones à haut risque d'inondation au Nord -Est du Nigéria. En septembre 2020, des pluies torrentielles ont déplacé 215 833 personnes dans le pays, 298 familles en Guinée et 3300 personnes au Sénégal. (OIM, 2021).

Le district de South Dayi, dans la région de volta au Ghana, a été le lieu d'un déplacement à petite échelle du fait des pluies en juin 2020, un épisode au cours duquel 70 personnes ont été déplacées. En juillet 2020, de fortes pluies ont à nouveau frappé la région, déplaçant 70 personnes dans le district de South Akatsi. (OIM, 2021).

Ainsi, les catastrophes environnementales de par leur fréquence et leur intensité attribuables aux effets du changement climatique en Afrique de l'ouest sont à la base du phénomène des réfugiés climatiques. Le changement climatique est donc un intensificateur du phénomène des réfugiés climatiques. Aucun pays de cette zone côtière n'est épargné par ce problème. Dans tous les cas, les catastrophes environnementales sont dues aux effets du changement climatique, et celles-ci « produisent » toujours des réfugiés climatiques. Dans la mesure où, ces catastrophes notamment les inondations qui sont à l'origine du phénomène des réfugiés climatiques, sont provoquées par les changements climatiques. Pour dire tout simplement, que le changement climatique engendre les réfugiés climatiques, puisqu'il est à l'origine de la fréquence et de l'intensité des inondations.

**Figure 3:** Répartition des réfugiés climatiques par pays d'origines entre 2009, 2012, 2017, et 2020 en Afrique de l'ouest

| Pays          | Années | Effectifs des réfugiés climatiques |
|---------------|--------|------------------------------------|
| BENIN         | 2009   | 20 000                             |
| CÔTE D'IVOIRE | 2018   | 3000                               |
| GHANA         | 2018   | 56 000                             |
| GUINEE        | 2020   | 298                                |
| LIBERIA       | 2018   | 15 000                             |
| NIGERIEIA     | 2012   | 6 112 000                          |
| SENEGAL       | 2020   | 3 300                              |
| SIERRA LEONE  | 2017   | 11 000                             |

Source : OIM, 2021

Cette étude montre les effets du changement climatique dans la « production » des réfugiés climatiques en Afrique de l'ouest. Elle souligne aussi que le changement climatique n'est pas le seul facteur à l'origine du déplacement des populations c'est-à-dire les réfugiés climatiques en Afrique de l'ouest. Et elle montre aussi que le changement climatique est à la fois un amplificateur et un intensificateur du phénomène des réfugiés climatiques en Afrique de l'Ouest. Cependant, des discussions sont ouvertes sur certains aspects de cette question.

### **Discussion**

Les auteurs comme F. Gemenne, Rigaud (2020), s'accordent à dire que le changement climatique n'est pas le seul facteur qui est à la base du phénomène des réfugiés. Et que le changement climatique ne peut être dissocié des autres facteurs tels que les conflits, les catastrophes naturelles et environnementales qui contribuent également au déplacement de populations, donc susceptibles de « produire » des réfugiés. D'autres auteurs comme E. Piguet (2010), A. Pecoud (2010), P. De Guchteneire (2010), montrent que la relation entre changement climatique et migration n'est pas directe, que d'autres facteurs entrent aussi en jeu. C'est la raison pour laquelle ils illustrent dans leur étude, la complexité de la relation entre facteurs environnementaux et migration, et le fait que le changement climatique n'est qu'un élément parmi tant d'autres pour expliquer les dynamiques migratoires. Ils montrent dans leur étude que tout mouvement migratoire est le produit de plusieurs facteurs convergents et la tension environnementale est toujours associée à d'autres causes : contraintes ou opportunités économiques, réseaux sociaux, contexte politique, etc. Pour notre part nous partageons en partie leurs points de vue, car il est difficile d'établir le lien entre changement climatique et les autres facteurs notamment les conflits armés, les facteurs environnementaux dans le contexte de la migration forcée de populations. Ainsi, cette étude montre que les effets du changement climatique sont à l'origine du phénomène des réfugiés climatiques en Afrique de l'ouest. Nos analyses montrent à travers cette étude que le changement climatique est à la fois un accélérateur et un intensificateur du phénomène des réfugiés climatiques en Afrique de l'ouest.

**Conclusion**

En définitive, le changement climatique a été un intensificateur et un accélérateur du phénomène des réfugiés climatiques en Afrique de l'Ouest de 1990 à 2020. Le phénomène des réfugiés climatiques en Afrique de l'ouest est attribuable aux effets du changement climatique. Puisque les différentes migrations de populations en Afrique de l'ouest sont favorisées par les catastrophes environnementales qui, elles-mêmes sont liées aux effets du changement climatique. Qu'il s'agisse des inondations, des sécheresses, des glissements de terrain, des érosions côtières, leur fréquence et leur intensité résultent des effets du changement climatique. Tous ces facteurs contribuent à la migration forcée de la population en Afrique de l'ouest, ce qui fait de ces dernières des réfugiés climatiques. Par exemple entre 2007 et 2012, l'Afrique de l'ouest a enregistré 19 millions de réfugiés climatiques à cause des graves inondations et sécheresses qui ont été causées par le changement climatique. Par ailleurs, cette situation demeure un écueil à l'accès à l'alimentation pour les populations de ces contrées. C'est donc un des facteurs aggravant de la faim dans le monde et singulièrement en Afrique. Le changement climatique est un frein à la sécurité alimentaire.

Cependant, il convient d'indiquer que le changement climatique n'est pas le seul facteur qui participe à la migration des populations en Afrique de l'ouest. Car, plusieurs autres facteurs sociaux, politiques, économiques, environnementaux, démographiques interviennent lors du déplacement dans un contexte de migration forcée. Il est également difficile de faire la distinction entre une migration forcée et une migration volontaire lorsqu'il s'agit du changement climatique à évolution lente. A cela, il importe de noter que l'expression « réfugiés climatiques » ne fait pas consensus parmi les experts et les organisations internationales. Ce qui met en exergue la complexité du phénomène des « réfugiés climatiques ». Ainsi, plusieurs terminologies sont utilisées par les auteurs. De « réfugiés écologiques » à « réfugiés environnementaux », en passant par les « déplacés », dispersés », les « évacués » entre autres pour désigner la même catégorie de population. Ce concept fait toujours débat et est d'actualité. Le phénomène des réfugiés climatiques est une réalité en Afrique de l'ouest vu son ampleur, cette question devrait être prise en compte par les organisations internationales et les gouvernants afin qu'elle soit intégrée dans la planification et la politique du développement durable. Ils devraient être reconnus par tous comme les autres réfugiés statutaires. Ce qui permettra de trouver des solutions durables à leurs problèmes.

Cela dit, cette étude n'a pas pu solutionner ce problème de terminologie qui fait tant débat entre les experts. Mais en lieu et place de « réfugiés », nous préférons plutôt la notion

de « déplacés », qui prend en compte également les « réfugiés ». Dans la mesure où, il n'existe pas pour le moment de statut juridique pour les « réfugiés climatiques ». Ils ne sont donc pas reconnus par les organisations internationales. Un autre point qui pourrait faire l'objet d'une recherche est « les effets du changement climatique sur la vie des réfugiés climatiques ». Il s'agira d'analyser les effets du changement climatique sur la santé des réfugiés climatiques en Afrique de l'ouest. C'est-à-dire qu'on pourrait établir le lien entre le changement climatique et la santé des réfugiés climatiques.

### Références bibliographiques

Alex B., Gemenne F., 2016, *impact du changement climatique sur les flux migratoires à l'horizon 2030*, rapport n° 1, 54p.

Conkar A.B, 2020, *Groupe Spécial Méditerranée et Moyen Orient, développement et sécurité dans la région du Sahel*, 29p.

Diallo A. 2018, *changement climatique et migrations humaines au Sénégal : une approche en termes de vulnérabilité du système socio-écologique, économie et finances*, Université Grenoble Alpes, Université Cheick Anta Diop (Dakar). Français.NNT. 2018GREAE004.Tel02006424

Failler P. et Binet F., 2013 « Sénégal. Les pêcheurs migrants : réfugiés climatique et écologiques », *Hommes et migrations* en ligne 1284/2010, mis en ligne le 29 Mai 2013, consulté le 07 juin 2022 URL : [http : hommes migrations : revues.org/1250](http://hommesmigrations.revues.org/1250) ; DOI : 104000 : hommes migrations .1250.

Gemenne F., 2020, « Les réfugiés de l'anthropocène : la question du territoire à l'heure du changement climatique », pp.623-629, disponible sur [https:// www.geoecotrop.be](https://www.geoecotrop.be), consulté le 25/08 / 2022

Gemenne F., Bocher J., De Longueville F., Perrin N., Vigil S. Zickgraf C. Dalila Gharbaoui, Ozer, P. 2014, *catastrophes, changement climatique et déplacements forcés. Dynamique régionales de mobilité en Afrique de l'ouest*. Note de cadrage, 30p.

Kolog O, 2011, « Changement climatiques, réponses endogènes d'atténuation et d'adaptation au Burkina Faso : cas des mouvements de populations » Université de Ouagadougou, département de Sociologie. 19p. Disponible sur [https:// uaps2011.princeton.edu](https://uaps2011.princeton.edu), consulté le 07/07/2022.

OIM, 2021, *migrations environnementales, déplacements liés aux catastrophes et réinstallations planifiées en Afrique de l'Ouest*, OIM, Genève, 62p.

OXFAM, 2017, *déracinés par le changement climatique. Répondre au risque croissant de déplacement*, disponible sur [http:// www.oxfam.org](http://www.oxfam.org), consulté le 25/08/ 2022

Piguet E., Pecoud A., DE Gucheneire P., 2010, « migrations et changements climatiques », Université de Neuchâtel, working paper10-2010/F, 25p. Disponible sur [http:// doc.rero.ch/record.files Piguet Etienne...PDF](http://doc.rero.ch/record/files/Piguet%20Etienne...PDF), consulté le 25/08/2022

Preprint de Piguet E., 2019 « Aléas climatiques et migrations. Quels risques futurs ? » in *Les gestions des transitions. Anticiper, subir, réagir, planifier*, eds. F.Padovani and B .Lysanink , Paris , l'Harmattan ,pp179-165,disponible sur [http:// libra.unine.ch](http://libra.unine.ch) , consulté le 25 /08 / 2022

PNUE, 2011, *sécurité des moyens d'existence, changements climatiques, migrations et conflits au Sahel*, 112p.

Pomerleau J. ,2009, *changement climatique et sécurité en Afrique, essai présenté au centre universitaire de formation en environnement (M .env.)*, centre universitaire de formation en environnement, Université de Sherbrooke, 99p.

RMF,2008, les changements climatiques et les déplacements, disponible sur [www.migrationforcee.org/changement climatique.htm](http://www.migrationforcee.org/changement-climatique.htm), consulté le 25 /08/2022

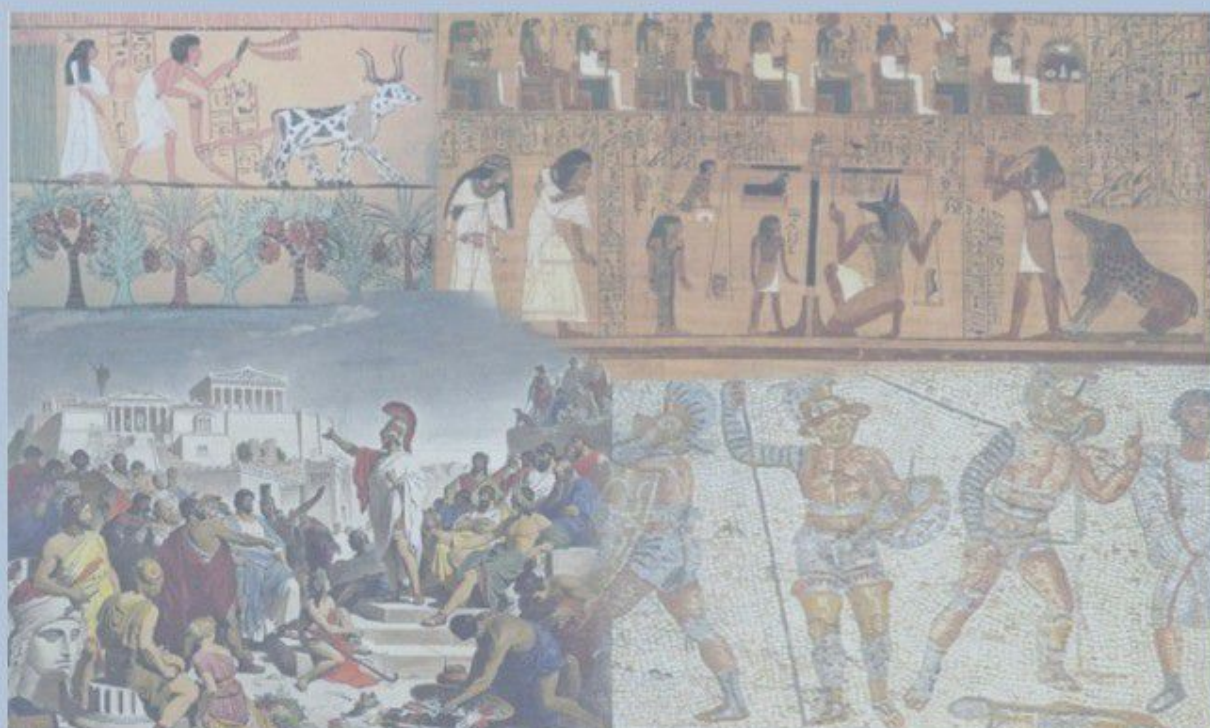
Rigaud , K. , De Sherbinin, A., Buyan Jones , Adamo, Susana, Maleki David, Abu Ata, Nathalie, Casals F., Taeko, A., Aora , Anmol, Chai-ONN, Tricia M.,Briar, G. ,2021,*Afrique : Migrations climatiques internes dans les pays d'Afrique de l'ouest*. Washington DC : Banque mondiale, 28p.

UNHCR, 2017, *le changement climatique, les catastrophes et les déplacements humains*. pp 5-6

USAID, 2017, *profil de risque du changement climatique, Sahel occidental, fiche d'information régionale*, 10p.

YAO Y. J., 2023, *La faim au Niger de 1966 à 2023 : un fléau redoutable*, Edition Generis Publishing ,95 p

**Revue électronique  
Africaine des Sciences de  
l'Antiquité Sunu-Xalaat  
Périodicité : annuelle  
ISSN : 2772-2104**



**Faculté des Lettres et Sciences  
Humaines  
Département de Langues et  
Civilisations anciennes  
Laboratoire DECRYPTA (ED ARCIV)  
Université Cheikh Anta Diop de Dakar  
(UCAD)  
BP : 5005 Dakar – Fann**