

**Université 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***

© *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 2 / Décembre 2022

**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 2 / Décembre 2022

## **Directeur de la Revue**

AGNE Djibril (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

## **Co-directeur et Responsable de l'édition électronique**

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

## **Comité de rédaction**

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

DIEDHIOU Serginio (Maître de Conférences Assimilé, 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)

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

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

TINE Philippe (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)

DIOP Babacar dit Buuba (Professeur Titulaire, 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)

NDOYE Malick (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

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 créée en 2021 et consacrée à l'étude de la Grèce, Rome et Égypte antiques. 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'École Doctorale ARCIV. La Revue *SunuXalaat* 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, histoire, géographie, anthropologie, ethnologie, littérature, psychologie, philosophie...).

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

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

**Normes éditoriales de la Revue :** Voir ce lien <https://afrosciences-antiquity.com/normes-editoriales/>

**URL :** <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>  
Volume Numéro 2 / Décembre 2022

## SOMMAIRE

### ✓ ÉTUDES GRECQUES ET LATINES

#### **Mayoro DIA & Bouré DIOUF**

La légende d'Andromaque dans l'œuvre d'Homère a-t-elle influencé celle de Virgile au chant III de l'*Eneide* ? ..... p. 1-17

#### **Pierre Mbid Hamoudi DIOUF**

Conception et valeur des femmes *idiotai* et *euergetai* dans la société grecque antique..... p. 18-37

#### **Malick DIAGNE & Mamadou NDIAYE**

La controverse des écoles dans l'Antiquité : Isocrate a-t-il commis un parricide sur la sophistique ? ..... p. 38-59

#### **Sana BALDÉ**

Le rôle judiciaire des archontes des cités grecques d'Asie Mineure pendant les époques hellénistique et romaine. .... p. 60-79

#### **Etienne Ndiana DIOUF**

De l'originalité de l'éducation romaine : entre vie paysanne et valeurs familiales..... p. 80-93

#### **Benjamin DIOUF**

La déliquescence morale sous la République romaine (III<sup>ème</sup> - I<sup>er</sup> siècle av. J.C.)..... p. 94-110

#### **Michael Lionel MIHINDOU**

Les aspects procéduraux des expulsions des étrangers de Rome du II<sup>e</sup> s. av. J.-C. au I<sup>e</sup> s. ap. J.-C.....p. 111-139

**Robert Adama SÈNE & Sergino Paolo César DIEDHIOU**

Les religions étrangères à Rome dans la période impériale : entre atouts et danger.....p. 140-155

**Pierre Edmond MBENGUE**

L'intérêt d'un « 3<sup>e</sup> sens » initié par Origène dans l'interprétation des *Saintes Ecritures*..... p. 156-167

**Augustin TINE**

La Muse d'Homère dans *Les Commentaires à l'Iliade* d'Eustathe de Thessalonique..... p. 168-174

✓ **ÉTUDES AFRICAINES**

**Samba DIOUF, Priska MANGA & El Hadji Papa Abdourahim SY**

L'enfant dans la famille sénégalaise : entre tradition et modernité..... p. 175-188

**Mame Birame NDIAYE**

La dimension socioéducative de la culture *sereer* d'hier à aujourd'hui..... p. 189-205

**Émile Adama DIOUF**

Esquisse d'une théogonie *sereer* : le Sine (A Siningue) et le Saloum (A Mbeye).....p. 206-233

**Mouhamadou Alpha Cisse**

Aperçu sur le jihâd omarien. L'empire peul du Macina : conquête et révolte.....p. 234-254



---

**La légende d'Andromaque dans l'œuvre d'Homère a-t-elle influencé celle de  
Virgile au chant III de l'*Eneide* ?**

**Mayoro DIA**

Université Cheikh Anta Diop de Dakar (F.L.S.H.)

[mayoro.dia@ucad.edu.sn](mailto:mayoro.dia@ucad.edu.sn)

&

**Bouré DIOUF**

Université Cheikh Anta Diop de Dakar (FASTEF)

[boure8.diouf@ucad.edu.sn](mailto:boure8.diouf@ucad.edu.sn)

**Résumé :** Andromaque, l'épouse d'Hector dans *l'Illiade* d'Homère, est une source d'inspiration pour les écrivains antiques. Homère la présente comme une femme modèle, pleine d'affection pour son époux Hector. Toutefois, ce dernier n'a pas manqué de lui prédire la chute de Troie, l'esclavage des femmes troyennes et le sort cruel du jeune Astyanax. Virgile montre Andromaque après les prédictions homériques. À la tête d'une communauté de Troyens, Andromaque, devenue l'épouse d'Hélénos, le jeune frère d'Hector, après être échue à Néoptolème, reconstitue une petite Troie à Buthrote, en perpétuant ainsi le souvenir de leur partie perdue. L'héroïne pense toujours à son ancien époux Hector. Hélénos, consulté par Énée, se présente comme un véritable devin conseillant et révélant à celui-ci les obstacles qui se dressent devant lui pour la fondation de sa nouvelle ville.

**Abstract:** Andromache, the wife of Hector in Homer's Iliad, is a source of inspiration for ancient writers. Homer presents her as a model woman, full of affection for her husband Hector. However, the latter did not fail to predict the fall of Troy, the slavery of Trojan women and the cruel fate of young Astyanax. Virgil shows Andromache after the Homeric predictions. At the head of a community of Trojans, Andromache, who became the wife of Hélénos, the younger brother of Hector, after falling to Neoptolemus, reconstitutes a small Troy in Buthrote, thus perpetuating the memory of their lost part. The heroine still thinks of her former husband Hector. Helenos, consulted by Aeneas, presents himself as a real diviner advising and revealing to him the obstacles that stand before him for the foundation of his new city.

**Mots-clés :** Andromaque, esclavage, guerre, Hélénos, Homère, légende, Néoptolème, Virgile.

**Keywords:** Andromache, slavery, war, Helenos, Homer, legend, Neoptolemus, Virgil.

**URL :** <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>  
Volume Numéro 2 / Décembre 2022

## INTRODUCTION

L'*Illiade* et l'*Odyssée* d'Homère enseignent des vertus très importantes, telles que l'héroïsme, la bravoure, le dépassement de soi dans l'action. C'est pourquoi, les écrivains de l'époque d'Auguste considèrent que, pour appuyer la politique de régénération de l'empereur, l'épreuve et l'action peuvent aider l'humanité à éradiquer certains vices et défauts. Comme Rome vient de sortir des guerres civiles, en imitant l'œuvre d'Homère, Virgile, dans son *Enéide*, participe, à sa manière, à la reconstruction de sa Ville. En effet, il décrit les épreuves et les combats d'Enée après la chute de Troie pour la création d'un monde nouveau. Ainsi le poète, dans les six premiers chants, raconte-t-il le périple d'Enée, de Troie au Latium, en passant par Carthage. Dans les six derniers chants, il s'agit des guerres qu'il doit mener pour fonder une nouvelle Ville. La légende d'Andromaque relatée au chant III de son épopée s'inspire-t-elle des données appliquées à la femme d'Hector dans l'*Illiade* ? Hector, au chant VI dans l'*Illiade* d'Homère, a prédit à Andromaque la destruction de Troie, l'esclavage des femmes troyennes, le sort cruel de son jeune fils Astyanax. L'Andromaque de Virgile est, elle aussi, l'ancienne épouse d'Hector, mère d'Astyanax. Elle est devenue esclave, après la chute de Troie et vit avec Hélénos, le frère d'Hector.

Par ailleurs, certaines spécificités homériques telles l'évocation des héros et des dieux, l'intervention des divinités et des monstres dans les affaires humaines, l'expression naturelle des sentiments, la perfection du détail n'apparaissent-elles pas dans ce passage ? Toutefois, pourrait-on ne pas lui reconnaître une certaine originalité à travers la nouvelle communauté troyenne créée avec Andromaque et Hélénos même s'il reprend encore certaines données antérieures ou postérieures à Homère sur la légende d'Astyanax et d'Hélénos ? Notre intention étant de voir si la légende d'Andromaque dans l'*Enéide* est inspirée d'Homère, il nous faut revisiter le personnage d'Andromaque dans l'*Illiade* et interroger d'un moment à l'autre les poètes du cycle pour examiner non seulement les emprunts et les allusions de Virgile, mais également son originalité sur la légende développée autour de ce personnage. La réflexion s'articulera autour de deux grandes parties. Nous analyserons, tout d'abord, les trois grands épisodes où apparaît Andromaque, présenterons Néoptolème et Hélénos dans l'*Illiade* d'Homère. Ensuite, nous examinerons le livre III de l'*Enéide* qui présente toute une légende sur la femme d'Hector après la chute de Troie en étudiant successivement Andromaque, Hélénos et Néoptolème.

## I. Homère, *Iliade* : apparition d'Andromaque, de Néoptolème et d'Hélénos

### I.1. Andromaque chez Homère

D'après Homère, Andromaque est la fille d'Eetion, roi de Thèbes (*Iliade*, VI, v. 395). Son père ainsi que ses sept frères sont tués par Achille pendant le siège de cette ville<sup>1</sup>. Sa mère, emmenée comme butin de guerre, mais libérée après une forte rançon, meurt peu après. Andromaque est l'épouse d'Hector, un héros troyen, fils du roi Priam et d'Hécube. Dans *Iliade*, elle apparaît dans trois épisodes de l'œuvre.

#### I.1.1. Au chant VI, v. 369-502

Au chant VI, le poète épique Homère montre Hector retournant à Troie pour convaincre les femmes troyennes de demander la clémence d'Athéna, mais il ne trouve pas Andromaque à la maison. Celle-ci est allée, comme le précise le poète, sur le grand rempart d'Ilion, car il a appris que les Troyens étaient affaiblis et acculés. C'est ainsi que les deux époux se rencontrèrent aux portes Scées.

Ayant vu Hector, Andromaque accourt vers lui, en tenant son fils Astyanax, tout enfant, qu'elle serre contre son sein. Accompagnée d'une servante qui se trouve derrière elle, Andromaque se lamente de voir Hector retourner au combat. Elle craint la mort prochaine de celui-ci et pressent la victoire d'Achille qui a assassiné son père ainsi que ses sept frères. Elle le supplie de ne pas risquer sa vie dans la bataille, comme en témoignèrent ces vers :

Hector, tu es pour moi un père, une mère vénérable, un frère, tu es pour moi un mari florissant. Eh bien, maintenant, aie pitié; reste ici, sur le rempart, de peur de rendre ton enfant orphelin et ta femme veuve<sup>2</sup>.

Dans un autre passage, Hector dit tout son attachement aux Troyens et sa vaillance aux combats. Il prédit la chute de Troie, la mort des siens, mais aussi l'esclavage d'Andromaque :

Je le sais bien, moi-même, en mon âme et en mon cœur : un jour viendra où périront Ilion la sainte, et Priam, et le peuple de Priam à la forte lance. Mais je m'inquiète moins, pour l'avenir,

<sup>1</sup> . Cf. *Iliade*, VI, v. 414, 421-422.

<sup>2</sup> . *Iliade*, VI, v. 429-432 :

Ἕκτορ ἀτὰρ σύ μοι ἔσσι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ  
ἦδὲ κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης·  
ἀλλ' ἄγε νῦν ἐλέαιρε καὶ αὐτοῦ μίμν' ἐπὶ πύργῳ,  
μὴ παῖδ' ὀρφανικὸν θήῃς χήρην τε γυναῖκα [...].

de la douleur des Troyens, et d'Hécube même, ou du roi Priam, ou de mes frères qui, nombreux et braves, tomberaient dans la poussière sous les coups des guerriers ennemis, que de ta douleur, à toi, quand un Achéen vêtu de bronze t'emmènera, tout en pleurs, mettant fin pour toi aux jours de liberté<sup>3</sup>.

En outre, il évoque aussi la nécessité de lutter contre Achille et l'obligation, pour son épouse, d'élever son fils en héritier de son père (Ἰλίουῖφι ἀνάσσειν ; « καί ποτέ τις εἶποι πατρός γ' ὄδε πολλὸν ἀμείνων). Il prie ainsi à Zeus et aux autres dieux<sup>4</sup> :

Zeus et autres dieux, accordez-moi que cet enfant, mon fils, devienne, comme moi, illustre parmi les Troyens, ainsi que moi plein de force, et règne avec autorité sur Ilion. Qu'on dise un jour : Il est bien supérieur à son père ! Quand il reviendra du combat. Qu'il rapporte les dépouilles sanglantes de l'ennemi tué par lui, et réjouisse l'âme de sa mère<sup>5</sup>.

Cette scène familiale est, selon Ariane Eissen, « d'une douceur poignante<sup>6</sup> », surtout avec « le rire en pleurs » avec lequel Andromaque reçoit Astyanax des bras d'Hector.

Toutefois, de telles implorations et de telles supplications ne sauraient toucher Hector au point de ne pas retourner au combat. Nul ne peut échapper à son destin, soutient-il. Qu'Andromaque rentre à la maison, qu'elle ordonne à ses servantes de vaquer à leurs travaux domestiques :

Va donc à la maison, occupe-toi de tes propres travaux, la toile, la quenouille, et à tes servantes ordonne de se mettre au travail. La guerre, les hommes s'en inquiéteront, tous ceux (et moi surtout) qui sont nés à Ilion<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> . *Iliade*, VI, v.447- 455 :

Εὖ γὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν  
ἔσσειται ἤμκαϊαρ ὅτ' ἂν ποτ' ὀλόγη Ἴλιος ἱρή  
καὶ Πριάμος λαὸς ἐϋμμελίω Πριάμοιο.  
Ἀλλ' οὐ μοι Τρώων τόσσον μέλει ἄλγος ὀπίσσω,  
οὔτ' αὐτῆς Ἐκάβης οὔτε Πριάμοιο ἀνακτος  
οὔτε κασιγνήτων, οἳ κεν πολέες τε καὶ ἐσθλοὶ  
ἐν κονίησι πέσοιεν ὑπ' ἀνδράσι  
δυσμενέεσσιν, ὅσσον σεῦ, ὅτε κέν τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων  
δακρυόεσσαν ἄγηται ἐλεύθερον ἤμαρ ἀπούρας [...].

<sup>4</sup> . Dans l'*Iphigénie à Aulis* d'Euripide, Iphigénie se soucie aussi du destin de son jeune frère Oreste, enfant. Cf. Euripide, *Iphigénie à Aulis*, v. 1450-1451 : « [...] Quant à ce cher Oreste, élève-le, tel est mon vœu, pour en faire un homme. » Ce passage est identique à cette scène d'Homère.

<sup>5</sup> . *Iliade*, VI, v. 476-481 :

Ζεῦ ἄλλοι τε θεοὶ δότε δὴ καὶ τόνδε γενέσθαι  
παῖδ' ἐμὸν ὡς καὶ ἐγὼ περ ἀριπρεπέα Τρώεσσιν,  
ὄδε βίην τ' ἀγαθόν, καὶ Ἰλίου ἶφι ἀνάσσειν·  
καὶ ποτέ τις εἶποι πατρός γ' ὄδε πολλὸν ἀμείνων  
ἐκ πολέμου ἀνιόντα· φέροι δ' ἕναρα βροτόεντα  
κτείνας δῆϊον ἀνδρα, χαρεῖη δὲ φρένα μήτηρ.

<sup>6</sup> . Eissen Ariane, 1993, *Les Mythes grecs*, Paris, BELIN, p. 278.

<sup>7</sup> . *Iliade*, VI, v. 490-493 :

### I.1.2. Au chant XXII, v. 437-515

Au chant XXII, le poète montre Andromaque respectant les recommandations d'Hector. À peine rentrée chez elle, elle tisse et fait préparer un bain chaud pour son époux (*Iliade*, XXII, 437-444.). Quand elle entend des sanglots du côté des remparts, elle sent un malheur imminent (τῆς δ' ἐλελίχθη γυῖα, χαμαὶ δέ οἱ ἔκπεσε κερκίς, « son corps fut pris de vertige, sa navette tomba à terre », *Iliade*, XXII, 448). Elle apprend ainsi la mort d'Hector. Le poète en profite pour insister sur les sentiments qui l'animent : ardeur, angoisse, peur, affection à son époux. Dans ces moments difficiles, soutenues par les sœurs d'Hector et les femmes de ses beaux-frères, elle s'adresse à son défunt époux pour déplorer son sort de veuve et celui de son fils orphelin (*Iliade*, XXII, 477-499).

### I.1.3. Au chant XXIV, v. 710-746

Au chant XXIV, Andromaque accueille le retour de la dépouille d'Hector. Elle est la première avec Hécube à courir vers le char qui porte son corps. En pleurs, elle embrasse la tête d'Hector. Elle exprime ainsi son amour et ses craintes sur le sort de Troie : la destruction de la ville, l'esclavage des femmes troyennes, le sort cruel d'Ashtanax (*Iliade*, XXIV, v. 725-745). En effet, le poète évoque la ville désormais sans défenseurs ni protecteurs, et l'embarquement imminent des Troyennes. Il fait une nette opposition entre la vie agréable passée d'Ashtanax et celle présente faite de souffrances et d'une mort imminente.

Homère présente ainsi Andromaque comme « une épouse sans reproche », « une épouse payée de si riches présents », fidèle à son époux Hector, affectueuse et sensible, entourée de ses servantes avec lesquelles elles s'entendent bien. Nous allons examiner aussi le personnage de Néoptolème et d'Hélénos chez ce poète pour bien cerner la légende d'Andromaque.

## I.2. Le personnage de Néoptolème

---

Ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε  
 ἰστόν τ' ἠλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε  
 ἔργον ἐποίχεσθαι· πόλεμος δ' ἄνδρεςσι μελήσει  
 πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί, τοὶ Ἴλιῳ ἐγγεγάασιν.

À propos de Néoptolème, dans les récits antérieurs à l'œuvre d'Homère, il faut noter, dans les *Chants Cypriens*, qu'un oracle d'Hélénos avait dit que la présence du fils d'Achille dans leurs rangs serait indispensable à la victoire et à la prise de la ville de Troie. Et Homère précise même, dans *l'Odyssée*, que c'est Ménélas qui était allé le chercher à Scyros : « C'est moi-même », dit Ménélas, « qui, sur un vaisseau creux et bien équilibré l'amena de Scyros rejoindre les Achéens aux bonnes jambières.<sup>8</sup>»

Dans la *Nékyia*, Ménélas raconte ainsi à Achille les qualités et les prouesses de Néoptolème dans les assemblées et à la guerre :

Certes, quand autour de la ville de Troie nous tenions conseil, il était toujours le premier à parler, et jamais son avis n'était en défaut. Seuls, le divin Nestor et moi le surpassions. Et quand dans la plaine troyenne nous combattions, le bronze en mains, jamais dans la foule et la poussée des hommes il ne restait en arrière; avant tous il courait au premier rang; pour la fougue il ne le cédait à personne et frappait maints guerriers à mort dans l'effroyable mêlée [...]<sup>9</sup>.

Aussi, au moment même de l'introduction du cheval de bois à Troie, fut-il de ceux qui se cachèrent dans les flancs du cheval montrant un courage et une bravoure remarquables<sup>10</sup>. C'est pourquoi, au début du chant IV de *l'Odyssée*, Ménélas, pour remercier Néoptolème de ses éminents services, lui accorde la main de sa fille Hermione, promise autrefois à Oreste :

Fidèle à l'engagement qu'il (Ménélas) forma sous les murs de Troie, et que les dieux lui permettaient d'accomplir, il donnait la belle Hermione au rejeton du formidable Achille;

<sup>8</sup> . *Odyssée*, XI, 508-509 :

[...] αὐτὸς γάρ μιν ἐγὼ κοίλης ἐπὶ νηὸς εἴσης  
ἤγαγον ἐκ Σκύρου μετ' ἑυκνήμιδας Ἀχαιοὺς.

Dans le résumé de Proclus de la *Petite Iliade* de Leschès de Lesbos (VII<sup>e</sup> s.) qui commence par la dispute des armes d'Achille et se termine par l'introduction du cheval de bois à Troie, cette œuvre est l'initiative d'Ulysse, voir Sankharé Oumar, 1999. « Réflexion sur la culture grecque ». In : *Academia Vivarium Novum*, Montella (Avellino) Italia., p. 28.

<sup>9</sup> . *Odyssée*, IV, v. 510-516 :

ἤ τοι ὅτ' ἀμφὶ πόλιν Τροίην φραζοίμεθα βουλᾶς,  
αἰεὶ πρῶτος ἔβαζε καὶ οὐχ ἡμάρτανε μύθων·  
Νέστωρ ἀντίθεος καὶ ἐγὼ νικάσκομεν οἴω.  
αὐτὰρ ὅτ' ἐν πεδίῳ Τρώων μαρναίμεθα χαλκῶ,  
οὐ ποτ' ἐνὶ πληθυὶ μένεν ἀνδρῶν οὐδ' ἐν ὀμίλῳ,  
515 ἀλλὰ πολὺ προθέεσκε τὸ ὄν μένος οὐδενὶ εἰκῶν,  
πολλοὺς δ' ἀνδρας ἔπεφνεν ἐν αἰνῇ δημοτῆτι.  
πάντας δ' οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω,  
ὅσσον λαὸν ἔπεφνεν ἀμύνων Ἀργείοισιν [...].

<sup>10</sup> . *Odyssée*, IV, v. 523-532.

les chevaux et les chars étaient prêts, destinés à la conduire dans la ville fameuse où le jeune roi des Thessaliens tenait le sceptre<sup>11</sup>.

Par ailleurs, dans *Ilioupersis*, Arctinos précise que c'est Néoptolème qui tua le vieux roi Priam qui s'était réfugié dans l'autel de Zeus Herkeios et, lors du partage des femmes troyennes, reçoit Andromaque à titre de récompense<sup>12</sup>. Pausanias lui attribue le meurtre du petit Astyanax qu'il jette du haut des remparts<sup>13</sup>. Pour revenir dans sa patrie, Néoptolème sacrifia Polyxène, une des filles de Priam, aux Mânes d'Achille<sup>14</sup>.

### I.3. Le devin Hélénos

Dans l'œuvre d'Homère, chaque entreprise humaine se joue sur deux plans : le plan humain et le plan divin. Par exemple, l'homme craint toujours l'intervention des dieux dans ses actions ; les dieux, de leur côté, interviennent souvent pour lui inspirer une idée lui permettant de surmonter un tel ou tel obstacle. Nous examinons ce phénomène dans le personnage d'Hélénos dans *Illiade*. Pour cela, relisons, d'abord, les données des poètes du cycle. Dans les *Chants Cypriens* de Stasinos qui rapportent des faits antérieurs au récit de *Illiade*, nous lisons ceci dans le résumé de Proclos, après le jugement de Paris : « Paris, conseillé par Aphrodite, se fait construire des vaisseaux. Hélénos lui fait des prédictions sur l'avenir. Descendu de Lacédémone, Alexandre est reçu par les Tyndarides, et après cela à Sparte chez Ménélas.<sup>15</sup> »

Dans la *Petite Illiade* de Leschès qui commence par la dispute des armes d'Achille et qui se termine par l'introduction du cheval de bois à Troie, Proclos rapporte les faits suivants : « Ulysse part en embuscade et s'empare d'Hélénos. Celui-ci ayant fait des prédictions sur la prise de Troie, Diomède va chercher Philoctète à Lemnos.<sup>16</sup> »

<sup>11</sup> . *Odyssée*, IV, 5-9 :

τὴν μὲν Ἀχιλλῆος ῥηξήνορος υἱεὶ πέμπεν  
ἐν Τροίῃ γὰρ πρῶτον ὑπέσχετο καὶ κατένευσε  
δωσέμεναι, τοῖσιν δὲ θεοὶ γάμον ἐξετέλειον.  
τὴν ἄρ' ὃ γ' ἔνθ' ἵπποισι καὶ ἄρμασι πέμπε νέεσθαι  
Μυρμιδόνων προτὶ ἄστῳ περικλυτόν, οἷσιν ἄνασσαν.

<sup>12</sup> . Sankharé Oumar, 1999. *art. cit.*, p. 29.

<sup>13</sup> . Pausanias, X, 25.

<sup>14</sup> . Sankharé Oumar, 1999. *art. cit.*, p. 29.

<sup>15</sup> . Sankharé Oumar, 1999. *art. cit.*, p. 24.

<sup>16</sup> . Sankharé Oumar, 1999. *art. cit.*, p. 27.

Ces deux passages des poètes du cycle sont assez clairs sur le don de prophétie d'Hélénos, car celui-ci est présenté exerçant son art divinatoire. Il accède ainsi à une vérité inconnaissable aux autres.

En revanche, Homère, au chant VI de *l'Iliade*, montre Hélénos exhortant les Troyens à résister malgré les adversités de la guerre. Plus loin, il le montre donnant des instructions à Enée et à Hector d'aller dire aux femmes troyennes d'accomplir des rites propiatoires pour la divine et hostile Athéna. Au vers 76, le poète le qualifie d'οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος (« de beaucoup le meilleur des augures ») sans le mettre dans l'exercice de son art divinatoire. En plus, lors de la rencontre entre Athéna et Apollon au chant VII à propos du combat imminent entre Hector et Ajax, il attribue à Hélénos seulement la faculté d'entendre le plan des dieux comme l'attestent ces vers :

Ce disant, il (Nestor) ranima l'ardeur et le courage de chacun. Alors, de nouveau, les Troyens, sous l'effort des Achéens aimés d'Arès, seraient remontés dans Ilion, domptés faute de vaillance, si, debout près d'Énée et d'Hector, n'avait parlé le fils de Priam, Hélénos, de beaucoup le meilleur des augures [...] <sup>17</sup>.

Et Hélénos dit clairement son rapprochement aux dieux s'adressant à Hector en ces termes : « [...] seul, provoque le meilleur des Achéens à lutter, à force ouverte, dans un combat terrible, car ce n'est pas encore ton destin de mourir et d'atteindre le moment fatal. Voilà ce que j'ai entendu de la voix des dieux éternels. <sup>18</sup> »

Hélénos exhorte ainsi son frère Hector à combattre à partir du moment où il a entendu que la mort d'Hector n'est pas proche. Il se révèle aussi comme un vaillant guerrier. On le voit se battre vaillamment sur le champ de bataille (*Iliade*, XII, 94). Il frappe Deiphobe, atteint Ménélas en pleine poitrine avant d'être blessé à la main par ce dernier. Il se replie aussitôt sur le groupe des siens ou Agénor prend soin de lui. Homère présente ainsi Hélénos comme un

<sup>17</sup> . *Iliade*, VI, v. 73-76 :

Ἔνθα κεν αὐτε Τρῶες ἀρηϊφίλων ὑπ' Ἀχαιῶν  
Ἴλιον εἰσανέβησαν ἀναλκείησι δαμέντες,  
75 εἰ μὴ ἄρ' Αἰνεΐα τε καὶ Ἴκτορι εἶπε παραστάς  
Πριαμίδης Ἑλενος οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος [...].

<sup>18</sup> . *Iliade*, VII, v. 50-53 :

[...] αὐτὸς δὲ προκάλεσσαι Ἀχαιῶν ὅς τις ἄριστος  
ἀντίβιον μαχέσασθαι ἐν αἰνῇ δηϊότητι·  
οὐ γάρ πώ τοι μοῖρα θανεῖν καὶ πότμον ἐπισπεῖν·  
ὧς γὰρ ἐγὼ ὄπ' ἄκουσα θεῶν αἰετγενετῶν.



stratège, un vaillant guerrier, le meilleur parmi ceux qui interprètent les présages, celui qui a la faculté d'entendre le plan des dieux.

Seulement, à propos du rôle divin attribué à Hélénos, les deux passages des poètes du cycle sont particulièrement clairs sur l'identité divinatoire d'Hélénos. En effet, celui-ci est présenté exerçant son art. Mais Homère se limite à caractériser Hélénos parmi les Troyens en soulignant son caractère divin. Aucun élément de prophétie directe ne se trouve dans le texte homérique. Hélénos a seulement le pouvoir d'entendre le plan des dieux<sup>19</sup>.

En résumé, voilà ce que nous pouvons dire sur le personnage d'Andromaque chez Homère, sur les prédictions qu'Hector avait faites à l'endroit de son épouse, de son jeune fils Astyanax et de la ville de Troie, et sur la figure de Néoptolème et d'Hélénos chez Homère. Examinons maintenant la légende d'Andromaque rapportée par Virgile.

## II. Virgile, *Enéide* livre III : apparition d'Andromaque, d'Hélénos et de Néoptolème

Enée débarque en Epire à Buthrote et y rencontre Andromaque devenue l'épouse d'Hélénos, le frère d'Hector. Virgile en profite pour développer toute une légende autour de la femme d'Hector.

### II.1. Andromaque

Virgile introduit subtilement les prédictions d'Hector à Andromaque à travers les interrogations suivantes d'Enée. Ce dernier rencontre Andromaque et s'inquiète en ces termes : « Hélas, quel sort as-tu subi, une fois dépossédée d'un si grand époux ? Et quelle fortune qui ne fut pas indigne d'elle, a visité l'Andromaque d'Hector ? Es-tu toujours la femme de Pyrrhus ?<sup>20</sup> »

<sup>19</sup> . À ce propos, Di Sacco Franco Maria Jersa, 2000. « Les devins chez Homère ». In : *Kernos* [en ligne] 13 | mis en ligne le 21 avril 2011, p. 44, soutient que l'absence de toute référence à une divinité qui instaure une communication avec lui ou qui sanctionne son art permet de douter de sa réelle maîtrise divinatoire. Le texte ne dit pas qu'il interroge un dieu ou qu'il interprète un présage. C'est pourquoi il le qualifie de « messenger passif » des volontés célestes.

<sup>20</sup> . Virgile, *Enéide*, III, v. 317-319 :

*Heu ! quis te casus deiectam coniuge tanto  
excipit, aut quae digna satis fortuna reuisit  
Hectoris Andromachen ? Pyrrhin conubia seruas ?*

Au chant VI de l'*Illiade*, Hector prédit déjà le sort qui serait réservé à sa femme, une fois Troie tombée aux mains des Achéens.

Le poète Virgile fait matérialiser les prédictions homériques lorsqu'il fait intervenir Andromaque qui réplique à Enée en ces termes : « Nous, des cendres de notre patrie trainées sur toutes les mers, nous avons enduré l'orgueil du fils d'Achille et son insolente jeunesse et nous avons enfanté dans la solitude.<sup>21</sup> » Andromaque apprend ainsi qu'elle a été échue à Pyrrhus<sup>22</sup>, le fils d'Achille après la chute de Troie. Le poète ajoute ainsi une nouvelle donnée aux propos d'Homère, qui n'avait pas nommé le futur époux d'Andromaque captive.

D'ailleurs, Virgile va même beaucoup plus loin que le poète homérique de *l'Iliade* et de *l'Odyssée*. En effet, selon lui, Enée affirme, au moment où il arrivait vers Buthrote : « Le Priamide Hélénos régnerait sur des villes grecques, maître de la femme et du sceptre de l'Eacide Pyrrhus ; une seconde fois Andromaque serait échue en partage à un homme de son pays.<sup>23</sup> »

Dans cette légende de Virgile, nous apprenons encore, après être échue à Pyrrhus, qu'Andromaque a épousé un Troyen, Hélénos, le frère de son ancien époux Hector. Andromaque et Hélénos, à la tête d'une communauté de Troyens, ont reconstitué, à Buthrote, une petite Troie, en perpétuant ainsi le souvenir de leur patrie perdue. Cette donnée donne l'occasion au poète de replonger son héroïne dans l'atmosphère funèbre de Troie. Andromaque et Hélénos s'imaginent une nouvelle Troie. Enée trouve Andromaque aux portes de la ville en train d'offrir des sacrifices aux cendres d'Hector : des mets, des présents funèbres qui invoquent ainsi les mânes. Elle imite tous les objets de ses regrets, Ilion, le Simois, le Scamandre<sup>24</sup>. Par cette douce ressemblance, dit-on, elle trompe la douleur de ses pertes. Tout porte donc à constater qu'elle dispose d'une âme profonde et douce, d'une grande pitié et d'un sentiment de la nature des choses et des êtres. Sans doute Andromaque n'est-elle pas soulagée de redevenir troyenne. Ce sont l'image d'Hector et le souvenir de Pyrrhus qui dominent ses pensées<sup>25</sup>. Elle

<sup>21</sup> . *Enéide*, III, v.325-327 :

*Nos patria incensa diuersa per aequora uectae  
Stirpis Achillae fastus iuuenemque superbum  
Seruitio enixae tulimus [...].*

<sup>22</sup> . On l'appelle, chez les Grecs, Néoptolème, fils d'Achille.

<sup>23</sup> . *Enéide*, III, v. 355-357 :

*Hic incredibilis rerum fama occupat auris,  
Priamidem Helenum Graias regnare per urbis  
Coniugio Aecidae Pyrrhi sceptrisque potitum,  
et patrio Andromachen iterum cecisisse marito.*

<sup>24</sup> . Cf. *Eneide*, III, v. 300-305.

<sup>25</sup> . Commelin Pierre Marie, 1994, *Mythologie grecque et romaine*, Paris, Pocket, p. 391, fait le même constat dans son ouvrage : « Bien que montée avec lui (Hélénos) sur le trône, elle ne laissait pas de se livrer à la tristesse ne pouvant oublier son cher Hector auquel elle fit construire sur une terre étrangère un magnifique monument. »

dit à Enée toute sa douleur d'avoir été la compagne de Néoptolème et envie même Polyxène sacrifiée sur le tombeau d'Achille. Voici comment le poète en rend compte en ces termes :

Heureuse avant toutes la fille de Priam condamnée à mourir sur le tombeau d'un ennemi, devant les hauts murs de Troie : elle n'a pas eu à subir le tirage au sort et n'a pas touché, en captive, le lit d'un vainqueur et d'un maître<sup>26</sup>.

Il convient aussi de signaler que, dans cet entretien d'Andromaque et d'Enée, Virgile reprend la sensibilité de l'Andromaque homérique signalée un peu plus haut. L'Andromaque de Virgile est aussi sensible que celle d'Homère. Enée dit à ce propos : « Dès qu'elle m'aperçut et elle vit autour de moi les armes troyennes, égarée, épouvantée, de ce prodige, elle demeura le regard fixe et la chaleur abandonna ses os.<sup>27</sup> »

Virgile est allé même beaucoup plus loin qu'Homère dans les sentiments d'Andromaque. L'héroïne « s'évanouit », écrit-il. Après, elle fond en larmes et « remplit tout l'endroit de ses gémissements ». L'exagération notée dans le choix des mots *omnem implevit clamore locum* traduit une puissance d'émotion dans ce passage<sup>28</sup>. Le poète se révèle même très sympathique à l'endroit de son héroïne. Il l'a transfigurée et même, dira-t-on, rendue pure et profanée<sup>29</sup>.

En outre, le destin funeste de son fils Astyanax figure dans des prédictions d'Hector à Andromaque. En effet, Arctinos de Milet, dans *l'Ilioupersis*, précise que, lors de la destruction de Troie, « Ulysse tue Astyanax »<sup>30</sup>. Dans la *Petite Iliade* de Leschès de Lesbos, d'après

<sup>26</sup> . Virgile, *Enéide*, v. 321-324 :

*O felix una ante alias Priameia uirgo,  
Hostilem ad tumulum Troiaesub moenibus altis  
Iussa mori, quae srtitus non pertulit ullos  
Nec uictoris heri tetigit captiua cubile !*

<sup>27</sup> . *Enéide*, III, v. 306-308 :

*Ut me conspexit uenientem et Troia circum  
Arma amens vidit, magnis exterrita monstis  
Deriguit uisu in medio, calor ossa reliquit [...].*

<sup>28</sup> . Rat Maurice Rat, 1965, Virgile, *Enéide*, traduction, chronologie, introduction et notes, Paris, GF Flammarion, p. 19, nous rappelle combien Virgile même est un poète sensible : « Il y a dans les vers de *l'Enéide* », dit-il, « une sympathie à tous les maux, et notamment au mal de l'amour. » La pitié est la source la plus abondante de sa poésie. Sans doute cela se révèle-t-il dans ce passage.

<sup>29</sup> . L'Andromaque d'Euripide est aussi touchante que celle de Virgile. Elle est une captive, dont l'enfant troyen a été précipité du haut des remparts. Elle a donné un fils, Molossos, à son maître Néoptolème. Celui-ci a épousé Hermione qui prétend qu'Andromaque, par ses philtres cachés, la rend stérile et odieuse à son épouse. C'est pourquoi, elle songe souvent à Hector. Voir Cf. *Andromaque* d'Euripide, v. 96-99, 399-403, 453-457.

<sup>30</sup> . Sankharé Oumar, 1999. *art. cit.*, p. 29.

François Jouan rapportant les données du poète Leschès, cet acte est, au contraire, le fait d'une initiative cruelle de Néoptolème qui, en arrachant l'enfant à sa nourrice, le saisit par le pied et le précipitait dans le vide<sup>31</sup>. Homère prédisant la destruction de Troie annonce que le jeune Astyanax sera réduit en esclave ou mourra prématurément :

Toi, mon enfant, ou bien tu me suivras en un pays où tu ferais des tâches indignes, peinant pour un prince sans douceur; ou l'un des Achéens te jettera, t'ayant empoigné, du haut des murailles — triste fin ! — irrité de ce qu'Hector lui a tué un frère, un père, ou, à lui aussi, un fils<sup>32</sup>.

Le poète tragique grec, Euripide, est beaucoup plus précis dans les *Troyennes*. Alors qu'Hécube se flatte de l'espoir que son petit-fils relèverait un jour sa patrie, le poète montre Andromaque tenant Astyanax et pleurant sur elle-même. Les Grecs ont décidé de le précipiter du haut des tours de Troie. Si elle tient des propos offensants contre les chefs de l'armée et si elle crie, l'enfant sera privé de sépulture. Talthibios, le messager des Grecs, apparaît et précise ceci : « L'éloquence d'Ulysse l'a emporté dans l'assemblée des Grecs<sup>33</sup>. » Celui-ci affirmant qu'il ne fallait pas laisser grandir le fils d'un père si grand [...] mais le précipiter du haut des remparts de Troie<sup>34</sup>.

Sénèque, dans ses *Troyennes*, adopte une légende qui se rapproche de celle d'Arctinos. En effet, selon lui, si les Grecs veulent partir de Troie, ils doivent sacrifier Polyxène et Astyanax. Ulysse cherche où Andromaque à cacher son fils. Quelques temps après, un messager annonce sa mort<sup>35</sup>. Virgile, quant à lui, rapporte qu'Astyanax est mort à Troie. Andromaque apportant comme dons d'hospitalités des vêtements et une chlamyde<sup>36</sup> à Enée s'adresse à

<sup>31</sup> . Jouan François, 2009, *Euripide et les légendes des chants cypriens. Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*, Paris, Les Belles Lettres, p. 372.

<sup>32</sup> *Iliade*, XXIV, v. 732-737 :

[...] σὺ δ' αὖ τέκος ἢ ἔμοι αὐτῆ  
ἔψαι, ἐνθά κεν ἔργα ἀεικέα ἐργάζοιο  
ἀθλεγύων πρὸ ἄνακτος ἀμειλίχου, ἢ τις Ἀχαιῶν  
ρίψει χειρὸς ἐλὼν ἀπὸ πύργου λυγρὸν ὄλεθρον  
χωόμενος, ᾧ δὴ πού ἀδελφεὸν ἔκτανεν Ἴκτωρ  
ἢ πατέρ' ἠὲ καὶ υἱόν [...].

<sup>33</sup> . Arthaud M., 1842, *Tragédies d'Euripide*, Paris, Charpentier, v. 721.

(ΤΑΛΘΥΒΙΟΣ) : νικᾷ δ' Ὀδυσσεὺς ἐν Πανέλλησιν λέγων

<sup>34</sup> *Troyennes*, v.725 (ΤΑΛΘΥΒΙΟΣ) : ῥίψαι δὲ πύργων δεῖν σφε Τρωϊκῶν ἄπο.

<sup>35</sup> . Cf. Nisard M., 1855, *Le Théâtre des latins comprenant Plaute, Térence et Sénèque le Tragique*, texte latin et traduction française, Paris, Didot.

<sup>36</sup> . Ce sens d'hospitalité est proprement homérique (Cf. *Odyssée*, V à XIII). En effet, l'hospitalité est un ordre établi dans les mondes civilisés. L'étranger est sacré. On l'accueille, on le lave, on l'habille, on le nourrit, on organise des jeux, des chants et des danses en son honneur. On lui donne des présents à son départ.

Ascagne : « O seule image qui me reste de mon Astyanax ! Il avait tes yeux, tes mains, les traits de ton visage ; il aurait ton âge et serait un adolescent comme toi.<sup>37</sup> »

Considérant les données homériques où le poète, à travers Hector, prédit le sort funeste qui attendrait son fils si Troie tombait aux mains des Grecs, nous pouvons dire que Virgile copie Homère sur cette mort du jeune Astyanax à Troie, car il situe la mort de ce dernier tout juste après la prise de la ville. Certes, tout permet d'avancer l'idée selon laquelle Virgile reprend, certes, Homère, mais il suit aussi les poètes du cycle sur cette légende de la mort d'Astyanax. Toutes ces légendes signalées, relatives à la mort d'Astyanax, aussi nombreuses qu'elles soient, se recourent et évoquent la mort prématurée du fils d'Hector.

## 11.2. Hélénos

Dans cette légende d'Andromaque, Virgile rattache la figure d'Hélénos, le frère devin d'Hector, à celle d'Homère. Il introduit ainsi une donnée fréquente chez Homère : la divination, l'évocation et l'intervention des dieux dans les affaires humaines. Nous examinerons l'Hélénos virgilien, en relevant les caractéristiques qui pourraient le rapprocher de celui d'Homère. En effet, Virgile semble imiter Homère sur cette donnée à travers ses personnages, comme Enée, un mortel, et Hélénos, un héros divin. Par exemple, Enée invoque Hélénos : « Fils de Troie, interprète des dieux, échos des volontés de Phébus [...] tous les dieux se sont manifestés à moi pour me persuader de gagner l'Italie et de tenter cette terre lointaine.<sup>38</sup> » Voici donc Enée assuré du secours des dieux, mais, poursuit-il, inquiet après la prophétie de Céléno qui lui annonce un nouveau prodige et une vengeance des dieux.

Sans doute Enée demande-t-il à Hélénos sur la manière d'affronter ces périls. Et, après des rites d'usage pour implorer la bienveillance des dieux, Hélénos se met à prophétiser. Enée arrivera et s'installera en Italie, mais seulement après de longues errances sur les mers dont le présage de la truie blanche marquera le terme. Protégé d'Apollon, affirme-t-il, Enée n'a pas à redouter la prédiction de Céléno qui lui conseille d'éviter les cités grecques du littoral de l'Italie

<sup>37</sup> . *Enéide*, v. 489-491 :

*O mihi sola mei super Astyanactis imago.  
Sic oculos, sic ille manus, sic ora ferebat;  
et nunc aequali tecum pubesceret aevo.*

<sup>38</sup> . *Enéide*, III, v. 359, 363-364 :

'Troiuigena, interpres diuom, qui numina Phoebi [...] religio, et cuncti suaserunt numine diui Italiam petere et terras temptare repostas [...].

et de s'en éloigner après l'accomplissement des vœux selon des rites bien précis à perpétuer. Aussi lui recommande-t-il de ne pas gagner directement la terre promise par le détroit de Messine, mais de contourner la Sicile et d'éviter ainsi les écueils des effrayantes Scylla et Charybde<sup>39</sup>. Après avoir honoré Junon, Enée devra faire une étape à Cumès où la Sibylle est dûment vénérée. Junon lui fera des révélations et l'aidera de ses conseils et de sa protection pour venir à bout de toutes ses épreuves.

Par ailleurs, dans cet entretien entre Énée et Héléno, la capacité divinatoire du frère d'Hector est mise en avant. L'Héléno virgilien possède un don de prophétie. Il dit « des vérités inconnaissables aux autres<sup>40</sup> ». Il se démarque ainsi d'Homère qui n'a pas développé le rôle devin d'Héléno, bien que le passage soit rempli d'emprunts et d'allusions à l'œuvre de celui-ci.

Nous y trouvons sans doute l'évocation des héros (comme Hector, Héléno, Néoptolème, Andromaque) d'Homère, mais aussi l'intervention des dieux (comme Phébus, Céléno, les Parques, Junon) dans les affaires humaines. Tout cela évoque le retour d'Enée inspiré de celui d'Ulysse dans *l'Odyssée* avec les obstacles dressés sur son chemin-Scylla et Charybde, mais aussi les divinités protectrices : la Sibylle. À cela s'ajoute l'expression naturelle des sentiments avec l'état d'Andromaque, la brillante perfection du détail avec l'évocation des rumeurs, des sensations éprouvées par Enée quand il est entré dans la ville<sup>41</sup>.

### **11.3. Néoptolème**

Après la chute de Troie, Andromaque est échue, d'abord, à Néoptolème, puis à Héléno. Mais Virgile, dans sa légende, précise que l'union d'Andromaque et d'Héléno a existé grâce à la forte affection amoureuse que Pyrrhus(Néoptolème) avait à l'endroit d'Hermione, la fille de Ménélas. Pyrrhus rêvait d'un hymen avec Hermione. Mais Oreste, brûlé d'une passion terrible pour l'épouse qu'on lui a enlevée et l'esprit troublé par les Furies, a surpris son rival à l'improviste et l'a tué au pied des autels. Ainsi Andromaque passe-t-elle à Héléno. En effet, dans la poésie antérieure à Virgile, Néoptolème est tué à Delphes. Celui-ci qui avait tué Priam, sur l'autel de Zeus Herkeios, fut lui-même assassiné à Delphes au pied de l'autel d'Apollon. Mais

<sup>39</sup> . Virgile, *Enéide*, III, v. 396-432.

<sup>40</sup> . L'expression est de Di Sacco Franco Maria Teresa, 2000. 2000. *art. cit.*, p. 37.

<sup>41</sup> . Un Enée trop pressé, dit-on, de savoir jusqu'à quel point les bruits qui courent sont vrais, de demander à Andromaque, avec une curiosité inconsciente, si elle est toujours la femme de Néoptolème.

Virgile place cette mort en Epire et présente Néoptolème comme victime aussi d'un drame passionnel.

Réagissant sur cette modification, M. Delcourt considère que « [...] du jour où la légende s'impose d'Oreste jaloux tuant Pyrrhus, il n'y a plus aucune raison pour mettre le meurtre à Delphes.<sup>42</sup> » Il soutient que la portée religieuse de l'ancienne légende disparaît et que toute l'attention se porte sur le motif romanesque. Mais il reconnaît que Virgile y suggère une intervention providentielle et présente cette mort comme une expiation et un sacrifice à la justice<sup>43</sup>.

Bref, retenons, ici, le fait que Virgile a ajouté à la légende d'Homère une donnée nouvelle : Andromaque échue à Néoptolème et la mort de celui-ci par Oreste.

### Conclusion

Dans *l'Iliade*, Hector prédit à Andromaque les malheurs qui l'attendent ainsi qu'à son jeune fils Astyanax, une fois Troie prise. Homère la présente comme une femme sensible, affective, dévouée à son mari. Quant au jeune frère d'Hector, Hélénois, il y est vu comme un interprète des dieux, mais également comme un vaillant combattant au même titre que Néoptolème, le fils d'Achille, un jeune héros rempli de qualités et de prouesses. Ces prédictions d'Hector sur Andromaque se sont ainsi réalisées : Troie n'est plus, Andromaque est, en premier lieu, échue à Néoptolème et, en deuxième lieu, à Hélénois, et Astyanax a subi un sort funeste.

Quant à Virgile, reprenant les conséquences désastreuses de la guerre, il a imaginé une nouvelle Troie, dont l'héroïne est Andromaque vivant avec son époux Hélénois, après être échue à Néoptolème, le fils d'Achille. L'Andromaque de Virgile, comme celle d'Homère, est une âme sensible. Les souvenirs de l'ancienne Troie hantent son esprit bien qu'elle vive avec le jeune frère de son ancien époux Hector. Sans doute, reprenant le personnage d'Hélénois héros et devin, Virgile se rapproche-t-il des poètes du cycle. Il a complété la légende homérique sur le destin

<sup>42</sup> . Delcourt Marie, 1923. « La légende de la mort de Néoptolème : À propos de Virgile, *Enéide*, III, 332 ». In : *Revue d'étude Belge de Philologie et d'Histoire*, p. 688.

<sup>43</sup> . Delcourt Marie, 1923. « La légende de la mort de Néoptolème : À propos de Virgile, *Enéide*, III, 332 ». In : *Revue d'étude Belge de Philologie et d'Histoire*, p. 688-689.

d'Andromaque et d'Astyanax après la chute de Troie. En un mot, il a parlé « d'après Homère »<sup>44</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

### I. Auteurs et textes anciens

-Euripide, 1969, *Tragédies*, T.II, *Hyppolyte, Andromaque, Hécube*, texte établi et traduit par Léon Parmentier et Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres.

<http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/intro.htm#plu> [en ligne] consulté le 15 juin 2022.

-Euripide, 1969, *Tragédies*, T. IV, *Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Electre*, texte établi et traduit par Léon Parmentier et Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres.

<http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/intro.htm#plu> [en ligne] consulté le 15 juin 2022.

-Euripide, 1965, *Iphigénie à Aulis*, par Berguin H. et Duclos G., Paris, Garnier Flammarion.

<http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/intro.htm#plu> [en ligne] consulté le 15 juin 2022.

-Homère, 1961, *L'Odyssée*. Traduction, introduction, notes et index par Médéric Dufour et Jeanne Raison, Paris : Garnier Frères. GF, 64.

<http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/intro.htm#plu> [en ligne] consulté le 15 juin 2022.

-Homère, 1955, *Iliade*. Traduction française par Eugène Lasserre, Paris, Classiques Garnier.

<http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/intro.htm#plu> [en ligne] consulté le 15 juin 2022.

---

<sup>44</sup> . Expression est empruntée à Deloince-LouetteChristiane, 2019. « Modèle ou faire-valoir ? La référence à Homère dans les commentaires de Virgile de Servius à La Cerda ». In : *Exercices de rhétorique* [En ligne], 13 | mis en ligne le 06 décembre 2019.



-Virgile, 1965, *Enéide*. Traduction, chronologie, introduction et notes, par Maurice Rat, Paris, GF Flammarion.

-Virgile, 1948, *Enéide*, Livres I-VI, texte établi par Henri Goelzer et traduit par André Bellessort, 6<sup>ème</sup> édition, Paris, Les Belles Lettres.

## II. Auteurs et textes modernes

-Commelin P. M., 1994, *Mythologie grecque et romaine*, Paris, Pocket.

-Delcourt M., 1923. « La légende de la mort de Néoptolème : À propos de Virgile, *Enéide*, III, 332 ». In : *Revue d'étude Belge de Philologie et d'Histoire*.

-Deloince-Louette C., 2019. « Modèle ou faire-valoir ? La référence à Homère dans les commentaires de Virgile de Servius à La Cerda ». In : *Exercices de rhétorique* [En ligne], 13 | mis en ligne le 06 décembre 2019.

<https://journals.openedition.org/rhetorique/882> [en ligne] consulté le 21/06/2022.

-De Romilly J., 1980, *Précis de Littérature grecque*, Paris, PUF.

-Di Sacco F. M. T., 2000. « Les devins chez Homère ». In : *Kernos* [en ligne] 13 | mis en ligne le 21 avril 2011.

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1291> ; DOI : 10.4000/kernos.1291 [en ligne] consulté le 26/06/2022.

-Eissen A., 1993, *Les Mythes grecs*, Paris, BELIN.

-Jouan F., 2009, *Euripide et les légendes des chants cypriens. Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*, Paris, Les Belles Lettres.

-Nisard M., 1855, *Le Théâtre des latins comprenant Plaute, Térence et Sénèque le Tragique*, texte latin et traduction française, Paris, Didot.

-Sankharé O., 1999. « Réflexion sur la culture grecque ». In *Academia Vivarium Novum*, Montella (Avellino) Italia.

---

**Conception et valeur des femmes *idiotai* et *euergetai* dans la société grecque antique.**

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

**Résumé :** Naître femme en Grèce classique était un réel handicap aussi bien dans la vie sociale que dans celle politique. Et au sein même du genre féminin, l'on pouvait observer des différences qui s'opéraient et que la société grecque s'imposait mentalement : la catégorie des femmes esclaves, des femmes libres, des femmes étrangères, des femmes exclues même du système social. Ainsi, notre article ne prétend pas restituer le quotidien de ces femmes grecques, mais entend montrer que celles-ci, malgré leur état d'infériorité vis-à-vis des hommes, ont pu marquer de leur empreinte la vie culturelle, voire politique. Comment ne pas citer les nombreuses héroïnes évoquées dans la littérature classique (Phèdre, Andromaque, Pénélope, Ariane, Antigone, Electre, Iphigénie, Hélène, Nausikaa...) ? Ou celles que gratifient d'honneur la *boulé* et le peuple à travers des décrets publics ?

**Abstract :** To be born a woman in classical Greece was a real handicap both in social and political life. And within the female gender, one could observe differences that were made and that Greek society imposed on itself mentally: the category of slave women, free women, foreign women, women excluded from the social system. Thus, our article does not claim to restore the daily life of these Greek women, but intends to show that these, in spite of their state of inferiority compared to the men, were able to mark of their print the cultural life, even political. How not to mention the many heroines mentioned in classical literature (Phaedra, Andromache, Penelope, Ariadne, Antigone, Electra, Iphigenia, Helen, Nausikaa...)? Or those who are honored by the crowd and the people through public decrees?

**Mots-clés :** Femme, Religion, Statut, Famille, Profession, Evergétisme.

**Keywords :** Woman, Religion, Status, Family, Profession, Evergetism.

## INTRODUCTION

L'histoire ancienne et la littérature antique classique sur l'étude du genre et de la condition féminine, n'ont pas toujours été objectives. Cette question du genre n'a pas suscité le même intérêt, qu'il s'agisse des auteurs latins ou des auteurs grecs, voire des documents épigraphiques romains, grecs ou égyptiens : l'histoire est principalement racontée par de hommes.

Toutefois, les sources grecques l'emportent sur le reste. En effet, le monde grec, même s'il semble phallocrate, a consacré une large part à la vie et à la condition de la femme grecque et/ou étrangère dans la société.

Le thème de la femme est au cœur du mythe de la création du monde dans la religion grecque ; ce thème revient fréquemment dans les causes de guerres (Hélène, Antigone, Hécube, Jocaste, Alceste...), et dans le même sillage, le rôle des mères et des nourrices comme gardiennes de la cité, en période de conflits, n'a pas laissé indifférent les auteurs grecs.

À travers des sources épigraphiques et littéraires, nous tenterons de redorer le blason tant minimisé de l'histoire des femmes dans l'Antiquité, en redonnant vie à leur identité dans la société grecque. Ainsi nous aborderons d'abord la conception traditionnelle grecque de la femme, ensuite nous nous intéresserons sur le rôle des femmes *idiotai* dans la famille et dans la société, et enfin nous articulerons notre réflexion sur quelques témoignages honorifiques à l'endroit de femmes valeureuses et évergètes grecques.

### I. La conception traditionnelle grecque de la femme

La place de la femme grecque dans la vie quotidienne, si l'on se fie à l'histoire et à la littérature classique, est un parcours assez limité : il s'agit des tâches domestiques, la cuisine, le filage, le lavage, le tissage, la maternité, l'allaitement<sup>1</sup>, le soin des enfants. Par exemple, chez Platon, cette question est traitée sans ambiguïté :

---

<sup>1</sup> Soranos, *Maladies des femmes* II, 7, 84-95 : « Si les circonstances fournissent des femmes capables d'allaiter, il faut choisir la meilleure, sans s'arrêter forcément à la mère, sauf si celle-ci possède les qualités requises chez les meilleures nourrices. Toutes choses égales d'ailleurs, il vaut mieux que le nouveau-né soit nourri au lait de sa mère, qui est mieux fait pour lui [...] Mais si quelque empêchement se produit, il faut choisir la meilleure nourrice possible, pour éviter à la mère de vieillir avant l'âge à force de s'user un peu plus chaque jour à allaiter. »

« Connais-tu quelque profession humaine où l'homme ne l'emporte pas sous tous les rapports sur la femme ? [...] Ne perdons pas notre temps à parler du tissage et de la confection de gâteaux et de ragoûts où les femmes paraissent avoir quelque talent et où il serait tout à fait ridicule qu'elles fussent battues<sup>2</sup> ».

Mais cette redécouverte des femmes grecques que nous nous proposons d'établir, nous mènera à choisir des témoignages littéraires et épigraphiques qui feront resurgir cette question du genre afin qu'elle soit traitée de manière impartiale.

Toutefois, intéressons-nous d'abord au domaine religieux, à la croyance et aux pratiques religieuses. La religion opte d'emblée pour une vérité qui rabaisserait le genre féminin, dans sa conception, et dans le mythe de la création du monde. Et même les divinités féminines grecques sont classées dans les affaires relatives à la sexualité, au foyer, au mariage (Athéna, Aphrodite, Artémis, Héra, Hestia, les Muses, les Nymphes...). Seulement l'identité divine des déesses ne saurait être comparée à la femme humaine et mortelle. En effet, la nature même de déesse implique d'emblée l'idée de puissance divine, même si les représentations anthropomorphes nous laisseraient croire que ces déesses sont des femmes. Il en est rien. Jean Pierre Vernant, dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, affirme d'ailleurs que « les dieux helléniques sont des Puissances, et non des personnes<sup>3</sup> ». Il continue sa réflexion en faisant remarquer que « la pensée religieuse répond aux problèmes d'organisation et de classification des puissances : elle distingue divers types de pouvoirs surnaturels, avec leur dynamique propre, leur mode d'action, leurs domaines, leurs limites ». Le monde des dieux et déesses semble donc bien équilibré, chaque divinité ayant un nom, sa particularité, son rôle (ou fonction), ses attributs. Gabriella Pironti, dans son article, revient sur la question débattue quelques années plus tôt. Elle considère, au même titre que Nicole Loraux<sup>4</sup> et Jean Pierre Vernant<sup>5</sup> que l'identité en tant que « femme » ne peut s'appliquer aux déesses grecques :

« Les différences entre le féminin humain et le féminin divin sont si nombreuses et si profondes qu'il est impératif d'en conclure que, chez une déesse, le statut de *theos* l'emporte sur le genre. Ainsi, il est révélateur que, pour exprimer le divin au féminin, le grec ancien ait employé ou bien la forme féminine *thea* ou bien le masculin *theos* éventuellement précédé de l'article

<sup>2</sup> Platon, *République*, V, 5, 455c.

<sup>3</sup> Vernant J.P., 1996, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Editions La Découverte, p. 362.

<sup>4</sup> Cf. Loraux Nicole, 1991, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », in Georges Duby, Michelle Perrot (éd.), *Histoire des femmes. L'Antiquité*, vol. I (éd. Pauline Schmitt Pantel), Paris, p. 31-62.

<sup>5</sup> Cf. Vernant J.P., 1996, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Editions La Découverte, p. 362 sq.

féminin. Comme nous l'a appris Jean-Pierre Vernant, les dieux ne sont pas des « personnes » à proprement parler, mais avant tout et surtout des « puissances » : en tant que telles, ils peuvent se manifester sous une pluralité de formes et au moyen d'une multitude de signes, sans pour autant s'identifier complètement à ces formes et à ces signes.<sup>6</sup> »

Parmi les déesses qui font montre d'une pluralité de formes, l'on peut citer par exemple, Aphrodite ou Athéna ou encore Artémis. Dans l'*Hymne homérique V*, c'est la métamorphose de la déesse Aphrodite qui nous est révélée. Elle se manifeste à Anchise sous la forme d'une jeune fille<sup>7</sup>. Quant à Athéna, c'est sa capacité d'altérité qui est mise en évidence : dans l'*Odyssée*, elle prend des apparences masculines<sup>8</sup> au point d'être méconnaissables aux côtés de l'équipage d'Ulysse.

En tout cas, si l'on en croit Hésiode, dans la croyance traditionnelle, la femme serait une sorte de **pêma (fléau)** : en place d'un bien, Zeus aurait créé ce mal si beau (*kalon kakon*), terrible fléau (*pêma*) installé au milieu des hommes mortels<sup>9</sup>. Deux des plus anciens poèmes grecs racontent la création de celle qui est considérée comme la première femme chez les Grecs, Pandora. Fabriquée par les dieux, elle a l'aspect enchanteur de la belle épouse que l'on amène en son logis. Mais ce cadeau des dieux est piégé : il s'agit en réalité d'un mal profond envoyé pour punir les hommes, un mal qui symbolise un aspect de leur condition de mortels :

« Aussitôt, en place du feu, il (Zeus) créa un mal destiné aux humains. Avec de la terre l'illustre Boiteux modela un être tout pareil à une chaste vierge (*parthenos*), par le vouloir du Cronide. La déesse aux yeux pers, Athéna, lui noua sa ceinture, après l'avoir parée d'une robe blanche, tandis que de son front ses mains faisaient tomber un voile aux milles broderies, merveille pour les yeux. Autour de sa tête, elle posa un diadème d'or forgé par l'illustre Boiteux lui-même, de ses mains adroites, pour plaire à Zeus son père : il portait d'innombrables ciselures, merveille pour les yeux, images des bêtes que par milliers nourrissent la terre et les mers ; Héphaïstos en avait mis des milliers – et un charme infini illuminait le bijou – véritable merveilles, toutes semblables à des êtres vivants. Et quand, en place d'un bien, Zeus eût créé ce mal si beau, il l'amena où étaient dieux et hommes, superbement paré par la Vierge aux yeux pers, la fille du dieu fort ; et les dieux immortels et les hommes mortels allaient s'émerveillant à la vue de ce piège, profond et sans issue, destiné aux humains. Car c'est de celle-là qu'est sortie l'engeance maudite des femmes (*genos gunaikôn thêluterôn*), terrible fléau installé au milieu des hommes mortels. Elles ne s'accommodent pas de la pauvreté odieuse, mais de la seule abondance [...]»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Pironti G., 2013, « Des dieux et des déesses : le genre en question dans la représentation du divin en Grèce ancienne », in *Métis*, Paris, Éditions de l'EHESS – *Daedalus*, p. 156.

<sup>7</sup> *Hymne homérique V*, 174-175.

<sup>8</sup> Homère, *Odyssée*, III, 1-62.

<sup>9</sup> Hésiode, *Théogonie*, 570-612 (trad. P. Mazon, CUF)

<sup>10</sup> Hésiode, *Théogonie*, 570-612 (trad. P. Mazon, CUF)

Selon Vernant, « Pandore – tous les dons de la terre – prend pour les hommes la figure du mal dissimulé sous de dangereuses séductions : elle est la femme qu'Hésiode compare au frelon parmi les abeilles et qui symbolise l'oisiveté, la dilapidation des biens durement acquis<sup>11</sup> ».

Outre Hésiode, quelques siècles plus tard, dans ses *Histoires*, l'historien grec Hérodote décrit longuement les peuples qui se déploient à la périphérie du monde grec. Il consacre un développement important à l'Égypte (histoire, géographie et ethnographie). Même si certains éléments procèdent d'une hyperbole, la description qui est faite des mœurs des Égyptiens est intéressante également dans ce qu'elle suggère des représentations des Grecs sur les hommes et les femmes :

« J'en viens maintenant à l'Égypte, dont je parlerai longuement ; car, comparée à d'autres pays, c'est elle qui renferme le plus de merveilles (...). Les Égyptiens, qui vivent sous un climat singulier, au bord d'un fleuve offrant un caractère différent de celui des autres fleuves, ont adopté aussi presque en toutes choses des mœurs et des coutumes à l'inverse des autres hommes (*anthropoi*). Chez eux, ce sont les femmes qui vont au marché et font le commerce du bétail ( *ἐν τοῖσι αἱ μὲν γυναῖκες ἀγοράζουσι καὶ κατηλεύουσι*) ; les hommes restent au logis, et tissent. En tissant, dans les autres pays on pousse la trame vers le haut ; en Égypte, on la pousse vers le bas. Les hommes portent les fardeaux sur la tête ; les femmes, sur les épaules ( *αἱ δὲ γυναῖκες ἐπὶ τῶν ὤμων*).

Les femmes urinent debout (*οὐρέουσι αἱ μὲν γυναῖκες ὀρθαί*), les hommes accroupis [...] Aucune femme n'exerce la prêtrise d'un dieu ni d'une déesse (*ἱρᾶται γυνὴ μὲν οὐδεμία οὔτε ἔρσηνος θεοῦ οὔτε θηλέης*), des hommes sont prêtres de tous et de toutes. Il n'est nullement obligatoire pour les fils de nourrir leurs parents s'ils ne veulent pas le faire ; pour les filles, c'est une obligation stricte, même si elles ne veulent pas.<sup>12</sup> »

Hérodote compare la vie quotidienne des Égyptiennes à celle des Grecques qui pouvaient prendre part aux activités de la vie religieuse. Ces dernières pouvaient même accéder à la prêtrise. Si cela n'était pas le cas en Égypte, le choix était clair pour la religion grecque : les dieux ont des héros et des prêtres, et les déesses ont des héroïnes et des prêtresses ; sauf pour Apollon à Delphes, dont l'oracle était tenu par une prêtresse-prophétesse, la Pythie.

Toutefois, la prêtresse se doit d'être *parthénos*, c'est-à-dire vierge, car la pureté, la virginité était de mise :

« Sur les confins des Orchoméniens, du côté de Mantinée, est édifié un temple dédié à Artémis Hymnia, et les Arcadiens ont une dévotion séculaire et singulière à cette déesse, qui avait alors pour prêtresse une jeune vierge *κόρη παρθένος*. Aristokratès, en étant tombé amoureux de cette dernière, et ne la pouvant faire condescendre à ses volontés, la viola dans le temple même

<sup>11</sup> Vernant J.P., 1996, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Editions La Découverte, p. 276-277.

<sup>12</sup> Hérodote, *Histoires*, II, 35 (Notre traduction)

d'Artémis : son crime fut divulgué, et les Arcadiens l'assommèrent aussitôt à coups de pierres ; ainsi pour obvier à un pareil inconvenient, ils ne donnèrent plus ce sacerdoce qu'aux femmes mariées.<sup>13</sup> »

Mais à cause des dérives, comme nous le relate cet épisode, la prêtrise des divinités féminines était par la suite généralement assurée par des femmes âgées et mariées (ou qui avaient connu des hommes) :

« À l'extrémité du Cronios, au nord, entre les trésors et cette montagne, est le temple d'Ilihye ; c'est dans ce temple que les Éléens rendent un culte spécial à Sosipolis, divinité qui leur est particulière : ils donnent à Ilihye le surnom d'Olympienne, et lui choisissent tous les ans une prêtresse. La vieille femme qui est attachée au service de Sosipolis, après s'être purifiée suivant les rites des Éléens, lui porte elle-même des offrandes expiatoires, et met auprès de lui des gâteaux pétris avec du miel. L'autel d'Ilihye est dans la partie antérieure du temple (car le temple est double, et les hommes peuvent y entrer). Sosipolis est adoré dans la partie intérieure ; personne ne peut y entrer que la femme qui le sert ; alors elle se couvre la tête et le visage d'un voile blanc. Les filles et les femmes, qui sont restées dans le temple d'Ilihye, chantent un hymne et brûlent toutes sortes de parfums en l'honneur de Sosipolis ; il n'est pas permis de lui faire des libations avec du vin.<sup>14</sup> »

## II. Dévalorisation du rôle des femmes *idiotai* dans la famille et la société grecques

Si l'on s'intéresse à certains textes littéraires et épigraphiques sur les femmes, leur interprétation historique et anthropologique nous laisserait croire que seuls comptaient la famille, la sexualité et le ménage. Nous pouvons rappeler cet extrait d'un des fameux discours de Périclès : « S'il me faut aussi faire mention des femmes réduites au veuvage, j'exprimerai toute ma pensée en une brève exhortation : toute leur gloire consiste à ne pas se montrer inférieures à leur nature et à faire parler d'elles le moins possible parmi les hommes, en bien

<sup>13</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, VIII, 5, 11-12

[http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/pausanias\\_perieg\\_lv08/lecture/5.htm](http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/pausanias_perieg_lv08/lecture/5.htm)

<sup>14</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, VI, 20, 1-3

([http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/pausanias\\_perieg\\_lv06/lecture/20.htm](http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/pausanias_perieg_lv06/lecture/20.htm)) :

Τὸ δὲ ὄρος τὸ Κρόνιον κατὰ τὰ ἤδη λελεγμένα μοι παρὰ τὴν κρηπίδα καὶ τοὺς ἐπ' αὐτῇ παρῆκει θησαυρούς. Ἐπὶ δὲ τοῦ ὄρους τῆ κορυφῆ θύουσιν οἱ Βασίλοι καλούμενοι τῷ Κρόνῳ κατὰ ἰσημερίαν τὴν ἐν τῷ ἤρῳ, Ἐλαφίω μὲν παρὰ Ἡλείοις.(2) Ἐν δὲ τοῖς πέρασι τοῦ Κρονίου κατὰ τὸ πρὸς τὴν ἄρκτον ἔστιν ἐν μέσῳ τῶν θησαυρῶν καὶ τὸ ὄρος ἱερὸν Εἰλειθυίας, ἐν δὲ αὐτῷ Σωσίπολις Ἡλείοις ἐπιχώριος δαίμων ἔχει τιμάς. Τὴν μὲν δὴ Εἰλειθυίαν ἐπὶ ονομάζοντες Ὀλυμπίαν, ἱερασομένην αἰροῦνται τῇ θεῷ κατὰ ἔτος ἕκαστον. Ἡ δὲ πρεσβῦτις ἡ θεραπεύουσα τὸν Σωσίπολιν νόμῳ τε ἀγιστεύει τῷ Ἡλείῳ, καὶ αὐτῇ λύτρα τε ἐσφέρει τῷ θεῷ, καὶ μάζας κατατίθησιν αὐτῷ μεμαγμένας μέλιτι.(3) Ἐν μὲν δὴ τῷ ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ (διπλοῦς γὰρ δὴ πεποιήται) τῆς τε Εἰλειθυίας βωμὸς, καὶ ἔσοδος ἐς αὐτὸ ἔστιν ἀνθρώποις· ἐν δὲ τῷ ἐντὸς ὁ Σωσίπολις ἔχει τιμάς, καὶ ἐς αὐτὸ ἔσοδος οὐκ ἔστι πλὴν τῆς θεραπευοῦσῃ τὸν θεόν, ἐπὶ τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπον ἐφειλκυμένη ὕφος λευκόν. Παρθένοι δὲ ἐν τῷ τῆς Εἰλειθυίας ὑπομένουσαι καὶ γυναῖκες ὕμνον ἄδουσι· καθαγίζουσι δὲ καὶ θυμιάματα παντοῖα αὐτῷ, ἐπισπένδειν οὐ νομίζουσιν οἶνον.

comme en mal<sup>15</sup> ». Thucydide évoque un problème d'identité dans ce discours attribué à Périclès ; le silence constituerait toute la grandeur et la beauté de la femme. Mais bien entendu, tout cela relève de la politique des hommes à vouloir asseoir leur domination sur celle-ci. Et cela va beaucoup plus loin, même dans le vocabulaire intellectuel grec et dans l'exercice de la transmission du savoir intellectuel : διδάσκαλος (le maître, l'enseignant) et φρηνιμός (l'intelligent) sont toujours masculins. Ce supposé manque d'instruction des femmes ressort à plusieurs reprises dans la *Collection Hippocratique*. L'auteur hippocratique des *Maladies des femmes* souligne cet état de fait :

« Parfois les femmes ne savent pas elles-mêmes quel est leur mal avant d'avoir eu l'expérience des maladies provenant des règles et d'être plus avancées en âge. Alors, la nécessité et le temps leur enseignent la cause de leurs maladies. Parfois même, chez les femmes qui ne connaissent pas la source de leurs maux, les maladies deviennent incurables avant que le médecin ait été instruit correctement par la malade de l'origine du mal. En effet, la pudeur les empêche de parler même si elles savent, et elles regardent cela comme honteux par inexpérience et par ignorance<sup>16</sup>. »

De plus, les médecins hippocratiques exprimaient beaucoup leurs difficultés à obtenir de bons renseignements de la part des femmes consultantes qui sont très souvent non instruites ou ignorantes du fonctionnement de l'organisme humain féminin, car le mensonge ou la simulation n'était pas exclu lors de l'interrogatoire médical, s'il y en avait un. C'est ce qui a d'ailleurs conduit l'auteur du traité hippocratique des *Épidémies*, à émettre de sérieuses réserves sur les déclarations de certaines femmes :

« Au solstice d'été, la (femme, esclave, sœur, fille) d'Achéloos eut un avortement le sixième jour ; [...] quel était le mois de sa grossesse, je ne le sais pas ; elle dit avoir eu un autre avortement d'un fœtus mâle vers le vingtième jour ; cela était-il vrai ? Je ne le sais pas<sup>17</sup>. »

Quant à Xénophon, dans son *Économique* (VII, 22) il s'est penché sur la question des tâches féminines (*erga gunaikeia*) dans l'*oikos* en se réfugiant derrière la religion qui aurait accordé plus de liberté aux hommes : « La divinité, il me semble, a adapté dès le principe la nature de

<sup>15</sup> Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, II, 45, 2

([http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/thucy\\_guerre\\_pelop\\_02/lecture/23.htm](http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/thucy_guerre_pelop_02/lecture/23.htm)) :

εἰ δέ με δεῖ καὶ γυναικείας τι ἀρετῆς, ὅσαι νῦν ἐν χηρείᾳ ἔσονται, μνησθῆναι, βραχεῖα παραινέσει ἅπαν σημανῶ. τῆς τε γὰρ ὑπαρχούσης φύσεως μὴ χεῖροσι γενέσθαι ὑμῖν μεγάλη ἢ δόξα καὶ ἧς ἂν ἐπ' ἐλάχιστον ἀρετῆς πέρι ἢ ψόγου ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος ἦ.

<sup>16</sup> Hippocrate, *Maladies des femmes*, I, c. 62 : Τότε δὲ σφέας ἢ τε ἀνάγκη καὶ ὁ χρόνος διδάσκει τὸ αἴτιον τῶν νοῦσων, καὶ ἔστιν ὅτε τῆσι μὴ γινωσκούσῃσιν ὑφ' ὅτε νοσεῦσι φθάνει τὰ νοσήματα ἀνίητα γινόμενα, πρὶν ἂν διδαχθῆναι τὸν ἱητρὸν ὀρθῶς ὑπὸ τῆς νοσεούσης ὑφ' ὅτου νοσεῖ· καὶ γὰρ αἰδέονται φράζειν, κῆν εἰδῶσι, καὶ σφιν δοκέουσιν αἰσχρὸν εἶναι ὑπὸ ἀπειρίας καὶ ἀνεπιστημοσύνης.

<sup>17</sup> Hippocrate, *Épidémies*, IV, 6 : Μεθ' ἡλίου τοῦ θερινοῦ ἢ Ἀχελώου ἐκταίη ἀπέφθειρεν, ἐμετώδης ἐοῦσα καὶ φρικώδης· καὶ ἰδρῶτες· κρίσις, τεσσαρεσκαίδεκάτη· ὀποσάμνηνον οὐκ οἶδα· ἄρσεν δὲ καὶ ἄλλο πρὸς τὰς εἴκοσιν ἔφη, εἰ ἀληθέα, οὐκ οἶδα.



la femme aux travaux et aux soins de l'intérieur, celle de l'homme à ceux du dehors ». Cette mentalité religieuse qui veut que les travaux des femmes se limitent à la maison trouve une justification dans la *Politique* d'Aristote, qui soutient que « la manière de tenir une maison (l'*oikonomia*) est différente pour l'homme et pour la femme : le rôle de l'un est d'acquérir, celui de l'autre, de conserver<sup>18</sup> ».

Nous pouvons ainsi prendre l'exemple de la fidèle et sage Pénélope, épouse d'Ulysse, qui vit un dilemme, attendant depuis si longtemps son époux et étant tentée de suivre un de ses prétendants Achéens. Homère, en évoquant cette femme, montre tout ce à quoi étaient réduites les charges féminines dans la maison ; la femme serait une *despoina* qui est le plus ancien et le plus usuel des mots féminins dérivés de δεσπότης<sup>19</sup> « maîtresse de maison, maîtresse d'un esclave », parfois renvoie à la « reine, princesse » et souvent lié aux noms de déesses, telles qu'Hécate, Artémis, Perséphone : « Resterai-je auprès de mon fils pour tout sauvegarder, mon avoir, mes servantes, ma grande et haute demeure, respectant le lit de mon époux et l'opinion du peuple ? Ou suivrai-je déjà l'un de ces Achéens ?<sup>20</sup> »

Ici se trouve évoqué le droit matrimonial, la question du legs (la communauté de biens). Son mari Ulysse est parti depuis 20 ans. On le considère comme mort. Pénélope est donc une veuve. Si elle quitte le domicile conjugal, elle perd tous ses biens et privilèges. Mais également dans d'autres cas, le droit grec nous fait remarquer que la femme avait bien le droit de se départir de son mari en cas d'infidélité ; la loi semble l'autoriser. Oui, le droit d'abandon marital semblait légal pour la femme qui connaissait ses droits. On peut constater cette avancée dans la tentative avortée d'Hipparète, la femme d'Alcibiade, par exemple, qui voulut porter plainte contre ce dernier :

« Hipparète, pour sa part, était une femme rangée et elle aimait son mari, mais celui-ci la rendit si malheureuse durant leur mariage, à force de se commettre avec des courtisanes étrangères et athéniennes, qu'elle quitta la maison et s'en alla chez son frère. Comme Alcibiade n'en avait cure et vivait en débauché, Hipparète dut déposer chez l'archonte son attestation d'abandon marital et

<sup>18</sup> Aristote, *Politique*, III, 1277b, 24-25.

<sup>19</sup> Chantraine P., 1968, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Ed. Klincksieck, p. 266 : « δεσπότης remonte à un vieux juxtaposé indoeuropéen, cf. skr. *dāmpati-* (et avec un ordre inverse *pātir dān*), av. *dang paitis*, signifiant maître de la maison •, unité sociale plus petite que *oikos*. »

<sup>20</sup> Homère, *Odyssée*, XIX, 524-529:

« ἢ ἐ μένω παρὰ παιδὶ καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσσω, κτήσιν ἐμήν, δμῶάς τε καὶ ὑπερεφὲς μέγα δῶμα, εὐνήν τ' αἰδόμενήν πόσιος δῆμοιό τε φῆμιν, ἢ ἤδη ἄμ' ἔπωμαι Ἀχαιῶν ὅς τις ἄριστος μᾶται ἐνὶ μεγάροισι, πορὸν ἀπερείσια ἔδνα. »

ce, non en recourant à des tiers, mais en se présentant elle-même. Quand donc elle se présenta pour le faire légalement, Alcibiade fit irruption, se saisit d'elle et s'en fuit, la ramenant chez lui à travers la place publique sans que personne ne s'y oppose, ni se risque à la lui enlever<sup>21</sup>. »

Il faut dire que la loi sur l'adultère, par exemple, interdisait à l'époux toute forme de faiblesse et lui ordonnait même de ne plus vivre avec sa femme. L'inverse est tout aussi valable. Dans les deux sens, les conventions de mariages interdisaient l'adultère, l'hébergement de concubin ou concubine, la polygamie, la procréation extraconjugale. Les documents épigraphiques à travers le long contrat de mariage entre Philiskos et d'Apollônia<sup>22</sup> (stèle datant de 92 av. J.-C.) nous en donne un bel exemple :

« An 22, le 11 du mois de Mékheir, Philiskos fils d'Apollônios, Perse de l'épigone, reconnaît à Apollônia dite aussi Kellauthis fille d'Hêrakleidês, Perse de l'épigone (elle aussi), accompagnée de son frère Apollônios comme tuteur (*kyrios*), avoir reçu d'elle, en monnaie de cuivre, 2 talents 4000 drachmes, dot dont il a été convenu avec lui pour ladite Apollônia [...].

Gardien du contrat : Dionysios.

L'an vingt-deux du règne de Ptolémée dit aussi Alexandre, dieu Philomêtôr, le prêtre d'Alexandre et les autres prêtres étant ceux qui sont inscrits à Alexandrie, le onze du mois de Xandikos, à Kerkéosiris, dans le district de Polémôn du nome Arsinoïte. Philiskos fils d'Apollônios, Perse de l'épigone, reconnaît à Apollônia dite aussi Kellauthis fille d'Hêrakleidês, Perse de l'épigone (elle aussi), accompagnée de son frère Apollônios comme tuteur (*kyrios*), avoir reçu d'elle, en monnaie de cuivre, deux talents et quatre mine drachmes, en tant que dot dont il a été convenu avec lui pour ladite Apollônia.

Apollônia vivra avec Philiskos, lui obéissant comme une femme doit obéir à son mari et gérant en commun avec lui les biens qui lui appartiennent. Qu'il soit chez lui ou qu'il s'absente, Philiskos devra fournir à Apollônia tout ce qui lui sera nécessaire, ainsi que les vêtements et toutes les autres choses qui conviennent à une épouse légitime, selon l'état de leur fortune. Il ne sera pas permis à Philiskos d'introduire dans la maison une autre femme à côté d'Apollônia, ni d'entretenir une concubine ou un garçon, ni d'avoir des enfants d'une autre femme du vivant d'Apollônia, ni d'habiter une autre maison dont Apollônia ne serait pas la maîtresse, ni de l'expulser ou l'insulter ou la traiter mal, ni d'aliéner aucun de leurs biens au détriment d'Apollônia. S'il est convaincu d'avoir commis l'un de ces actes, ou s'il ne lui fournit pas ce qui est nécessaire, ou les vêtements, ou les autres choses, comme il est écrit ici, Philiskos devra restituer à Apollônia sur le champ la dot de deux talents quatre mille drachmes de cuivre.

D'une manière semblable, il ne sera pas permis à Apollônia de quitter la maison de Philiskos la nuit ou le jour sans la permission de Philiskos, ni d'avoir des relations avec un autre homme, ni de déshonorer Philiskos par un acte quelconque qui puisse déshonorer un mari. Si Apollônia

<sup>21</sup> Plutarque, *Vie d'Alcibiade*, 8, 4-5 : « Εὐτακτος δ' οὖσα καὶ φίλανδρος ἡ Ἰππαρέτη, λυπούμενη δ' ὑπ' αὐτοῦ περὶ τὸν γάμον, ἐταίραις ξέναις καὶ ἀσταῖς συνόντος, ἐκ τῆς οἰκίας ἀπιούσα πρὸς τὸν ἀδελφὸν ᾤχετο. (5) τοῦ δ' Ἀλκιβιάδου μὴ φροντίζοντος, ἀλλ' ἐντροφῶντος, ἔδει τὸ τῆς ἀπολείψεως γράμμα παρὰ τῶ ἄρχοντι θέσθαι μὴ δι' ἐτέρων, ἀλλ' αὐτὴν παροῦσαν. ὡς οὖν παρῆν τοῦτο πράξουσα κατὰ τὸν νόμον, ἐπελθὼν ὁ Ἀλκιβιάδης καὶ συναρπάσας αὐτὴν ἀπῆλθε δι' ἀγορᾶς οἴκαδε κομίζων, μηδενὸς ἐναντιωθῆναι μηδ' ἀφελέσθαι τολμήσαντος. » [http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/plutarque\\_uita\\_alcibiadis/ligne05.cfm?numligne=9&mot=6130](http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/plutarque_uita_alcibiadis/ligne05.cfm?numligne=9&mot=6130)

<sup>22</sup> P. Tebt I 104 = M. Chr. 285 = Sel. Pap. I 2 = P. M. Meyer, *Jur. Pap. I. 1*. Traduction française : Joseph Mélèze-Modrzejewski, légèrement modifiée.

désire, de son plein gré, se séparer de Philiskos, Philiskos lui restituera le montant net de la dot dans un délai de dix jours à compter de celui où elle aura formulé sa demande ; s'il ne le fait pas conformément à cette disposition, il devra restituer sur-le-champ une fois et demie le montant de la dot qu'il a reçue.

(Témoins) : Dionysios fils de Patrôn ; Dionysios fils d'Hermaiskos ; Théôn fils de Ptolémaïos ; Didymos fils de Ptolémaïos ; Dionysios fils de Dionysios ; Hêrakleios fils de Dioklês, tous les six Macédoniens de l'épigone.

Gardien du contrat: Dionysios.

(Reçu de dot) Moi, Philiskos fils d'Apollônios, Perse de l'épigone, je déclare avoir reçu la dot de deux talents quatre mille drachmes en monnaie de cuivre, comme il est écrit ci-dessus, et je dépose entre les mains de Dionysios le contrat qui fera foi. Moi, Dionysios fils d'Hermaiskos, j'ai signé pour lui, lui-même ne sachant pas écrire.

(Reçu de contrat) Moi, Dionysios, j'ai reçu le contrat qui fera foi.

(Enregistrement) Déposé pour enregistrement, le 11 Mékheir, an 22.

(Mention au dos) Convention matrimoniale d'Apollônia avec Philiskos

Signature des époux et des témoins. »

Dans d'autres contrées de la Grèce, telles que la Lacédémone, certaines activités sont prohibées car considérées comme futiles et chronophages pour une femme libre. C'est le cas du travail de la laine qui était le propre des femmes esclaves à Sparte. Xénophon, dans sa *République des Lacédémoniens*, nous en donne une belle illustration : « Lycurgue, au contraire, pensa que les esclaves suffisaient à fournir les vêtements et, jugeant que la grande affaire pour les femmes libres était la maternité, il commença par établir des exercices physiques pour les femmes, aussi bien que pour les hommes<sup>23</sup>. »

De même, Platon dans ses *Lois* revient sur la question de l'interdiction du travail de la laine chez les jeunes filles lacédémoniennes :

« Lacédémone, où les jeunes filles doivent prendre part aux exercices de gymnastique et de musique, où les femmes, déchargées du travail de la laine, n'en mènent pas moins une vie active, qui n'est ni vile ni vulgaire ; car elles s'occupent avec les hommes des soins de l'administration domestique et de l'éducation des enfants, mais sans prendre part aux exercices de la guerre<sup>24</sup>. »

Et enfin dans les métiers qui ne mettent pas en valeur la place de la femme libre, citoyenne, dans la société, nous pouvons citer celui de « vendeuse de sel<sup>25</sup> », ou encore celui de « vendeuse

<sup>23</sup> Xénophon, *République des Lacédémoniens*, I, 4.

<sup>24</sup> Platon, *Lois*, VII, 806a.

<sup>25</sup> Épitaphe du milieu du IV<sup>e</sup> s., *IG II<sup>2</sup>*, 12073, Bielman 2002, 34 : « Mélitta, vendeuse de sel. »

de rubans et nourrice<sup>26</sup> », ou pire la prostitution, un métier encadré tout de même par la cité athénienne<sup>27</sup>.

### III. Quelques témoignages honorifiques à l'endroit de femmes valeureuses et évergètes grecques

Dans cette dernière partie, nous ferons étalage de quelques sources qui peignent la bravoure, l'abnégation et l'entrepreneuriat de certaines femmes dans certaines cités grecques. Cette partie de l'article ne se veut pas militante comme une entreprise féministe, mais telle une enquête rétrospective, nous voulons ôter toute optique masculine dans l'étude de l'histoire, en reconstituant des parts de vérité et en mettant en exergue des passages littéraires et épigraphiques qui mettent en valeur la gent féminine.

#### ➤ Sur les femmes guerrières Hérodote, *Histoires*, VII, 99

« Des autres chefs de troupe je ne fais pas mention ne m'y sentant pas obligé, mais je fais une exception pour Artémise. J'éprouve une grande admiration (*malista thôma*) pour elle qui, étant femme (*gunaikos*), participa à l'expédition contre la Grèce. Après la mort de son homme (*andros*), elle prit elle-même le pouvoir (*turannida*) ayant encore un jeune enfant, et prit part à l'expédition animée de sa seule ardeur (*lêmatos*) et de son viril courage (*andrêiês*), libre de toute contrainte (*anagkaiês*). Son nom était Artémise ; elle était fille de Lygdamis, de filiation (*genos*) halicarnassienne par son père, de Crète par sa mère.

<sup>26</sup> Sur la mère de l'Athénien Euxithéos, vendeuse de rubans et nourrice pendant la guerre : Démosthène, *Contre Euboulidès* 30-36 : « Quant à ma mère, puisqu'on m'a calomnié aussi à son propos, j'en parlerai et j'appellerai des témoins à l'appui de ce que je dirai. Pourtant, Athéniens, Euboulidès ne nous calomnie pas seulement en violation du décret réglementant le marché, mais il viole les lois qui déclarent coupable de diffamation celui qui fait opprobre à un citoyen ou une citoyenne de l'activité qu'ils exercent sur le marché. Nous en sommes d'accord ; nous vendons des rubans et nous ne vivons pas comme nous le voudrions [...] Voilà une vendeuse de rubans, dit-il, le fait est connu de tous ; il devrait donc y avoir beaucoup de témoins pour dire, en connaissance de cause et non seulement par ouï-dire, ce qu'elle est au juste. Est-ce une étrangère ? Il n'est que de consulter les registres d'impôts du marché pour enquêter sur un paiement éventuel. Est-ce une esclave ? Dans le meilleur des cas, un acheteur viendrait témoigner contre elle, à défaut de son vendeur, à défaut encore quelqu'un témoignerait qu'elle a été esclave ou qu'elle a été affranchie. Mais rien n'a été produit ; pour les injures, au contraire, il les a, je crois, toutes employées. [...] Il a encore dit ceci, au sujet de ma mère : qu'elle a été nourrice. C'était au moment des infortunes de la cité, des malheurs de tous. Nous ne nions pas que cela se soit produit. Comment et pourquoi elle devint nourrice, je vous l'expliquerai clairement. Que personne de vous, Athéniens, ne prenne mal la chose : aujourd'hui encore vous trouverez bien des citoyennes qui font les nourrices ; si vous le souhaitez je vous dirai les noms. Certes, si nous étions riches, nous ne vendrions pas des rubans et nous ne serions pas non plus embarrassés. Mais quel rapport cela a-t-il avec mes origines familiales ? Aucun à mon avis ».

<sup>27</sup> Aristote, *Constitution des Athéniens*, 50, 2 : « Les magistrats chargés de l'ordre public, les astynomes, veillent à ce que les joueuses de flûte, de lyre et de cithare ne soient pas louées plus de deux drachmes et, si plusieurs personnes se disputent la même femme, ils tirent au sort pour décider et la louent à celui que le sort a désigné ».

Elle dirigeait (*hégemoneue*) les gens d'Halicarnasse, de Cos, de Nisyros et de Kalymnos, contribuant avec cinq navires. De tous les vaisseaux de la flotte, après ceux des Sidoniens, les siens étaient les plus fameux (*eudoxotatas*), et parmi tous les alliés elle donnait au roi les meilleurs avis (*gnômas aristas*). J'ai indiqué qu'elle dirigeait des cités, je peux dire qu'elles appartiennent toutes à l'ensemble dorien (*ethnos dôrikon*), car les gens d'Halicarnasse sont de Trézène, et tous les autres d'Epidaure. »

➤ **Sur des nourrices modèles**

**Épithaphe de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> s. à Athènes :**

Bielman 2002, 37

« Ici la terre abrite la nourrice des enfants de Diogeitès ; elle venait du Péloponnèse et elle était la plus honnête (des femmes). Malicha, de Cythère »

➤ **Sur les femmes-médecins**

***Anth. App., Epigraphica sepulcra* 160.**

Au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Phanostratée qui était médecin et sage-femme à Acharnai en Attique. Concernant cette femme Phanostratée, nous avons conservé une stèle funéraire, datant de 350 av. J.-C., qui fait mention de sa profession, tout en faisant son éloge :

« Μαῖα καὶ ἰατρὸς Φανοστράτη ἐνθάδε κεῖται, || [ο]ὔθενι λυπηρά, πᾶσιν δὲ θανοῦσα ποθεινὴ »  
La sage-femme et médecin Phanostraté repose ici. Elle n'a causé de tort à personne, mais tous pleurent son décès.

**Épithaphe des II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> s. av. J.-C., Byzance,** dans L. Robert, *Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine*, Paris 1964, n° 139, p. 96-97 [Bielman 2002, 39].

« Mousa fille d'Agathoklès, femme-médecin (*iatrinè*) »

➤ **Sur des femmes d'affaires**

**Vente d'un bien-fonds par la femme de Sôstratos, milieu du IV<sup>e</sup> s., Amphipolis Macédoine** (M. Hatzopoulos, *Actes de ventes d'Amphipolis*, Athènes, 1991, n° III, pp. 24-28 (avec traduction française) = A. Bielman, *Femmes en public*, n° 26

[Bloc de marbre ou de calcaire aujourd'hui perdu et édité sur la base des lectures, estampages et photographies du savant américain Ch. Edson].

Bonne fortune. Dieu. Po[lyk]r[at]ès a acheté à la femme et aux enfants de Sôstratos la maison (dans laquelle il y a place pour) sept lits de table, le champ et tout ce qui se trouve derrière la maison ainsi que (le caveau) de cinq pieds, à l'exception de la partie réservée à la sépulture de leur père, pour 832 drachmes. Spa[rg]ès était épistate et Teisôn était prêtre d'Asclépios, au mois Aphrodision. Toutes les taxes à charge des acheteurs. (Garants) : les enfants de Sôstrat[o]s eux-

mêmes pour eux-mêmes. Témoins : Aischy[los] fils d'O[p]ôris, Posthion fils de Syagr[os]. (Le contrat) est déposé auprès de Moschion.

**Achat et vente de terrains par Phanikô illustrant la gestion d'une dot (fin du IV<sup>e</sup> s. avt J.-C.) : Bielman 2002, 22**

[Grande table de marbre blanc (larg. 0,95 in, haut. 1,95 m)].

« Phanikô fille de Pasiphilos, de la tribu de la cité, assistée de son tuteur Pasiphilos fils de Philémon, de la tribu de la cité, a acheté d'Iphikritè fille de Chairélas, de la tribu des Eleithyais, assistée de ses tuteurs Timokratès et Chairélas fils de Chabyssios de la tribu des Thestyades, la maison et les terrains sis à Eleithyaion, avec les dépendances, le réseau d'eau rattaché auxdits terrains et tout l'équipement agricole, ayant pour voisins Chairippidès et Kléagoras, l'ensemble pour huit mille drachmes d'argent. Vendeurs-garants, tous ensemble et chacun à part pour le tout : Timokratès et Chairélas fils de Chabyssios, de la tribu des Thestyades. »

« Epandros, fils d'Hégéléos, Klyménéen, a acheté de Phanikô fille de Pasiphilos, de la tribu de la cité, assistée de son tuteur Pasiphilos fils de Philémon, de la tribu de la cité, la moitié des terrains et de la maison sise à Eleithyaion, ainsi que la moitié des dépendances — ces biens ayant été achetés par Phanikô à Iphikritè et ayant pour voisins Kléagoras et Chairippidès —, le tout pour la somme de quatre mille drachmes d'argent. Vendeurs-garants et confirmateurs (de la vente) des terrains et de la maison : Philé[mo]n fils de Pasiphilos, de la tribu de la ville, et Pasiphilos fils de Philémon, les deux ensembles et chacun à part pour le tout ».

**Estampille de Timô, propriétaire d'un atelier d'amphores. Vers 180 av. J.-C.**

(retrouvée à Nessebre, bulgarie). Bielman 2002, 38

« [Amphore] de Timô »

➤ **Sur des femmes évergètes**

**Décrets pour la bienfaitrice Archippè, de la cité de Kymè en Eolide (130-100 av. J.-C.)**

A. Bielman, *Femmes en public*, n° 32

1-« Il a plu au Conseil, sur proposition des stratèges et phylarques, ainsi que des conseillers : attendu qu'Archippè fille de Dikaiogénès a fait promesse de faire don au peuple, sur les domaines qui lui appartiennent dans la localité d'Achaios celui qui porte le nom de Chèmiôn et de Skytheinos ainsi que celui qui porte le nom d'Aristodèmos, dont elle cède la propriété au peuple après son décès, afin de construire sur l'agora des monuments votifs, un temple de la Concorde avec un autel, des portiques et des boutiques ; attendu que, persévérant dans son désir de sa propre gloire, elle décide de mener à bien ces monuments et qu'elle transmet au peuple sur les domaines qui ont été promis celui qui porte le nom de Chèmiôn et de Skytheinos, de façon que par sa vente soit mené à bien le début des travaux concernant ces monuments votifs ; qu'il plaise [au peuple] de décerner l'éloge à Archippè fille de Dikaiogénès pour sa vertu durant sa vie et pour son zèle envers la patrie ; qu'une fois ce décret validé, le peuple désigne deux hommes qui ne souffrent d'aucun empêchement à qui Archippè donne son accord, et que ceux-ci, une fois désignés, exécutent l'ensemble de ce qui concerne les monuments votifs, selon le décret précédemment voté : qu'ils mettent en vente le domaine de Chèmiôn et de Skytheinos, moins la récolte des céréales et des raisins de cette année, à la condition que l'acheteur versera le tiers du prix dans les soixante jours, et qu'il s'acquitte du reste du prix en quatre années, en versant chaque année [l'intérêt de 10%] en proportion [de ce qui reste à payer du total], à quoi s'ajoute l'intérêt de ce qui a été versé l'année de la vente ; ces mêmes hommes seront également les commissaires pour

la construction des monuments votifs jusqu'à leur achèvement, ainsi que pour la vente du domaine laissé après le décès d'Archippè et ils gèreront l'ensemble des choses, eux et tous ceux à qui cela est prescrit, pour la réalisation des monuments votifs, selon le décret qui a été voté sur ces points ; les stratèges ont présenté [le décret] sous [la prytanie] de Sôpatros ; ont été désignés Zôïlos fils d'Hermagoras, fils de Zôïlos, de la phratrie Aristarchis, adopté par Alexandre fils de Zôïlos, de la phratrie Aristarchis, ainsi qu'Hélicon fils d'Apollonios.

2-II a plu au Conseil. Avis des stratèges, des phylarques et des synèdres. Attendu qu'Archippè fille de Dik[ai]ogénès a décidé de restaurer les combles et le toit du Bouleutérior et de remplacer les tuiles — considérant que cela améliorerait la sécurité et le caractère fonctionnel du bâtiment — et qu'elle a fait connaître son avis à l'ensemble des citoyens par l'entremise de leurs dirigeants ; attendu que des études comparatives de projets architecturaux ont été menées, avec (présentation de) maquettes, et qu'une fois ces études terminées, comme la dépense s'est avérée très importante, (Archippè) a accepté de prendre également ces frais à sa charge, gardant à l'esprit l'intérêt de sa patrie ; attendu qu'elle est prête à réaliser ces travaux de restauration et demande qu'on mette à sa disposition le terrain (du chantier). Plaise au peuple d'accorder l'éloge à Archippè pour sa grandeur d'âme et pour son zèle constant envers les intérêts de sa patrie, elle qui se montre digne de la gloire de ses ancêtres et agit en conformité avec sa grande vertu ; qu'on lui accorde le terrain pour les travaux de restauration précités, étant donné qu'elle a licence de réaliser ses projets en toute confiance et selon son désir ; qu'on lui accorde aussi le droit de transporter et de déposer dans des lieux publics les pierres, le bois et les autres matériaux nécessaires (aux travaux de restauration), sans que personne ne puisse l'en empêcher. Que l'on autorise également Archippè à faire graver sur les pilastres de marbre du Bouleutérior un décret choisi parmi ceux qui ont été votés en son honneur. Que le présent décret soit ratifié dans l'intérêt de la cité. Voté (sous la prytanie) de Sôpatros, au mois Maimakter.

(...) Pour la bonne fortune et le salut (de la cité). Plaise au peuple de louer Archippè fille de Dikaiogénès pour sa modération, sa discipline, son attachement à sa patrie et son dévouement actif conforme au mode de vie probe qu'elle a hérité de ses ancêtres. Comme nous l'avons vu précédemment, elle ambitionne les choses les plus belles, celles qui garantissent (à leur auteur) gloire et souvenir immortels. C'est pourquoi ses proches sont honorés d'une manière digne de l'attention et de l'affection qu'elle leur porte tandis que notre cité reçoit des ornements qui la rendent plus célèbre. Afin que l'amour de la vertu ne soit pas privé de sens pour nos descendants et que ces derniers prennent acte de la reconnaissance du peuple à l'égard des bons citoyens, plaise de couronner Archippè d'une couronne d'or et de lui offrir une statue d'or pour son mérite et pour la bienveillance qu'elle ne cesse de témoigner à sa patrie. Que l'on dresse cette statue d'or sur une base de marbre élevée dans l'enceinte du Bouleutérior et qu'elle soit dédiée à Archippè avec l'inscription suivante : "Le peuple en l'honneur d'Archippè fille de Dikaiogénès, pour son mérite et pour la bienveillance qu'elle lui a témoignée". Que l'agonothète des Dionysies proclame la couronne et la statue dans le premier concours des enfants et qu'à l'avenir Archippè soit toujours couronnée d'une couronne d'or par l'agonothète en charge. Qu'on lui accorde la proédrie dans tous les concours de la cité. De même, que les agonothètes des Grandes Sôteria et Romaia fassent la proclamation et le couronnement lorsqu'ils accompliront les sacrifices dans le théâtre, le 13<sup>e</sup> jour (de la fête). Afin que la statue en or et sa base soient réalisées, plaise d'inviter Archippè fille de Dikaiogénès à assumer également cette dépense, comme elle l'a fait volontiers dans d'autres circonstances. Plaise de régler tout ce qui touche à l'annonce de la dédicace, aux concessions qui lui ont été données et aux autres prescriptions mentionnées ci-dessus, en respectant pour la gestion et l'administration ce qui a été exposé dans le décret. Que le peuple concède à Archippè l'exemption des liturgies et, lorsqu'Archippè mourra, que les stratèges en charge la couronnent d'une couronne d'or pendant le cortège funèbre en proclamant : « Le peuple couronne d'une couronne d'or Archippè fille de Dikaiogénès pour son mérite et pour la bienveillance qu'elle lui a témoignée ». Que les stratèges prélèvent sur les fonds de la cité la dépense relative à la couronne. Que l'on place le tombeau d'Archippè là où sont enterrés les autres bienfaiteurs de la cité. Que le gymnasiarque et les épèbes portent (la dépouille funèbre) d'Archippè.

➤ **Sur l'éducation des jeunes Crétoises**

**Strabon, *Géographie*, X, 4, 20-22 (l'éducation crétoise selon Éphore)**

« Entre les lois crétoises citées par Éphore, les plus importantes sont celles que voici. Chez les Crétois, tous les jeunes gens sortis en même temps de *l'agélé* des garçons sont tenus de se marier en même temps, mais ils n'emènent pas tout de suite chez eux la jeune fille qu'ils épousent et doivent attendre qu'elle soit capable de tenir leur ménage. Si l'épousée a des frères, la dot s'élève à la moitié de la part légitime de chacun d'eux.

Enfants, les Crétois ont à apprendre non seulement les lettres, mais aussi les chants prescrits par les lois et certains modes musicaux. On les conduit encore jeunes aux repas communs de l'andrie, mais ils y prennent leur nourriture entre eux, assis à même le sol, vêtus d'un méchant manteau qu'ils portent sans en changer hiver comme été, et ils assurent le service pour les adultes et pour eux-mêmes. Des simulacres de combat sont organisés soit entre les membres d'une même syssitie, soit entre les syssities. Dans chaque andrie, un pédonome est responsable des enfants. Quand ils sont plus grands, on les enrôle dans les agélès. Celles-ci sont recrutées par les garçons issus des familles les plus nobles et les plus puissantes et chacun d'eux rassemble à cet effet le plus d'enfants qu'il peut. On désigne en général pour chef de l'agélé le père de celui qui l'a recrutée. Il a le pouvoir de la conduire à la chasse et au stade pour y assister aux courses et le droit de punir qui lui désobéit. Les enfants sont nourris aux frais de la cité. À certains jours fixés, ils s'affrontent agélé contre agélé tandis que la flûte et la lyre rythment la marche au combat, comme cela se fait à la guerre. Ils en rapportent aussi des blessures qu'ils s'infligent en luttant non seulement à mains nues, mais encore avec des armes dépourvues de fer.

21. Touchant les relations amoureuses, les Crétois ont une coutume très particulière. Ce n'est pas, en effet, par la persuasion que les amants viennent à bout de ceux qu'ils poursuivent de leurs assiduités, mais par le rapt. <...>. L'amant annonce trois jours au plus à l'avance à ses amis qu'il a l'intention de procéder à l'enlèvement. Cacher l'adolescent qu'il convoite ou ne pas le laisser s'engager sur la route prévue pour le rapt serait de leur part le comble de l'insulte car cela signifierait aux yeux de tous qu'il n'est pas digne d'appartenir à un amant d'aussi haut rang. Ils se rassemblent donc et s'ils constatent que le ravisseur est égal ou supérieur à l'adolescent sous tous les rapports et en particulier par le rang, ils le poursuivent et le lui reprennent, mais avec douceur et seulement pour se conformer à la coutume, puis ils se font un plaisir de le lui confier pour qu'il puisse l'emmener définitivement. Si l'amoureux, au contraire, ne leur paraît pas avoir un rang suffisant, ils enlèvent l'enfant pour de bon. En tout état de cause, la poursuite cesse dès que celui-ci a été entraîné jusqu'à l'andrie de son ravisseur. Ils jugent digne d'être aimé non pas le garçon le plus beau, mais celui qui se distingue par son courage et sa correction. Après lui avoir souhaité la bienvenue et remis des cadeaux, l'amoureux lui fait quitter la contrée et le conduit dans l'endroit qu'il lui plaît. Tous ceux qui ont assisté à l'enlèvement l'accompagnent et, après avoir festoyé chez lui et chassé avec lui pendant deux mois – la loi ne permet pas de retenir l'adolescent plus longtemps – ils redescendent en ville. On laisse alors partir l'enfant, qui reçoit en présent un équipement militaire, un bœuf et un gobelet – ce sont les cadeaux prescrits par la loi – et de plus, naturellement, beaucoup d'autres cadeaux de prix, si bien que les amis de l'amant ont l'habitude de se cotiser pour supporter avec lui le poids énorme de la dépense. Quant à l'enfant, il sacrifie le bœuf à Zeus et offre un repas à ceux qui l'ont ramené. Puis il fait une déclaration publique sur le commerce qu'il a eu avec son amant, dans laquelle il dit s'il a eu à s'en louer ou non, la loi stipulant que s'il a été victime de violences au cours du rapt, il a le droit de lui en demander réparation dans cette circonstance et d'être soustrait à son pouvoir. D'autre part, c'est une marque d'infamie pour un adolescent bien fait et d'illustre ascendance de ne pouvoir trouver d'amant car on attribuerait cette disgrâce à un vice d'éducation. Des honneurs, au contraire, attendent les parastates, nom que l'on donne à ceux qui ont été l'objet d'un enlèvement : on leur réserve les places les plus en vue sur les sièges publics et dans les stades et ils ont le droit de se distinguer des autres en se parant du vêtement que leur a donné leur amant. Ce droit n'est pas limité à la seule époque de leur adolescence, car une fois parvenus à l'âge adulte ils continuent à



porter un vêtement particulier afin qu'on sache de chacun d'eux qu'il a été autrefois un glorieux, terme qui désigne chez eux l'éromène, tandis que l'amant est appelé philétor. Telles sont les coutumes qui président aux relations amoureuses.

Les Crétois élisent dix magistrats dits cosmes pour la durée d'un an. Leur charge comporte quelques offices sacrés. Ils doivent prendre l'avis de ceux qu'on appelle les gérontes pour les affaires les plus importantes ; l'assemblée des gérontes est composée de tous ceux qui ont été appelés à la fonction de cosmes et dont la réputation est à tous égards dûment éprouvée.

Si la constitution crétoise m'a paru mériter une relation détaillée, c'est en raison de sa singularité et de sa notoriété. Mais il ne reste pas grand' chose de ces coutumes et les Crétois s'administrent aujourd'hui dans la plupart des domaines, comme toutes les provinces, selon les édits de Rome. »

### ➤ Sur l'éducation des jeunes Spartiates

#### Plutarque, *Lycurgue*, XIV-XV

**XIV. 1.** L'éducation étant à son avis l'œuvre la plus importante et la plus belle du législateur, il la prépara de loin en s'occupant tout d'abord des mariages et des naissances. **2.** Car il n'est pas exact, comme le prétend Aristote, qu'ayant entrepris d'assagir les femmes, il y ait renoncé parce qu'il ne pouvait modérer leur grande licence et leur empire sur leurs maris, qui, souvent partis en expédition, étaient contraints de leur abandonner la conduite de leurs maisons, leur témoignaient plus de déférence qu'il ne convenait et leur donnaient le titre de maîtresses : il prit d'elles, au contraire, tout le soin possible. Par son ordre, les jeunes filles s'exercèrent à la course, à la lutte, au lancement du disque et du javelot. Il voulait que la semence de l'homme fortement enracinée dans des corps robustes poussât de plus beaux germes et qu'elles-mêmes fussent assez fortes pour supporter l'enfantement et lutter avec aisance et succès contre les douleurs de l'accouchement. **4.** Écartant la mollesse d'une éducation casanière et efféminée, il n'habitua pas moins les jeunes filles que les jeunes gens à paraître nues dans les processions, à danser et à chanter lors de certaines cérémonies. Quelquefois même elles leur lançaient à propos des railleries, lorsqu'ils avaient commis quelque faute, ou, au contraire, elles faisaient dans leurs chants l'éloge de ceux qui en étaient dignes. Elles leur inspiraient ainsi un grand amour de la gloire et une grande émulation pour la vertu. **6.** Car celui qui s'était entendu louer pour sa bravoure et qui était renommé parmi les jeunes filles s'en retournait exalté par les éloges, tandis que la morsure des plaisanteries sarcastiques dont ils étaient l'objet ne leur était pas moins sensible que les réprimandes les plus sérieuses, parce que tous les citoyens, y compris les rois et les sénateurs, se réunissaient pour assister à ses spectacles. **7.** La nudité des jeunes filles n'avait rien de déshonnête, car la pudeur l'accompagnait et tout libertinage en était absent ; elle les habitua à la simplicité, les engageait à rivaliser de vigueur et faisait goûter à leur sexe un noble sentiment de fierté, à la pensée qu'elles n'avaient pas moins de part que les hommes à la valeur et à l'honneur. **8.** Il arrivait ainsi qu'elles disaient ou pensaient ce qu'on rapporte de Gorgo, femme de Léonidas. Comme une femme, une étrangère sans doute lui disait : « Vous autres, Lacédémoniennes, vous êtes les seules qui commandiez aux hommes. - C'est que, répondit-elle, nous sommes les seules qui mettions au monde des hommes ». **XV. 1.** C'était aussi un moyen d'exciter au mariage que ces processions, cette nudité et ces luttes des jeunes filles sous les yeux des jeunes gens, qui se sentaient entraînés, comme dit Platon, par la force contraignante de l'amour, bien différente de celle de la géométrie. Lycurgue attachait, en outre, un caractère infamant au célibat. **2.** Les célibataires, en effet, ne pouvaient assister au spectacle des Gymnopédies, et, en hiver, les magistrats les obligeaient à faire tout nus le tour de la place publique et à chanter, en le faisant, une chanson composée contre eux et disant qu'ils étaient punis avec justice, parce qu'ils désobéissaient aux lois. **3.** En outre, ils étaient privés des honneurs et des égards que les jeunes gens avaient pour leurs aînés. Aussi personne ne blâma le propos qu'un jeune homme adressa un jour à Dercyllidas, qui était pourtant un général réputé. Ce jeune homme ne s'était pas levé à son approche pour lui céder la place, et il lui dit : « Tu n'as pas d'enfant qui puisse un jour me céder la place, à moi ». **4.** On se mariait à Sparte en enlevant sa femme, qui ne devait être ni trop petite ni trop jeune, mais dans la force de l'âge et de la maturité. **5.** La jeune

filles enlevées étaient remises aux mains d'une femme appelée *nymphethria*, qui lui coupait les cheveux ras, l'affublait d'un habit et de chaussures d'homme et la couchait sur une paillasse, seule et sans lumière. **6.** Le jeune marié, qui n'était pas ivre, ni amolli par les plaisirs de la table, mais qui, avec sa sobriété coutumière, avait dîné aux *phidities*, entra, lui déliait la ceinture et, la prenant dans ses bras, la portait sur le lit. **7.** Après avoir passé avec elle un temps assez court, il se retirait décemment et allait, suivant son habitude, dormir en compagnie des autres jeunes gens. **8.** Et, dans la suite, il faisait toujours de même : il passait le jour et la nuit avec ses camarades et venait chez sa jeune femme à la dérobée et avec précaution ; il craignait et aurait rougi d'être aperçu par quelqu'un de la maison. De son côté, sa femme usait d'adresse et l'aidait à ménager des occasions de se réunir sans être vus. **9.** Et ce manège durait longtemps, si bien que le mari avait parfois des enfants avant d'avoir vu sa femme en plein jour. **10.** Cette difficulté de se voir les exerçait à la continence et à la tempérance, et ils conservaient ainsi une fécondité corporelle et une fraîcheur d'amour toujours nouvelles et sans cesse renouvelées, sans connaître si la satiété ni le déclin du sentiment qu'amène la liberté de relations sans entraves ; ils se laissaient toujours l'un à l'autre un reste d'ardeur qui entretenait en eux le désir de l'amour. **11.** Après avoir mis dans les mariages tant de pudeur et d'ordre, il n'eut pas moins de soin d'en bannir la jalousie, sentiment vain et qui n'a rien de viril. Il décida qu'il convenait d'écarter entièrement du mariage la violence et le désordre et de permettre à ceux qui en étaient dignes d'avoir des enfants en commun. Il se moquait de ceux qui, faisant du ménage une société fermée qui n'admet aucun partage, veulent venger la violation de ce principe par des meurtres et des guerres. **12.** Il était permis au mari âgé d'une jeune femme d'introduire auprès d'elle un jeune homme bien né qu'il aimait et qu'il estimait et de lui permettre de s'unir à elle pour en avoir un enfant de sang généreux qu'il considérerait comme le sien propre. **13.** Il était permis de même à un homme de mérite, s'il admirait une femme féconde et sage mariée à un autre homme, de la lui demander, pour y semer comme dans un terrain fertile et avoir d'elle de bons enfants, nés d'un bon sang et d'une bonne race. **14.** D'abord, Lycurgue prétendait que les enfants n'appartenaient pas en propre à leurs pères, mais qu'ils étaient le bien commun de la cité, et c'est pour cela qu'il voulait que les citoyens fussent issus non des premiers venus, mais des meilleurs. **15.** Ensuite, il ne voyait que sottise et aveuglement dans les règles établies par les autres législateurs en cette matière. Ils font, disait-il, saillir les chiennes et les juments par les meilleurs mâles, qu'ils demandent à leurs propriétaires de leur prêter par complaisance ou moyennant une somme d'argent ; pour leurs femmes, au contraire, ils les tiennent sous clef et les gardent ; ils veulent qu'elles n'aient des enfants que d'eux seuls, même s'ils sont idiots, vieux ou malades, comme si ceux qui ont et élèvent des enfants n'étaient pas les premiers à souffrir des défauts de ceux-ci, s'ils sont nés des parents défectueux, ou, au contraire, à jouir des qualités qu'ils peuvent tenir de leur hérédité. **16.** Ces usages établis conformément aux lois de la nature et à l'intérêt de l'État étaient si éloignés de la légèreté que les femmes montrèrent, dit-on, dans la suite, que chez les Spartiates on ne croyait absolument pas à la possibilité de l'adultère. »

➤ **Sur la protection des droits de la femme libre ou esclave (mariée ou non, avec ou sans enfant)**

**Extraits du “Code de Gortyne”, début du Ve siècle av. J.-C., d'après Dareste, Haussoulier, Reinach, *Inscriptions juridiques grecques*, I (1891), 354 sq.**

**8.** Qui viole un homme libre ou une femme libre paiera cent statères ; s'il s'agit d'un *apétairos*, dix statères. Si c'est un esclave qui [viole] un homme libre ou une femme libre, il paiera le double. Si c'est un homme libre qui [viole] un serf ou une serve, cinq drachmes. Si c'est un serf qui [viole] un serf ou une serve, cinq statères. **9.** Qui abuserait d'une esclave domestique paiera deux statères. Si l'esclave violée n'était pas vierge, il paiera, si c'est de jour, une obole ; si c'est de nuit, deux oboles. Le serment de l'esclave prévaut. **10.** Qui tente de faire violence à une fille libre qui est sous la garde d'un parent, paiera dix statères si un témoin atteste le fait. **11.** Qui est pris en flagrant délit d'adultère avec une femme libre, dans la maison du père, du frère ou du

mari de celle-ci, paiera cent statères ; si c'est dans la maison d'un autre, cinquante ; si c'est avec la femme d'un *apétairos*, dix. Si c'est un esclave avec une femme libre, il paiera le double. Si c'est un esclave avec une esclave, cinq statères. **12.** L'offensé annoncera, devant trois témoins, aux parents du coupable, qu'ils ont à le racheter dans les cinq jours. Si c'est un esclave, l'annonce sera faite à son maître, en présence de deux témoins. Si le coupable n'est pas racheté, ceux qui l'auront pris pourront en faire ce qu'ils voudront. **13.** S'il déclare avoir été attiré dans un piège, celui qui l'a pris prêtera serment, dans le cas de cinquante statères ou plus, avec quatre autres, chacun jurant avec imprécations sur lui-même ; dans le cas de l'*apétairos*, avec deux autres, dans le cas d'un serf, avec un autre en même temps que le maître. Il jurera avoir pris l'homme en flagrant délit d'adultère et n'avoir pas tendu de piège. **14.** Si un mari et une femme divorcent, elle reprendra ce qu'elle avait en propre en venant chez son mari, plus la moitié des fruits, s'il y en a, provenant de ses biens propres, et la moitié de ce qu'elle peut avoir tissé ; en outre, cinq statères si le divorce est le fait du mari. Si le mari affirme que le divorce n'est pas de son fait, le juge statuera sous serment. **15.** Si la femme emportait autre chose appartenant à son mari, elle paiera cinq statères en plus de ce qu'elle aura emporté et restituera ce qu'elle a pu soustraire. Si elle contestait au sujet de certains objets, on lui ordonnera de se justifier en jurant par Artémis, à l'Amyclaion, devant l'Archère. Si, après son serment, quelqu'un soustrait quelque chose de ses biens, il paiera cinq statères et restituera la chose soustraite. Si un tiers est son complice dans le détournement, et que le juge l'affirme sous serment, il paiera dix statères et restituera l'objet au double. **16.** Si le mari meurt en laissant des enfants, la femme peut, si elle veut, se remarier en reprenant ses biens propres et, en outre, ce que le mari lui aurait donné, conformément à la loi, devant trois témoins majeurs libres. Si elle emporte quelque chose appartenant aux enfants, il y aura lieu à procès. **17.** Si le mari a laissé la femme sans enfants, elle aura ses biens propres et la moitié de ce qu'elle a tissé ; en outre, en concours avec les ayants droit, elle aura une part des fruits de la maison, et ce que le mari lui aura donné conformément à la loi. **18.** Si la femme meurt sans enfants, ses ayants droit reprendront ses biens propres, ainsi que la moitié de ce qu'elle a tissé et des fruits de ses biens propres s'il y en a. **19.** Le mari pourra, s'il le veut, permettre à sa femme et la femme à son mari, d'emporter soit un vêtement, soit douze statères, soit un objet valant douze statères, pas plus. **20.** Si une serve est séparée d'un serf soit de son vivant, soit par décès, elle reprendra ses biens propres. Si elle emporte autre chose, il y aura lieu à procès. Si une femme séparée accouche, l'enfant sera présenté au mari, devant trois témoins. S'il ne l'accepte pas, il relèvera de la mère, soit pour l'élever, soit pour l'exposer. Sur le fait de la présentation, le serment des parents de la femme et des témoins prévaudra. **22.** Si une serve séparée accouche, on présentera l'enfant au maître de l'homme qui a été son mari, devant deux témoins. S'il ne l'accepte pas, il relèvera du maître de la femme. Mais si elle épouse de nouveau le même homme dans l'année, l'enfant relèvera du maître de ce serf. Sur le fait de la présentation, le serment de celui qui l'a faite et des témoins prévaudra. **23.** La femme séparée qui exposerait son enfant avant de l'avoir présenté conformément à ce qui est écrit, paiera, si elle est condamnée, cinquante statères pour un enfant libre et vingt-cinq pour un esclave. Mais si l'homme n'a pas de maison où elle puisse faire la présentation ou si elle ne le trouve pas, elle pourra exposer l'enfant impunément. **24.** Si une serve non mariée est enceinte et accouche, l'enfant relève du maître du père [de la femme]. Si le père n'est pas vivant, du maître des frères.

## CONCLUSION

En définitive, écrire sur les femmes grecques est un exercice laborieux qui repose sur un faisceau d'indices plus ou moins concordants, d'où le recours aux sources à la fois littéraires et épigraphiques. Non seulement la littérature classique est écrite essentiellement par des hommes, mais également se pose la question des cadres chronologiques et géographiques. D'un siècle à un autre, d'une cité à une autre, l'on peut découvrir des textes hostiles à la gent féminine et dans le meilleur des cas, trouver des épitaphes avec mention de la profession, ou des textes juridiques qui font état des dots, des successions, des divorces, des bienfaits de femmes évergètes.

De l'époque homérique à celle classique et même jusqu'à la période hellénistique, ces quelques archives littéraires et épigraphiques nous obligent à distinguer l'historique du légendaire dans l'étude de l'histoire des femmes. Nous y voyons évoquer des femmes de valeur que nous énumèrent les textes relatifs aux récits de guerres ou politiques. Nous assistons également à des réformes s'appuyant sur la religion ou la tradition, ou des réformes sur le droit grec visant à valoriser ou dévaloriser l'image et le travail des femmes en général. Dans tous les cas, il importe qu'une telle lacune soit comblée par des recherches archéologiques ou littéraires encore plus poussées.

## BIBLIOGRAPHIE

- *Anth. App., Epigraphica sepulcra* 160.
- Aristote, 1971, *Politique*, III, texte établi et traduit par J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres.
- Bernard Nadine, 2003, *Femmes et société dans la Grèce classique*, Paris, Armand Colin.
- Bielman Anne, 2002, *Femmes en public à l'époque hellénistique*, Paris, Sedes.
- Dareste, Haussoulier, Reinach, (1891), *Inscriptions juridiques grecques*, I, 354 sq.
- Démosthène, 2002, *Contre Euboulidès*, texte établi et traduit par Louis Gernet, Paris, Les Belles Lettres.
- Hatzopoulos Miltiades, 1991, *Actes de ventes d'Amphipolis*, Athènes, n° III, pp. 24-28.
- Hérodote, 1997, *Histoires*, II, Introduction de Ch. Jacob, Texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres.
- Hérodote, 2003, *Histoires*, VII, Texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres.
- Hésiode, 1960, *Théogonie*, 570-612, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres.

- Hippocrate, 2000, *Épidémies*, IV, 6, texte établi et traduit par J. Jouanna, annoté par J. Jouanna et M.D. Grmek. Paris, Les Belles Lettres.
- Hippocrate, 1990, *Maladies des femmes*, I, Texte établi et traduit par P. Burguière, Danielle Gourevitch, Yves Malinas, Paris, Les Belles Lettres.
- Homère, 2018, *Odyssée*, XIX, Texte établi et traduit par Paul Mazon, Avec la contribution de Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langumier, Paris, Les Belles Lettres.
- Pausanias, 2002, *Description de la Grèce*, VI, Texte établi par Michel Casevitz, Traduit par Jean Pouilloux, Paris, Les Belles Lettres.
- Pausanias, 1998, *Description de la Grèce*, VIII, Texte établi par Michel Casevitz, Avec la contribution de Jean Marcadé, Traduit par M. Jost, Paris, Les Belles Lettres.
- Picard Olivier, 2006, « Monétarisation et économie des cités grecques à la basse période hellénistique : la fortune d'Archippè de Kymè », dans *Approches de l'économie hellénistique*, Saint-Bertrand-de-Comminges, p. 85-119.
- Platon, 1956, *Lois*, VII, 806a, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres.
- Platon, 1931-1932, *République*, V, 5, 455c, texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres.
- Plutarque, 1958. *Vie de Lycurgue*, texte établi et traduit par Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres.
- Plutarque, *Vie d'Alcibiade*,
- Robert Louis, 1964, *Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine*, Paris Maisonneuve, n° 139, 189 p.
- Savalli-Lestrade Ivana, 2003, « Archippè de Kymè, la bienfaitrice », in LORAUX (N.) (dir.), *La Grèce au féminin*, Paris, p. 249-295.
- Soranos, *Maladies des femmes* II, 7, 84-95, texte établi, traduit et commenté par Paul Burguière, Danielle Gourevitch et Yves Malinas, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- Strabon, 1971, *Géographie*, X, Texte établi et traduit par : François Lasserre, Paris, Les Belles Lettres.
- Thucydide, 1969, *Guerre du Péloponnèse*, II, texte établi et traduit par Raymond Weil et Jacqueline De Romilly, Paris, Les Belles Lettres.
- Xénophon, 2008, *Économique*, Introduction de Claude Mossé, Traduit par Pierre Chantraine, Paris, Les Belles Lettres.
- Xénophon, 2008, *République des Lacédémoniens*, I, Traduit par Michel Casevitz, Paris, Les Belles Lettres.

---

## La controverse des écoles dans l'Antiquité : Isocrate a-t-il commis un parricide sur la sophistique ?

Malick DIAGNE

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

&

Mamadou NDIAYE

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

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

**Résumé :** Isocrate est généralement connu pour avoir été un maître d'éloquence qui s'est instruit auprès des maîtres de la première sophistique, notamment auprès du vieux sicilien Gorgias. Cela dit, ayant évolué dans un environnement intellectuel fortement dominé par les rivalités entre écoles et les querelles de positionnement, l'orateur athénien, quoiqu'il aime à se définir comme un homme sage et calme, s'est construit une réputation qui nécessita d'entrer en conflit avec certains intellectuels de son temps. Sa polémique avec Platon est devenue un lieu commun. Mais le professeur d'éloquence Isocrate est surtout connu pour avoir été un disciple des sophistes qui décria, fortement, un certain type d'enseignement qui, comparé à celui dispensé dans son école, est jugé sophistique, c'est-à-dire de très mauvaise qualité. Il s'engagea, dès lors, dans une guerre contre tous ceux qu'il considérait comme de mauvais éducateurs. Le vocable qui lui servira d'arme pour disqualifier ses adversaires est celui de σοφιστής (*sophistès*). Si, dans l'imaginaire d'Isocrate, tous les mauvais éducateurs de son époque sont des sophistes, il est alors normal de se demander si l'ancien disciple de Gorgias et des sophistes a commis un parricide sur ses anciens instructeurs. Les sophistes qu'Isocrate prend pour cibles dans ses textes pour décrier leurs enseignements sont-ils ses anciens maîtres ? Identifier les vrais adversaires d'Isocrate permet, en même temps, de mettre en lumière son art de la controverse et sa conception de l'éducation. Telle est l'ambition de cet essai.

**Abstract :** Isocrates is generally known for having been a teacher of eloquence who learned from the masters of the first sophistic, especially from the old Sicilian Gorgias. Nevertheless, having evolved in an intellectual environment strongly dominated by rivalries between schools and positioning quarrels, the Athenian speaker, although he likes to define himself as a wise and calm man, has built a reputation that required conflict with some intellectuals of his time.

His war with Plato became a commonplace. But the teacher of Eloquence Isocrates is best known for having been a disciple of the sophists who decided, strongly, a certain type of teaching that, compared to that given in his school, is considered sophistic, that is to say, of very poor quality. From then on, he engaged in a war against all those he considered to be bad teachers. The term that will serve as a weapon to disqualify his opponents is that of sophistès. If, in the imagination of Isocrates, all the bad teachers of his time are sophists, then it is normal to wonder if the former disciple of Gorgias and the sophists committed a parricide on his former teachers. Are the sophists whom Isocrates targets in his texts to decry their lessons his former masters ? Identifying Isocrates' true opponents makes it possible to highlight his art of controversy and his conception of education. This is the ambition of this essay.

**Mots-clés** : Éducation, philosophie, politique, rhétorique, sophistique.

**Keywords** : Education, philosophy, politic, rhetoric, sophistic.

## INTRODUCTION

S'il est une chose récurrente dans l'histoire des idées, c'est cette disposition d'esprit qui pousse à vouloir dépasser son maître. Nietzsche ne clamait-il pas que « c'est mal récompenser un maître que de rester toujours son disciple »<sup>1</sup> ? Depuis l'Antiquité, les hommes de sciences ont vécu et ont pratiqué le savoir suivant cette maxime. En témoigne le nombre incalculable de parricides qui a fait vie commune avec l'histoire des idées. Et une telle idée se vérifie aisément avec l'histoire de la philosophie grecque. Parménide, par exemple, après avoir fréquenté l'école pythagoricienne pendant un moment, mettra en place un système de pensée animiste qui nécessita une farouche remise en cause de la tradition philosophique de l'école de Crotona à laquelle il a appartenu<sup>2</sup>. Dans le *Sophiste* (241d), Platon dit avoir été obligé de « tuer » son père spirituel, le vieux éléate Parménide. De même, comme pour lui rendre la monnaie, Aristote ne manque pas d'être dur à l'endroit de son ancien maître Platon quand il déclare, avec fermeté, qu'il « ne peut pas avoir de la sympathie pour la doctrine (μη δύνασθαι τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθεῖν) »<sup>3</sup> de ce dernier. Ces seuls exemples suffisent à renseigner sur une chose : les philosophes, disons les hommes de science pour ne pas utiliser un terme restrictif, connaissent le conflit et n'ont pas hésité à se donner des coups, lesquels permettent au chercheur de mieux tracer les lignes qui séparent les écoles, les systèmes de pensée mais aussi et surtout les penseurs eux-mêmes. Pour les écoles et les penseurs, la chose se décline en querelles au point que certains disciples feront peu cas de cette disposition bienveillante qui, habituellement, lie l'épigone au maître. C'est, pouvons-nous dire, le cas d'Isocrate dans ses rapports avec ses maîtres de la première sophistique.

En effet, après avoir fréquenté les universités libres des sophistes, l'orateur attique décida de créer sa propre école d'éloquence qui entendait, à la place de tout ce qui se faisait en termes d'éducation avant lui, proposer aux jeunes une formation oratoire et politique qui leur serait d'une grande utilité sans pour autant, dit-il, corrompre leur âme. C'est animé d'une telle ambition qu'il proposera à ses disciples et autres sympathisants un programme éducatif qu'il qualifie, souvent, de φιλοσοφία (*philosophia*). Cette proposition fera couple avec une sévère critique des autres programmes éducatifs qu'offrait le marché de l'enseignement. La tendance

<sup>1</sup> Nietzsche F., 1992, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier-Flammarion, p. 181.

<sup>2</sup> Zafiropulo J., 1950, *L'école éléate : Parménide, Zénon, Mélissos*, Paris, Les Belles-Lettres, p. 76.

<sup>3</sup> Périllié J.-L., 2012, « Aristote et l'Académie : un contentieux moins doctrinal que personnel », dans Ménard H., Sauzeau P. et Thomas J.-F. (éd.), *La Pomme d'Éris. Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*, p. 131. On se souviendra, dans ce sillage, du fameux passage de l'Éthique à Nicomaque (I, 4, 1096a) où il est mentionné qu'il préfère la vérité à sa *philia* avec Platon.



sera, chez notre auteur, de jeter l'anathème sur ses concurrents en les affublant du terme σοφιστής (*sophistès*, « sophiste ») qui était, à l'époque, synonyme de tromperie et d'usurpation en termes d'éducation. La question qui nous interpelle et à laquelle nous essaierons d'apporter quelques éléments de réponse est la suivante : si sont sophistes, dans la logique isocratéenne, tous les mauvais éducateurs et tous les professeurs corrompus de son temps, faut-il voir en l'athénien, qui s'est instruit auprès des sophistes Protagoras, Gorgias et de Prodicos, un disciple dissident ? C'est autour de cette question principale que graviteront ces questions subsidiaires : qu'est-ce qu'un sophiste dans le langage d'Isocrate ? Répondre à cette question nécessite, au préalable, de savoir pourquoi il est si difficile de mettre un visage et un nom sur ses adversaires qu'il qualifie de sophistes. S'il est vrai que ce sont de mauvais éducateurs au point de mériter le blâme qui les frappe, qu'est-ce qu'Isocrate propose à la place en matière de formation ? Pour répondre à toutes ces questions, on prendra garde, avant toute chose, de revisiter la vie et l'œuvre d'Isocrate pour situer l'auteur dans son contexte.

### 1. Vie et œuvre d'Isocrate

Né vers -436, de presque neuf ans donc l'ainé de Platon, Isocrate, grâce à un père fabricant de flûtes et très fortuné, Théodoros du dème d'Erchia, put recevoir une instruction prestigieuse. Ayant fini de suivre, comme tout jeune athénien, ce que l'école publique proposait comme formation, le jeune Isocrate pouvait, dès lors, se tourner vers « l'enseignement plus relevé des sophistes, qui coûtait cher et qui exigeait des loisirs, à l'âge où d'autres, moins favorisés, songeaient à gagner leur vie »<sup>4</sup>. C'est ainsi qu'il s'instruisit en philologie et en grammaire auprès de Prodicos de Céos et le *Phèdre* de Platon le tint pour l'auditeur de Socrate (278e). Ses rapports avec Socrate semblent n'avoir pas été anecdotiques car, renseigne le Pseudo-Plutarque dans ses *Vies*, « il fut vivement affligé de la mort de Socrate, et parut le lendemain en habit de deuil »<sup>5</sup>. D'ailleurs, c'est mot pour mot qu'il reprendra, dans le *Sur l'échange* (30), l'accusation contre Socrate de corruption de la jeunesse pour en faire un reproche que lui adressent ses adversaires. Pour dire que le philosophe avait dû jouer un rôle important dans sa vie. La tradition le donne également pour élève de Protagoras et de Tisias (même si Croiset tient le cas de Tisias pour peu vraisemblable). Mais c'est véritablement auprès du sophiste Gorgias qu'il passa la majeure partie de son instruction, probablement à Thessalie où le sophiste s'était installé pour un temps, entre -414 et -404 lors de la guerre de Décélie. Auprès de ce dernier, il put recevoir une formation en rhétorique très enviée à l'époque. C'est

<sup>4</sup> Croiset A., 1928, *Histoire de la littérature grecque*, éd.<sup>2</sup>, Paris, E. De Boccard Éditeur, p. 465.

<sup>5</sup> Pseudo-Plutarque, *Vies des dix orateurs*, IV, 828b.

dans ce sens que Quintilien le tint pour le disciple le plus célèbre du maître de Léontium « quoique les auteurs ne s'accordent pas à lui donner Gorgias pour maître »<sup>6</sup>. La fréquentation de Gorgias laissera, d'ailleurs, une empreinte sur sa carrière tant l'influence du maître se fera sentir dans certains de ses textes.

Après son retour à Athènes, vers la fin de la guerre du Péloponnèse, Isocrate avait reçu une formation qui lui permettait, en principe, de pouvoir participer activement, comme ce fut le droit de tout citoyen athénien, à la vie publique. Mais, à cause d'une voix molle et d'une timidité insurmontable, comme il le dit souvent lui-même<sup>7</sup>, Isocrate dut abandonner la perspective d'une carrière politique. La guerre avait ruiné les affaires de sa famille et il lui fallait un moyen pour gagner sa vie. Il se lança alors dans une longue carrière de logographe (de -404 jusqu'à -493 environ) et écrivit des discours, contre salaire, pour des particuliers. Cette période de commerce de discours judiciaires pour autrui donna six textes aujourd'hui considérés comme authentiques : *Discours contre Euthynus* (-403 ou -402 av. J.-C) ; *Exception contre Callimaque* (-402-401) ; *Discours contre Lochitès* (entre -400 et -396) ; *Sur l'attelage* (-395-394) ; *Trapézitique* (entre -393-391) et *Discours éginétique* (probablement -391 ou -390). Cela dit, le peu de goût que lui inspira cette rhétorique du barreau, au point de la réprimer fortement<sup>8</sup>, poussa Isocrate à abandonner ce chemin et à se consacrer à l'enseignement de l'éloquence.

Dans le *Phèdre* (279a), probablement écrit vers -370, Platon, par Socrate interposé, tant on a même considéré le discours de Lysias qui fait l'objet d'une analyse dans le dialogue comme un pastiche de Platon<sup>9</sup>, dit du jeune Isocrate (dans la fiction du dialogue, il est considéré comme étant un jeune homme, mais dans la réalité, il était alors âgé de soixante-six ans), avec les progrès de l'âge, qu'il devrait surpasser toute sa génération. Selon Laplace, les défauts de jeunesse que Socrate reconnaît dans l'activité oratoire d'Isocrate renvoient à son activité de logographe. Et donc, « la rupture préliminaire, sous-entendue, avec les défauts d'“enfants”, est

<sup>6</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, III, 1, 13.

<sup>7</sup> Isocrate, *Panathénaïque*, IV, 9 : « Je savais que ma nature était plus faible et plus timide qu'il ne convient pour le maniement des affaires ; que, relativement à l'éloquence, elle n'était ni parfaite, ni susceptible, dans toutes ses parties, d'une application utile, et que, si elle pouvait me faire pénétrer la vérité sur chaque objet, mieux que les hommes qui font profession de tout savoir, lorsqu'ensuite il s'agissait de parler devant l'assemblée, cette nature restait, pour ainsi dire, inférieure à celle de tous les autres orateurs ».

<sup>8</sup> Isocrate, *Sur l'échange*, 48-49.

<sup>9</sup> Laborderie J., 1978, *Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris, Belles-Lettres, p. 434-435. Laplace M., (Cf. 1995, « Platon et l'art d'écrire des discours : critique de Lysias et d'Isocrate, influence sur Denys d'Halicarnasse », *Rhetorica* XIII, p. 1-15) tient le passage 261b du *Phèdre* comme la preuve du pastiche et donc l'invention de ce discours, attribué à Lysias, par Platon.

celle par laquelle Isocrate renonça à être logographe »<sup>10</sup>. Abandonnant cette activité que lui-même jugeait dégradante, il « partagea son temps entre l'étude de la philosophie et la composition »<sup>11</sup>.

Isocrate demandait près de mille drachmes et eut plus de cent auditeurs. Il se fit une fortune grâce à ses honoraires et aux présents que lui faisaient certains de ses disciples et amis rois ; la fortune qu'il se fera en tant qu'enseignant le plaçait, disait-il, au rang de son maître Gorgias (*Sur l'échange*, 155-159) qui en amassa plus que n'importe quel autre sophiste. À ce titre, il fut triérarque à trois reprises. Alors âgé de quatre-vingt-quatorze ans vers -342<sup>12</sup>, il était en pleine rédaction de son dernier texte, le *Panathénaïque*, mais des soucis de santé vinrent interrompre la rédaction du texte. Il le termina finalement en -339 avant de mourir une année plus tard, quelques jours après la bataille de Chéronée. On dit que, n'ayant pu supporter le revers des Athéniens qui était synonyme, pour lui, d'un rêve brisé quant à voir un jour une alliance entre la Macédoine de Philippe et le monde grec contre les Barbares, il cessa volontairement de se nourrir (*Vies*, 838d) pendant plusieurs jours. Sa mort serait alors un suicide.

Quand Isocrate fit ses débuts en tant qu'enseignant, les sophistes étaient déjà des sommités dans toute la Grèce (*Phèdre* 267b sq.). À la même époque, on note la prolifération des écoles d'éloquence créées soit par d'anciens disciples des sophistes, comme Alkidamas avec qui Isocrate était en rivalité, soit par des philosophes comme Platon. C'est vers -393/-390 qu'il ouvrit son école de rhétorique. Quelques années plus tard, vers -387 plus exactement, Platon, aujourd'hui considéré comme le principal rival d'Isocrate<sup>13</sup> à l'époque, ouvrit son école. Toutes les deux écoles entendaient apporter une réponse à la question hautement politique de l'éducation après le passage des sophistes. C'est ainsi qu'elles devaient être rivales et ne cesseront, pendant un bon moment, de se disputer la formation des jeunes athéniens. Jean Lombard note : « Ainsi, Isocrate représente-t-il résolument, d'un bout à l'autre de sa carrière et de sa vie, l'opposition à Platon et à son école, chacune des deux parties clamant sa supériorité sur l'autre, et la supériorité de l'idéal qu'elle propose »<sup>14</sup>. Cette opposition avec Platon, avec

<sup>10</sup> Laplace M., 2011, « Des rapports du "Phèdre" de Platon avec "l'Éloge d'Hélène" et le "Panégyrique" d'Isocrate », *Hermès*, N°139, p. 166.

<sup>11</sup> Pseudo-Plutarque, *Vies des orateurs*, 837b.

<sup>12</sup> Isocrate, *Panathénaïque*, III, 2.

<sup>13</sup> Voir entre autres : Huit C., 1888, « Platon et Isocrate », *Revue des Études Grecques*, Tome 1, fascicule 1, p. 49-60, lequel insiste, toutefois, sur de possibles rapprochements entre les deux athéniens et Demont P. (Cf. 2008, « Isocrate et le *Gorgias* de Platon », *L'information littéraire*, Vol. 60, N°2, p. 3-9) qui dit des deux écoles qu'elles « étaient en situation de concurrence » (p. 3) ou encore que leur « opposition était totale » (p. 7).

<sup>14</sup> Lombard J., 1990, *Isocrate : rhétorique et éducation*, Paris, Klincksieck, p. 9.

qui il se disputait le titre de vrai philosophe, rend extrêmement difficile, comme dans le cas d'Aristophane par exemple, la saisie du sens du terme « sophiste », mais également l'identification des individus mentionnés sous ce titre chez Isocrate.

Pour cause, à cette époque, cela depuis les amalgames d'Aristophane dans ses *Nuées*, il était coutume de qualifier ces adversaires de « sophistes » dans le seul but de montrer leur illégitimité dans le domaine disputé. Isocrate n'a pas dérobé à la règle tant il est difficile de déterminer les visages de ses adversaires. Le « sophiste » d'Isocrate n'est pas forcément le « sophiste » de Platon. Et pour cause, Isocrate tenait les membres de l'Académie pour des sophistes, et ce même s'il ne mentionna jamais le nom de Platon. Quand il lui arrivait de citer des noms sous le masque « sophiste », c'était pour y faire figurer des personnalités diverses allant des présocratiques jusqu'à ceux-là que nous appelons aujourd'hui sophistes, mais aussi les éristiques, les philosophes ou encore certains orateurs... Quelle pourrait être la raison d'une telle posture ? Comprendre les stratégies d'exclusion et d'attaque d'Isocrate permet de mieux comprendre les griefs qu'il faisait à tous les individus qu'il appela sophiste, particulièrement ses anciens maîtres, les sophistes historiques des dialogues de Platon.

## 2. Isocrate et ses adversaires : les difficultés d'une identification ?

La première difficulté tient au positionnement d'Isocrate lui-même. Ancien élève des sophistes, il ne manque pas, pourtant, de qualifier ses adversaires de sophistes. Se réclamant philosophe de profession, il attaque constamment d'autres qui se prévalent du même titre ; sans compter qu'il ne figure dans aucune histoire de la philosophie. La tradition scolaire le range au nombre des orateurs sans qu'Isocrate lui-même n'ait une fois utilisé le mot ῥητορικὴ (*rhētorikê*, rhétorique). Il se contente souvent d'utiliser l'expression ἐπιστήμη τῶν λόγων (*epistēmē tôn lōgōn*) pour parler de sa pratique de l'éloquence. D'ailleurs, la chose n'est pas si évidente avec cette tradition scolaire. En effet, Roland Barthes, qui dit se consacrer à « un panorama chronologique et systématique de cette Rhétorique antique et classique »<sup>15</sup>, part, pour les classiques grecs, d'Empédocle à Aristote, en passant par Gorgias et Platon et celui que Cicéron tient pour le maître de la rhétorique<sup>16</sup>, Isocrate, sera volontairement négligé dans ce « panorama » de Barthes. S'il n'est ni philosophe, « au sens où, depuis Platon, nous prenons ce

<sup>15</sup> Barthes R., 1970, « L'ancienne rhétorique », *Communications*, N°16, p. 172.

<sup>16</sup> Cicéron, *Brutus*, VIII.

mot »<sup>17</sup>, ni sophiste car, comme souligne Dixsaut, « l'auteur d'un *Contre les sophistes* ne saurait évidemment bénéficier de l'effort qui tend à les réhabiliter »<sup>18</sup>, encore moins, d'après ses propres dires, « ni général, ni orateur, et n'ayant aucune autorité dans ma ville (il n'est donc pas homme politique) »<sup>19</sup>, comment identifier ses adversaires ? Il n'est pas aisé de le faire, et ce, pour une raison principale : il y avait, à Athènes, vers le IV<sup>e</sup> siècle, une sorte de *gentleman agreement* qui interdisait les attaques *ad hominem* ou *ad personam* entre intellectuels.

En effet, après la mort de Socrate, livré au tribunal du peuple par Méléto et ses comparses, mais également, dans l'imaginaire de Platon (*Apologie* 19c), par Aristophane qui le tenait, dans sa comédie de -423, pour responsable de la crise des valeurs, les intellectuels adoptèrent de nouvelles formes de combat : « Dans le champ intellectuel athénien, traumatisé par la condamnation du philosophe [Socrate], les polémiques prirent désormais d'autres formes, apparemment plus policées, en réalité tout aussi féroces »<sup>20</sup>. Le IV<sup>e</sup> siècle grec, surtout à Athènes, était fortement marqué par les rivalités entre penseurs et écoles. Socrate n'était certes plus là et l'empreinte des sophistes commençait à s'étioler, mais les jeunes qui avaient fréquenté les deux écoles de pensée (Platon, Isocrate, Xénophon, Alkidamas, Antisthène, Aristote...) allaient continuer les échanges. D'ailleurs, tout se passe comme si « l'histoire de la philosophie grecque n'est rien d'autre que l'histoire des polémiques entre les philosophes grecs »<sup>21</sup>. Même si, dans le domaine du spectacle et de la poésie, les attaques personnelles et les accusations à caractère nominatif continuaient, les « intellectuels », au sens où Aristophane entendait sûrement le mot<sup>22</sup>, s'étaient donné un code de rivalité reposant moins sur des attaques nominatives que sur des allusions, lesquelles n'empêchaient pas, pourtant, de savoir la ou les

<sup>17</sup> Marrou H.-I., 1948, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Tome I : Le monde grec*, Éditions du Seuil, p. 128. Nonobstant le fait qu'Isocrate se réclame philosophe, Marrou va jusqu'à dire que, comparée à celle de Platon, « son œuvre paraît plate et monotone, son influence superficielle ou fâcheuse » (p. 127).

<sup>18</sup> Dixsaut M., 1986, « Isocrate contre des sophistes sans sophistique », dans Cassin B. (éd.), *Le plaisir de parler : étude de sophistique comparée*, Paris, Vrin, p. 63.

<sup>19</sup> Isocrate, *Philippe*, 81. Ce propos d'Azoulay V. (Cf. 2006, « L'*Archidamos* d'Isocrate : une politique de l'espace et du temps », *Revue des Études Grecques*, Tome 119, p. 505) pourrait être inscrit dans cette perspective : « L'auteur lui-même s'emploie souvent à brouiller les pistes : il refuse toute sa vie la confrontation directe avec le public des cours judiciaires et des assemblées athéniennes – par timidité nous disent les sources anciennes – tout en maintenant délibérément la fiction d'une parole vivante, exprimée devant une assistance nombreuse ».

<sup>20</sup> Azoulay V., 2009, « Une éloquence de combat : querelles intellectuelles et appel à la violence chez Isocrate », dans Azoulay V., et Boucheron P. (éd.), *Le mot qui tue. Les violences intellectuelles de l'antiquité à nos jours*, Paris, Champ Vallon, p. 305.

<sup>21</sup> Brunschwig J., 2003, « Aspects de la polémique philosophique en Grèce ancienne », dans Declercq G., Murat M., et Dangel J. (éd.), *La Parole polémique*, Paris, Honoré Champion, p. 25.

<sup>22</sup> Noël, M.-P., 1999, « Aristophane et les intellectuels : le portrait de Socrate et des "sophistes" dans les Nuées », dans *Le théâtre grec antique : la comédie*, Actes du 10ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer, p. 111-128.

personnes visées. Certains textes de cette période permettent de mieux saisir ce nouveau visage qu'avaient pris les querelles entre intellectuels.

Il est vrai que Platon, avec souvent Socrate comme porte-parole, mentionne nommément les sophistes, alors que le nouveau code de conduite des querelles intellectuelles de ce temps considérait l'argument *ad personam* comme « le paradigme de l'infraction au regard d'une pratique régulée, éthico-logique, de l'argumentation et de la controverse »<sup>23</sup>. Cela dit, ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que Platon met en scène des personnalités qui, dans leur majorité, n'étaient plus en vie. Donc, l'attaque ne constituait une infraction au *gentleman agreement* que si la/les personnes visées étaient toujours en vie. Or, « Platon se fait l'écho de polémiques déjà révolues et, pour ainsi dire, "refroidies" : en mettant en scène des controverses entre des morts, le philosophe neutralise la violence apparente des attaques *ad personam* »<sup>24</sup>. Quand on regarde bien le *Gorgias*, écrit probablement vers -390-385, donc du vivant du sophiste, le ton est beaucoup plus sec, et la mise en scène plus burlesque dans le cas du personnage de Calliclès qui, du reste, est une pure invention de Platon. Est-ce par peur de transgresser les nouveaux codes de conduite de la querelle intellectuelle que Platon aurait décidé de faire taire Gorgias et de donner la parole à son esprit inventif, le Calliclès qu'il a créé, pour encaisser les critiques les plus virulentes du dialogue ? Cela se pourrait bien.

Dans le *Phèdre* également, écrit du vivant d'Isocrate, la pique destinée à l'éloquence de ce dernier est accompagnée d'un éloge qui en atténue la virulence au point que Voliotis parle d'un *real praise but not without an ironical tinge*<sup>25</sup>. Il en est ainsi de la fin de l'*Euthydème* (304d-307c) qui s'en prend à cet anonyme qui vient de formuler une foule de critiques visant la philosophie et l'éristique. La fin de ce dialogue, avec un accent très critique, fait référence à une personne qui tiendrait, dit Socrate, « dans la zone frontière entre le philosophe et l'homme politique » (305c) et qui est également fabricant de discours « avec lesquels les orateurs vont se battre » (305). Cette personnalité hybride dont parle Socrate a été identifié, depuis longtemps, à

<sup>23</sup> Declercq G., 2003, « Rhétorique et polémique », dans Declercq G., Murat M., et Dangel J. (éd.), *La Parole polémique*, Paris, Honoré Champion, p. 20.

<sup>24</sup> Azoulay V., « Une éloquence de combat : querelles intellectuelles et appel à la violence chez Isocrate », p. 307.

<sup>25</sup> Voliotis N., 1977, « Isocrates and Plato : An effort to interpret < *Phaedrus* > 278E-279B », *Platon*, N°29, p. 151.

Isocrate<sup>26</sup>. Dans l'*Euthydème*, Platon attaquerait alors son rival orateur sans le nommer directement, et ce, comme l'exigeait le nouveau code des rivalités intellectuelles.

Tout comme son rival et maître de l'Académie, Isocrate s'assura de ne pas briser le moins du monde ce code de conduite établi entre intellectuels et consistant à éviter toute attaque *ad personam*. « En rupture avec la tradition de l'invective civique, Isocrate ne nomme jamais les nombreux "sophistes" qui le calomnient ; de même, il attaque sans relâche les "éristiques" ou "les sycophantes", sans jamais les identifier précisément »<sup>27</sup>. C'est ainsi qu'il se passe de citer, une seule fois, dans ses textes, les noms des socratiques avec qui il a été en rivalité. Les allusions à Platon<sup>28</sup> et à ses opinions sont visibles chez Isocrate sans que Platon ne soit jamais nommé. Cicéron et Quintilien<sup>29</sup> nous rapportent des polémiques entre Isocrate et Aristote ; pourtant, ce dernier n'est jamais nommé directement.

Il est de même avec Xénophon. Même si les deux partagent quelques vues<sup>30</sup>, Isocrate ne manque pas de critiquer, sans le nommer, certaines idées du militaire disciple de Socrate<sup>31</sup>. Et quand il lui arrive de prendre pour cibles les éristiques et les sycophantes, c'est généralement sans faire d'identification<sup>32</sup>. Les rares fois où il lui arrive d'utiliser le vocable σοφιστής (*sophistès*, « sophiste ») en l'attribuant à des gens qu'il critique nommément, la chose est destinée à des personnes qui ne sont plus en vie. C'est le cas au paragraphe 269 du *Περὶ ἀντιδόσεως* (*Pēri antidóseos*, *Sur l'échange*) où il cite, pour critiquer les « rêveries des anciens sophistes », Empédocle, Alcmeon, Parménide et Mélissos, Ion et son maître Gorgias. Dans l'*Éloge d'Hélène* (II, 2-3), ce sont, entre autres, Protagoras, Gorgias, Zénon et Mélissos qui sont ouvertement pris pour cibles. Cela étant, tout comme Platon avec la mise en scène des sophistes, ces individus qu'Isocrate identifie comme étant les anciens sophistes qui ont perdu la

<sup>26</sup> Dixsaut M. (Cf. « Isocrate contre des sophistes sans sophistication », p. 70) et Demont P. (Cf. 2015, « La théorie du *logos* dans le *Sur l'échange d'Isocrate* », dans Cassin B. (éd.), *La rhétorique au miroir de la philosophie : définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*, Paris, Vrin, p. 70-73) identifient Isocrate comme étant cet anonyme de l'*Euthydème*.

<sup>27</sup> Azoulay V., « Une éloquence de combat : querelles intellectuelles et appel à la violence chez Isocrate », p. 307.

<sup>28</sup> *Sur l'échange*, 271 ; *Contre les sophistes*, 4 ; *Éloge d'Hélène*, 1, *Nicoclès*, 258.

<sup>29</sup> Cicéron, *De oratore*, III, 141 ; Quintilien, *Institution oratoire*, III, 1, 4.

<sup>30</sup> De Romilly J. (Cf. 1954, « Les modérés athéniens vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle : échos et concordances », *REG*, N°67, p. 327-354) dit qu'ils faisaient parties des Athéniens modérés qui luttèrent contre la démocratie radicale, l'impérialisme et la guerre. Sur les contentieux entre Isocrate et le socratique Antisthène, voir Brancacci A., 2015, « Philosophie et rhétorique chez Antisthène et dans le *Phèdre* de Platon », dans Cassin B. (éd.), *La rhétorique au miroir de la philosophie : définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*, Paris, Vrin, p. 42-52.

<sup>31</sup> Azoulay V., « L'Archidamos d'Isocrate : une politique de l'espace et du temps », p. 514-518.

<sup>32</sup> *Contre les Sophistes*, XIII sq. ; *Nicoclès*, II, 51 ; *Sur l'échange*, XV, 261.

jeunesse n'étaient plus en vie quand ces textes furent écrits. Isocrate semble, ainsi, souscrire à l'interdit tacite de l'attaque *ad personam* qui régissait les querelles intellectuelles du IV<sup>e</sup> siècle, ce qui a participé à rendre, parfois, très difficile l'identification des adversaires d'Isocrate et le sens que devait avoir, pour lui, le terme σοφιστής. Ce constat n'a pas échappé à Émile Egger lorsqu'il précise qu'Isocrate est « courtois envers ses ennemis jusqu'à les attaquer en termes si vagues qu'on a peine aujourd'hui à les reconnaître aux traits par où il nous les désigne (...) »<sup>33</sup>.

Mais cette pratique du *gentleman agreement* permet de voir se dessiner un premier groupe d'adversaires qu'Isocrate considère comme des gens peu élégants dans la mesure où ils ne respectent même pas le code qui interdit les attaques *ad hominem* et les invectives *ad personam*. Dès les débuts du long préambule du *Panathénaïque*, Isocrate s'indigne contre certains sophistes qui l'ont accablé par la brutalité de leurs calomnies pendant qu'il a cherché, lui, le moins possible, à les blesser :

Afin de réprimer toutefois la malignité de certains sophistes obscurs et méchants, que cependant j'ai blessés le moins qu'il m'a été possible, et de montrer à ceux qui ne me connaissent que par ma réputation, à quels soins, à quels travaux j'avais résolu de consacrer ma vie, je regarde comme nécessaire de dire d'avance quelque chose de moi et de mes calomniateurs.

Ces gens-là, en plus de se montrer inférieurs à lui, sont incapables de cultiver une rivalité saine, ce qui en fait des sophistes éhontés « qui n'éprouvent aucun attrait pour les pensées exprimées avec soin et gravité, mais qui se plaisent aux injures qui retentissent dans les grandes assemblées » (LIV, 135).

Vingt ans auparavant, dans le *Sur l'échange*, Isocrate se défendait contre les invectives des éristiques (258) qu'il tenait pour des sophistes qui ont passé tout leur temps à le calomnier. Ces éristiques à identifier, comme le pense Azoulay<sup>34</sup>, aux platoniciens, lui reprochaient, disait-il, de cultiver la haine dans ses rapports avec les autres et de manquer de finesse d'esprit dans ses attaques qui viseraient à mettre « à néant les études des autres et toutes les manières d'enseigner, que j'accusais tout le monde de folie, à l'exception de ceux qui fréquentaient mon école » (*Panathénaïque*, VIII, 19). Parmi ces derniers, précise-t-il, « trois ou quatre sophistes

<sup>33</sup> Cité par Huit C., « Platon et Isocrate », p. 52. Si le sophiste Polycrate, l'un de ses adversaires, est nommé sans détour dans le *Busiris*, XI sq., la politesse n'y manque pas pour atténuer le blâme : « au lieu d'invectiver ce rival qu'il méprise, il feint de lui donner des conseils, certes condescendants, mais amicaux » (Cf. Azoulay V., « Une éloquence de combat : querelles intellectuelles et appel à la violence chez Isocrate », p. 307).

<sup>34</sup> Azoulay V., « Une éloquence de combat : querelles intellectuelles et appel à la violence chez Isocrate », p. 308-309.



vulgaires » assis dans le Lycée (18). Or il s'était montré plus doux et agréable que ces individus, même quand il eût pu être « beaucoup plus amer (πολὸν πικρότερον, *polu pikroteron*) »<sup>35</sup> à leur endroit. Il dira, comme pour répondre à l'accusation de Platon (*République* 500b)<sup>36</sup> : « [...] nous, qui consacrons nos veilles à des discours politiques qu'ils accusent d'exciter les haines, nous apportons à leur égard plus de douceur qu'ils ne le font envers nous ; ils ne cessent de nous accabler de leurs injures, et moi, loin de rien faire de semblable, je n'invoquerai contre eux que la vérité »<sup>37</sup>.

Sans désigner ces accusateurs pour ne pas leur donner raison eux qui disent qu'il fait des injures et des attaques personnelles, Isocrate réplique à Platon et aux autres délateurs qu'« il n'est précisément pas homme à rompre les codes de la polémique intellectuelle et à céder aux sirènes de l'attaque *ad personam* »<sup>38</sup>.

Contrairement aux sophistes et autres éristiques, Isocrate dit ne jamais prendre goût à la querelle. Quand les sophistes se tuent dans les joutes oratoires de moindre importance, lui, raffiné et cultivé, il se consacre à des sujets qui lui « semblent les plus heureux, qui, roulant, comme celui-ci, sur de grands intérêts, peuvent procurer et le plus de célébrité aux orateurs qui les traitent, et le plus d'utilité aux peuples qui les écoutent »<sup>39</sup>. C'est pourquoi, devenu plus âgé et par conséquent plus sage<sup>40</sup>, il s'est interdit, tout comme dans sa jeunesse, tout excès dans l'usage du λόγος (*logos*). À la fin du *Panathénaïque*, rapportant un échange qu'il a eu avec l'un de ses jeunes auditeurs qui viennent d'écouter le maître leur faire une lecture de son texte, Isocrate dit avoir regretté le fait d'avoir versé dans une discussion sans retenue et sans mesure avec son jeune disciple. Même s'il s'est très bien défendu contre les objections imprudentes de son jeune disciple, le maître n'en éprouva pas moins le sentiment d'avoir « discuté plus qu'il n'était nécessaire » (XCIII, 234) comme font les sophistes.

Au-delà de cet incident qui lui a montré que l'excès dans lequel versent les éristiques fait naître une « espèce d'agitation et de trouble qui n'appartient qu'aux jeunes gens » (XC, 229), Isocrate

<sup>35</sup> Isocrate, *Sur l'échange*, 259.

<sup>36</sup> En effet, dans ce passage de la *République*, Platon s'indigne contre ceux qui se disent philosophes (rappelons qu'Isocrate se considère comme philosophe) et qui, par leur goût pour l'injure et les attaques personnelles, donnent une mauvaise image de la philosophie : « les responsables de la disposition mauvaise de la multitude envers la philosophie sont ceux qui, se trouvant hors d'elle, ne lui appartiennent pas, eux qui ont fait irruption bruyamment, abusant sans cesse les uns des autres, et trouvant plaisir à la querelle en fabriquant sans arrêt des arguments qu'ils dirigent contre les personnes, ce qui est tout à fait indigne de la philosophie ».

<sup>37</sup> Isocrate, *Sur l'échange*, 260.

<sup>38</sup> Azoulay V., « Une éloquence de combat : querelles intellectuelles et appel à la violence chez Isocrate », p. 309.

<sup>39</sup> Isocrate, *Panegyrique*, 4.

<sup>40</sup> Isocrate, *Panathénaïque*, I, 3.

confesse s'être senti mal quand il lui arrivait de relire son discours. Quelle en est la raison ? Son discours lui semblait trop violent ; par conséquent, contre les règles du *gentleman agreement* (XCI, 232) :

Il me semblait que je ne m'étais pas exprimé avec mesure relativement à eux (aux Lacédémoniens), ni comme j'ai coutume de le faire relativement aux autres peuples, mais que j'avais parlé avec dédain, avec un excès d'amertume et d'une manière tout à fait irréfléchie ; de sorte que plusieurs fois j'éprouvai le désir d'effacer ou de brûler mon discours, ce dont je me repentai ensuite par pitié pour ma vieillesse et par égard pour le travail qu'il m'avait coûté.

Ainsi, pour Isocrate, la vraie parole, c'est la parole douce qui n'est ni dans l'emportement ni dans l'injure. « La parole, non pas le discours lu à haute voix, non pas seulement la querelle de mots, mais même la parole dialoguée, est pour Isocrate le lieu du combat, du trouble, de l'émotion, du plaisir pris au triomphe facile ; elle est perte de maîtrise, de maturité, de jugement »<sup>41</sup>. De la parole, parce qu'elle est vivante, peut naître l'emportement et l'absence de maîtrise de soi. Les éristiques seraient prisonniers de ces vices. C'est la raison pour laquelle, dit Dixsaut, Isocrate affectionne plus l'écriture malgré les injonctions du Platon du *Phèdre* concernant cette dernière : « Au loisir, au calme du travail de l'écriture, s'oppose le risque d'emportement de la parole vive »<sup>42</sup>. On comprend pourquoi des notions comme la maîtrise de soi et la vertu sont omniprésentes dans ses textes<sup>43</sup> tout comme les opposés que sont la démesure ou le manque de retenue<sup>44</sup>. Et c'est la raison pour laquelle la principale forme de blâme qui frappe le sophiste, chez Isocrate, est morale avant d'être intellectuelle.

### 3. Du reproche visant le sophiste au parricide sur les anciens maîtres

« Fort honnête homme, beaucoup plus probe, ou moins suspect, que tant d'orateurs de son temps (Phocion mis à part) visiblement épris de belles et nobles idées conformes à l'enseignement socratique, inspirées d'un idéal de bienveillance et de concorde »<sup>45</sup>, Isocrate devait alors se distinguer des sophistes et autres corrupteurs de la jeunesse de son temps. L'orateur, chez Isocrate, se doit de faire montre d'une bonne réputation parce qu'il est modèle pour ses élèves et une bonne réputation participe de la persuasion<sup>46</sup>. Les Athéniens ne sont pas dupes, dit-il, dans la mesure où ils écouteront et se laisseront plus convaincre par quelqu'un

<sup>41</sup> Dixsaut M., « Isocrate contre des sophistes sans sophistication », p. 72.

<sup>42</sup> Dixsaut M., « Isocrate contre des sophistes sans sophistication », p. 72.

<sup>43</sup> *Nicoclès*, 29 et 39 ; *Antidosis*, 73, 118, 229 sq.

<sup>44</sup> *Antidosis*, 130, 248, 264 sq. ; *Aréopagitique*, 43 sq.

<sup>45</sup> Cloclé P., 1978, *Isocrate et son temps*, Besançon, Université de Franche-Comté, p. 130.

<sup>46</sup> Isocrate, *Sur l'échange*, 278.

avec une réputation exaltée de tous : « Qui pourrait ignorer que les discours des hommes investis de l'estime publique sont regardés comme plus sincères que les discours des hommes que tout le monde accuse ; et que les gages de confiance qui résultent d'une vie sans reproche ont plus de puissance que ceux qui résultent des paroles ? » (278). Voici ce qui explique sans doute ce propos de Marrou : « Nous mesurons ici toute la distance qui sépare la rhétorique formelle et le pragmatisme cynique des sophistes de l'honnête et sérieuse éducation d'Isocrate »<sup>47</sup>. L'ancien élève de Prodicos engage ainsi une polémique contre les sophistes dépravés qui n'ont aucun sens de la vertu. Sa mauvaise réputation, jointe à une éloquence desservie par le talent, définit le sophiste : « L'inadéquation entre ce qu'il est et ce qu'il dit caractérise, de ce point de vue, le sophiste »<sup>48</sup>, souligne Dixsaut. La grandeur d'un homme, c'est sa vertu ; la grandeur du λόγος, son utilité pratique. Ancien élève des sophistes, Isocrate connaît l'importance et la toute-puissance du λόγος. Cela dit, le λόγος doit être mis au service des causes et des objets qui ont une grande utilité pour les hommes. Or, certains sophistes font tout le contraire, d'après Isocrate.

En effet, il est des hommes, dit-il, dès les débuts de son *Hélène*, qui s'enorgueillissent de la compétence de parler de tout en usant des subtilités du discours et qui, de fait, dévient leurs disciples du droit chemin, du chemin de la vraie philosophie. Ces hommes-là

[... ] conçoivent une grande idée d'eux-mêmes, lorsque après avoir fait choix d'un sujet paradoxal ou bizarre, ils parviennent à le traiter d'une manière supportable, et qui vieillissent, les uns, en répétant qu'il est impossible de dire ou de contredire des mensonges, ou de composer deux discours en opposition sur le même sujet ; les autres, que la valeur, la sagesse, la justice, sont une seule et même chose; que nous ne tenons de la nature aucune de ces vertus, que l'éducation seule nous les transmet ; d'autres enfin consomment leur existence dans des discussions sans utilité, qui ne peuvent qu'embarrasser l'esprit de leurs auditeurs<sup>49</sup>.

Comme il sait le faire, Isocrate rassemble des adversaires qui, eux-mêmes, sont connus pour avoir été, parfois, des rivaux, dans la catégorie dégradante de σοφιστής. Il y a les spécialistes des paradoxes. Par exemple, on sait que Gorgias était en querelle avec les éléates, parmi lesquels Zénon d'Élée, et que, avec ce dernier, ils ont, pourtant, été les grands spécialistes de sujets paradoxaux. On sait également, depuis l'Euthydème de Platon, que ceux qui

<sup>47</sup> Marrou H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, p. 139.

<sup>48</sup> Dixsaut M., « Isocrate contre des sophistes sans sophistication », p. 84.

<sup>49</sup> Isocrate, *Éloge d'Hélène*, 1.

enseignaient l'impossibilité de mentir avaient un λόγος de type protagoréen. La tradition fait bien de Protagoras le père du lieu commun suivant lequel on peut avoir, sur le même sujet, deux discours opposés. Et quand le texte ci-dessus ajoute à la liste ceux-là qui prétendent que vertu, sagesse et justice sont une seule et même chose, il faut beaucoup de peine pour ne pas reconnaître les platoniciens. Enfin, il y a les spécialistes des « discussions sans utilité » comme Alkidamas, Antisthène ou le sophiste Polycrate pris pour cible dans le *Busiris*. Cette identification n'est pas gratuite, car c'est Isocrate lui-même qui cite, aux lignes qui suivent, Protagoras, Gorgias, Zénon ou encore Mélissos (2 sq.). Pourtant, ces derniers, considérés, avec Empédocle, Alcéméon, Parménide, comme τῶν παλαιῶν σοφιστῶν (« des anciens sophistes »)<sup>50</sup>, ne sont pas véritablement à blâmer. Il est vrai qu'injonction est faite aux jeunes de se « consacrer quelque temps à ces divers genres d'étude (aux études des anciens sophistes), sans toutefois laisser leur esprit se dessécher en s'y attachant » (268), mais ce qu'ils devront surtout éviter, c'est la fréquentation des nouveaux sophistes qui « ne sont occupés que d'un seul soin, celui de s'enrichir aux dépens des jeunes gens ; [...] (et) se plaisent surtout aux discours entièrement dépourvus d'utilité »<sup>51</sup>. Contrairement à ces individus qui ne servent pas la cité et l'intérêt général, lui, Isocrate, considère avoir assez démontré sa supériorité sur eux, car ne parlant que de choses importantes aux yeux des Grecs.

Et pour insister sur le contraste qu'il y a entre lui et les sophistes, Isocrate compare la valeur de ses textes aux œuvres de Phidias (peintre) et de Zeuxis (sculpteur), des sommités dans leur domaine. Tout comme ces deux-là, dit-il, il a fini de démontrer son talent et la valeur de son œuvre qui participe de l'intérêt général pendant que les sophistes débitaient des futilités : « [...] il me semblait avoir rendu évident pour tout le monde le parti que j'avais pris de parler et d'écrire, non sur les transactions particulières, mais sur des sujets tels et d'une telle importance qu'aucun autre n'essayerait de les aborder, à l'exception de mes disciples ou de ceux qui voudraient les imiter »<sup>52</sup>. Parce qu'il s'intéresse aux questions de politique nationale et étrangère, visant surtout à convaincre les Grecs de l'urgence de s'unir contre les Barbares<sup>53</sup>, il

<sup>50</sup> Isocrate, *Sur l'échange*, 268.

<sup>51</sup> Isocrate, *Éloge d'Hélène*, 6.

<sup>52</sup> Isocrate, *Sur l'échange*, 3.

<sup>53</sup> La fin du *Panegyrique* est édifiante dans ce sens : « Que l'on ne se contente pas de m'avoir entendu; que les politiques habiles s'encouragent mutuellement, qu'ils s'exhortent à l'envi à réunir les Républiques d'Athènes et de Lacédémone, que nos sages, jaloux de la gloire de l'éloquence, cessent d'écrire sur des objets frivoles peu dignes d'occuper leurs talents; que, se disputant l'honneur de reprendre le même sujet, ils s'étudient à le mieux remplir: qu'ils se convainquent qu'après s'être engagés à traiter des plus grandes choses, il leur conviendrait peu de s'occuper d'objets médiocres; qu'enfin ils doivent composer, non des discours qui n'ajouteront rien au bonheur des peuples qui les écoutent, mais des harangues utiles qui, procurant à leur pays les plus solides avantages, les

refuse d'être comparé à ceux qu'il appelle sophistes. Le comparer aux sophistes, c'est « la même chose que celui qui oserait appeler Phidias, l'auteur de la statue de Minerve, un sculpteur de poupées ; ou comme si l'on prétendait que l'art de Zeuxis et de Parrhasius est le même que celui des peintres les plus vulgaires »<sup>54</sup>.

En plus de s'enrichir aux dépens de leurs élèves, les sophistes ont également l'audace de faire des promesses qu'ils ne peuvent tenir : « Si tous ceux qui entreprennent d'enseigner voulaient rester dans les bornes de la vérité, et s'abstenir de promesses qui dépassent les limites de ce qu'ils doivent réaliser, ils ne seraient pas discrédités dans le public »<sup>55</sup>. L'audace avec laquelle ces hommes font leurs promesses et l'échec lamentable dans leur tâche explique sûrement, note Isocrate, la mauvaise disposition du public à l'égard de la philosophie. Isocrate, qui se réclame philosophe, se désole que leur « jactance (qui) ne connaît point de bornes, (soit) devenue telle que ceux qui préfèrent vivre dans l'oisiveté semblent suivre des conseils plus sages que ceux qui se consacrent à l'étude de la philosophie » (1). De plus, ces sophistes prétendent pouvoir rendre savants sur de belles choses tous les élèves qui les fréquentent, mais ils n'ont pas honte de vendre à vil prix leur supposé savoir de première importance. Isocrate les met devant le fait de ce qu'il considère comme une flagrante contradiction : « S'ils vendaient une portion de ce qu'ils possèdent pour une faible partie de sa valeur, ils ne pourraient pas nier leur folie ; [...], et cependant, pour un modique salaire, ils promettent tout à leurs disciples, excepté de les rendre immortels »<sup>56</sup>.

Il est une autre folie de ces sophistes qu'Isocrate dénonce avec véhémence : leur prétention à un savoir sûr et certain. En effet, d'après Isocrate, en vrai disciple des anciens sophistes (Protagoras, Gorgias, Prodicos), l'homme ne peut accéder qu'à des δόξαι (*dóxai*), lesquelles, lorsqu'elles s'accordent à la circonstance, au καιρός (*kairós*), peuvent nous rendre sages et nous faire épouser les meilleures décisions. Ainsi, ceux qui prétendent pouvoir accéder à une

---

mettront eux-mêmes dans une heureuse abondance » (188-189). Même s'il dit être original par rapport à ces prédécesseurs, Isocrate, en enjoignant les Grecs de travailler de concert pour lutter contre les Barbares, s'inscrit dans la perspective de Gorgias et de Lysias qui avaient écrit des discours qui visaient à conseiller aux Grecs la concorde dans leurs rapports afin de vaincre l'ennemi commun. Voir, à ce propos, Noël M.-P. (Cf. 2017, « Discours panhellénique et discours de conseil : des *Olympiques* de Gorgias et Lysias au *Panegyrique* d'Isocrate », *Dialogues d'histoire ancienne*, Supplément 17, p. 291-299) qui insiste sur les rapports entre les trois textes.

<sup>54</sup> Isocrate, *Sur l'échange*, 2.

<sup>55</sup> Isocrate, *Contre les sophistes*, 1.

<sup>56</sup> Isocrate, *Contre les sophistes*, 4.

science sûre et certaine sont des sophistes éhontés qui promettent des choses qui ne sont pas à la mesure de leur compétence. Il dit dans l'*Antidosis*<sup>57</sup> :

Puisqu'il n'est pas dans la nature de l'homme d'acquérir une science qui, lorsque nous la possédons, nous donne la connaissance de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut dire, je considère comme sages ceux qui, par la force du raisonnement, parviennent la plupart du temps à découvrir ce qu'il y a de meilleur, et j'appelle philosophes ceux qui se livrent aux travaux à l'aide desquels ils parviennent le plus promptement à ce degré d'intelligence.

Cette impossibilité de la connaissance, qui vise, à coup sûr, la dialectique platonicienne, repose sur le fait que la « connaissance absolue que recherchent les philosophes ne conduit en vérité à rien, et il convient de lui préférer une connaissance approchée »<sup>58</sup>. Alors que Platon, son grand rival, récusait la rhétorique sophistique qu'il considérait comme une vulgaire routine étrangère à la dialectique qui est une saisie sûre et certaine des choses, Isocrate renverse les termes et fait du sophiste celui-là qui prétend accéder à une saisie sûre et certaine des choses. Comme s'il entendait réhabiliter ces anciens maîtres que sont Gorgias et Protagoras, il fait de la φιλοδοξία (*philodoxia*) la vraie philosophie. Dès lors, « le raisonnement d'Isocrate interdit absolument toute possibilité de condamner l'*empeiria*, et donc invalide la division à laquelle procédait Platon »<sup>59</sup>. Platon est donc du nombre des sophistes à cause de sa prétention à un savoir solide (la dialectique).

Cherchant un « enseignement pratique et réaliste »<sup>60</sup>, à la différence des éristiques et autres sophistes qui le calomnient, Isocrate ne pouvait que regretter la perversion dans laquelle est tombée la philosophie à cause de certains faiseurs de malin avec leurs promesses irréalistes. À cause de leurs disputes sans fin et des contradictions de leurs λόγοι (*logoi*), ces sophistes qu'attaque Isocrate auraient donné raison aux ἰδιωταί (*idiotai*) qui tournent en dérision leurs prétendus savoirs. Les ignorants, ayant fini de constater l'incohérence des sophistes, « les méprisent » tout en regardant leurs « exercices d'esprit comme des puérités, comme de vaines

<sup>57</sup> Isocrate, *Sur l'échange*, 271.

<sup>58</sup> Lombard J., *Isocrate : rhétorique et éducation*, p. 36.

<sup>59</sup> Demont P., « La théorie du *logos* dans le *Sur l'échange* », p. 79. Selon Brancacci A. (Cf. « Philosophie et rhétorique chez Antisthène et dans le Phèdre de Platon », p. 50), la réhabilitation de la δόξα et la condamnation de l'ἀλήθεια par Isocrate viseraient l'autre socratique, Antisthène, avec qui Isocrate était également en rivalité : « Se tenant au principe de la validité exclusive de l'expérience, Isocrate ne pouvait accepter ni la recherche de l'ἀλήθεια ni la dévaluation de la sphère de l'opinion qui étaient au fondement de toutes les doctrines d'Antisthène ».

<sup>60</sup> Marrou H.-I., *Histoire de l'éducation*, p. 135.

paroles, et non comme une étude propre à développer les facultés de l'âme »<sup>61</sup>. Isocrate, pédagogue, ne pouvait nier la valeur de l'éducation, car elle est fondamentale en ce sens que c'est l'apprentissage, la pratique et l'expérience qui développent le talent<sup>62</sup> ; il lui fallait, par conséquent, dénoncer ceux qu'il jugeait comme étant de mauvais éducateurs.

Il est vrai, d'après ce qui précède, qu'Isocrate mentionne ses anciens maîtres au nombre de ceux qu'il tient pour des sophistes. Pourtant, à la lumière des renseignements fournis par ses textes, il ne serait pas erroné de penser que son parricide, s'il en est un, ne manque pas de circonstances atténuantes. En effet, Isocrate se sert du substantif σοφιστής (*sophistès*), non pas pour dénoncer, à la manière de Platon et d'Aristote, l'enseignement de ses anciens professeurs. Toute la charge négative du vocable ne vise, chez l'orateur athénien, que les intellectuels de sa génération. S'il lui arrive d'égratigner les « anciens sophistes », au nombre desquels il met certains présocratiques comme Parménide, Empédocle ou encore Méliossos, le blâme est moins serré que dans le cas des « nouveaux sophistes » comme Platon, Alkidamas ou Polycrate. En plus, l'usage de ce substantif pour médire des adversaires était devenu une mode à l'époque. De sorte que, quand un auteur ancien utilise le terme et sa charge négative pour critiquer un adversaire, il ne fait pas forcément référence à Protagoras et à ses pairs. Il est une phrase de Xénophon qui résume cette tendance à faire usage du terme quand il s'agit de blâmer. Au dernier chapitre de son *Κυνηγετικός* (*De la chasse*), il dit que d'autres et lui dénoncent, avec véhémence, la vacuité du λόγος des sophistes : « Or, ce ne sont pas les mots qui instruisent, mais les pensées, si elles sont justes. Beaucoup d'autres avec moi reprochent, je ne dis pas aux philosophes, mais aux sophistes du jour, de sophistiquer sur les mots, sans se préoccuper des idées »<sup>63</sup>.

## CONCLUSION

Isocrate nous apparaît comme une personnalité complexe et difficile à classer. Classer Isocrate, qui semble à volonté se dérober à toute taxonomie<sup>64</sup>, c'est en même temps identifier ses adversaires et les critiques qu'il leur adresse. « Car de ce préalable dépendent et la signification conférée par Isocrate au terme sophiste, et la portée qu'on voudrait bien reconnaître à sa

<sup>61</sup> Isocrate, *Contre les sophistes*, 8.

<sup>62</sup> Isocrate, *Contre les sophistes*, 8

<sup>63</sup> Xénophon, *De la chasse*, XIII.

<sup>64</sup> « Les expressions ambiguës (...), lorsqu'on discute sur la nature des hommes et des choses, prennent un caractère d'élévation et de philosophie », aimait-il à dire. Cf. Isocrate, *Panathénaïque*, 240.

critique »<sup>65</sup>. Comme Aristophane par exemple, Isocrate se plaît à qualifier de σοφισταί (*sophistai*, sophistes) tous ses adversaires et tous les intellectuels de son temps qui lui semblaient, dans le domaine de l'éducation, proposer des choses aussi insignifiantes que nuisibles. Certes conscient du sens mélioratif du terme sophiste<sup>66</sup>, qui est d'ailleurs son sens d'origine avant le détournement platonicien dont la philosophie est héritière, Isocrate, comme c'était une habitude de son temps, se définit et définit sa conception de l'éducation qu'il appelle philosophie par rapport à un mauvais autre : le sophiste et sa pratique. Et dans la sophistique isocratéenne, qui excède le groupe d'hommes que Platon nous a légué, rien n'est homogène. Les présocratiques, ceux que nous appelons aujourd'hui sophistes, les philosophes socratiques (Platon, Antisthène, Aristote), les orateurs (Alkidamas, Eschine, Polycrate), tout le monde était susceptible de recevoir, dans le combat que menait Isocrate, l'étiquette déformante de σοφιστής. Dixsaut de préciser, avec raison, que chez Isocrate, « n'ayant d'autre contenu que son extension, le terme sophiste se charge de significations et de valeurs variables que seule l'énumération peut permettre de préciser »<sup>67</sup>. Énumération qui seule permet de rendre compte, pas de façon exacte, du nombre des adversaires d'Isocrate, c'est-à-dire du nombre des individus qu'il tenait pour des sophistes. Il lui arrive certes, comme nous l'avons vu, de faire mention de ses anciens maîtres que sont les sophistes historiques des dialogues platoniciens, mais, concernant ses anciens maîtres, Isocrate est moins virulent que Platon et Aristote. Il tient Protagoras, Gorgias, et leur bande pour des savants, mais des savants un peu trop spéculatifs. Son reproche est de loin moins acerbe que celui de son rival Platon, qu'il tient pour un sophiste de « type platonicien ». Grote résume en disant que Platon « blâme [les sophistes Protagoras et Gorgias] d'être trop pratiques, tandis qu'Isocrate, qui les commente d'après diverses publications qu'ils laissèrent, les considère seulement comme des maîtres de spéculations inutiles »<sup>68</sup>. S'il y a parricide, il est alors accompagné de circonstances atténuantes en ce sens qu'Isocrate a dû s'accommoder du jargon de la querelle qui a existé à son époque : la coutume a malheureusement voulu que le vocable σοφιστής fût la principale arme de guerre, arme dont tout le monde se sert, même aujourd'hui, pour qualifier des adversaires jugés moralement et intellectuellement desservis. Songeons, par exemple, à Descartes qui, dans ses *Regulae*,

<sup>65</sup> Dixsaut M., « Isocrate contre des sophistes sans sophistique », p. 65.

<sup>66</sup> *Sur l'échange*, 155, 157, 168, 197, 203 ; *Panegyrique*, 2, 82 ; *Busiris*, 43.

<sup>67</sup> Dixsaut M., « Isocrate contre des sophistes sans sophistique », p. 79.

<sup>68</sup> Grote G., *Histoire de la Grèce*, Volume XXII.

[http://www.mediterranee-antique.fr/Auteurs/Fichiers/GHI/Grote/Histoire\\_Grece/V\\_12/HG\\_1203A.htm](http://www.mediterranee-antique.fr/Auteurs/Fichiers/GHI/Grote/Histoire_Grece/V_12/HG_1203A.htm).



qualifie Aristote de sophiste ou encore à Rousseau qui traite Hobbes et certains théoriciens du Contrat de « sophistes » pour signifier l'idée selon laquelle ces derniers seraient dans l'erreur.

## BIBLIOGRAPHIE

### A- Auteurs et textes anciens

- Aristophane, 1996, *Théâtre complet, Tome I : Les Acharniens, Les Nuées, Les Guêpes et La Paix*, trad. Marc-Jean Alfonsi, Paris, Garnier Frères.
- Aristote, 2014, *Éthique à Nicomaque*, dans *Œuvres Complètes*, Pierre Pellegrin (sous la dir.), Paris, Flammarion.
- Cicéron, 1864, *Brutus*, dans *Œuvres Complètes de Cicéron*, M. Nisard (sous la dir.), Paris, Firmin Didot Frères.
- Cicéron, 1864, *De oratore (De l'orateur)*, dans *Œuvres Complètes de Cicéron*, M. Nisard (sous la dir.), Paris, Firmin Didot Frères.
- Isocrate, 1842, *Panégérique*, dans *Sophistes Grecs : Choix de harangues, d'éloges funèbres, de plaidoyers criminels et civils, de dissertations*, traduction publiée par un membre de l'Université [c'est ce qui est mentionné sur la couverture], Paris, Lefèvre.
- Isocrate, 1842, *Philippe*, dans *Sophistes Grecs : Choix de harangues, d'éloges funèbres, de plaidoyers criminels et civils, de dissertations*, traduction publiée par un membre de l'Université [c'est ce qui est mentionné sur la couverture], Paris, Lefèvre.
- Isocrate, 1862, *Aréopagitique*, dans *Œuvres complètes d'Isocrate*, Duc de Clermont-Tonnerre (sous la dir.), Tome I, Paris, Firmin Didot.
- Isocrate, 1862, *Panathénaïque*, dans *Œuvres Complètes d'Isocrate*, Duc de Clermont-Tonnerre (sous la dir.), Paris, Firmin-Didot.
- Isocrate, 1863, *Busiris*, dans *Œuvres complètes d'Isocrate*, Duc De Clermont-Tonnerre (sous la dir.), Tome II. Paris, Firmin Didot.
- Isocrate, 1863, *Contre les sophistes*, dans *Œuvres complètes d'Isocrate*, Duc De Clermont-Tonnerre (sous la dir.), Tome II. Paris, Firmin Didot.
- Isocrate, 1863, *Éloge d'Hélène*, dans *Œuvres complètes d'Isocrate*, Duc De Clermont-Tonnerre (sous la dir.), Tome II. Paris, Firmin Didot.
- Isocrate, 1863, *Nicochlès*, dans *Œuvres complètes d'Isocrate*, Duc De Clermont-Tonnerre (sous la dir.), Tome II. Paris, Firmin Didot.
- Isocrate, 1864, *Sur l'échange*, dans *Œuvres complètes d'Isocrate*, Duc De Clermont-Tonnerre (sous la dir.), Tome II. Paris, Firmin Didot.

- Platon, 2011, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (sous la dir.), Paris, Flammarion.
- Platon, 2012, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion.
- Platon, 2016, *République*, traduction, introduction et notes par Georges Leroux, Flammarion.
- Platon, 2019, *Le Sophiste*, traduction et présentation par Létitia Mouze, Paris, Librairie Générale Française.
- Pseudo-Plutarque, 1844, *Vies des dix orateurs*, dans *Plutarque, Œuvres morales*, trad. Ricard, Paris, Lefèvre.
- Quintilien, 1865, *Institution oratoire*, trad. M. Nisard, Paris, Firmin-Didot et Cie.
- Xénophon, 1859, *De la chasse, Œuvres complètes de Xénophon*, Tome premier, trad. Eugène Talbot, Paris, Hachette.

#### **B- Auteurs et textes modernes**

- Azoulay V., 2006, « L'Archidamos d'Isocrate : une politique de l'espace et du temps », *Revue des Études Grecques*, Tome 119, p. 504-531.
- Azoulay V., 2009, « Une éloquence de combat : querelles intellectuelles et appel à la violence chez Isocrate », dans *Le mot qui tue. Les violences intellectuelles de l'antiquité à nos jours*, V. Azoulay et P. Boucheron (sous la dir.), Paris, Champ Vallon, p. 303-321.
- Barthes R., 1970, « L'ancienne rhétorique », *Communications*, N°16, p. 172-223.
- Brancacci A., 2015, « Philosophie et rhétorique chez Antisthène et dans le Phèdre de Platon », dans Cassin B. (éd.), *La rhétorique au miroir de la philosophie : définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*, Paris, Vrin, p. 39-68.
- Cloclé P., 1978, *Isocrate et son temps*, Besançon, Université de Franche-Comté.
- Croiset A., 1928, *Histoire de la littérature grecque*, éd.<sup>2</sup>, Paris, E. De Boccard Éditeur.
- Declercq G., Murat M., et Dangel J. (éd.), 2003, *La Parole polémique*, Paris, Honoré Champion.
- Demont P., 2008, « Isocrate et le Gorgias de Platon », *L'information littéraire*, Vol. 60, N°2, p. 3-9.
- Demont P., 2015, « La théorie du *logos* dans le *Sur l'échange* d'Isocrate », dans Cassin B. (éd.), *La rhétorique au miroir de la philosophie : définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*, Paris, Vrin, p. 69-91.
- De Romilly J., 1954, « Les modérés athéniens vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle : échos et concordances », *REG*, N°67, p. 327-354.

- Dixsaut M., 1986, « Isocrate contre des sophistes sans sophistique », dans Cassin B. (éd.), *Le plaisir de parler : étude de sophistique comparée*, Paris, Vrin, p. 63-85.
- Grote G., 2007, Histoire de la Grèce, Volume XXII, [http://www.mediterranee-antique.fr/Auteurs/Fichiers/GHI/Grote/Histoire\\_Grece/V\\_12/HG\\_1203A.htm](http://www.mediterranee-antique.fr/Auteurs/Fichiers/GHI/Grote/Histoire_Grece/V_12/HG_1203A.htm).
- Huit C., 1888, « Platon et Isocrate », *Revue des Études Grecques*, Tome 1, fascicule 1, p. 49-60.
- Laborderie J., 1978, *Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris, Belles-Lettres.
- Laplace M., 1995, « Platon et l'art d'écrire des discours : critique de Lysias et d'Isocrate, influence sur Denys d'Halicarnasse », *Rhetorica XIII*, p. 1-15.
- Laplace M., 2011, « Des rapports du "Phèdre" de Platon avec "l'Éloge d'Hélène" et le "Panégyrique" d'Isocrate », *Hermès*, N°139, p. 165-178.
- Lombard J., 1990, *Isocrate : rhétorique et éducation*, Paris, Klincksieck.
- Marrou H.-I., 1948, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Tome I : Le monde grec*, Éditions du Seuil.
- Nietzsche F., 1992, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier-Flammarion.
- Noël, M.-P., 1999, « Aristophane et les intellectuels : le portrait de Socrate et des "sophistes" dans les Nuées », dans *Le théâtre grec antique : la comédie*, Actes du 10ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer, p. 111-128.
- Noël M.-P., 2017, « Discours panhellénique et discours de conseil : des Olympiques de Gorgias et Lysias au Panégyrique d'Isocrate », *Dialogues d'histoire ancienne*, Supplément 17, p. 291-299.
- Périllié J.-L., 2012, « Aristote et l'Académie : un contentieux moins doctrinal que personnel », dans *La Pomme d'Éris. Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*, Ménard H., Sauzeau P. et Thomas J.-F. (éd.), p. 131-162.
- Voliotis N., 1977, « Isocrates and Plato: An effort to interpret < *Phaedrus* > 278E-279B », *Platon*, N°29, p. 145-151.
- Zafiropulo J., 1950, *L'école éléate : Parménide, Zénon, Mélissos*, Paris, Les Belles-Lettres.

**Le rôle judiciaire des archontes des cités grecques d'Asie Mineure pendant les époques hellénistique et romaine.**

**Sana BALDÉ**

Université de Bourgogne Franche-Comté –

ISTA – EA n° 4011, Besançon.

[sanabalde189@gmail.com](mailto:sanabalde189@gmail.com)

**Résumé :** Les archontes représentant l'une des plus hautes magistratures civiques dans plusieurs cités grecques de la péninsule anatolienne jouissaient de nombreuses attributions réparties dans divers domaines. S'appuyant principalement sur les sources épigraphiques, cette étude se propose d'analyser les prérogatives judiciaires des archontes dans les cités grecques d'Asie Mineure pendant les périodes hellénistique et romaine. Elle constitue ainsi une contribution à l'histoire politico-institutionnelle du monde gréco-romain.

**Abstract :** The archons, representing one of the highest civic magistracies in several Greek cities of the Anatolian peninsula, enjoyed numerous attributions in various fields. Based mainly on epigraphic texts, this study analyses the judicial prerogatives of the archons in the Greek cities of Asia Minor during the Hellenistic and Roman periods. It thus constitutes a contribution to the political-institutional history of the Greco-Roman world.

**Mots-clés :** archonte(s), Asie Mineure, cités grecques, périodes hellénistique et romaine.

**Keywords :** archon(s), Asia Minor, Greek cities, Hellenistic and Roman periods.

## Introduction

Les inscriptions anatoliennes ne renseignent généralement que sur les juges, habituellement désignés sous le nom de *dikastai* ou *kritai*<sup>1</sup>, qui ont été envoyés à la demande d'autres cités dans le but de régler les différends territoriaux entre les cités grecques d'Anatolie et d'ailleurs. Toutefois, certains litiges furent résolus au niveau local, notamment par les magistrats civiques sans pour autant faire appel à des juges étrangers. Sviatoslav Dmitriev souligne que les magistrats des cités grecques d'Asie Mineure avaient plusieurs responsabilités dans l'administration locale, en intervenant notamment dans les différents domaines de la vie civique<sup>2</sup>. Les archontes représentant l'une des plus hautes magistratures civiques exerçaient en tant que telles un certain pouvoir judiciaire dans plusieurs cités grecques de la péninsule anatolienne<sup>3</sup>.

En effet, quelques textes épigraphiques provenant des cités grecques de la péninsule montrent que des personnes exerçant ou ayant exercé l'archontat intervenaient dans les affaires judiciaires aussi bien au niveau local qu'à l'extérieur, notamment auprès d'autres cités ou encore devant les autorités romaines. Cet article analyse ainsi les compétences judiciaires des archontes des cités grecques anatoliennes pendant les périodes hellénistique et impériale romaine. Pour ce faire, nous allons examiner, dans un premier temps, le rôle des archontes dans le règlement des litiges judiciaires et, dans un second temps, leur intervention dans les missions de plaidoiries civiques et de conciliation entre cités grecques de la région.

### 1- Le pouvoir des archontes dans le règlement des litiges judiciaires

Estimant qu'il n'existait pas dans les cités grecques quelque collège spécial de magistrats judiciaires comparable à celui des *duumviri* ou *quatuorviri jure dicundo* des municipes occidentaux, Isidore Lévy soutient que l'administration de la justice était confiée

<sup>1</sup> BAILLY A., 2000, *Le Grand Bailly : dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, s.v. δικαστής et κριτής. Ces deux expressions désignent le mot « juge ».

<sup>2</sup> DMITRIEV S., 2005, *City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, Oxford University press, p. 30.

<sup>3</sup> Sur les attributions judiciaires des archontes dans les cités grecques anatoliennes, voir BALDÉ S., 2021, *Les archontes en Anatolie hellénistique et romaine (IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. – IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C.)*, Thèse de Doctorat d'Histoire, Besançon, Université de Bourgogne Franche-Comté, p. 194-209.

dans les cités grecques d'Asie Mineure au Directoire politique composé, pour beaucoup d'entre elles, des archontes et du secrétaire du peuple, dont la direction revenait aux archontes<sup>4</sup>. Ainsi, un décret de la cité de Cyzique en Mysie, daté entre 37 et 41 après J.-C. (probablement en 38), montre que les archontes apparaissent comme les magistrats chargés de punir d'une amende contre toute personne qui aura entravé la commodité de l'approvisionnement général de la cité et aura altéré le marché au détriment de l'intérêt général<sup>5</sup>. En effet, le décret stipule que le coupable « sera puni d'une amende par les archontes et conduit devant le peuple. S'il est citoyen, il sera privé de ses droits politiques ; s'il est étranger ou métèque, il sera chassé de la ville ; sa boutique sera mise sous scellés jusqu'à la fin des travaux, avec un écriteau portant mention de l'amende »<sup>6</sup>. Ce texte révèle que les archontes de la cité de Cyzique étaient dotés d'un pouvoir judiciaire qui consistait à sanctionner d'une amende toute personne coupable du non-respect du prix du marché local.

Ce décret émanant de la *boulè* et du peuple de Cyzique a été voté dans un contexte particulier. En effet, Antonia Tryphaina, dévouée à l'empereur, avait entrepris un programme de restauration de la cité, dont les travaux nécessitaient une main d'œuvre nombreuse. Ainsi, la bienfaitrice s'engagea à maintenir par la libéralité de ses propres dépenses le bon approvisionnement du marché et s'efforça de fournir à ses frais aux ouvriers un marché abondant. C'est pour s'assurer du respect du prix du marché, à la suite des désordres économiques engendrés par l'afflux de main d'œuvre, que la *boulè* et le peuple décidèrent d'édicter un certain nombre de mesures à observer, du moins durant le temps des travaux. Les assemblées délibératives de la cité légiférèrent pour renforcer la surveillance du marché et de la pratique des prix. Le même document révèle également que tous les archontes et stéphanéphores, de concert avec les agoranomes, étaient chargés de veiller à ce que le prix de toutes les denrées reste le même et à ce qu'aucun marchand n'essaie en aucune manière de vendre ses denrées au-dessus du prix fixé<sup>7</sup>. Il ressort du texte que les archontes étaient associés à d'autres magistrats dans la tâche de surveillance du bon fonctionnement du marché local.

<sup>4</sup> LÉVY I., 1899, « Études sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins. Seconde série », *RÉG*, 12, p. 255-289, spécialement p. 281-282.

<sup>5</sup> JOUBIN A., 1893, « Inscription de Cyzique », *RÉG*, 6, p. 8-22, spécialement p. 9, l. 23-24 (= *IGR* IV 146 ; *Syll*<sup>3</sup> 799).

<sup>6</sup> JOUBIN A., 1893, *RÉG*, 6, p. 9, l. 23-26 et p. 11 (traduction).

<sup>7</sup> JOUBIN A., 1893, *RÉG*, 6, p. 9, l. 18-20.

Bien que la haute juridiction civile et criminelle des cités appartienne pendant la période impériale romaine, notamment dès le début du Principat, aux agents du pouvoir central (les proconsuls ou légats proconsulaires dans les provinces sénatoriales et les gouverneurs et surtout les *legati juridici* dans les provinces de l'empereur), les cités grecques gardèrent néanmoins quelques juridictions particulières<sup>8</sup>. Ainsi, en matière criminelle, les tribunaux locaux avaient quelques prérogatives minimales comme le pouvoir de frapper les hommes libres d'une amende, les esclaves de punitions corporelles et de la prison<sup>9</sup>. En effet, la *boulè* et l'Assemblée du peuple de la cité de Mylasa en Carie adoptèrent un décret-loi, daté entre 209 et 211 après J.-C., contre les abus commis par les changeurs clandestins au détriment du banquier privé affermé par la cité<sup>10</sup>. La cité édicta donc des dispositions permanentes, à savoir des pénalités corporelles et pécuniaires, à l'encontre des fraudeurs dont l'activité impactait les opérations bancaires et de change de l'État.

Ce décret de Mylasa stipule : « Quiconque, en quelque façon que ce soit, homme libre ou esclave, à l'exception du fermier et gérant de la banque, sera pris sur le fait de changer ou d'acheter du numéraire, sera amené devant le banquier, après que le fait aura été dénoncé au conseil par tout citoyen qui le voudra »<sup>11</sup>. En réalité, la cité de Mylasa avait affermé à un particulier le monopole des opérations de banque et de change. Les lignes 21 à 25 du décret révèlent que le procès était instruit devant les archontes et le Conseil après la dénonciation des fraudeurs devant le Conseil par un citoyen (action publique ouverte à tout venant). Après l'établissement de la culpabilité, suivait le prononcé des peines. Ainsi, le coupable était puni, s'il avait effectué l'opération sans courtage, d'une peine qui consistait à la confiscation de la somme reçue par le changeur « marron » et la somme recouvrée serait partagée entre le banquier d'État et l'auteur des poursuites (le dénonciateur). Dans le cas où le coupable n'avait pas de garanties financières suffisantes, le banquier avait le pouvoir de se saisir de sa personne<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> MOMMSEN Th., 1877, *Römisches Staatsrecht. Zweiter Band : Die einzelnen Magistraturen*, Leipzig, Hirzel, Collection « Handbuch der römischen Alterthümer ; zweiter band », p. 243 et suiv. ; LÉVY I., 1899, *RÉG*, 12, p. 278-279, note 1.

<sup>9</sup> REINACH Th., 1896, « Une crise monétaire à Mylasa », *BCH*, 20, p. 528-537.

<sup>10</sup> REINACH Th., 1896, *BCH*, 20, p. 528.

<sup>11</sup> REINACH Th., 1896, *BCH*, 20, p. 525, l. 16-21 et p. 531 (traduction).

<sup>12</sup> REINACH Th., 1896, *BCH*, 20, p. 534-535.

Dans les lignes 25-29, il est indiqué que : « Si l'opération a eu lieu avec courtage, le coupable, s'il est homme libre, payera au trésor sacré de nos seigneurs ... les empereurs 500 deniers, au peuple 250, et à celui qui l'aura dénoncé et fait condamner 100 deniers ; l'argent (qui a fait l'objet de l'opération), soit qu'on le saisisse sur place, soit qu'on le recouvre par voie de poursuite, sera confisqué au profit du banquier »<sup>13</sup>. Les lignes 29-36 stipulent quant à elles : « S'il est esclave, après que le délit aura été établi comme il est écrit plus haut, le coupable sera livré par son maître aux magistrats par devant le conseil, recevra cinquante (?) coups de fouet et sera jeté dans le *practoreion* où il restera enfermé pendant six mois ; si le maître ne traite pas ainsi son esclave, il devra lui-même les amendes susdites au trésor sacré, au peuple, et à celui qui a provoqué et obtenu la condamnation »<sup>14</sup>. Selon Théodore Reinach, deux hypothèses se dégagent : si le coupable est un homme de condition libre, sa punition est d'ordre purement pécuniaire ; tandis que s'il est de condition servile, les châtiments corporels, le fouet et la prison, remplacent l'amende, car ce dernier n'avait pas, en principe, de patrimoine<sup>15</sup>.

La suite du décret montre que les dénonciations de ce genre étaient présentées devant le secrétaire qui était chargé d'afficher l'acte accusatoire pendant trois jours dans les lieux sacrés et publics, notamment par devant le Conseil, et de convoquer celui-ci pour le jugement de l'affaire. Si le secrétaire et les archontes négligent l'accomplissement d'une des dispositions du décret, ils payeront chacun d'eux au trésor sacré des empereurs 300 deniers par tête ; tandis que les bouleutes (conseillers), s'ils ne se rendent pas à la convocation, devront payer (... ?) deniers par tête<sup>16</sup>. Bref, ce décret-loi de Mylasa est d'une importance capitale en ce sens qu'il met en lumière non seulement le rôle des archontes dans la procédure judiciaire qui s'imposait dans une pareille situation, mais également la punition qu'ils encouraient en cas de négligence des dispositions établies dans le décret. En concert avec le Conseil, les archontes de Mylasa étaient

<sup>13</sup> REINACH Th., 1896, *BCH*, 20, p. 535 (traduction).

<sup>14</sup> REINACH Th., 1896, *BCH*, 20, p. 537 (traduction) ; voir aussi 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. 340. Le terme *practoreion*, connu par l'édit de Tiberius Iulius Alexander, préfet d'Égypte (*CIG* 4957, lignes 15 et 17), désigne une prison qui devait être exclusivement réservée aux débiteurs du fisc impérial, bien que des particuliers y eussent abusivement fait incarcérer d'autres débiteurs. Ainsi, le *practoreion* de Mylasa aurait une destination analogue ; l'esclave dont il s'agit, bien qu'il ne soit pas à proprement parler un débiteur du fisc, a commis une infraction pour laquelle, s'il était homme libre, il aurait dû payer au fisc une amende de 500 deniers, cf. Th. REINACH, 1896, *BCH*, 20, p. 537.

<sup>15</sup> REINACH Th., 1896, *BCH*, 20, p. 536-537.

<sup>16</sup> REINACH Th., 1896, *BCH*, 20, p. 525, l. 36-44 et p. 538-539 (traduction).



habilités à intervenir dans le règlement du litige opposant les changeurs « marrons » et le banquier de la cité et de punir les coupables reconnus à travers un procès.

Soulignons que les deux exemples étudiés ci-dessus concernent la justice pénale hors peine de mort. Ainsi, les délits entraînant une telle justice étaient réglés par les autorités civiques à travers une législation pénale qui autorisait particulièrement les magistrats civiques à prononcer à l'encontre des coupables des peines minimales telles que l'amende ; tandis que les châtiments les plus graves comme le bannissement pour le citoyen et l'expulsion pour les métèques et étrangers étaient du ressort de l'Assemblée du peuple<sup>17</sup>. Par ailleurs, un édit provincial d'Antonin le Pieux attribua aux tribunaux locaux l'instruction des affaires de brigandages et la garde provisoire des criminels<sup>18</sup>. En effet, l'édit en question prévoyait que les magistrats compétents en matière d'arrestation et de maintien de l'ordre public, particulièrement les irénarques, se chargeassent de mener l'interrogatoire des suspects sur leurs éventuels complices et de rédiger le procès-verbal dûment scellé qu'ils expédieraient à Éphèse en même temps que les coupables ; l'autorité proconsulaire (à savoir le gouverneur) était chargé, quant à lui, de vérifier la validité du mandat d'écrou et de l'interrogatoire en questionnant lui-même les prisonniers<sup>19</sup>. Ainsi, il ressort que certaines procédures inquisitoires menées au niveau des cités étaient contrôlées par les autorités impériales.

À Prousius de l'Hypios en Bithynie, un décret honorifique de la fin du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. en l'honneur de Tiberius Claudius Piso, honoré par son ami Titius Ulpius Papianos, indique les différentes charges accomplies par ce notable dans la patrie et dans la province bithynienne<sup>20</sup>. En effet, Tiberius Claudius Piso accomplit pendant sa riche carrière de nombreuses fonctions locales et provinciales, notamment en matière judiciaire en tant que *proégore*. Sur le plan local, il fut archonte, agonothète et politographe ; sur le plan régional, il assumait les charges de bithyniarque, de sébastophante, d'hiérophante du grand temple fédéral, d'agonothète et de *logistès* dans la métropole de la province qui se trouvait à Nicomédie. Walter Ameling, l'éditeur des inscriptions de Prousius de l'Hypios, estime que ce sont les compétences

<sup>17</sup> IGR IV 146 ; FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 339-340.

<sup>18</sup> LÉVY I., 1899, *RÉG*, 12, p. 279-280. À en croire ce dernier, L'édit provincial d'Antonin le Pieux, édicté lors du gouvernement de ce dernier dans la province d'Asie, date de 135-136 apr. J.-C. ; voir également FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 344.

<sup>19</sup> *Digeste*, XLVIII, 3, 6, cité par FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 344.

<sup>20</sup> *I. Prusias ad Hypium* 47.

judiciaires et le développement d'une riche carrière locale et régionale qui recommandèrent Tiberius Claudius Piso auprès des autorités impériales et le firent inscrire dans les décuries équestres de juge à Rome<sup>21</sup>.

À Prousa de l'Olympe en Bithynie, où la présidence du Conseil était particulièrement dévolue au premier archonte, comme dans plusieurs cités grecques de la province pendant l'époque impériale romaine, Dion de Pruse relate les vives protestations qui furent soulevées par une faction du peuple parce que tout simplement son fils qui, exerçant la charge de premier archontat, n'avait pas convoqué en séance le Conseil. En effet, une partie du peuple croyait que son fils n'avait pas procédé à la convocation du Conseil sur avis de son père qui serait réticent à une réunion de cette assemblée<sup>22</sup>.

Isidore Lévy estime que ce grief en recouvrait un autre : les archontes Prousa de l'Olympe refusèrent de convoquer le Conseil pour l'empêcher de se réunir en séance et d'émettre un avis qu'ils devraient probablement tenir en compte afin de se réserver la décision sur certaines matières litigieuses<sup>23</sup>. En ne procédant pas à la convocation des conseillers, les archontes se délivrèrent ainsi de tout contrôle et de toute opposition du Conseil. Ils avaient donc, du moins à l'époque de Dion de Pruse, le moyen d'empiéter les compétences judiciaires du Sénat local en recourant à un usage extrême de leur droit de convocation de cette assemblée. Par ailleurs, une *Correspondance* de Pline le jeune, qui vécut entre la deuxième moitié du I<sup>er</sup> siècle et le début du II<sup>e</sup> siècle de notre ère notamment sous le règne de l'empereur Trajan, renseigne qu'un esclave fugitif a été conduit devant les magistrats de Nicomédie, sans doute devant les archontes<sup>24</sup>, qui avaient à l'instar des stratèges la haute main sur certaines prisons municipales gardées par des esclaves publics dans plusieurs cités grecques d'Asie Mineure<sup>25</sup>.

<sup>21</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.)*. *Essai d'histoire sociale*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, « Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen, 31. Série épigraphique et historique, 5 », p. 479-480.

<sup>22</sup> CUVIGNY M., 1994, *Dion de Pruse, Discours Bithyniens (Discours 38-51)*, traduction, introduction, notes et commentaires, Besançon, Faculté des lettres et sciences humaines, Collection « Annales littéraires de l'Université de Besançon, 520 », 50, 10, p. 181 ; LÉVY I., 1899, *RÉG*, 12, p. 270, note 5.

<sup>23</sup> LÉVY I., 1899, *RÉG*, 12, p. 270, note 5.

<sup>24</sup> Pline le Jeune, 1959, *Lettres*, Tome IV, Livre X : *Panégyrique de Trajan* ; texte établi et traduit par Marcel DURRY, 2<sup>e</sup> édition, CUF, Paris, Les Belles Lettres, paragraphe 74.

<sup>25</sup> LÉVY I., 1899, *RÉG*, 12, p. 280, note 1.

## 2- L'intervention des titulaires de l'archontat dans les plaidoiries civiques et dans les missions de conciliation

Dans un article consacré à la cité d'Anisa en Cappadoce, Franz Cumont montre qu'un archonte dénommé Apollonios fils d'Abbas avait joué un rôle très important en allant plaider la cause de sa patrie lors d'un procès opposant celle-ci à des citoyens ressortissants de la même cité auprès des autorités royales basées dans la cité voisine d'Eusébeïa, qui était la capitale du royaume de Cappadoce<sup>26</sup>. L'affaire en question était un problème d'héritage. En fait, « un citoyen d'Hanisa (*sic*), Sindénos fils d'Apollonios, est mort sans héritier. La cité s'est attribué sa fortune selon ses lois qui devaient prévoir qu'en cas de déshérence, la fortune du citoyen défunt revenait à la cité »<sup>27</sup>. À la suite de la revendication de son héritage par des particuliers, ces derniers portèrent l'affaire devant les fonctionnaires royaux installés à Eusebeïa. Selon Franz Cumont, le décret daté de la période hellénistique, vers 160 avant J.-C., a été voté par la *boulé* et l'Assemblée du peuple d'Anisa en l'honneur de l'archonte Apollonios<sup>28</sup>. Ce dernier avait obtenu, notamment grâce à sa plaidoirie, qu'Anisa « entrât en possession d'un héritage qui lui était contesté »<sup>29</sup> par un groupe de citoyens dont le principal accusateur portait un nom iranien Anopténès fils de Teirès<sup>30</sup>.

La décision avait été rendue par le fonctionnaire royal et le ministre des Finances d'Eusébeïa. La cité cappadocienne était dotée d'une *boulè*, d'une Assemblée du peuple et de plusieurs collèges de magistrats dont celui des archontes qui y représentait probablement la magistrature suprême. Ce décret est d'une importance capitale dans la mesure où il permet de saisir globalement la mission de plaidoirie assumée par Apollonios, qui avait pris à son compte

<sup>26</sup> CUMONT Fr., 1932, « À propos d'un décret d'Anisa en Cappadoce », *RÉA*, 34, p. 135-138.

<sup>27</sup> CASSAYRE A., 2014, *La justice sur les pierres. Recueil d'inscriptions à caractère juridique des cités grecques à l'époque hellénistique*, Criminocorpus [En ligne], p. 192.

<sup>28</sup> CUMONT Fr., 1932, *RÉA*, 34, p. 135 et note 3. Sur cette inscription voir également CURTIUS E., 1880, *Monatsberichte der Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, Verlag der Kgl. Akademie der Wissenschaften, p. 646-651, n° 19 ; MICHEL Ch., 1900, *Recueil d'inscriptions grecques*, Paris, E. Leroux, p. 411, n° 546 ; REGLING K., 1935, « Dynastienmünzen von Tyana, Morima und Anisa in Kappadokien », *Zeitschrift für Numismatik*, 42, p. 1-23, spécialement p. 10 et suiv., n° 11 ; ROBERT L., 1963, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine*, I, Paris, A. Maisonneuve, Collection « Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, 13 », p. 457-523 (texte, traduction et commentaire).

<sup>29</sup> CUMONT Fr., 1932, *RÉA*, 34, p. 135.

<sup>30</sup> CASSAYRE A., 2014, *La justice sur les pierres*, p. 193.

les frais de voyage et de séjour<sup>31</sup>. Ainsi, le décret récompense un ancien magistrat, Apollonios fils d'Abbas qui, entre autres mérites, a gagné en faveur de la cité un procès en déshérence devant l'administration royale<sup>32</sup>. Ce notable fut honoré par la *boulè* et l'Assemblée du peuple non seulement comme bienfaiteur du peuple, mais aussi par une couronne d'or régulièrement lors des fêtes en l'honneur de Zeus Sôter et d'Héraclès et lors des réunions officielles mensuelles et annuelles<sup>33</sup>.

En outre, les cités grecques d'Anatolie désignèrent parfois des personnages pour les représenter dans les affaires judiciaires auprès des autorités extérieures à l'image des cités grecques et du pouvoir impérial. Ces personnages que Ivana Savalli-Lestrade appelle les « intervenants étrangers »<sup>34</sup> sont, entre autres, les *ekdikoi*, les *proégores*, les *syndikoi*, qui jouaient particulièrement le rôle d'avocat, de défenseur, et les conciliateurs (συνήγοροι ou encore συναγωγέως). Julien Fournier estime que « la nuance entre ces différents termes est souvent délicate »<sup>35</sup>. Henri-Louis Fernoux, s'intéressant particulièrement aux charges d'*ekdikos*, de *syndikos* et de *proégore*, considère que les titulaires de ces trois fonctions défendaient généralement les intérêts de leur cité dans les procès instruits devant les autorités romaines<sup>36</sup>. En effet, leur tâche consiste soit à plaider en faveur d'une cité dans le cadre d'un procès public ou d'un arbitrage, soit à exercer une tâche de conciliation entre deux cités ou à l'intérieur même d'une cité donnée. On dénombre quelques personnages qui assumèrent, entre autres fonctions, les charges d'archonte et d'avocat ou de conciliateur, du moins au cours de leur carrière.

Avant d'analyser les quelques cas d'avocats ou de conciliateurs qui exercèrent l'archontat en Anatolie, il convient de définir leurs fonctions et de noter leurs prérogatives. Le *proégore* désigne un « défenseur, avocat » ; donc c'est celui qui effectue un plaidoyer pour autrui ou qui assure la défense de quelqu'un<sup>37</sup>. Selon Ivana Savalli-Lestrade, ce dernier est le

<sup>31</sup> CASSAYRE A., 2014, *La justice sur les pierres*, p. 194.

<sup>32</sup> CASSAYRE A., 2014, *La justice sur les pierres*, p. 192.

<sup>33</sup> ROBERT L., 1963, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine*, p. 457-523, l. 20-29.

<sup>34</sup> SAVALLI-LESTRADÉ I., 2012, « ΥΠΕΡ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ. Les intervenants étrangers dans la justice et dans la diplomatie des cités hellénistiques », *CCG*, 23, p. 141-180.

<sup>35</sup> FOURNIER J., 2007, « Les *syndikoi*, représentants juridiques des cités grecques sous le Haut-Empire romain », *CCG*, 18, p. 7-36, spécialement p. 8.

<sup>36</sup> FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 339.

<sup>37</sup> BAILLY A., 2000, *Le Grand Bailly : dictionnaire grec français*, s. v. προήγορος et προήγορία.

représentant de la cité à l'audience devant une autorité extérieure<sup>38</sup>. Toutefois, le *proégore*, identifié à un avocat, avait une fonction qui pouvait s'exercer à trois niveaux : on pouvait « être *proégore* d'un collège officiellement reconnu par les autorités locales, comme la gérusie locale, *proégore* de sa cité, et enfin *proégore* de la province tout entière »<sup>39</sup>. Le *synégoros* est quant à lui celui qui « plaide pour », un défenseur, un avocat<sup>40</sup>. Bref, c'est un spécialiste employé par les particuliers comme par les collectivités et il était chargé de prendre la parole à l'audience<sup>41</sup>. Son rôle est similaire au συναγωγέυς (ou συναγωγέως) qui désigne celui « qui concilie »<sup>42</sup>. Ce dernier jouait donc un rôle de conciliateur, particulièrement entre les cités.

La *syndikia* qui signifie littéralement « action de défendre en justice »<sup>43</sup> et souvent considérée par les Grecs comme une liturgie dans le cadre de la carrière civique apparaît dans la documentation épigraphique du monde grec depuis l'époque classique<sup>44</sup>. Le *syndikos*, celui qui exerce la *syndikia*, est généralement le défenseur de la cité devant une instance extérieure<sup>45</sup>, ou encore « celui qui prend part à un procès »<sup>46</sup>. Dans le résumé de son article consacré aux *syndikoi*, Julien Fournier estime qu'ils plaidaient, pendant l'époque hellénistique, la cause de leur cité devant une autorité arbitrale, le plus souvent dans le cadre d'un litige frontalier ; tandis que, sous le Principat, ils comparaissaient essentiellement devant les gouverneurs de province ou l'empereur, pour défendre les droits de leur cité contre ses rivales ou contre ses propres ressortissants<sup>47</sup>.

L'*ekdikos* est généralement « un commissaire délégué pour défendre les intérêts d'une ville »<sup>48</sup>, c'est-à-dire un avocat. Il est présenté comme celui qui défendait les intérêts de la cité sur son territoire, quand le *syndikos* allait toujours plaider en dehors de la cité<sup>49</sup>. En revanche, l'*ekdikos* semble avoir les mêmes attributions que le *proégore*, en ce sens qu'il pouvait

<sup>38</sup> SAVALLI-LESTRADE I., 2012, *CCG*, 23, p. 142.

<sup>39</sup> FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 340.

<sup>40</sup> BAILLY A., 2000, *Le Grand Bailly : dictionnaire grec français*, s. v. συνήγορος.

<sup>41</sup> SAVALLI-LESTRADE I., 2012, *CCG*, 23, p. 142.

<sup>42</sup> BAILLY A., 2000, *Le Grand Bailly : dictionnaire grec français*, s. v. συναγωγέυς.

<sup>43</sup> BAILLY A., 2000, *Le Grand Bailly : dictionnaire grec français*, s. v. συνδικία.

<sup>44</sup> Concernant les *syndikoi* de l'époque classique, cf. ANDRIOLO N., 2002, « *Syndikoi* », *DHA*, 28, p. 11-18.

<sup>45</sup> SAVALLI-LESTRADE I., 2012, *CCG*, 23, p. 143.

<sup>46</sup> FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 9.

<sup>47</sup> FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 7-36, résumé.

<sup>48</sup> BAILLY A., 2000, *Le Grand Bailly : dictionnaire grec français*, s. v. ἔκδικος.

<sup>49</sup> LÉVY I., 1899, *RÉG*, 12, p. 276 ; FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 25.

représenter la cité en tant qu'avocat devant une autorité extérieure, mais également il pouvait être le représentant d'une subdivision civique dans les affaires internes d'une cité<sup>50</sup>. Il existe une certaine différence entre les fonctions de *syndikos* et d'*ekdikos*, notamment sous le Haut-Empire romain. Julien Fournier explique justement leur dissemblance en ces termes :

« Il semble bien qu'on ait assisté, sous le Haut-Empire, à la divergence de deux fonctions dont les caractéristiques étaient encore très proches à la basse époque hellénistique. Alors que le *syndikos* restait aux trois premiers siècles de notre ère un représentant extraordinaire, choisi pour défendre les intérêts de la cité devant une autorité extérieure, l'*ekdikos* tendait à s'assimiler à un magistrat régulier et annuel, doté de compétences plus larges »<sup>51</sup>.

La documentation épigraphique fournit quelques exemples de personnages qui exercèrent au cours de leur carrière civique, soit simultanément, soit périodiquement, les charges d'archontes et d'avocats (défenseurs) ou de conciliateurs dans plusieurs cités grecques d'Asie Mineure. Ainsi, une dédicace d'une étuve solaire (ἡλιοκάμεινος) de la cité de Maionia en Lydie en faveur des dieux ancestraux et de l'empereur Antonin le Pieux, datée de 154/155 après J.-C., indique que les travaux de réparation furent réalisés avec l'argent de la charge de *curator* de Valerius Apollonidès ; cette somme d'argent a été revendiquée par Kalligénès en tant que *syndikos* dans un procès tenu devant les autorités romaines et recouvrée pour le compte de la cité<sup>52</sup>. Pour Julien Fournier, « il est sans doute fait allusion ici à l'équivalent d'une *summa honoraria* que le magistrat avait refusé de verser lors de sa prise de fonctions et pour laquelle la cité avait intenté un procès devant les autorités romaines »<sup>53</sup>. À l'époque, Kalligénès exerçait simultanément les charges de premier archonte et de *syndikos* de la cité et avait pu gagner une affaire auprès des autorités impériales au bénéfice de sa patrie.

Une inscription honorifique de la cité d'Aphrodisias en Carie, datant probablement des deux premiers siècles de notre ère, fait savoir que la personne honorée par son épouse Aurelia Amazonis avait été deux fois néope, archonte, irénarque, *syndikos* des affaires publiques et avait exercé toutes les autres liturgies<sup>54</sup>. Rien que dans la province de Bithynie, on relève cinq

<sup>50</sup> SAVALLI-LESTRADE I., 2012, *CCG*, 23, p. 142-143.

<sup>51</sup> FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 28. Sur la distinction entre les fonctions de *syndikos* et d'*ekdikos* pendant les époques hellénistique et impériale, voir la pertinente analyse de ce dernier (p. 25-28).

<sup>52</sup> TAM V 1, 517, l. 1-8 ; FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 16-17 et p. 33, n° 23 (Annexe).

<sup>53</sup> FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 17.

<sup>54</sup> CIG 2768 ; MAMA VIII 520 ; *I Aph2007*, 12.521 (avec une traduction en anglais) ; FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 34, n° 25 (Annexe) ; BRÉLAZ C., 2005, *La sécurité publique en Asie Mineure sous le Principat (I<sup>er</sup> – III<sup>e</sup> siècle*

exemples de *syndikos*. Ainsi, une épigramme funéraire (épitaphe) de la cité de Bithynion-Claudiopolis en Bithynie, datée du III<sup>e</sup> siècle après J.-C., révèle qu'Épicratès avait été non seulement juge (δικασπóλος, qui signifie littéralement celui qui rend la justice), mais aussi il exerça à deux reprises la charge d'archonte et la fonction de *syndikos* pour sa patrie<sup>55</sup>. Par ailleurs, Jean-François Claudon présente Épicratès comme un propriétaire terrien dynamique et soutient que la charge de juge de ce dernier rentre dans le cadre du droit privé<sup>56</sup>.

Dans la cité de Nicée, une dédicace datée entre 218 et 222 après J.-C. et faite par l'archonte de la *gérusía* Timetianus Poliôn en l'honneur de Flavius Severianus Asclepiodotus montre que ce dernier avait exercé plusieurs fonctions dans sa cité. En effet, il a été désigné prêtre de la déesse Rome par l'empereur Élagabal, deux fois agoranome, trésorier des fonds publics pour l'achat de blé, trésorier des fonds de la *boulè*, *syndikos*, archonte ; il avait reçu l'empereur Élagabal et organisé des jeux de gladiateurs et des chasses sauvages à l'occasion du séjour de l'empereur<sup>57</sup>. Il est présenté comme quelqu'un qui a fidèlement accompli la charge de *syndikos* pour sa patrie. À Prousius de l'Hypios, trois personnes honorées notamment par les phylarques de la cité, entre le II<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècles après J.-C., exercèrent plusieurs charges parmi lesquelles figurent des fonctions judiciaires.

Le premier personnage est dénommé Domitius fils d'Aster. Ce dernier qui fut honoré entre 138 et 212 après J.-C. par un décret des phylarques pendant l'année de son premier archontat exerça la charge de *syndikos* à plusieurs reprises, mais également plusieurs autres fonctions durant sa carrière<sup>58</sup>. Le deuxième notable qui s'appelle Marcus Domitius Candidus, a

ap. J.-C.) : *institutions municipales et institutions impériales dans l'Orient romain*, Bâle, Schwabe, Collection « Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 32 », p. 350, B2.

<sup>55</sup> I. Klaudiu polis 75, l. 6-8 ; MERKELBACH R. et STAUBER J., 1998, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, Stuttgart - Leipzig, B. G. Teubner, Collection « Steinepigramme aus dem griechischen Osten, 1 », 2, 09/09/11 ; FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 35, n° 27 (Annexe).

<sup>56</sup> I. Klaudiu polis 75 ; 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.)*, 2 vol., thèse de Doctorat d'Histoire ancienne, Paris, EPHE, p. 323.

<sup>57</sup> I. Nikaia (Iznik), I 60 ; SEG XXIX 1281 ; FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 339 ; FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 35, n° 28 (Annexe).

<sup>58</sup> HOMMAIRE DE HELL X., 1860, *Voyage en Turquie et en Perse : exécuté par ordre du gouvernement français, pendant les années 1846, 1847 et 1848*, vol. IV, Paris, P. Bertrand, p. 355 et suiv. ; LBW 1176 ; IGR III 64 ; I. Prusias ad Hypium 2 ; FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 35, n° 29 (Annexe) ; FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 339 En effet, ce notable exerça à deux reprises la charge d'archonte, puis celle de premier archonte, de prêtre et d'agonothète de Zeus Olympien ; en plus il a été censeur, décaprote, agoranome, secrétaire, membre à vie du conseil fédéral, *syndikos* et *ekdikos*.

été honoré après 212 après J.-C. ; il réalisa avec ferveur de nombreuses plaidoiries dans l'intérêt de sa patrie<sup>59</sup>. Le décret honorifique en sa faveur indique en effet qu'il exerça de nombreuses fonctions dans sa cité : le premier archontat, la prêtrise et l'agonothésie de Zeus Olympien à deux reprises, l'agoranomie, la charge d'*ekdikos*, le secrétariat du Conseil et du peuple, l'agonothésie des Grands *Asklepieia*<sup>60</sup>, la fonction de *paidonome*, de *syndikos*, et il reçut également l'empereur à maintes reprises.

Lucius Aurelius Diogenianus Calliclès constitue la troisième et dernière personnalité de la cité de Prousius de l'Hypios de la liste des personnages qui assumèrent pendant cette époque une charge à vocation judiciaire. Il nous est connu à travers deux décrets honorifiques datant du début du III<sup>e</sup> siècle après J.-C., l'un par les phylarques et l'autre par son épouse ; il est présenté comme un *syndikos* loyal<sup>61</sup>. Les deux décrets rappellent les différentes charges accomplies par ce notable : il exerça en effet les fonctions de *proégore*, de décaprote, de membre du conseil fédéral (κοινόβουλον), de politographe à vie, d'agoranome, de *syndikos*, de secrétaire, d'archonte du *koinon* des Hellènes de Bithynie, de curateur de la *gérosie* et puis simultanément celle de premier archonte, de prêtre et d'agonothète de Zeus Olympien<sup>62</sup>. La dédicace qui lui a été faite sans doute un peu plus tard par son épouse Markianè, fille d'Aurelius Marcus, probablement à sa mort, apporte des informations complémentaires concernant la riche et longue carrière de Lucius Aurelius Diogenianus Calliclès. Ce document révèle qu'il assumait

<sup>59</sup> DÖRNER F. K., 1952, *Bericht über eine Reise in Bithynien. Ausgeführt im Jahre 1948 im Auftrage der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, R. M. Rohrer, p. 10 et suiv., n° 4 (photo, pl. 3) ; ROBERT L., 1969, « Les inscriptions », dans GAGNIERS J. des, *Laodicée du Lycos : le nymphée : campagnes 1961-1963*, Paris, De Boccard, p. 282 ; *I. Prusias ad Hypium*, n° 6, l. 12-13 : πολλάς ὑπὲρ τῆς πατρίδος συνδικίας πιστῶς πληρώσαντα ; FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 36, n° 31 (Annexe) ; CLAUDON J.-F., 2015, *Les ambassades des cités grecques d'Asie Mineure*, p. 319.

<sup>60</sup> Les Grands *Asklepieia* sont des compétitions sportives et culturelles organisées en l'honneur du dieu guérisseur Asclépios. Les *Megala Asklepieia* de Prousius de l'Hypios en Bithynie avaient un rythme pentatétrique (organisés tous les quatre ans), calqué sur celui des concours en l'honneur des empereurs et se distinguaient des *Asklepieia* traditionnelles (cf. FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 331-332).

<sup>61</sup> Cf. respectivement *I. Prusias ad Hypium* 10 ; FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 35, n° 30 (Annexe) pour le premier décret et, pour le second, DÖRNER F. K., 1952, *Bericht über eine Reise in Bithynien*, p. 16, n° 10 ; *I. Prusias ad Hypium* 48.

<sup>62</sup> PERROT G., GUILLAUME Ed. et DELBET J., 1872, *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie, d'une partie de la Mysie, de la Phrygie, de la Cappadoce et du Pont*, 2 vol., Paris, Firmin Didot frères, fils et Cie, p. 32 et suiv., n° 22 ; PERROT G., 1863, « Une inscription inédite de Prusias ad Hypium (Uskub) », *RA*, 7, p. 371-382, spécialement p. 373 ; KÖRTE A., 1899, « Kleinasiatische Studien. V. Inschriften aus Bithynien (Tafel XI. XII) », *AM*, 24, p. 399-450, spécialement p. 435-438, n° 26 ; *IGR III*, n° 65 ; OLIVER J. H., 1941, *The Sacred Gerusia*, Baltimore, American School of Classical Studies at Athens, Collection « Hesperia, Supplément 6 », p. 159, n° 48 ; *I. Prusias ad Hypium* 10 ; FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 35, n° 30 (Annexe).



les charges d'archonte à deux reprises, de premier archonte, de prêtre et d'agonothète de Zeus Olympien, d'agonothète du concours pentétérique des grands *Augusteia Severeia*, d'agoranome, de *syndikos* pour la patrie, de membre à vie du conseil fédéral ; il a également reçu des empereurs et leurs saintes armées et a accompli « toutes les autres magistratures et liturgies »<sup>63</sup>.

Les *syndikoi* que nous venons de voir « étaient des représentants extraordinaires chargés de la défense des intérêts juridiques de leur cité devant un tribunal extérieur »<sup>64</sup>, notamment auprès de l'autorité romaine (gouverneur de province ou empereur), pour le compte de leur patrie, voire celui de leur province. Représentant extraordinaire de sa cité auprès du pouvoir central, le *syndikos* s'apparente dans une certaine mesure à l'ambassadeur grâce à sa fonction. Toutefois, il existe une certaine différence entre les deux charges, car « le *syndikos*, en tant que représentant plénipotentiaire, avait la capacité juridique de plaider en justice au nom de la cité, comme demandeur ou comme défendeur, ce que ne pouvait faire l'ambassadeur qui n'était qu'un porte-parole »<sup>65</sup>. Les trois *syndikoi* connus de la cité de Prusias de l'Hypios exercèrent chacun le premier archontat qui, avec l'archontat, était l'une des « magistratures les plus réputées, auxquelles n'accédaient que les notables les plus importants »<sup>66</sup>. Deux d'entre eux, tout comme le *syndikos* de la cité de Nicée, furent chargés de la réception (*παραπομπή*) des empereurs et de leurs troupes, qui faisaient souvent escales dans la province lors des campagnes qu'ils menaient en Orient, et assurèrent probablement les dépenses considérables occasionnées par leur accueil et leur séjour.

Une liste de magistrats de la cité lydienne de Silandos datable entre 150 à 154 après J.-C. montre les séquences répétitives de trois collèges de magistrats annuels : étaient inscrits chaque année deux archontes, deux agoranomes et deux *ekdikoi*<sup>67</sup>. Selon Hasan Malay, ces magistrats sont les fonctionnaires réguliers qui ont été élus pour un an et les différents postes ont été occupés par les mêmes paires (collèges) au cours d'années différentes<sup>68</sup>. En réalité, il

<sup>63</sup> DÖRNER F. K., 1952, *Bericht über eine Reise in Bithynien*, p. 16, n° 10 ; *I. Prusias ad Hypium* 48.

<sup>64</sup> FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 17.

<sup>65</sup> FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 21.

<sup>66</sup> FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 323.

<sup>67</sup> *SEG XLIX* 1685 ; MALAY H., 1999, *Researches in Lydia, Mysia and Aiolis : with 246 figures and a map*, Vienne, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Collection « Denkschriften Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 279 », p. 153-154, n° 180 ; FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 26.

<sup>68</sup> MALAY H., 1999, *Researches in Lydia, Mysia and Aiolis*, p. 155.

semble qu'une personne devait être agoranome la première année, archonte la deuxième et *ekdikos* la troisième. Cette thèse est confortée par l'analyse de Julien Fournier qui écrit justement : « Les charges n'étaient pas spécialisées mais tournaient entre un petit nombre de citoyens, selon une rotation très bien réglée des couples de magistrats. De manière récurrente, les *ekdikoi* d'une année avaient été archontes l'année précédente et agoranomes deux ans auparavant »<sup>69</sup>. Par ailleurs, le premier archonte Titus Flavius Pomponius Domitianus Timocratès honoré par les phylarques de Prousius de l'Hypios entre 138 et 212 après J.-C. avait siégé au tribunal dans l'intérêt de la patrie comme *ekdikos*, probablement avant son mandat d'archonte<sup>70</sup>.

Pour ce qui concerne les fonctions de *proégore* et de conciliateur, nous avons quelques exemples de notables qui exercèrent non seulement ces fonctions, mais aussi l'archontat. Dans la province de Bithynie, nous avons deux décrets honorifiques de Prousius de l'Hypios datés du II<sup>e</sup> et du début du III<sup>e</sup> siècles en l'honneur de deux notables qui assumèrent les charges d'archonte et de *proégore* : il s'agit de Lucius Aurelius Diogenianus Calliclès<sup>71</sup> et de Tiberius Claudius Piso<sup>72</sup>. Henri-Louis Fernoux explique que Tiberius Claudius Piso était, en tant que *proégore* du *koinon* de Bithynie, l'avocat du Conseil fédéral des cités bithyniennes dans tous

<sup>69</sup> FOURNIER J., 2007, *CCG*, 18, p. 27.

<sup>70</sup> *I. Prusias ad Hypium* 3. Titus Flavius Pomponius Domitianus Timocratès assumait plusieurs charges civiques : politographe, décaprote, membre du conseil fédéral à vie, agonothète des grands jeux pentétériques des Augusteïa, secrétaire, agoranome, *ekdikos*, bithyniarque, premier archonte, prêtre et agonothète de Zeus olympien et d'autres liturgies (distributions).

<sup>71</sup> *I. Prusias ad Hypium* 10. Lucius Aurelius Diogenianus Calliclès accomplit au cours de sa carrière les charges de : *proégore*, décaprote, membre du conseil fédéral et politographe à vie, *syndikos*, secrétaire, agoranome, trésorier, premier archonte, prêtre et agonothète de Zeus Olympien.

<sup>72</sup> *I. Prusias ad Hypium* 47. Tiberius Claudius Piso exerça pendant sa carrière les fonctions suivantes : *proégore* de la province (Bithynie), décaprote, politographe, archonte, juge à Rome, agonothète dans la cité et dans la métropole, bithyniarque, helladarque, sébastophante et hiérophante des Mystères du grand temple fédéral de Bithynie. Sa charge de juge à Rome est un cas exceptionnel, car de tous les décrets honorifiques où on a fait mention des archontes, c'est la première fois que nous rencontrons une charge de juge assumée à Rome par une personne qui a été titulaire de la fonction d'archonte. FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 431, note d'ailleurs que Tiberius Claudius Piso n'avait accompli aucune milice équestre avant son élection comme juge et que son inscription dans l'une des deux dernières décuries lui offrit la possibilité d'être promu chevalier. Il poursuivit par la suite une riche carrière locale. Ce personnage fut un chevalier romain originaire de la Bithynie, plus précisément de Prousius de l'Hypios, et a été juge, son plus haut niveau en carrière équestre, cf. DEMOUGIN S., 1999, « L'ordre équestre en Asie Mineure. Histoire d'une romanisation », dans *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, organisé par DEMOUGIN S., DEVIJVER H. et RAEPSAET-CHARLIER M.-Th., Rome, École Française de Rome, « Collection de l'École Française de Rome, 257 », p. 579-612, spécialement p. 598, n° 4.

les litiges qui pouvaient les opposer principalement aux autorités romaines en place<sup>73</sup>. En Pamphylie, on relève également deux mentions de la fonction de *proégore* assumée par un titulaire de l'archontat. Ainsi, deux inscriptions du III<sup>e</sup> siècle après J.-C. de Pergè sont datées chacune par un personnage accomplissant simultanément les charges d'archonte, de *proégore* et de conciliateur du peuple pamphylien<sup>74</sup>. Ces deux textes de Pergè montrent que le titulaire de la charge d'archonte pouvait, d'une manière simultanée, assumer également les charges d'avocat de la cité et de conciliateur au sein de la province.

Toujours dans le cadre des procédures de conciliation, Poseidônios, qui fut archonte dans la cité de Bargylia en Carie, mena plusieurs missions diplomatiques auprès des autorités romaines et de conciliation auprès des cités de Rhodes et de Stratonicee en Carie<sup>75</sup> pendant la basse époque hellénistique, notamment dans la période qui entoure la création de la province romaine d'Asie. En effet, Poseidônios consentit à conduire, vers 127 avant J.-C., une mission de médiation que Bargylia avait résolu d'envoyer aux Rhodiens et aux Stratoniceens pour réconcilier les deux cités, ou du moins, afin d'obtenir qu'elles défèrent à un arbitrage amical le litige qui les divisait<sup>76</sup>. Ivana Savalli-Lestrade note que « Poseidônios a vraisemblablement proposé, et mis en exécution, une tentative réussie de médiation entre Rhodes et Stratonicee, qui s'apprêtaient à demander l'arbitrage du Sénat [romain] ». L'action de Poseidônios, qui est tout à fait originale, rentrerait dans le cadre d'une volonté de règlement des litiges entre les cités, ou encore les litiges régionaux, en interne sans faire appel à l'autorité centrale (consul, gouverneur ou empereur) dans le souci de préserver l'autonomie locale<sup>77</sup>. Ivana Savalli-Lestrade explique l'intervention de Bargylia dans le règlement local ou régional du conflit opposant Rhodes et Carie à travers l'envoi d'émissaires dirigés par Poseidônios non seulement par la situation générale qui prévalait à cette époque dans la province de Carie, mais également

<sup>73</sup> FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 430.

<sup>74</sup> Cf. respectivement *I. Perge* 294 et *I. Perge* 321.

<sup>75</sup> FOUCART M. P., 1904, « La formation de la province romaine d'Asie », *CRAI*, 37, p. 297-340, spécialement p. 326-335 ; HOLLEAUX M., 1919, « Études d'histoire hellénistique », *RÉA*, 21, p. 1-19 ; *I. Iasos* II, 612.

<sup>76</sup> HOLLEAUX M., 1919, *RÉA*, 21, p. 16.

<sup>77</sup> SAVALLI-LESTRADÉ I., 2012, *CCG*, 23, p. 153.

par la personnalité de Poseidônios, porteur d'une politique d'indépendance à l'égard de Rome, malgré ses liens personnels avec certains dirigeants romains<sup>78</sup>.

## CONCLUSION

En guise de synthèse, nous pouvons noter que les archontes des cités grecques d'Asie Mineure jouissaient de plusieurs prérogatives réparties dans maints domaines. Les sources épigraphiques permettent de mettre en lumière que ces magistrats avaient, en dehors des attributions politico-administratives, économique-financières, diplomatiques, etc., quelques prérogatives dans le domaine judiciaire. En effet, ils avaient le pouvoir d'infliger des amendes aux citoyens, de faire fouetter et de mettre en prison les esclaves reconnus coupables. Certains titulaires de l'archontat assumèrent au cours de leur carrière civique la défense des intérêts de leur cité lors des procès tenus devant les autorités impériales romaines. Ils menèrent en outre des missions de conciliation entre cités de la péninsule, notamment pour éviter le recours à l'intervention des autorités romaines dans les affaires intérieures de la région.

## Bibliographie

- AMELING W., 1985, *Die Inschriften von Prusias ad Hypium*, Bonn, R. Habelt (= *I. Prusias ad Hypium*).
- ANDRIOLO N., 2002, « SYNDIKOI », *DHA*, 28, p. 11-18.
- BAILLY A., 2000, *Le Grand Bailly : dictionnaire grec français*, Paris, Hachette.
- BALDÉ S., 2021, *Les archontes en Anatolie hellénistique et romaine (IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. – IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C.)*, Thèse de Doctorat d'Histoire, Besançon, Université de Bourgogne Franche-Comté.
- BECKER-BERTAU Fr., 1986, *Die Inschriften von Klaudiu Polis*, Bonn, R. Habelt, Collection «Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 31» (= *I. Klaudiu polis*).
- BLÜMEL W., éd., 1985, *Die Inschriften von Iasos*, 2 vol., Bonn, R. Habelt, Collection «Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 28, 1-2» (= *I. Iasos*).
- BÖCKH A., FRANZ J. et al., éd., 1828-1877, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 4 vol., Berlin, ex officina academica (G. Vogt) : Vendit G. Reimeri libraria [réimpr. Hildesheim / New-York, G. Olms, 1977] (= *CIG*).

<sup>78</sup> SAVALLI-LESTRADE I., 2012, *CCG*, 23, p. 158-159 ; voir aussi HELLER A., 2006, « *Les bêtises des Grecs* ». *Conflits et rivalités entre cités d'Asie et de Bithynie à l'époque romaine (129 a.C-235 p.C.)*, Bordeaux – Paris, Ausonius – De Boccard, Collection « Scripta antiqua, 17 », p. 50-51.

- BRÉLAZ C., 2005, *La sécurité publique en Asie Mineure sous le Principat (I<sup>er</sup> – III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.) : institutions municipales et institutions impériales dans l'Orient romain*, Bâle, Schwabe, Collection « Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 32 ».
- CAGNAT R. et al., éd., 1906-1927, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, tomes III-IV, Paris, E. Leroux [réimpr. Chicago, Ares, 1975] (= IGR III et IV).
- CALDER W. M., CORMACK J. M. R. et al., 1962, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, vol. 8, *Monuments from Lycaonia, the Pisido-Phrygian borderland, Aphrodisias*, Manchester, Manchester University Press, Collection « American society for archaeological research in Asia Minor, 8 » (= MAMA VIII).
- CASSAYRE A., 2014, *La justice sur les pierres. Recueil d'inscriptions à caractère juridique des cités grecques à l'époque hellénistique*, Criminocorpus [En ligne].
- 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.)*, 2 vol., thèse de Doctorat d'Histoire ancienne, Paris, EPHE.
- CUMONT Fr., 1932, « À propos d'un décret d'Anisa en Cappadoce », *RÉA*, 34, p. 135-138.
- CUVIGNY M., 1994, *Dion de Pruse, Discours Bithyniens (Discours 38-51)*, traduction, introduction, notes et commentaires, Besançon, Faculté des lettres et sciences humaines, Collection « Annales littéraires de l'Université de Besançon, 520 ».
- CURTIUS E., 1880, *Monatsberichte der Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, Verlag der Kgl. Akademie der Wissenschaften.
- DEMOUGIN S., 1999, « L'ordre équestre en Asie Mineure. Histoire d'une romanisation », dans *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, organisé par DEMOUGIN S., DEVIJVER H. et RAEPSAET-CHARLIER M.-Th., Rome, École Française de Rome, « Collection de l'École française de Rome, 257 », p. 579-612.
- DITTENBERGER W., éd., 1915-1924, *Sylloge inscriptionum graecarum*, 5 vol., 3<sup>e</sup> édition, Leipzig, S. Hirzelium (= *Syll*<sup>3</sup>).
- DMITRIEV S., 2005, *City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, Oxford University press.
- DÖRNER F. K., 1952, *Bericht über eine Reise in Bithynien. Ausgeführt im Jahre 1948 im Auftrage der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, R. M. Rohrer.
- 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.)*. *Essai d'histoire sociale*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, « 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 ».
- FOUCAULT M. P., 1904, « La formation de la province romaine d'Asie », *CRAI*, 37, p. 297-340.

- FOURNIER J., 2007, « Les *syndikoi*, représentants juridiques des cités grecques sous le Haut-Empire romain », *CCG*, 18, p. 7-36.
- HELLER A., 2006, « *Les bêtises des Grecs* ». *Conflits et rivalités entre cités d'Asie et de Bithynie à l'époque romaine (129 a.C-235 p.C.)*, Bordeaux – Paris, Ausonius – De Boccard, Collection « Scripta antiqua, 17 ».
- HERRMANN P. et KEIL J., 1981, *Tituli Asiae Minoris*, V, *Tituli Lydiae : linguis graeca et latina conscripti*, fasc. 1, *Regio septentrionalis ad Orientem vergens*, Vienne, A. Hölder (=TAM, V,1).
- HOLLEAUX M., 1919, « Études d'histoire hellénistique », *RÉA*, 21, p. 1-19.
- HOMMAIRE DE HELL X., 1860, *Voyage en Turquie et en Perse : exécuté par ordre du gouvernement français, pendant les années 1846, 1847 et 1848*, vol. IV, Paris, P. Bertrand.
- JOUBIN A., 1893, « Inscription de Cyzique », *RÉG*, 6, p. 8-22.
- KÖRTE A., 1899, « Kleinasiatische Studien. V. Inschriften aus Bithynien (Tafel XI. XII) », *AM*, 24, p. 399-450.
- LE BAS Ph. et WADDINGTON W. H., 1972, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Asie Mineure*, II, *textes en minuscules et explications*, Hildesheim - New York, G. Olms, Collection « Subsidia Epigraphica, 2 » (=LBW).
- LÉVY I., 1899, « Études sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins. Seconde série », *RÉG*, 12, p. 255-289.
- MALAY H., 1999, *Researches in Lydia, Mysia and Aiolis : with 246 figures and a map*, Vienne, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Collection « Denkschriften Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 279 ».
- MERKELBACH R. et STAUBER J., 1998, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, Stuttgart - Leipzig, B. G. Teubner, Collection « Steinepigramme aus dem griechischen Osten, 1 ».
- MICHEL Ch., 1900, *Recueil d'inscriptions grecques*, Paris, E. Leroux.
- MOMMSEN Th., 1877, *Römisches Staatsrecht. Zweiter Band : Die einzelnen Magistraturen*, 2<sup>e</sup> édition, Leipzig, Hirzel, Collection « Handbuch der römischen Alterthümer ; zweiter band ».
- OLIVER J. H., 1941, *The Sacred Gerusia*, Baltimore, American School of Classical Studies at Athens, Collection « Hesperia, Supplément 6 ».
- PERROT G., 1863, « Une inscription inédite de Prusias ad Hypium (Uskub) », *RA*, 7, p. 371-382.
- PERROT G., GUILLAUME Ed. et DELBET J., 1872, *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie, d'une partie de la Mysie, de la Phrygie, de la Cappadoce et du Pont*, 2 vol., Paris, Firmin Didot frères, fils et Cie.
- Pline le Jeune, 1959, *Lettres*, Tome IV, Livre X : *Panegyrique de Trajan* ; texte établi et traduit par Marcel DURRY, 2<sup>e</sup> édition, CUF, Paris, Les Belles Lettres.
- REGLING K., 1935, « Dynastienmünzen von Tyana, Morima und Anisa in Kappadokien », *Zeitschrift für Numismatik*, 42, p. 1-23.
- REINACH Th., 1896, « Une crise monétaire à Mylasa », *BCH*, 20, p. 528-537.

- 
- REYNOLDS J., ROUECHÉ Ch. et BODART G., *Inscriptions of Aphrodisias*, 2007, publié et consultable en ligne : <http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007> (= *I Aph2007*).
  - ROBERT L., 1963, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine*, I, Paris, A. Maisonneuve, Collection « Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, 13 ».
  - ROBERT L., 1969, « Les inscriptions », dans GAGNIERS J. des, *Laodicée du Lycos : le nymphée : campagnes 1961-1963*, Paris, De Boccard.
  - ŞAHİN S., 1979-1987, *Katalog der antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia)*, 2 tomes, Collection « Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 9-10 », Bonn, R. Habelt (= *I. Nikaia [Iznik]*).
  - ŞAHİN S., 1999-2004, *Die Inschriften von Perge*, 2 vol., Bonn, R. Habelt (= *I. Perge*).
  - SAVALLI-LESTRADE I., 2012, « ΥΠΕΡ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ. Les intervenants étrangers dans la justice et dans la diplomatie des cités hellénistiques », *CCG*, 23, p. 141-180.
  - *Supplementum epigraphicum graecum*, 1923- , édité par J. J. E. Hondius, puis par A. G. Woodhead et divers collaborateurs, vol. I-XXV, Leiden (1923-1971) ; H. W. Pleket en reprend la direction, vol. XXVI-XLIX, Amsterdam, Gieben (1979-2002) ; vol. XL- édité sous la direction de A. Chaniotis, Amsterdam, Gieben (2003-) (= *SEG*).

---

**De l'originalité de l'éducation romaine : entre vie paysanne et valeurs familiales.****Étienne Ndiana DIOUF**

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[etiennekon23@yahoo.fr](mailto:etiennekon23@yahoo.fr)

**Résumé :** Cet article traite de l'une des forces de l'éducation romaine qui repose sur deux piliers donnant les caractéristiques essentielles de cette éducation et dont la présence et l'impact sont remarquables : d'une part, la vie paysanne, source d'identification et de formulation des valeurs morales utiles à l'âme romaine ; et d'autre part, une cellule familiale, lieu de préparation d'un type de citoyen et sa rampe d'insertion dans la société. L'article vise à montrer que c'est dans la famille que s'acquièrent et sont intégrés les fondements d'une vie vertueuse incarnée dans l'exemple aussi bien des ancêtres familiaux que des parents.

**Abstract :** This article deals with one of the strengths of Roman education, which rests on two pillars giving the essential characteristics of this education and whose presence and impact are remarkable: on the one hand, peasant life, source of identification and formulation of moral values useful to the Roman soul; and on the other hand, a family unit, place of preparation of a type of citizen and its ramp of insertion in society. The article aims to show that it is in the family that the foundations of a virtuous life are acquired and integrated, embodied in the example of both the family ancestors and the parents.

**Mots-clés :** Éducation, Société, Famille, Rome, Antiquité.

**Keywords :** Education, Society, Family, Rome, Antiquity.



## INTRODUCTION

L'histoire singulière du peuple romain a suscité et continue de susciter la curiosité et l'admiration de beaucoup. Si Rome a atteint une sorte d'invulnérabilité qui lui donne raison en face de tous ses ennemis, si le génie romain a été partout et de tout temps reconnu, vanté et imité, si la constance et la perspicacité ont fait le bonheur et la fierté de ce peuple, si sa civilisation a pu s'étendre et s'imposer si largement dans le temps et dans l'espace, au point de rester - encore de nos jours- le socle sur lequel s'appuie la civilisation occidentale, ce n'est pas le fruit du hasard ni de la simple fortune. C'est grâce à une éducation fortement structurée et affinée par l'histoire, consolidée par l'expérience, et enrichie de l'apport ou de l'influence d'autres peuples chez qui Rome a puisé- abondamment parfois- en tirant le meilleur profit de ce brassage. En fait le génie romain tant chanté et admiré est une réalité forte. Une réalité qui a pris forme et consistance grâce à l'éducation romaine qui a servi de canal de conservation, de consolidation et de transmission de toutes les valeurs qui ont fait le type romain. En effet, nous convenons avec Henri-Irénée Marrou que « l'éducation est la technique collective par laquelle une société initie sa jeune génération aux valeurs et aux techniques qui caractérisent la vie de sa civilisation »<sup>1</sup>.

C'est donc inscrit dans une longue tradition de mœurs, coutumes et traditions qui lui ont assuré une stabilité, tout en lui permettant d'opérer les changements imposés par l'histoire, que Rome s'est donné les moyens de sa supériorité sur les autres. « Austérité, discipline, fidélité aux engagements, stricte honnêteté font d'elle une cité unique entre toutes »<sup>2</sup>. Ce génie romain s'est forgé dans un ensemble de valeurs qui lui ont donné la réputation d'un peuple vertueux.

Cependant, quelques traits particuliers gardent à Rome une certaine originalité et lui permettent de se distinguer de la Grèce. En effet, contrairement à la mentalité grecque qui veut que l'individu existe pour lui-même indépendamment de la société, Rome restera attachée au groupe au service du quel l'individu met en œuvre ses talents et qualités. Écoutons à ce sujet Henri Irénée Marrou : « Rome ne s'affranchira jamais de l'idéal collectif qui consacre l'individu à l'Etat ; elle ne consentira jamais à y renoncer, même quand l'évolution des mœurs s'en sera éloignée ; elle s'y reportera sans cesse avec nostalgie, s'efforcera périodiquement d'y revenir :

---

<sup>1</sup> Marrou Henri-Irénée, 1948, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, tome 1, le monde grec, Paris, Seuil, p 13.

<sup>2</sup> Grimal Pierre, 1984, *La civilisation Romaine*, Paris, Arthaud, p 69.

qu'il me suffise d'évoquer l'effort de restauration morale accomplie au temps d'Auguste, quand Horace chantait : « il est doux, il est beau de mourir pour sa patrie ».<sup>3</sup>

### I. Un peuple de paysans

Que faut-il penser de ces mots de Pierre Grimal quand il dit : « Tout au long de leur histoire, les Romains aimaient à se croire des paysans »<sup>4</sup>. Au fond de chaque Romain, on peut le croire, sommeille cette âme de paysan. Entendons par paysan ici aussi bien le berger que le laboureur. Georges Hacquard dira même que « le Romain demeurera à travers toute son histoire, un homme attaché à la terre. Nul ne sera jamais 'déraciné' au point de ne plus entendre le langage du calendrier rural et les métiers ruraux : labourage et pâturage »<sup>5</sup>

Aux débuts de l'Empire, alors que Rome était devenue la plus grande ville et la capitale du monde connu alors, Virgile « ne peut concevoir bonheur plus parfait sur terre que la vie paysanne ».<sup>6</sup> Il va se consacrer, à travers deux ouvrages fort intéressants et riches : *LES GEORGIQUES* et *LES BUCOLIQUES*, à vanter les délices et avantages de la vie en campagne ainsi que des plaisirs qu'elle offre. Ses deux ouvrages sont d'une part une défense de la vie paysanne ainsi qu'une entreprise de séduction à l'endroit des citadins qui ne conçoivent plus une vie agréable en dehors de la cité et, d'autre part, une entreprise de dénonciation des vices et autres méfaits liés à la vie en ville. En effet, à en croire VIRGILE, la campagne résiste plus facilement aux influences néfastes de la vie citadine et est plus propice à la promotion, la protection et à l'exercice de la vertu et des valeurs morales.

Dans les '*BUCOLIQUES*' nous trouvons un véritable plaidoyer pour la campagne. Tout en dénonçant les dangers et les risques que présente une ville cosmopolite comme Rome où se côtoient toute sorte de personnes, il fait l'éloge de la campagne en chantant la terre pastorale des origines et évoque la vie des bergers dans les campagnes romaines près de Mantoue.

Dans les '*GEORGIQUES*' cependant, l'auteur célèbre la beauté profonde de la terre. Il tente de développer des arguments aptes à retisser les liens qui unissent les hommes aux animaux et végétaux en détaillant le soin à donner à la terre contemporaine. Virgile mène le combat pour

<sup>3</sup> Marrou Henri-Irénée, 1983, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, T 2, Le monde romain, Paris, Seuil, p. 11

<sup>4</sup> Grimal Pierre, 1984, *La Civilisation Romaine*, Paris, ARTHAUD, p 181 : « dulce et decorum est pro patria mori »

<sup>5</sup> Hacquard Georges et alii, 1952, *Guide Romain Antique*, Paris, Hachette, p 15

<sup>6</sup> Grimal P., *Ibid.* p 181

la redécouverte des bienfaits de la vie en campagne qu'une certaine civilisation citadine semble négliger ou ignorer. Nous reconnaissons comme un brin de nostalgie. Et Pierre Grimal dira à cet effet que « les Romains, même au temps de leur grandeur, ont éprouvé la nostalgie du sol nourricier »<sup>7</sup>

Il écrit dans le but de remettre en honneur parmi les Romains, l'agriculture que les guerres de la République avaient presque ruinée et de ramener ses concitoyens à la simplicité des mœurs de leurs ancêtres. « Trop heureux les laboureurs s'ils connaissent leurs vrais biens. Loin du bruit des armes et des discordes furieuses, la terre équitable répand pour eux une facile nourriture. Ils ne voient pas le matin nos palais superbes rejeter par leurs mille portiques, le flot tumultueux des clients. Ils ne vont pas s'ébahir devant les portes incrustées de magnifiques écailles, devant ces vêtements chamarrés d'or, devant l'airain précieux de Corinthe. Pour eux, les poissons d'Assyrie n'altèrent pas la blanche laine ; la pure liqueur de l'Olive n'est point corrompue par la Case ; mais ils ont une vie tranquille, assurée, innocente et riche de mille biens ; mais ils goûtent le repos dans leurs vastes domaines ; ils ont des grottes, des lacs d'eau vive ; ils ont les fraîches vallées, les gémissements des troupeaux, et les doux sommeils à l'ombre des arbres. (...)

C'est là qu'on trouve une jeunesse dure au travail et accoutumée à vivre de peu ; c'est là que la religion est en honneur et les pères vénérés à l'égal des dieux. Ce fut parmi les laboureurs qu'Astrée, prête à quitter la terre, laissa la trace de ses derniers pas. Heureux qui a mis sous ses pieds toutes les vaines terreurs des mortels, (...). Heureux aussi celui qui connaît les dieux champêtres, Pau, le vieux Sylvain et la troupe des Nymphes ! Rien ne l'émeut. Ni les faisceaux que le peuple donne, ni la pourpre des rois, ni la discorde qui met aux prises les frères perfides.

(...) Cependant, le laboureur ouvre la terre avec une charrue recourbée. (...) C'est le travail de toute l'année. C'est par là qu'il soutient sa patrie, ses enfants, ses troupeaux, ses bœufs qui ont bien mérités de lui. Ainsi vivaient les anciens sabins, ainsi vécurent les frères Romulus et Remus ; c'est par là que s'accrue la belliqueuse Etrurie, que Rome devint la merveille du monde, et que, seule entre les cités, elle referma sept collines dans ses murs »<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Grimal P., opt. cit., p. 181

<sup>8</sup> Virgile, *GEORGIQUES*, III.

Soucieux de rendre le goût de la terre et des cultures aux romains, ainsi que de montrer l'égalité de dignité du paysan aussi bien que du riche citadin, Virgile « sait rendre la charrue digne et des consuls et des dictateurs »<sup>9</sup> selon les paroles de Delille.

Lorsqu'on a le courage d'interroger l'histoire de Rome et de ses grands hommes, illustres sénateurs, vaillants soldats, citoyens vertueux et exemplaires, nous ne manquons pas de constater combien d'entre eux sont issus du milieu campagnard. En effet, « les campagnes italiennes ont fourni aux légions leurs meilleurs soldats, à la cité ses magistrats les plus énergiques et les plus clairvoyants »<sup>10</sup>. « Vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle, (...) nous trouvons Rome et la culture romaine dominées par une aristocratie de ruraux, de propriétaires fonciers exploitants directement leurs terres » nous dit H. I. MARROU<sup>11</sup>. Pendant la première guerre punique, « les chefs d'armée sont encore des paysans qui ont le souci de leur domaine et les historiens se plaisent à évoquer la grande figure du dictateur Cincinnatus qui (...) cultivait son champ au pied du Janicule lorsqu'on vint le chercher pour lui confier la charge de l'Etat »<sup>12</sup>

Les conflits qui ont jalonné l'histoire de Rome, sont marqués bien souvent d'une empreinte agraire. Au-delà du conflit d'autorité, la querelle originelle ayant conduit à l'élimination de Remus a bien des relents de querelle de propriété terrienne. Ayant obtenu des dieux le droit et même le devoir de fonder une ville, le tracé de Romulus délimite un territoire dont il est le maître, le propriétaire et le garant. Ce qui est devenu par ce fait sa propriété, ne peut ni être aliéné, ni violé impunément. Le droit du sol semble même être plus fort que les droits qu'octroie la parenté de sang, puis que le meurtre de Remus semble accepté et cautionné par les dieux. Les liens de sang et la proximité qu'offre la parenté, de quelque nature qu'elle soit, ne sauraient excuser la négligence à défendre la terre contre toute violation. Tout au long de leur histoire, les romains revendiqueront avec fierté leur origine rurale et rustique : descendants du fils de Mars qu'une louve a allaité et qu'un berger a élevé, leur attachement à la terre n'a rien de surprenant ni de honteux.

Mais la terre que défendait ainsi Romulus était devenue un bien commun, collectif et non une propriété privée et personnelle. Au-delà de sa personne, c'est le groupe dont il était devenu le chef qui est dépositaire de ce bien commun et collectif ; sa préservation devient aussi un devoir

---

<sup>9</sup> Delille Jacques, *Les Georgiques de Virgile*, Paris, 1770.

<sup>10</sup> Grimal P., *op. cit.* p 181

<sup>11</sup> Marrou H. I., *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, t. 2, p. 12

<sup>12</sup> Grimal P., *ibid.* p. 181-182

de toute la communauté. L'importance du groupe sur l'individu, du collectif sur le personnel, semble déjà prendre forme dès les débuts de ce peuple à travers cet épisode sanglant d'un duel fratricide. L'intérêt personnel semble porté par Remus qu'un ego surdimensionné a conduit à cette rébellion. Le bien commun semble symbolisé par Romulus qui ne met pas d'abord en jeu la défense de sa personnalité, mais l'idéal d'une communauté organisée et disciplinée, où les rôles et fonctions sont définis et acceptés, assumés par ceux à qui revient cette charge au nom et pour le bien de tous. Le premier et plus fondamental droit du romain pourrait d'ailleurs être le droit à la terre ou droit du sol. Nous pouvons constater que le titre de citoyen romain s'étendait à ceux qui vivaient bien loin des terres du Latium par ce que ces terres étaient devenues romaines de par les conquêtes. Ce n'étaient donc plus leur appartenance originelle à une gens donnée, mais l'appartenance à un territoire romain.

Les conflits sociaux du début de la République sont le fruit d'un certain nombre de frustrations et de mécontentements qui ont pour cause, entre autre, la spoliation des terres, leur accaparement par un petit nombre et une augmentation des pauvres, c'est-à-dire, ceux qui sont dépossédés de leur propriété : ils ont révélé l'impuissance et le désarroi des petits paysans, qui disposent de trop peu de terres en raison de l'accroissement de la population et dont les terres sont exposées à de fréquentes razzias.

Les frères Gracques ne sont-ils pas célèbres pour avoir mené, chacun en son temps et à sa manière, le combat pour une réforme agraire qui garantisse une répartition plus juste des terres et un accès plus humain et plus démocratique à la propriété et à l'exploitation agraire ?

La loi agraire de TIBERIUS GRACCHUS, jeune aristocrate, tribun en 133, veut partager les terres en friche, entre la foule de plébéiens oisifs à Rome. Caius son frère, tribun en 123 et en 122 fit passer lui aussi une loi agraire. Mis à part l'échec qui aura sanctionné leur initiative, nous retenons que les problèmes de la terre sont restés sensibles à Rome en raison de cet attachement viscéral du Romain à la terre. Elle est le fruit de cette éducation de paysan qui a fini par imprimer chez le Romain une mentalité terrienne.

En effet, le Romain, par son origine, est un paysan à l'esprit pratique, menant une vie simple, rustique, sobre. Il a la passion de la terre à laquelle il reste très attaché.

Entêté et persévérant, il sera à l'occasion un soldat endurant et passionné. Enclin à la superstition, mais défendant bien ses intérêts, il sera adepte d'une religion scrupuleuse et de caractère pratique : son rapport avec la religion sera celui du client et du commerçant.

Aussi faut-il le rappeler, les Romains sont fiers de leur origine qui les rattache à la terre et au pâturage. Romulus n'était-il pas berger ? Ainsi, au long des âges, s'est forgé une mentalité terrienne que les différentes attaques et le brassage des peuples n'ont pas su détruire. Il est resté « un fond rustique » selon l'expression de Pierre Grimal<sup>13</sup> qui transparait dans la rudesse et la simplicité de la vie paysanne, rudesse et simplicité qui passent comme un idéal de vie dans la conscience populaire.

Cette mentalité se manifeste dans la langue. Le sens premier des mots est un sens agricole ou du moins pratique : ainsi *sincerus* (loyal) se dit du miel non mêlé de cire ; *laetus* (joyeux), qualifie une terre bien fumée ; *egregius* (remarquable) une bête isolée du troupeau ; *felix* (heureux) signifie fécond. Caton, écrivain du deuxième siècle, dit fort bien que les légumes, (choses utiles) ont des noms latins et les fleurs (choses inutiles) des noms grecs.<sup>14</sup>

Les noms de personne témoignent de peu d'imagination, qu'il s'agisse de prénoms comme Quintus, né le cinquième, ou Lucius, né à l'aube.

La maison romaine traditionnelle est le développement de l'habitation paysanne primitive. Cette mentalité terrienne apparait dans la religion par le nombre important de divinités présidant aux activités pastorales et agricoles comme Faunus, dieu des troupeaux, Tellus ou Cérés, protectrice de la fécondité des champs, Massa dieu des moissons et STERCULUS, dieu de la fumure.<sup>15</sup>

## II. Une éducation familiale

Le comportement de cet illustre CINCINNATUS n'est sans doute pas le fruit du hasard. Si c'est un acte que l'on peut qualifier de singulier, ou d'acte isolé, l'on ne devrait pas s'étonner d'une telle attitude venant d'un Romain eu égard à la rigueur de l'éducation romaine et aux valeurs qu'elle véhicule et dont sont imbus les romains dès le bas âge par l'éducation familiale. La société romaine est voulue comme une société simple et naturelle qui protège contre la corruption des mœurs par un esprit de conservation et de respect de la tradition. C'est pour cette société qu'il faut préparer les citoyens. La cellule vivante en est la famille dont il importe ici de souligner l'importance et l'impact dans le système éducatif romain et dans la société. La famille

<sup>13</sup> Grimal P., *ibid.* p 182

<sup>14</sup> Michaux Maurice et alii, 1970, *L'antiquité : Rome et les débuts du moyen âge*, Belgique, Casterman, p 65

<sup>15</sup> M. Michaux, *ibid.*

est, en effet, le premier lieu d'expérimentation de l'idéal social, le creuset naturel de partage des valeurs morales. Tout l'édifice social repose sur le sens de la paternité et sur le sens de la fraternité ; sur l'idéal collectif et le sens de la patrie-famille. Elle est le milieu éducatif par excellence. Il est important de la protéger car les menaces aussi bien externes qu'internes qui planent sur la société ne l'épargnent guère, si elle n'en constitue pas une cible de choix.

### **A. Education aux valeurs familiales**

Pour préparer l'enfant à l'amour de la patrie par une citoyenneté toujours plus affinée, la famille reste le premier lieu d'apprentissage. Pour forger en lui une identité romaine affinée et une âme solidement nourrie aux valeurs de la cité, la famille se présente comme le premier creuset de valeurs auxquelles devra s'abreuver l'enfant puis le jeune. Ainsi, la famille reste « le cadre, l'instrument d'une telle formation »<sup>16</sup>. En effet quelle autre institution plus légitime et plus convenable pour une telle éducation ? La famille est la première cellule naturelle et ordinaire d'accueil et d'insertion pour l'enfant. N'est-elle pas le milieu naturel où naît, grandit, se développe l'enfant ? Henri Iréné Marrou souligne d'ailleurs que « nulle part, le rôle de cette cellule sociale n'apparaît avec autant d'évidence que dans l'éducation <sup>17</sup> ». Il ajoute : « aux yeux des Romains, la famille est le milieu naturel où doit grandir et se former l'enfant. Même sous l'empire, alors que l'instruction collective au sein de l'école est depuis longtemps entrée dans les mœurs, on discute encore, nous le voyons chez Quintilien (in *Institution Oratoire*, I, 2,1) des ravages et des inconvénients des deux systèmes et on ne renonce pas toujours à la vieille méthode qui retenait l'enfant à l'intérieure de la maison familiale (*domi atque intra privatos parietes*).<sup>18</sup>

L'éducation romaine est donc une éducation familiale qui se développe dans le cadre de la Domus. Parfois, l'enfant est d'abord élevé à la campagne, car le romain est très attaché à la terre et garde une âme de paysan. Il échappe ainsi aux nombreuses tentations de la ville et développe, au grand air de la campagne, un esprit libre capable de discernement de détachement et de sacrifices.

---

<sup>16</sup> Marrou H. I., *op. cit.* t. 2, p.15

<sup>17</sup> Marrou H.I., *ibid*, p 15

<sup>18</sup> *Idem*

Plus tard, il reviendra en ville pour suivre les traces de son père. C'est ainsi que Vespasien aurait été élevé sous la direction de sa grand-mère paternelle sur les terres de Cosa.

Plutarque met l'accent sur la famille qu'il semble mieux connaître, aimer et comprendre que quiconque de ses pairs ou contemporains de l'époque. Sur les décombres de la patrie morte, il construit et élève la famille.<sup>19</sup> Si la fierté nationale est une réalité forte chez le Romain, la fierté familiale la précède et la prépare. Elle se trouve dans les fastes des funérailles où la famille exhibe avec fierté l'image de ses ancêtres les plus remarquables par leurs vertus. Ces "images" peuplent l'"atrium" de la maison familiale afin de rappeler et perpétuer leur souvenir ; on les trouve également dans les processions funéraires où l'on vante les mérites des anciens et où l'on fait l'éloge des plus valeureux. Cela fait la gloire de la famille et attise la fierté que l'on a d'appartenir à telle famille. « On sait combien l'orgueil des grandes maisons, fières des magistrats curules qu'elles avaient donné à la république, s'étalait publiquement dans le faste des grandes funérailles, où l'on promenait les images des ancêtres et où une oraison funèbre en exaltait la gloire en même temps que celle du défunt »<sup>20</sup>. Cette éducation est alimentée par le choix d'exemples puisés dans la tradition familiale : les ancêtres sont présentés comme exemples à imiter. Il était donc courant mais surtout d'une grande importance, dans la cité comme dans la famille, de « connaître quantité d'exempla maîtres de vérité et modèles de vertu, répertoire écouté, appris par cœur et transmis oralement »<sup>21</sup>. Charge revient aux parents et à leurs aides, (nourrice, tuteur) de présenter les exempla aux enfants, tandis qu'il « appartient au tout jeune homme de respecter ses aînés et de choisir parmi eux les meilleurs et les plus estimés, afin de prendre appui sur leur sagesse et leur autorité : l'ignorance en effet du début de la vie doit se fonder et se régler sur l'expérience des vieillards. Or il faut avant tout détourner cet âge des passions et l'entraîner au travail et à l'endurance de l'âme et du corps.<sup>22</sup> C'est dire donc que le choix des exempla ne se limite pas simplement à l'imitation des manes, ancêtres familiaux, mais s'étend aux exemples vivants.

Ces exempla familiaux s'inscrivent surtout dans une tradition qui attribue à certaines familles, comme un moule, un trait de caractère propre presque stéréotype d'un comportement familial. Prenons un exemple avec Henri I. MARROU : « on sait que la Tradition attribue par trois fois

<sup>19</sup> Compayré Gabriel, 1<sup>er</sup> Avril 2012, *Histoire de la pédagogie dans la Rome Antique*, Agora, / 14-07- 2021

<sup>20</sup> Marrou H.I., *Idem*, p. 15

<sup>21</sup> Moati Claude, 1988, *Tradition et raison chez Cicéron : l'émergence de la rationalité politique à la fin de la République*, Mélanges de l'école française de Rome, Persée, 05-07-2021

<sup>22</sup> Cicéron, *De Officiis*, XXXII,121



le geste de la devotio à un P. Decius Mus : le père en 340, son fils en 295, son petit-fils en 279, auraient, chacun au cours d'une bataille décisive, forcé la victoire en se « dévouant », et avec lui l'armée ennemie, aux dieux infernaux. »<sup>23</sup>.

Il me paraît difficile d'établir de façon générale la vérité historique de telles pratiques à Rome. La critique est même assez sérieuse les concernant. Cependant, il me paraît important de retenir la valeur psychologique et même pédagogique qu'une telle tradition véhicule. J'estime avec notre auteur, que « nous ne devons pas minimiser l'efficacité de cette hérédité acceptée et consciemment revécue : voyez en pleine lumière historique, parmi les contemporains de Cicéron, comme un Caton, un Brutus se sentent, se veulent les héritiers et les imitateurs, l'un de son aïeul Caton le Censeur, l'autre de son lointain ancêtre, réel ou supposé, Brutus le premier consul »<sup>24</sup>. C'est le rôle premier des parents d'introduire les enfants dans la sphère glorieuse des anciens de la famille et d'attiser en eux le feu de la fierté qui, comme dans le foyer des Vestales, ne doit jamais faiblir ou s'éteindre.

### **B. La puissance paternelle**

L'instruction et l'éducation sont les premiers devoirs et les devoirs les plus fondamentaux des parents au sein de la famille. La socialisation de l'enfant, son humanisation et l'impression en lui des vertus caractéristiques de toute personne humaine, ainsi que de celles propres à un groupe donné, à une famille, tout cela commence en famille et est l'œuvre des parents. Cette éducation, initiale, chez les romains a d'abord pour objet la formation morale. Être sauvage et informe, caractérisé par une faiblesse tant physique que morale, l'enfant romain ne pourra accéder à l'humanité et à la culture qu'avec l'aide d'éducateurs (nourrice, père /mère de famille, le maître d'école) qui vont à la fois par un façonnage du corps et du caractère et par un enseignement par l'exemple, contribuer à faire de lui un homme libre et un parfait citoyen.<sup>25</sup>

Dans cette éducation, le Pater familias a un rôle primordial. C'est le père de famille qui apprend à son fils à lire, à écrire, à nager, et à combattre. Par la parole et par l'exemple, il lui inculque le culte et le respect des ancêtres (ceux de la famille comme ceux de la cité), le respect de la religion, la tempérance et l'énergie. De nombreuses anecdotes illustrent cette place principale du pater familias ainsi que sa propension à s'occuper en premier de cette tâche, du moins jusqu'à

<sup>23</sup> H.I.Marrou, *idem*, p 20

<sup>24</sup> Marrou H.I., *ibid*, p 20

<sup>25</sup> Vallette Emmanuel, *Etre enfant à Rome*, p 49-54, (Persée 12-08-2021)

la fin de la Royauté et au tout début de la République. Aulu-Gelle fait remarquer que la figure de Caton l' Ancien, telle qu'elle apparaît chez Plutarque, est particulièrement représentative de ces pères modèles qui, malgré l'importance de leur vie sociale et de leurs responsabilités ainsi que de leurs nombreuses occupations quotidiennes, tiennent à assumer eux-mêmes leur rôle d'éducateur. Plutarque affirme que Caton l' Ancien tenait à assister lui-même chaque jour au bain de son fils et à son emmaillotement en raison de l'importance de ce moment dans la fabrication du futur citoyen.<sup>26</sup>

Horace, (Quintus Horatius Flaccus) « naquit en Apulie, à Venouse, colonie romaine (en 65 avant Jésus-Christ). Son père, bien qu'il ne fût qu'un affranchi parvenu à une honnête aisance, lui fit donner l'éducation la plus soignée à Venouse d'abord et plus tard à Rome. Ses études furent complétées par un séjour à Athènes, comme c'était l'usage pour les jeunes gens des meilleures familles<sup>27</sup> ». Il rend compte lui-même de l'influence positive de son père ainsi que de son rôle déterminant dans ce qu'il est devenu : « si ma nature, droite d'ailleurs, n'est entachée que de défauts médiocrement gravés, (...) si je suis cher à mes amis (...), je le dois à mon père ». <sup>28</sup> Il rend un vibrant hommage à son père pour sa vertu en ces termes : « il conserva ma pudeur, cette première parure de la vertu, à l'abri, je ne dis pas seulement de toute action mais même de toute imputation honteuse<sup>29</sup> ».

Cicéron surveille lui-même l'éducation de son fils. Même loin de lui il rêve de le voir gravir des échelons dans le domaine de la science scolaire, de l'art de la parole, de la réflexion philosophique, selon les termes de H. I. MARROU.<sup>30</sup>

Ainsi l'influence et le rôle du père ne se limitent pas seulement dans la sphère familiale, mais s'étendent bien au-delà alors même que le jeune homme poursuit sa formation ailleurs. C'est le cas avec Cicéron pour son fils, le cas d'Horace vis-à-vis de son père ainsi que de la plupart des jeunes romains amenés à poursuivre leur formation loin du cocon familial. Cette présence du père qui exprime son influence paternelle va même au-delà de l'éducation. Elle peut s'avérer déterminante dans le choix de carrière et l'exercice quotidien de la fonction et de ses charges.

<sup>26</sup> Plutarque, *Vie de Caton*, 20,4, P99

<sup>27</sup> Petitmangin H., 1936, *Histoire sommaire illustrée de la Littérature Latine*, G.De Gigord, Paris, p.107

<sup>28</sup> Horace, *Satire VI*, p.77

<sup>29</sup> Horace, *ibid*, p 77

<sup>30</sup> Marrou H.I., *ibid*, t2 p 21-22.

En l'absence du père, d'autres membres de la maisonnée, en particulier les grands-parents ou les oncles maternels pouvaient contribuer à parfaire l'éducation des enfants. Auguste, nous dit Suétone, apprend à ses petits-fils à lire et à écrire en leur faisant imiter son écriture. Mais l'aide la plus naturelle et la plus légitime revient de droit à la mère elle-même.

### C. L'influence maternelle

Plutarque, (46-120 après J.C) nourrit et tente de faire grandir un vif sentiment de la famille. Dans 'les préceptes du mariage', il détermine le rang qui revient à la femme, sa place dans le ménage. Elle doit être l'associée du mari pour les affaires matérielles comme dans l'œuvre d'éducation de l'enfant. Il dresse quelques qualités de la femme : « la tendresse de l'âme est encore relevée chez elle par l'attrait du visage, la douceur de la parole, la grâce caressante, la sensibilité plus vive ».<sup>31</sup>

Dans le Dialogue des Orateurs, Tacite présente le modèle généalogique de la morale dans le discours de Messala : ce qui fait la gloire d'une mère de famille c'est d'avoir pour ambition et principale préoccupation d'être esclave de ses enfants. Il suggère ainsi que la place principale d'une mère est aux côtés de ses enfants ; son rôle le plus noble, se dévouer totalement et prioritairement à leur service exclusif.

L'histoire romaine ne manque pas de figures féminines idéalisant la fonction formatrice des mères dont la plus célèbre est probablement Cornelia, mère des Gracques, en pleine époque historique. Nous pouvons évoquer par ailleurs la figure d'Aurélia, mère de César, Attia, mère d'Auguste et le rôle déterminant qui leur est attribué dans la vie de leurs fils qu'elles avaient su préparer à être des chefs.

« L'influence de la mère marquait l'homme pour la vie » nous dit H. I. MARROU. « D'où la valeur symbolique que la tradition attachait à l'anecdote fameuse de CORIOLAN, révolté contre Rome et marchant sur la ville à la tête des VOLSQUES ; ni les prières des ambassadeurs du peuple romain, ni celles des prêtres n'avaient pu le fléchir ; mais il céda aux reproches de sa mère. »<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Cf. Compayré Gabriel, *ibid*, Agora.

<sup>32</sup> Marrou H.I., t. 2, p. 15

### D. L'exemplarité des parents

Si les Romains accordent la plus grande importance à l'imitation des ancêtres, si l'évocation de leur vie vertueuse et de leur gloire passée attise et nourrit la fierté du jeune Romain dès la plus tendre enfance, il n'en demeure pas moins que le reflet de cette vie vertueuse des ancêtres doit être visible chez les parents eux-mêmes. En effet, « le meilleur héritage que transmettent les parents à leurs enfants et qui l'emporte sur tout patrimoine, c'est la gloire de leur vertu et de leurs entreprises : la déshonorer doit être considérée comme un sacrilège et une tare »<sup>33</sup>. Car il n'y a pas plus importante autorité que celle des parents sur une âme faible, pure et vierge, sans force de discernement. Les parents ont la lourde responsabilité d'imprimer dans cette âme pure et encore vierge les éléments encore essentiels de la culture pour une conduite morale adéquate. Par leurs vertus éprouvées, ainsi que par le sacrifice de chaque jour pour une conduite morale exemplaire, ils protègent leurs enfants contre les nombreuses menaces de corruption physique et morale-molitia- qui pèsent sur eux : menaces du monde extérieur et de la société, menaces plus pernicieuses encore que celles domestiques. S'adressant à Fuscinus, Juvénal avertit sur les fâcheuses conséquences des mauvais exemples que les parents donnent à leurs enfants dans la satire XIV : « Presque toutes les canailleries, presque toutes les ignominies qui déshonorent et souillent à jamais la splendeur d'un nom, c'est à l'école de leurs propres parents que les enfants les apprennent, Fuscinus. (.....) Ainsi l'ordonne la nature : les exemples de vices reçus en famille, pénétrant l'âme sous le couvert de hautes autorités, corrompent plus vite et plus à fond. »<sup>34</sup> Cette haute autorité est celle des parents eux-mêmes et de ceux qui, dans la maisonnée, peuvent être associés à leur éducation. Alors il convient de préserver la maison de tout ce qui peut être une menace pernicieuse pour l'enfant et de faire en sorte que « rien de ce qui peut salir les oreilles et les yeux ne touche le seuil de la maison qu'habite un père »<sup>35</sup>. L'enfant, qui mérite le plus grand respect, devient même la norme absolue de conduite morale de ses parents : « on doit à son enfant un respect absolu. Si tu médites une vilénie, ne méprise pas l'innocence de ton nouveau-né, que son berceau te ferme le chemin de la faute ! »<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Cicéron, *De Officiis*, XXXIII, 121, p. 168

<sup>34</sup> Juvénal, *Satire XIV*, Paris, Les Belles Lettres, vv1-4 ; 31-33

<sup>35</sup> Juvénal, *ibid*, v 44-45: "Nil dictum foedum uisus haec limina tangat intra quae pater est".

<sup>36</sup> Juvénal, *ibid*, v 47-49: "Maxima debetur puero reverentia. Siquid turpe paras, nec tu pueri contempseris annos, sed peccatum obstat tibi filius infans".

## CONCLUSION

En définitive, nous retenons que le Romain demeurera à travers toute son histoire, un homme attaché à la terre. « Nul ne sera jamais “déraciné” au point de ne plus entendre le langage du calendrier rural et des métiers ruraux : labourage et pâturage »<sup>37</sup>. La figure du célèbre CINCINNATUS illustre assez éloquemment cet attachement. À en croire la tradition, il est pris aux champs alors qu’il était derrière la charrue pour diriger les affaires de la cité. Sa mission terminée, il retournera sans ménagement à sa charrue.

## BIBLIOGRAPHIE

CICERON, 1974, *DE Officiis, I*, Paris, Les Belles Lettres, 200 p

CICERON, 1984, *De Officiis, II et II*, Paris, Les Belles Lettres, 198 p.

GRIMAL PIERRE, 1984, *La Civilisation Romaine*, ARTHAUD, Paris, 383 pages.

HACQUARD G. et alii, 1952, *GUIDE ROMAIN ANTIQUE*, Paris, Hachette

JUVENAL, 1983, *Satires*, Paris, Les Belles Lettres, 213 pages.

MARROU HENRI-IRENEE, 1948, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Tome 1, Le monde grec, Paris, Editions du SEUIL.

MARROU HENRI-IRENEE, 1981, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Tome 2, Le monde romain, Paris, Editions du SEUIL.

MICHAUX MAURICE et alii, 1970, *L'antiquité : Rome et les débuts du Moyen-âge*, Casterman.

PETITCLERC JEAN-MARIE, 2004, *Y'A PLUS D'AUTORITE !*, Paris, Editions Erès, 88 pages.

PETITMANGIN H., 1936, *Histoire sommaire illustrée de la LITTÉRATURE LATINE*, Paris, Editions J. de Gigord.

PLUTARQUE, 2003, *VIES, Caton l'Ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 253 p.

PLUTARQUE, 2019, *Œuvres Morales, 1et 2*, Paris, Les Belles Lettres, 172 p.

QUINTILIEN, 2021, *Institutio oratoria, I*, Paris, Les Belles Lettres, 187 p.

TACITE, 2010, *Dialogue des orateurs, L*, Paris, Les Belles Lettres, 75 p.

TERENCE, 2018, *Les Adelphes*, Paris, Les Belles Lettres, 188 p.

---

<sup>37</sup> Cf. Grimal P., *Ibid*

**La déliquescence morale sous la République romaine (III<sup>ème</sup> - I<sup>er</sup> siècle av. J.C).****Benjamin DIOUF**

Université Cheikh Anta Diop de Dakar (FLSH)

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

**Résumé :** Vers la fin du III<sup>ème</sup> siècle jusqu'au II<sup>ème</sup> siècle, Rome a été parfois malmenée par de puissants adversaires, dont Carthage et les princes orientaux. Cependant elle avait finalement réussi à s'imposer à tous ses rivaux. Elle détruisit, par exemple, Carthage en – 146 et pilla Corinthe la même année. Ces succès, la République romaine les devait à la bonne moralité de ses citoyens attachés au *mos majorum*. Les Romains se distinguaient, par exemple, par son austérité et sa discipline. Mais, devenus maîtres du monde, ils ne surent pas garder leurs valeurs ancestrales. L'objet de cet article est de montrer comment le peuple romain a sombré dans une dépravation incroyable au contact des peuples soumis. Gagnés par le mode de vie de ces derniers, hommes et femmes, à Rome, foncèrent vers la recherche passionnée du plaisir et du pouvoir. Les conséquences de cette attitude furent énormes et n'épargnèrent ni les citoyens ni la République.

**Abstract:** Towards the end of the 3rd century until the 2nd century, Rome was sometimes manhandled by powerful adversaries, including Carthage and the Eastern princes. However, she had finally succeeded in imposing herself on all her rivals. She destroyed, for example, Carthage in – 146 and plundered Corinth the same year. These successes, the Roman Republic owed them to the good morality of its citizens attached to the *mos majorum*. The Romans were distinguished, for example, by their austerity and discipline. But, having become masters of the world, they did not know how to keep their ancestral values. The object of this article is to show how the Roman people sank into incredible depravity in contact with subjugated peoples. Won over by the way of life of the latter, men and women, in Rome, rushed towards the passionate search for pleasure and power. The consequences of this attitude were enormous and spared neither the citizens nor the Republic.

**Mots – clés :** Plaisir, corruption, débauche, avidité de pouvoir, luxe.

**Abstract:** Pleasure, corruption, debauchery, greed for power, luxury.

## Introduction

Les Romains, au début de la République, se sont distingués par un mode de vie austère. Ils étaient à la fois paysans et soldats lorsqu'il fallait défendre leur cité. Ils habitaient dans de modestes cabanes disposant d'un grand vestibule (atrium) avec un trou au milieu du toit et un bassin destiné à recueillir les eaux de pluie. Leur principale nourriture était formée d'une bouillie de froment et quelques produits des animaux domestiques et des champs. Toute leur conduite morale était soumise au respect strict du *mos majorum*. Ce terme désigne la coutume des ancêtres dont les fondements étaient la *fides* (la fidélité), la *pietas* (la piété), la *majestas* (la dignité), la *virtus* (le courage), la *gravitas* (le sérieux, l'autorité), la *constantia* (la constance) et la *frugalitas* (la frugalité, la modestie, la tempérance). C'est l'attachement à ces différentes valeurs qui faisait la grandeur du peuple romain et qui suscitait son admiration. Mais les Romains des trois derniers siècles de la République ont –ils pu sauvegarder celles-ci ?

Au cours de cet article, nous montrerons la décadence morale dans laquelle sombra le peuple romain aux derniers moments de la République d'une part à cause de la recherche effrénée du plaisir et d'autre part à cause de la corruption et de l'avidité de pouvoir.

### I- La recherche du plaisir

#### I.1 Le goût du luxe

À ses débuts, Rome n'était pas une ville si luxueuse. Les habitations et le mode de vie de ses citoyens témoignaient d'un certain dédain de l'opulence. Tout était rustique. Toutefois, avec les conquêtes, surtout celles orientales, un autre type de Romain vit le jour. Celui-ci abandonna son austérité d'antan et prit petit à petit goût aux plaisirs.

Ce changement d'attitude sera d'abord perceptible chez les femmes. Autrefois, la femme romaine était une matrone, c'est-à-dire une maîtresse ayant une forte personnalité, soumise à son époux et soucieuse de l'éducation de ses enfants. Elle suscitait une grande admiration par sa vertu et son comportement. Aux derniers siècles de la République romaine, cette image de la femme romaine avait commencé à disparaître, comme l'illustre cette réaction de Cornélie envers certaines de ses amies :

[...] À une de ses amies qui étalait devant elle avec orgueil ses parures, les plus belles de l'époque, au lieu de lui répondre, elle faisait traîner la conversation jusqu'à l'heure où ses

fils seraient revenus de l'école. Alors, les prenant par la main et les montrant à la visiteuse elle dit : Pour moi, voici mes bijoux<sup>1</sup>.

La nouvelle préoccupation des dames romaines n'était plus le tissage des vêtements ou la surveillance de la maison conjugale. Le luxe avait gagné les cœurs et l'important était désormais de séduire, d'être belle, ce qui provoqua une ruée vers les produits de beauté. La passion du luxe fut telle que Caton l'Ancien mit en garde ses concitoyens en ces termes :

Voulez-vous Romains, exciter entre vos femmes une émulation du luxe qui portera les riches à se donner des ornements qu'aucune autre de condition inférieure ne pourra se procurer et les pauvres à faire des efforts au-dessus de leurs moyens pour éviter une différence humiliante ? Celles qui ne le pourront pas demanderont des moyens à leurs maris. Malheur à celui qui se laissera fléchir et à celui qui demeurera inflexible. C'est un autre qui lui procurera ce que lui-même aura refusé de lui donner [...] Le luxe sera semblable à une bête féroce irritée de sa captivité et que l'on a ensuite déchaînée.<sup>2</sup>

Ces propos de Caton illustrent la rivalité de toilette des femmes et ses dangers sociaux. Celles passionnées exigeaient tout de leurs maris rendant du coup le foyer insupportable et elles n'épargnaient plus les maigres ressources mises à leur disposition. La gravité de la situation obligea le sénat à voter, en -215, la *lex Oppia* qui interdisait de porter des vêtements de diverses couleurs, d'avoir plus d'une demi-once d'or et d'approcher de la ville sur un char à deux chevaux à moins de mille pas<sup>3</sup>.

Qui plus est, cette course pour la beauté et le luxe n'épargna pas les hommes. À l'origine, le Romain était paysan et soldat. Il se caractérisait par son acharnement au travail, sa frugalité et son austérité. Mais hélas, comme le nota Plutarque déjà à l'époque de Caton :

[...] Un homme qui travaillait de ses mains comme faisaient ses ancêtres, qui se contentait d'un dîner frugal, d'un déjeuner froid, d'un vêtement simple et d'une habitation toute plébéienne, qui trouvait plus beau de n'avoir besoin du superflu que de l'acquérir, celui-là était un homme rare<sup>4</sup>.

Ce passage de Plutarque révèle que les hommes aspiraient à un nouveau mode de vie, à plus de raffinement. La morale des Anciens n'était plus qu'un vague souvenir. Rome ne pouvait plus être la même à cause des contacts extérieurs. Les soldats de retour des campagnes militaires,

<sup>1</sup>. Cagnat R., 1912, *À travers le monde romain*, Paris, Fontelmoing et Cie, éditeurs, p. 46.

<sup>2</sup>. Tite Live, 1954, *Histoire romaine*, texte établi par Jean Bayet et traduit par Gaston Baillet, Paris, Les Belles Lettres, XXXIV, 2 sqq.

<sup>3</sup>. Ces interdits étaient le propre des femmes orientales. Celles romaines n'avaient besoin, au début, ni de char pour se déplacer ni de beaux vêtements et parures car elles ne sortaient presque pas de la maison et n'éprouvaient aucun besoin de se faire voir. Mais le contact avec l'étranger avait montré aux femmes les plaisirs du luxe. C'est pourquoi elles marchèrent dans les rues de Rome en -195 pour réclamer l'abrogation de la *lex Oppia* et elles l'obtinrent.

<sup>4</sup>. Plutarque, 1969, *Vie de Caton*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 4, 2.



surtout d'Asie, influençaient la gente masculine par leurs comportements copiés des habitants de ces contrées. Cicéron nous donne une idée de l'efféminité des hommes : « Ceux qui reluisent d'essence parfumée, ceux qui brillent sous la pourpre. »<sup>5</sup>. La toge virile qui faisait la fierté du citoyen romain était délaissée. Les hommes rivalisaient de toilette avec les femmes et s'enduisaient d'huile pour avoir le corps lisse : « Vous les voyez les cheveux bien peignés, luisant d'huile, les uns sans barbe, les autres à la barbe artistement coupée, en tuniques longues de manches et de pans, habillés de voiles flottants et non de toge. »<sup>6</sup>. Ce raffinement de la jeunesse menaçait Rome tout entière car ce n'était pas de pareils citoyens qui laboureraient le sol pour survivre ou qui prendraient les armes pour se dresser contre l'envahisseur.

Les Romains de cette période de la fin de la République ne se limitèrent pas aux soins de leur corps et de leur habillement. Ils créèrent un cadre de vie qui permit leur plein épanouissement. La maison romaine, qui était une simple cabane avec un atrium, connut une transformation très significative. Elle fut embellie par des tableaux représentant des scènes de chasse, d'animaux ou d'autres activités humaines et un jardin bien entouré par un péristyle, parfois avec des bains privés pour les plus nantis. Ceux-ci, semblables à nos piscines, étaient mieux décorés que les thermes publics et avaient une eau d'une meilleure qualité.

Le plaisir de la table fut également introduit à Rome à cause de l'expansionnisme. Les riches particuliers remplacèrent la bouillie de froment avec des mets accompagnés de viande. Ils importèrent le poulet et la poule d'Inde via la Perse et la Grèce, l'oie et la pintade de Carthage avec des fruits tels que la grenade, la mûre, le cerisier ou le coing<sup>7</sup>. Le dîner fut complètement révolutionné avec sa dernière partie, la *commissatio*, propre à ceux qui vivaient dans le luxe :

[...] C'est une sorte de second festin où l'on boit abondamment. On élit un *magister bibendi* ou *rex*, suivant la coutume grecque. Le *magister bibendi*, désigné par les dés, fixe la quantité qu'il faut boire et la proportion du mélange : car au vin on mêle de l'eau chaude, froide ou glacée. Tout en buvant, on s'amuse, on écoute les joueurs de flûte, les chanteurs ; on assiste aux spectacles, souvent immoraux, que donnent mimes, bouffons, danseuses etc<sup>8</sup>.

Ces excès notés lors des dîners poussèrent le sénat à voter des lois somptuaires dont, par exemple, celle de Caton le Censeur au II<sup>ème</sup> siècle av. J.C qui réglementait les dépenses des

<sup>5</sup> . Cicéron, 1950, *Les catilinaires*, texte établi par Henri Bornecque et traduit par Édouard Bailly, Paris, Les Belles Lettres, 3.

<sup>6</sup> . *Ibidem*, X, 22.

<sup>7</sup> . Robert J. N., 1986, *Les plaisirs à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, p. 110.

<sup>8</sup> . Laurand L. & Lauras A., 1960, *Études grecques et latines, tome II : géographie, Histoire, institutions romaines*, Paris, éd. A. J. Picard et Cie, p. 79.

festins, interdisait de boire du vin étranger et de servir à table d'autre volaille qu'une poule non engraisée. Mais ces interdictions ne brisèrent pas l'ardeur des riches, comme le relève Salluste : « Dans nos mœurs actuelles au contraire c'est en richesse et en prodigalité qu'on veut dépasser ses ancêtres, non en probité et en énergie. »<sup>9</sup>

Enfin, les Romains de la fin de la République s'illustrèrent par leur goût prononcé des œuvres d'art. La possession d'une statue, d'un tableau ou d'un quelconque objet rare était un signe de fierté et suscitait l'envie des autres. Ce qui poussa parfois à un pillage systématique des territoires conquis en Asie :

C'est là pour la première fois que l'armée romaine apprit à faire l'amour, à boire, à admirer les statues, les tableaux, les vases ciselés, à les voler aux particuliers comme à l'État, à dépouiller les temples, à ne rien respecter, ni le sacré ni le profane. De tels soldats une fois à la possession de la victoire ne laissèrent rien aux vaincus<sup>10</sup>.

La recherche du plaisir avait bien gagné les cœurs des Romains qui allaient dès lors sombrer dans la paresse et l'immoralité. Ceux qui ne disposaient pas de moyens financiers pour s'offrir une belle demeure, des produits de beauté, des œuvres d'art ou des plaisirs de la table firent commerce de leur corps pour s'en procurer ou devinrent de vrais oisifs. Ainsi naquit la débauche.

## **I.2 La débauche**

« Ce qui fait notre vie ? Les bains, le vin, les femmes. »<sup>11</sup> Cette phrase qui figurait sur le marbre d'un tombeau traduit pleinement l'état d'esprit et la perte des valeurs ancestrales de la société romaine vers la fin de République. Ces mutations profondes ont pour cause principale les conquêtes romaines.

D'une part, Rome, devenue la nouvelle capitale du monde après avoir soumis les royaumes grecs, asiatiques et africains, a connu un afflux massif de peuples aux mœurs différentes des siennes. Elle reçut les philosophes grecs qui développaient des idées jadis méconnues des Romains et parfois contraires à leur conception de la vie. C'est le cas de

<sup>9</sup> . Salluste, 1980, *La guerre de Jugurtha*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, IV.

<sup>10</sup> . Salluste, 1980, *La conjuration de Catilina*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, XI.

Le pillage des œuvres d'art de la Sicile par Verrès montre bien l'ampleur de cette passion déraisonnée chez les Romains. Il suffit de lire Les Verrines de Cicéron pour s'en convaincre.

<sup>11</sup> . Robert J. N., *Les plaisirs à Rome*, p. 90.

l'épicurisme qui se développa rapidement dans les masses populaires romaines. Celles-ci qui étaient en majorité analphabètes l'assimilèrent vite à une vulgaire morale du plaisir.

D'autre part, la civilisation romaine, fondée sur le travail et l'austérité, avait cédé la place à une civilisation urbaine qui favorisa la quête du plaisir. En effet, au II<sup>ème</sup> siècle av. J.C, il y eut un afflux migratoire important vers Rome à cause des mauvaises récoltes, mais surtout à cause de la peur qu'inspiraient les troupes d'Hannibal présentes dans les campagnes romaines. Cet exode massif contraignit l'État romain à distribuer gratuitement du blé aux démunis. Mais ce geste de solidarité fut mal compris par la jeunesse qui, à la fin du conflit contre Carthage, ne voulut plus fournir d'effort pour survivre : « La jeunesse qui à la campagne avait peine à vivre du travail de ses mains, attirée à Rome par des largesses privées et publiques, avait préféré les loisirs de la ville à son labeur ingrat. »<sup>12</sup>

Le désœuvrement de la jeunesse provoqua une grande délinquance et un mal de vivre intérieur à tous les citoyens. L'activité principale des jeunes se résumait désormais à faire le tour des tripots ou fêtes et à dévaliser les honnêtes citoyens. Les questions que Cicéron posa tour à tour à Catilina informent bien sur les méfaits de cette jeunesse sans espoir :

Est-il, par toute l'Italie, un empoisonneur, un spadassin, un voleur de grand chemin, un assassin de métier, un parricide, un fabricant de testament, un suborneur, un pilier de cabaret, un dissipateur, un adultère, une fille perdue, un corrupteur de la jeunesse, un homme corrompu ou un dépravé, qui ne confesse avoir vécu dans l'intimité de Catilina ? Au cours de ces dernières années, quel crime s'est fait sans lui ? Quelle débauche criminelle n'a été tramée par lui ?<sup>13</sup>

Ces interrogations révèlent le danger que de tels jeunes représentaient pour le peuple. Et au-delà, comment leurs actes criminels, ne se limitant pas aux particuliers, touchèrent l'instance suprême de Rome, la République, que Catilina et ses acolytes voulurent renverser.

Le désir de vivre dans le luxe ou la mollesse avait frappé toute la société. Même l'armée romaine jadis respectée pour sa discipline et sa rigueur ne fut pas épargnée. En pleine campagne militaire en Asie, les soldats rejoignaient le soir les endroits les plus voluptueux. Ils buvaient et se livraient aux plaisirs de la chair<sup>14</sup>. Et que dire de certaines autorités politiques romaines à l'image de Sylla ? Celui-ci, nous dit Plutarque<sup>15</sup>, a vécu très tôt parmi des mimes et des bouffons

<sup>12</sup> . Salluste, *La Conjuration de Catilina*, XXXVII.

<sup>13</sup> . Cicéron, *Les Catilinaires*, IV.

<sup>14</sup> . Salluste, *La Conjuration de Catilina*, XI.

<sup>15</sup> . Plutarque, 1971, *Vie de Sylla*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 2, 3.

partageant leurs vices et devenu maître du monde, il invitait, les plus effrontés hommes de théâtre et de scène pour boire et se railler. Il négligeait toutes les affaires de l'État et mettait son pouvoir au service de ses passions. Il adjugeait des pays entiers ou les revenus d'une cité à des jolies femmes partageant les mêmes vices que lui.

Par ailleurs, la prostitution féminine s'était bien répandue à Rome. La société admettait la prostitution des femmes à condition qu'elles ne fussent pas d'origine romaine. Une telle attitude ne fit qu'aggraver la situation. La prostituée était un simple objet de plaisir que l'on pouvait se payer à condition d'avoir de l'argent.

Les conséquences de la prostitution étaient énormes. Certains jeunes, tombés dans les filets des cupides prostituées, ruinaient leurs parents ou leurs amis. Ils volaient tous les biens paternels, gaspillant ainsi pour l'amour des belles tout l'argent que leurs parents avaient amassé au prix d'énormes sacrifices. C'était bien à ces jeunes que s'adressait Salluste dans cette phrase : « Tous les habitués de tripots qui, dans les femmes, avaient dilapidé la fortune paternelle. »<sup>16</sup>

En outre, la femme romaine, après s'être bien parée comme nous l'avons déjà souligné, suscitait le désir et la rivalité des hommes à cause de sa forte séduction. Ce qui favorisa souvent l'adultère. L'infidélité dans la vie de couple est une marque de l'ampleur de l'immoralité de cette période qu'incarne Sempronia :

De leur nombre était Sempronia qui avait commis plus d'un méfait d'une audace toute virile. Par sa beauté et sa naissance, par son mari, par ses enfants, cette femme n'avait eu qu'à se louer de la fortune, instruite aux lettres grecques et latines, elle jouait de la cithare et dansait avec plus d'art qu'il ne convenait à une honnête femme sans compter bien d'autres talents, auxiliaires de la débauche. Rien n'avait pour elle moins de prix que l'honneur et la pudeur, de sa fortune ou de sa réputation on n'aurait pu dire auquel des deux elle tenait le moins ; brûlante de sensualité il lui arrivait plus souvent de solliciter les hommes que d'en être sollicitée<sup>17</sup>.

Le comportement de Sempronia, qui représentait beaucoup d'autres romaines, était complètement aux antipodes de la morale romaine. Le mariage avait commencé à perdre toute sa valeur. Nous sommes bien loin des temps où la femme se vantait de sa pureté, de son honneur et de sa crainte des dieux. À présent, elle ne voulait plus être l'épouse fidèle cloîtrée dans son

<sup>16</sup> . Salluste, *La Conjuration de Catilina*, XIV.

<sup>17</sup> . *Ibidem*, XXV.

Ce passage a permis à Salluste de montrer que la musique et la danse étaient indignes du Romain en dehors des jours de fêtes religieuses mais aussi de souligner que la fortune et l'instruction avancée des femmes étaient en partie responsables de leur perte de valeur morale.

atrium attendant son mari. Elle désirait profiter des plaisirs de la vie et satisfaire librement ses plaisirs. Parmi les cas d'adultère, on peut citer celui de Mucia, la femme de Pompée accusée d'avoir une liaison avec César, ou celui de César qui s'était séparé de son épouse Pompéia à cause de son aventure avec Clodius.

En somme, la recherche effrénée de la luxure, des plaisirs de la table et de la chair avait accru l'importance de l'argent à Rome. Seul l'argent permettait d'accéder à ces nouvelles aspirations. Et ceux qui n'en possédaient pas sacrifiaient leur honneur pour en avoir. Les gens devenaient vénaux. Alors la corruption s'installait avec ses corollaires.

## II- La corruption et l'avidité de pouvoir

### II. 1 La corruption

L'ascension politique à Rome était, autrefois, une récompense de la bravoure et de la dignité d'un citoyen. Une campagne électorale n'était pas nécessaire pour obtenir telle ou telle magistrature. Les fonctions étaient décernées aux plus méritants des citoyens. Et parfois même ceux-ci n'en étaient informés qu'une fois choisis. Comme l'atteste ce propos, il y eut à Rome un moment « où l'on allait chercher à leur charrue ceux dont on faisait des consuls. »<sup>18</sup>. De tels hommes, une fois élus, n'œuvraient que pour le bien de la société. Ils remplissaient leur fonction avec abnégation et loyauté. Par leur conduite, ils poussaient les autres à rivaliser de bonnes actions car seul le mérite ouvrait la voie à l'édilité, à la questure, au tribunat ou au consulat.

Cependant, ce critère d'accès aux fonctions de la cité va disparaître progressivement à cause de l'expansionnisme romain et de ses conséquences dont l'afflux massif à Rome de citoyens désœuvrés qui formaient la plèbe. Celle-ci qui était une forte masse électorale ne désirait que des banquets et des jeux. Pour satisfaire ses besoins, consciente de sa force politique, la plèbe mit son vote en vente en ne soutenant que les candidats qui la satisfirent. Ainsi naquit la corruption politique à Rome.

En effet, tous les citoyens qui aspiraient à une carrière politique savaient désormais que seul l'appui de la plèbe permettait d'accéder à une magistrature quelconque. Or la plèbe n'avait aucune préoccupation politique. Il fallait donc l'amadouer pour bénéficier de son soutien. Ce que comprit très tôt le sénat qui alloua une forte somme aux jeux. J. Carcopino nous informe que la contribution du sénat aux jeux de cirque n'a cessé d'augmenter au fil du temps « Elle

<sup>18</sup> . Cicéron, 1934, *Pour sex. Roscius d'Amérie*, texte établi et traduit par H. De la Ville de Mirmont, Paris, Les Belles Lettres, XLVIII, 50.

était de 200.000 sesterces au milieu du III<sup>ème</sup> siècle av. J.C, de 333.000 sesterces en –217, elle sera de 760.000 sesterces plus tard »<sup>19</sup>. Par cette allocation, le sénat cherchait à gagner la faveur de la plèbe pour ses candidats en lui offrant des divertissements.

Parmi ceux-ci, nous avons : les comédies pour égayer le public, les courses de chars et les combats de gladiateurs<sup>20</sup> ou les carnages de fauves qui excitaient plus les spectateurs. Parfois, ces différents jeux étaient offerts à la fois et le peuple passait tout une journée à se divertir. L'organisateur était adulé par le peuple prêt à faire tout ce qu'il voulait. L'argent s'était ainsi substitué à la dignité qui était le principal critère d'éligibilité.

Mieux encore, l'offre de spectacles merveilleux ne fit pas l'unique arme des politiciens pour s'allier le peuple. Il y eut les banquets. Pour cette plèbe qui n'aimait plus travailler de ses mains, la vie quotidienne était un calvaire. Beaucoup de ces hommes avaient de la peine à se nourrir. Ils vivaient au jour le jour en parcourant les rues de la ville à la quête d'une pitance. C'est pourquoi ils se laissaient manipuler par les riches car ils troquaient leur dignité pour survivre. Ce qu'avaient bien compris les candidats aux élections qui leur offraient à manger : « ... ceux dont toute l'activité consiste à faire la cour à la plèbe et gagner sa faveur par des banquets »<sup>21</sup>. César, par exemple, gagna l'amour et la dévotion du peuple grâce aux multiples dons qu'il lui faisait. En fin politicien, il accordait au peuple tout ce qu'il voulait en puisant sans calcul dans ses propres fonds ou en empruntant. C'est pourquoi la plèbe lui fut tellement reconnaissante que Plutarque écrivit :

Par ses largesses et prodigalités pour les théâtres, les processions et les festins, il éclipsa l'ambitieuse magnificence de tous ses prédécesseurs : de la sorte, il disposa le peuple si favorablement à son égard que chacun cherchait de nouvelles magistratures et de nouveaux honneurs à lui attribuer pour le payer en retour<sup>22</sup>.

Par ailleurs, la corruption électorale avait pris à Rome une autre forme plus flagrante et plus honteuse. Cette dernière fut la plus connue du monde politique romain qui l'appelait : la brigue. Celle-ci n'était rien d'autre que l'achat des votes lors des comices. Grâce à des intermédiaires, les candidats aux élections, qui n'avaient pas confiance en leur mérite,

<sup>19</sup> . Carcopino J., 1912, *Histoire romaine, tome II, la république romaine de 133 à 44 avt J.C*, Paris, Fontelmoing et Cie, éditeurs, p. 68-69.

Cette subvention était remise aux édiles chargés de préparer les jeux de la cité. Mais ceux-ci et les candidats n'hésitaient à recourir à leur propre argent pour offrir au peuple de magnifiques jeux car celui-ci n'était favorable qu'à celui qui avait le plus dépensé pour le gratifier d'un beau spectacle.

<sup>20</sup> . Aymard A. & Auboyer J., 1962, *Histoire générale des civilisations, Rome et son Empire, tome 1*, Paris, P.U.F, p. 143 : « En – 65, César vint à faire combattre 320 paires de gladiateurs, tous équipés de cuirasses d'argent. »

<sup>21</sup> . Salluste, *La guerre de Jugurtha*, IV.

<sup>22</sup> . Plutarque, 1975, *Vie de César*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 5, 9.

s'évertuaient à trouver des hommes qui pussent faire le tour des électeurs pour marchander secrètement leur vote. Les candidats et leurs partisans s'organisaient en un réseau de corrupteurs très bien structuré : « [...] Une candidature suppose l'intervention d'agents électoraux nombreux, variés et savamment spécialisés : les diviseurs, les nomenclateurs, les interprètes, les séquestres pour se tenir aux principaux. »<sup>23</sup>. Au début la brigade ou l'achat des votes était secrète mais aux élections de -54 et -53 elle se pratiqua ouvertement à une allure inquiétante et presque tous les candidats la firent. Ceci suscita l'ire de Cicéron qui s'en offusqua dans une lettre adressée à son frère Quintus :

La brigade recommence plus effrénée que jamais. On ne vit jamais rien de pareil. Aux ides de juin, l'intérêt de l'argent est monté au double, c'est l'effet de la coalition de Memmius et de Domitrius contre Scaurus. Je n'exagère pas en disant qu'ils iront jusqu'à dépenser dix millions de sesterces<sup>24</sup>.

Enfin, pendant le conflit contre le numide, Jugurtha, la vénalité de certains sénateurs romains livra la République tout entière à l'ennemi. Après la mort de son oncle Micipsa, Jugurtha avait misé sur la cupidité de quelques membres du sénat pour usurper le pouvoir. Il fit assassiner son cousin Hiempsal et mit en fuite à Rome Adherbal, l'autre fils de Micipsa, parti solliciter l'intervention du sénat. Mais Jugurtha corrompit la moitié de l'assemblée qui décida de ne pas agir<sup>25</sup>. Sachant qu'il pouvait commettre n'importe quel crime sans que Rome ne réagisse, Jugurtha tua Adherbal et massacra des négociants romains à Cirta. Ces crimes étaient une déclaration de guerre au peuple romain qui devait venger le sang de ses citoyens. Le sénat était donc dans l'obligation d'engager immédiatement les hostilités. Mais ses membres ne s'entendirent pas sur la décision à prendre à cause de l'influence de l'argent du roi numide et n'eut été la grogne populaire alimentée par le tribun de la plèbe Memmius, Jugurtha aurait été absout de ses meurtres. Et même convoqué à Rome pour s'expliquer sur sa conduite et dénoncer ses complices, il ne fut nullement inquiété. Il corrompit le tribun de la plèbe Baebius qui prit sa défense et il repartit tranquillement en Numidie.

La corruption se pratiqua à Rome avec un tel cynisme et une telle ampleur que Jugurtha en quittant la ville s'écria ironiquement : « Ville vénale et qui ne tardera pas à périr, si elle

<sup>23</sup> . Homo L., 1949, *Nouvelle histoire romaine*, Paris, Librairie Arthème Fayard, p. 38-39.

Les diviseurs ou *divisores* s'occupaient de la propagande, de la répartition de l'argent et de l'achat des voix pour le candidat. Les nomenclateurs l'accompagnaient et lui soufflaient les noms de ceux qu'il rencontrait. Les interprètes fixaient le prix d'achat des voix aux diviseurs et les séquestres, amis du candidat, gardaient l'argent promis aux électeurs en cas de victoire.

<sup>24</sup> . Cicéron, 1950, *Correspondance*, À Quintus, tome III, texte établi et traduit par L. A. Constans, Paris, Les Belles Lettres, 14.

<sup>25</sup> . Salluste, *La guerre de Jugurtha*, XVI.

trouve un acheteur. »<sup>26</sup>. Triste présage mais qui traduisait néanmoins tout le danger que la corruption faisait courir à Rome.

## II.2 L'avidité de pouvoir

Après la tyrannie du dernier roi étrusque, Tarquin le Superbe, le peuple romain avait confié sa destinée à deux consuls. Ceux-ci étaient élus pour une durée d'un an<sup>27</sup>. Par cette collégialité et cette annualité, le peuple visait à freiner chez les élus l'amour excessif du pouvoir dont l'âme humaine est souvent victime. Néanmoins la passion du pouvoir prit le dessus et poussa les hommes politiques à prétendre à un règne durable et sans partage.

En effet, la durée des guerres de conquête obligeait le sénat à proroger les consuls dans leur commandement pour assurer la continuité des opérations militaires. Mais cette prorogation eut un effet néfaste car elle habitua les consuls au pouvoir. Les généraux ne voulurent plus se séparer de leurs troupes à la fin de leur mission et cherchèrent à obtenir un autre commandement à cause des avantages qu'ils en tiraient à savoir la gloire et la richesse, fruit des butins. Ces profits firent que les hommes politiques s'efforcèrent à obtenir un grand commandement par n'importe quel moyen. Pour voir combien la soif de pouvoir était grande et néfaste pour Rome, nous évoquerons les cas de Marius, de Sylla, de Catilina et des triumvirs.

Marius avait affiché sa passion du pouvoir dès son entrée sur la scène politique romaine. En effet, après son échec à l'édilité curule, il avait aussitôt porté sa candidature à l'édilité plébéienne où il connut encore le même revers. Mais ceci ne le découragea point et peu de temps après il brigua la préture où il fut élu le dernier puis accusé de briguer<sup>28</sup>. Ces témoignages de Plutarque révèlent la nature de Marius tout à ses débuts politiques. Celui-ci était animé d'une ardente passion d'avoir un rôle à jouer dans la cité, c'est pourquoi il essayait de forcer le destin.

Qui plus est, Marius dévoila son avidité de pouvoir lors de la guerre de Numidie. Parti en campagne militaire contre Jugurtha sous les ordres de Metellus, il intrigua contre celui-ci. Il tâchait à gagner la sympathie des soldats par tous les moyens pour évincer son général du commandement. Il poursuivit cet objectif auprès des commerçants romains établis à Cirta en leur faisant croire que: « Si on lui donnait seulement la moitié de l'armée, il tiendrait dans quelques jours Jugurtha enchaîné ; c'est exprès que le général traînait la guerre en longueur,

<sup>26</sup> . *Ibidem*, XXXV.

<sup>27</sup> . Grimal P., 1981, *La civilisation romaine*, Paris, Flammarion, p. 40.

<sup>28</sup> . Plutarque, 1971, *Vie de Marius*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 5, 1, 3.



parce que, dans sa vanité et son orgueil tyrannique, il se complaisait à l'excès dans l'exercice du commandement »<sup>29</sup>. Par de tels propos démagogiques, Marius réussit à se rallier les négociants et le peuple agacés par la durée du conflit et le marasme économique. C'est ainsi que lorsqu'aux élections de -108 le sénat décréta que la Numidie resterait en dehors des provinces consulaires à attribuer, Marius réussit malgré tout à déposséder Metellus de son commandement grâce au tribun de la plèbe T. Manlius qui convoqua le peuple qui lui accorda la Numidie. Il venait d'affaiblir l'autorité sénatoriale avec le concours du peuple.

Plus tard, quand éclata la guerre contre Mithridate, Marius, en dépit de sa vieillesse, réclama la direction des opérations. Il commença à s'entraîner au camp de Mars avec les jeunes et ne songea nullement à reposer son corps fatigué. Son avidité de pouvoir et son ambition personnelle lui avaient perdu la raison. Et quand le sénat confia le commandement à son ancien lieutenant Sylla, qui était plus jeune, Marius pensa aussitôt à reprendre le scénario de -108. Il s'allia les chevaliers, qui voulaient tirer profit du conflit, et le tribun de la plèbe Sulpicius. Ce dernier fit abroger par un vote des comices tributes l'impérium de Sylla et fit désigner Marius à sa place. Toutefois, Sylla n'était pas comme Metellus, il était un ambitieux comme Marius et était prêt à tout sacrifier pour conserver son commandement. La nouvelle de son éviction lui parvint au moment où il s'embarquait pour l'Asie. Il revint à Rome comme en territoire ennemi. Il mit le feu aux maisons et la bataille s'engagea contre les partisans de Marius qui furent vite défaits. Marius se réfugia en Afrique. Après le départ de Sylla, Marius revint et, avec son partisan le consul L. Cornelius Cinna, assiégea Rome dont il reprit le contrôle. Contre ses ennemis il innova le système des proscriptions. Il se nomma consul pour la septième fois avec comme collègue Cinna mais il mourut peu de temps après son triomphe.

À la fin de la guerre contre Mithridate en -84, Sylla fit escale en Grèce pour reposer ses troupes et leur redonner le moral. Ce n'est qu'au début de -83 qu'il débarqua à Brindes. Il refusa de licencier ses troupes et d'entrer dans la ville en simple citoyen, comme l'y oblige la loi. Il viola ainsi la constitution à cause de l'adversité politique et de son envie d'asseoir son autorité à Rome. Pour abattre ses ennemis et s'emparer du pouvoir, il réédita purement et simplement son coup de force de -88. Il se servit de son armée et reconquit toute l'Italie. Aussitôt après, il recommença les proscriptions et confisqua les biens de ses adversaires. Plus que Marius et Cinna, Sylla montra la face sordide du pouvoir absolu. Il remplit la ville de meurtres, installa le

---

<sup>29</sup>. Salluste, *La guerre de Jugurtha*, LXIV.

pillage et se nomma dictateur avec le droit de faire périr qui il voulait et/ou de confisquer ses biens. Il dépouilla aussi toutes les institutions de leurs pouvoirs.

Marius et Sylla, par leurs actes, avaient montré la voie aux assoiffés de pouvoir qui ne cesseront plus de plonger la République romaine dans l'anarchie. D'ailleurs, après l'abdication de Sylla en -79, Rome connut un autre fait inédit dû à l'amour aveuglé du pouvoir de ses fils : la conjuration de Catilina. Celui-ci fit son apparition dans l'histoire de Rome pendant les proscriptions de Sylla. Il se distingua par sa cruauté et sa traîtrise :

Ce qui parut encore le plus inouï, ce fut la conduite de Lucius Catilina. Celui-ci avait tué son frère avant le dénouement de la guerre civile. Il pria Sylla d'inscrire alors ce frère sur une liste de proscrits, comme s'il était encore vivant, ce qui fut fait. Pour témoigner de sa reconnaissance à Sylla, Catilina tua un certain Marcus Marius de la faction opposée et il apporta sa tête à Sylla, qui siégeait au forum, puis s'approchant du vase d'eau lustrale placé devant le temple d'Apollon, il s'y lava les mains<sup>30</sup>.

Catilina éprouva son irrésistible de désir de prendre le pouvoir à Rome depuis la tyrannie de Sylla et il s'évertua toute sa vie à le satisfaire. Ne disposant d'aucune armée, comme ce fut le cas de Marius et de Sylla, il entreprit de recruter des jeunes pour l'aider à accéder au pouvoir. Pour gagner la sympathie de ceux-ci, il ne lésina pas sur les moyens : « Il ne ménage ni son argent ni son honneur. »<sup>31</sup>. Pour se fidéliser ses partisans, il les associa à ses crimes de tout genre. Il se tourna également vers beaucoup d'anciens vétérans de Sylla, ruinés, qu'il gagna à sa cause en leur faisant miroiter de riches butins.

Après ses échecs au consulat en -64, en -63, malgré ses manœuvres et sa tentative de soulever la plèbe, il se résolut à prendre Rome par les armes. Il répartit secrètement ses hommes armés dans les endroits stratégiques de Rome et ses environs. Son complot fut découvert par Cicéron avant qu'il ne passa à l'action. Mais il nia tout en bloc. Néanmoins le peuple le désavoua et tous les citoyens, excepté ses alliés, l'évitaient<sup>32</sup>. Mais cela ne fit pas renoncer Catilina à sa prétention. Il poursuivit ses préparatifs et même le sénatus-consulte voté pour défendre la République et les patrouilles incessantes de l'armée dans la ville ne lui firent peur. Il rejoignit son complice Manlius à Fésules où il avait stationné ses recrues. Il fut poursuivi par l'armée romaine et, après une vaine tentative de fuite, il engagea la lutte à Pistoia où il mourut en -62.

<sup>30</sup>. Plutarque, *Vie de Sylla*, 32, 3, 4.

<sup>31</sup>. Salluste, *La conjuration de Catilina*, XIV.

<sup>32</sup>. Cicéron, *Les Catilinaires*, VII.

Après l'épisode malheureux de la mort de Catilina, à l'instar de Sylla et de Marius, les consuls romains n'arrêtèrent pas de plonger la République dans le chaos. Ils tissèrent des alliances, souvent secrètes, pour dominer le peuple. Mais ces accords, appelés triumvirats, furent fragilisés et rompus par leur soif de pouvoir.

Le premier triumvirat fut celui de Pompée, César et Crassus. En – 60, César était propréteur en Espagne et sa fonction l'éloignait de Rome. Conscient que cette absence pouvait jouer en sa défaveur l'année suivante lors des élections consulaires, il décida de sceller une entente avec Pompée et Crassus qui occupaient les devants de la scène politique à Rome. Ils s'accordèrent que le consulat de – 59 échet à César qui s'engagea à mettre sa charge à profit pour contenter Crassus et Pompée. Pour consolider leur alliance, Pompée maria Julia la fille de César qui était lui-même lié à Crassus par sa dette. Leur union leur permit d'occuper à trois le consulat à Rome jusqu'en – 53, date de la mort de Crassus, en dépit de la terreur que font régner à Rome les bandes armées de Clodius, partisan de César, et de T. Annius Milo, au service des Optimates et favorable à Pompée<sup>33</sup>.

La disparition de Crassus mit face à face César et Pompée qui ne tardèrent pas à s'affronter ouvertement, après la mort de Julia en -54 et l'assassinat de Clodius par Milo en -52, pour asseoir chacun son pouvoir personnel. En – 49, Pompée, avec la complicité du sénat, manœuvra pour écarter César des élections consulaires de – 48 en voulant l'obliger à être remplacé de son poste en Gaule au plus tard en janvier – 49 et à revenir en simple citoyen à Rome, après avoir licencié son armée. César refusa ce suicide politique et le 7 janvier – 49 le sénat proclama contre lui un ultime *senatus – consulte*. La nuit du 11 au 12 janvier, César franchit le Rubicon avec ses troupes et ce fut le début de la guerre civile qui prit fin en – 45. Le conflit, qui s'étendit jusqu'en Afrique, en Asie mineure et en Espagne, fut partout meurtrier. Son issue fut favorable à César qui concentra tous les pouvoirs à Rome jusqu'au 15 mars – 44, date de son assassinat. Il reçut, par exemple, en – 45 une dictature à vie, en – 44 l'inviolabilité tribunitienne et un *senatus- consulte* l'introduisit officiellement parmi les dieux avec le titre de Jupiter Julius et il est nommé Grand Pontife en – 63.

Le meurtre de César ne fut pas suivi d'une longue période d'accalmie à Rome. Son ancien lieutenant M. Antonius, devenu consul, le Grand Pontife Lépide et C. Octavius, petit-neveu de César, qu'il fut son héritier et son fils adoptif, formèrent le second triumvirat de

---

<sup>33</sup> . Pauliat G.-A. et Pauliat M., 1997, *Civilisations grecque et romaine*, Paris, Éllipses, p. 61.

l'histoire de Rome. En nombre – 44 les troubles reprennent de plus bel à Rome. Octavius, soutenu par Cicéron, s'oppose à Antonius. La lutte, qui fut très sanglante, se solda par une défaite de ce dernier en avril -43. Mais Octave, conscient qu'il ne pouvait éliminer Antonius, scella un pacte avec lui à Bologne en – 43. C'est la naissance du triumvirat qui attribua la Gaule à Antoine, l'Afrique et la Sicile à Octave, la Narbonnaise et l'Espagne à Lépide. Une deuxième mésentente éclata entre Antoine et Octave suite aux massacres des Toscans, à Pérouse en 41-40, appuyés par le frère d'Antoine et son épouse Fulvie. Leur confrontation fut évitée de justesse grâce à l'intervention de Mécène et de Pollion mais on assista à la redistribution des provinces : Lépide reçut l'Afrique, Antoine l'Orient et Octave l'Occident.

En -36, Sextus Pompée, qui dominait une bonne partie de la Sicile et était soutenu par Lépide, est battu par le général d'Octave, Agrippa. Octave en profita pour déposséder Lépide de tous ses honneurs, sauf le titre de Grand Pontife, et l'exiler. Dès lors Antoine et Octave restèrent les seuls maîtres de la République romaine. Le scénario de Pompée et César se redessina. Octave qui devait déposer son impérium en fin -33 le conserva par la force et chassa de Rome les consuls choisis pour l'année – 32. Ceux-ci se réfugièrent auprès d'Antoine<sup>34</sup>. Octave, qui voulait en finir avec son vieux rival, réussit à le mettre en mal avec le peuple romain et l'attaqua. Antoine fut défait à Actium en – 31 et son vainqueur devint le seul maître du monde romain. De cette date jusqu'à sa mort en 14 ap. J.C, Octave, appelé plus tard Auguste, devint l'Empereur de Rome. Il vida toutes les institutions de leurs fonctions et concentra tous les pouvoirs entre ses mains.

### Conclusion

Au II<sup>ème</sup> siècle av. J. C, Rome était devenue la maîtresse du monde. Son armée, par exemple, avait fini de détruire sa grande rivale Carthage et de soumettre la Grèce et l'Asie mineure. La République romaine exerçait son autorité sur l'Europe, l'Afrique et l'Asie. Cette suprématie, les Romains la devaient à leur austérité, à leur probité morale et à leur discipline. Ces valeurs qui font partie du *mos majorum* suscitaient l'admiration et le respect des Romains partout où ils étaient présents. Cependant ceux-ci les perdaient progressivement à cause de leur contact avec les peuples qu'ils avaient soumis. Admirateurs du mode de vie de ces derniers, les Romains foulèrent aux pieds les valeurs qui firent autrefois leur fierté. Ils se laissèrent gagner par le goût du plaisir des peuples soumis. Ils se ruèrent, hommes et femmes, sur les toilettes,

<sup>34</sup> . *Ibidem*, p. 66.

les plaisirs de la table et de la chair sans aucune retenue. Leurs passions aveugles précipitèrent la société dans la déliquescence. La corruption se généralisa et devint le chemin des honneurs. L'avidité de pouvoir gagna également les cœurs des hommes politiques désireux de régner en maître, à l'image des princes orientaux. Les appels au retour aux valeurs ancestrales de Caton l'Ancien et les alertes de Cicéron ou de Salluste ne purent rien contre la dépravation des Romains. Ainsi leur chute morale, due à l'imitation des étrangers, entraîna celle de la République au I<sup>er</sup> siècle avant J.C.

## BIBLIOGRAPHIE

- Aymard André & Auboyer Jeannine, 1962, *Histoire générale des civilisations, Rome et son Empire*, tome 1, Paris, P.U.F.
- Cagnat R., 1912, *À travers le monde romain*, Paris, Fontelmoing et Cie, éditeurs.
- Carcopino Jérôme, 1912, *Histoire romaine, tome II, la république romaine de 133 à 44 avt J.C*, Paris, Fontelmoing et Cie, éditeurs.
- Cicéron, 1950, *Les catilinaires*, texte établi par Henri Bornecque et traduit par Édouard Bailly, Paris, Les Belles Lettres.
- Cicéron, 1950, *Correspondance, À Quintus*, tome III, texte établi et traduit par L. A. Constans, Paris, Les Belles Lettres.
- Cicéron, 1934, *Pour sex. Roscius d'Amérie*, texte établi et traduit par H. De la Ville de Mirmont, Paris, Les Belles Lettres.
- Cicéron, 1821, *Discours pour la loi Manilia, XXII*, traduction de Binet revue par l'éditeur, Paris, Jos. Vict. Le Clerc.
- Grimal Pierre., 1981, *La civilisation romaine*, Paris, Flammarion.
- Homo Léon, 1949, *Nouvelle histoire romaine*, Paris, Librairie Arthème Fayard.
- Laurand L. & Lauras A. 1960, *Études grecques et latines, tome II : géographie, Histoire, institutions romaines*, Paris, éd. A. J. Picard et Cie.
- Pauliat Ginette-Anne et Pauliat Michel, 1997, *Civilisations grecque et romaine*, Paris, Éllipses.
- Plutarque, 1969, *Vie de Caton*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres.

- Plutarque, 1971, *Vie de Marius*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres.
- Plutarque, 1971, *Vie de Sylla*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres.
- Plutarque, 1975, *Vie de César*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres.
- Pauliat Ginette- Anne & Pauliat Michel, 1997, *Civilisations grecque et romaine*, Paris, Ellipses.
- Robert Jean Noël, 1986, *Les plaisirs à Rome*, Paris, Les Belles Lettres.
- Salluste, 1980, *La conjuration de Catilina*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres.
- Salluste, 1980, *La guerre de Jugurtha*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres.
- Tite Live, 1954, *Histoire romaine*, texte établi par Jean Bayet et traduit par Gaston Baillet, Paris, Les Belles Lettres.

**Les aspects procéduraux des expulsions des étrangers de Rome du II<sup>e</sup> s. av. J.-C. au I<sup>e</sup> s. ap. J.-C.**

**Michael Lionel MIHINDOU**

CREAAH-UMR 6566, Le Mans Université

[michael.mihindou98@gmail.com](mailto:michael.mihindou98@gmail.com)

**Résumé :** Les rares cas d'expulsions des communautés étrangères présents dans les sources littéraires donnent l'impression que les expulsions des étrangers de Rome étaient des actes banals qui ne respectaient aucune règle. Notre intention est de montrer que cette image est erronée et que les expulsions des communautés étrangères de Rome respectaient une procédure modulable en fonction des circonstances et des périodes de Rome. Nous le reconnaissons volontiers, il n'est pas facile de voir, dans les récits d'auteurs antiques, une quelconque procédure d'expulsions. Comme les informations sont éparpillées, certains auteurs se bornent simplement à présenter le ou les motifs et la conséquence faisant l'impasse sur les étapes qui se trouvent entre les deux.

**Abstract :** The rare cases of expulsion from foreign communities present in literary sources give the impression that the expulsion of foreigners from Rome were banal acts that did not respect any rules. Our intention is to show that this image is wrong and that the expulsions of the foreign communities of Rome respected a modular procedure according to the circumstances and the periods of Rome. We readily acknowledge that it is not easy to see, in the accounts of ancient authors, some kind of deportation procedure. As the information is scattered, some authors simply present the reason(s) and the consequence of missing the steps in between.

**Mots clés :** Rome, expulsion, procédure, République, Empire

**Keywords :** Rome, expulsion, proceeding, Republic, Empire

## Introduction

La question relative aux expulsions des communautés étrangères à Rome a fait l'objet de très peu de publications. Un tel désintéressement de la part de l'historiographie moderne peut se comprendre, et pour cause, il n'y a pas assez de cas et les rares épisodes présents dans les récits d'auteurs antiques divergent généralement d'un auteur à un autre, ce qui fait qu'il est assez difficile, par exemple, de déterminer avec exactitude les motifs d'expulsions de ces communautés<sup>1</sup>. Toutefois, malgré le flou et le désintéressement de l'historiographie antique pour notre objet d'étude, les rares études qui existent sur les expulsions des étrangers se focalisent uniquement sur les motifs d'expulsions<sup>2</sup>. Cet attrait pour les motifs d'expulsions n'est rien d'autre que la résultante de la manière dont les mesures d'expulsions sont présentées dans les sources littéraires. Dans celles-ci, les choses sont présentées de telle sorte que le lecteur non averti a l'impression que les expulsions des étrangers n'étaient rien d'autre que des mesures banales et expéditives ne répondant à aucune norme et ne respectant aucune règle. Cette image bien évidemment est erronée, car les expulsions des étrangers à Rome sont bien plus que des mesures banales et respectent des procédures<sup>3</sup>. En ce qui nous concerne, nous pensons que se focaliser uniquement sur les motifs d'expulsions ne nous permet pas de comprendre les mécanismes de ces mesures dans toute leurs complexités. L'étude des différentes étapes qui conduisent aux expulsions des communautés étrangères installées à Rome est donc capitale, et montrera aussi que les autorités romaines étaient fondamentalement soucieuses de montrer que, même exclues en théorie du droit romain, les

<sup>1</sup> Mihindou Michael Lionel., 2021. « Les véritables motifs d'expulsions des Juifs, Égyptiens et Astrologues dans la Rome antique : raisons religieuses ou autres ? », *Revue africaine des sciences de l'antiquité Sunu-Xalaat*, Vol. 1, p. 132-153.

<sup>2</sup> Wendt Heidi, 2015. « Iudaica Romana A Rereading of Judean Expulsion from Rome », *Journal of Ancient Judaism*, 6. Jg., p. 97-126 ; Hadas-Lebel Mireille, 2012. « La présence Juive à Rome (IIe siècle av- IIe siècle apr. J.-C.) », in *IUDAEA SOCIA – IUDAEA CAPTA Atti del convegno Internazionale Cividale del Friuli*, 22-24 settembre 2011, a cura di GIANPAOLO URSO, Pisa, p. 203 ; Ripat Pauline, 2011. « Expelling Misconceptions: Astrologers At Rome ». In: *Classical Philology*, Vol 106, N°2, p. 115-154 ; Frézouls Edmond, 1981. « Rome et les Latins dans les premières décennies du IIe siècle av. J.-C. » : In *Ktema*, n°6, Laffi 2017 ; Moehring H. R., 1959. «The persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult At Rome A.D 19», *Novum Testamentum*, Vol. 3, Fasc. 4, p. 293-304 ; Cappelletti Silvia, 2006. *The Jewish Community of Rome: From the Second Century B. C. to the Third Century C. E.* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 113; Leiden: Brill), p. 57.

<sup>3</sup> La procédure de l'expulsion de l'étranger n'est pas figée mais modulable en fonction des cas et même des époques. Pour s'en rendre compte, voir les schémas des différents épisodes d'expulsions.



populations étrangères, du moins pour ce qui est des expulsions, furent traitées conformément au droit romain<sup>4</sup>.

La méthode choisie pour étudier les procédures d'expulsions est la suivante. Nous commencerons par présenter les différentes étapes de chaque épisode d'expulsion en fonction de l'auteur et même du déroulement de son récit. Le choix de cette méthode tient au fait que les récits des auteurs antiques sont différents les uns des autres. En effet, l'analyse que nous avons effectuée des épisodes d'expulsions a suffisamment montré que, pour un épisode comme celui de l'expulsion des Juifs de Rome en 19 ap. J.-C., par exemple, le récit de Flavius Josèphe n'est pas identique à celui de Tacite ni à celui de Suétone. Cette diversité de point de vue a nécessairement une incidence sur la constitution du schéma du processus de l'expulsion qui ne sera pas le même. On le voit, en fonction des informations contenues dans le récit de l'auteur, on aura donc un schéma du processus d'expulsion qui sera totalement différent par rapport à celui qui ressort d'après les informations fournies par un autre auteur. C'est la raison pour laquelle nous trouvons judicieux, dans les cas où les récits divergent, de faire une synthèse et de construire chacun des schémas en fonction des informations fournies par chaque auteur.

Les expulsions des communautés étrangères de Rome sont-elles des actes banals ou, au contraire, des mesures qui respectent chacune des procédures ? Si procédures il y a, quelles en sont les grandes étapes et que nous apprennent-elles ? De manière générale, la procédure d'expulsion pendant la période républicaine était-elle identique à celle pendant la période impériale ? Quelle était l'efficacité des mesures d'expulsions prises contre les étrangers ? Ces derniers disposaient-ils d'un délai pour quitter la ville ou, au contraire, chaque expulsion prenait-elle effet immédiatement après la décision ?

Notre contribution est divisée en deux parties. La première intitulée collaboration multipartite et cas particuliers sera l'occasion de mettre en évidence les schémas des procédures d'expulsions issus des récits des différents auteurs, mais aussi montrer que la procédure d'expulsion et cela peut importe la période de Rome demandait la collaboration de toutes les institutions de la cité. La seconde partie aura pour objectif de mettre en évidence les différences qui existent entre la procédure d'expulsion durant la période républicaine et la

---

<sup>4</sup> Certains récits des auteurs antiques relatifs aux expulsions des communautés étrangères font état d'une loi, d'un plébiscite, d'un sénatus-consulte, d'un édit ou encore d'un décret impérial accompagnant les mesures d'expulsions. En ce qui nous concerne, ces éléments confèrent aux mesures d'expulsions contre les étrangers un aspect juridique et administratif.

période impériale. Cette partie sera aussi l'occasion pour nous de jeter un œil sur les délais d'exécution des mesures d'expulsions et l'efficacité des mesures.

Dans la mesure où cet aspect de la question n'a pas fait l'objet de publications, nous nous en tiendrons aux informations issues de l'historiographie antique. (Annoncer du plan) : je ne vois pas le plan annoncé.

## **I. Collaboration multipartite et cas particuliers**

En plus d'être déclenché par un motif, les expulsions des étrangers à Rome respecte plusieurs étapes, ce qui nécessairement implique la participation de plusieurs magistrats. L'examen des sources littéraires a montré qu'il était impossible pour un magistrat (consul, tribun de la plèbe, préteur pérégrin, édile) ou même pour le prince de diriger seul toutes les étapes de la procédure d'expulsion. Pour qu'une expulsion soit effective, il fallait que les différentes institutions de Rome collaborent entre elles. La tendance générale qui se dégage de la procédure d'expulsion plaide pour une collaboration multipartite. Toutefois, les sources littéraires ont révélé que certains épisodes d'expulsions échappaient en apparence à cette logique. Ces cas particuliers comme nous les avons appelés se distinguent des autres cas d'expulsions du fait qu'ils ne respectent pas toutes les étapes de la procédure.

### **1.1. Collaboration multipartite**

Les récits que Tite-Live fait des expulsions des Latins en 187 et 177 av. J.-C. montrent qu'il y a une « collaboration tripartite » dans chaque récit. Le premier, tiré du livre XXXIX de son œuvre, présente la délégation des alliés latins qui se plaignirent devant les sénateurs romains du fait que leurs cités étaient en proie au dépeuplement<sup>5</sup>. Après avoir entendu la plaidoirie des ambassadeurs latins, le Sénat chargea le préteur de mener une enquête afin de retrouver les fraudeurs. Les trois parties qui interagissent ici furent : les ambassades latines, les sénateurs romains et le préteur pérégrin. Les étapes qui conduisirent à l'expulsion des Latins en 187 av. J.-C. étaient simples. Après avoir constaté le dépeuplement de leurs cités, les autorités latines envoyèrent des ambassades se plaindre à Rome. La première étape de la procédure commença donc avec la plainte des Latins, la deuxième correspondait à l'audience

---

<sup>5</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXIX, 3, 4-10, texte établi et traduit par Anne-Marie Adam, tome XXIX, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 4.

que le Sénat accorda à cette délégation, la troisième correspondait à l'injonction faite au préteur d'enquêter et de veiller à ce que les fraudeurs regagnent leurs cités.

### Schéma de l'expulsion des Latins en 187 av. J.-C., (Tite-Live)



Cependant, si le schéma qui en découle est conforme à la lecture que nous faisons du récit de Tite Live, il ne semble pas correspondre à la réalité, car il est impensable que les ambassadeurs des cités latines aient pris l'initiative de se présenter d'eux-mêmes devant les sénateurs sans qu'un magistrat ne les ait au préalable introduits ; une rectification du schéma proposé s'impose.

### Rectification



Ce schéma, est à notre avis, plus conforme aux modalités diplomatiques romaines car les ambassades étrangères étaient introduites au Sénat par les consuls, et Tite-Live le mentionne dans son récit sur l'expulsion de -177. On peut donc penser ici qu'il s'agit d'un simple oubli de sa part.

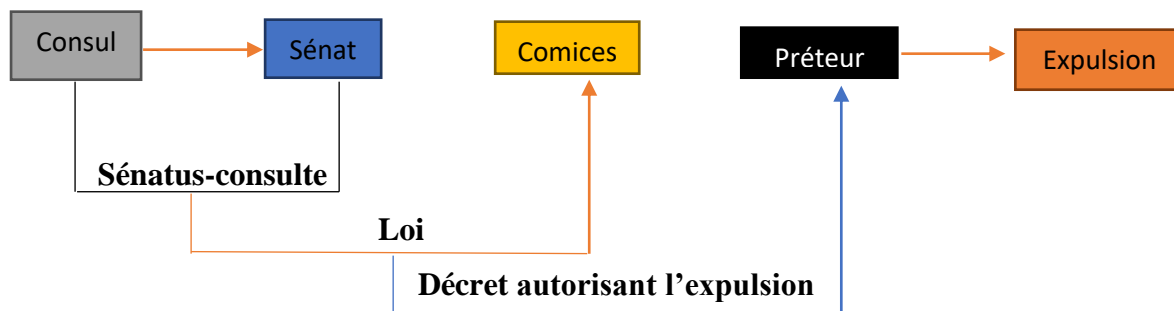
Le récit relatant l'expulsion de 177 av. J.-C. produit deux schémas. Toutefois, nous pensons qu'il est inutile de présenter celui qui découle du chapitre VIII, car ici Tite-Live n'y fait que planter le décor de son récit<sup>6</sup>. Si le schéma issu de l'expulsion de -187 a montré que nous étions devant une procédure simple, il n'en demeure pas moins que celui de -177 issu du chapitre IX<sup>7</sup> est beaucoup plus complexe. Les étapes qui conduisent à l'expulsion commencent comme en -187 par la venue d'une ambassade latine qui, dix ans après la première expulsion, se plaint à nouveau du dépeuplement des cités latines et des

<sup>6</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, XLI, 8, 8-10, texte établi et traduit par Paul Jal, tome XXXI, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 11.

<sup>7</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, XLI, 9, 9-10, texte établi et traduit par Paul Jal, tome XXXI, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 13.

conséquences que cela occasionnait. La première étape était constituée par la plainte des Latins auprès des consuls ; la deuxième, c'était l'introduction des Latins au Sénat, le débat qui en découlait et le sénatus-consulte qui exprimait l'avis des sénateurs. Sur la base de ce sénatus-consulte, le consul C. Claudius fit voter une loi par les comices. Cette étape était la troisième. La quatrième est mise en évidence par l'implication du préteur pérégrin qui, sur la base d'un décret, reçut l'ordre de sévir contre ceux qui n'auraient pas obéi. On le voit, la procédure d'expulsion est plus complexe que celle de 187 av. J.-C. Le rôle joué par le Sénat était plus important que celui de 187 av. J.-C., et la présence d'un sénatus-consulte, mais aussi d'une loi, montre que les mesures d'expulsions n'étaient pas prises à la légère, qu'elles donnaient lieu à des débats, et que les autorités romaines cherchaient à donner une dimension juridique à ces mesures.

### Schéma de l'expulsion des Latins en -177 (Tite Live)

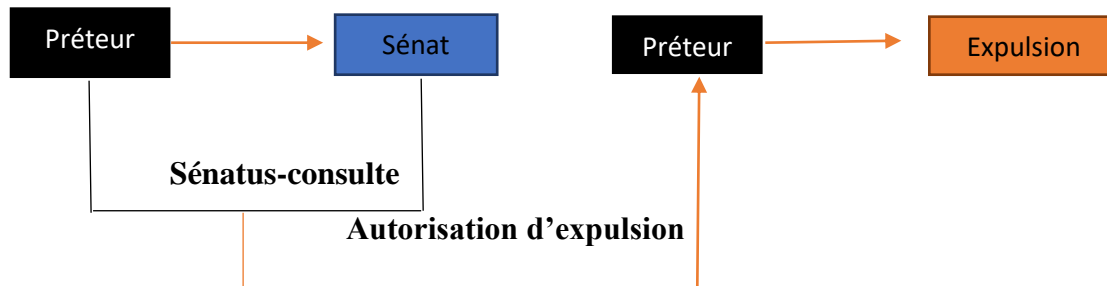


Le récit d'Aulu-Gelle qui relate l'expulsion de 161 av. J.-C., est de loin celui qui est le plus explicite quant à l'identité des magistrats qui interagissent dans le processus décisionnel de l'expulsion, mais aussi quant à la manière dont les différentes actions étaient coordonnées sur le terrain pour aboutir à l'expulsion des étrangers<sup>8</sup>. Le schéma qui découle de son récit est parfait et correspond, selon nous, aux prérogatives du préteur pérégrin ; il n'a donc pas besoin de rectification. La consultation du Sénat par le préteur pérégrin marque le point de départ de la procédure ; la deuxième étape est caractérisée par le débat qui a lieu au Sénat et le sénatus-consulte qui en résulte. Après délibération, les sénateurs laissèrent le soin au préteur pérégrin d'agir comme bon lui semblait pour le bien de la cité. Sur la base du sénatus-consulte, le

<sup>8</sup> Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XV, 11, 1.

préteur pérégrin procéda à l'expulsion des philosophes et rhéteurs grecs. Cette étape marque la troisième étape de la procédure d'expulsion décrite par Aulu-Gelle.

### Schéma de l'expulsion des philosophes et rhéteurs grecs en -161 (Aulu-Gelle)

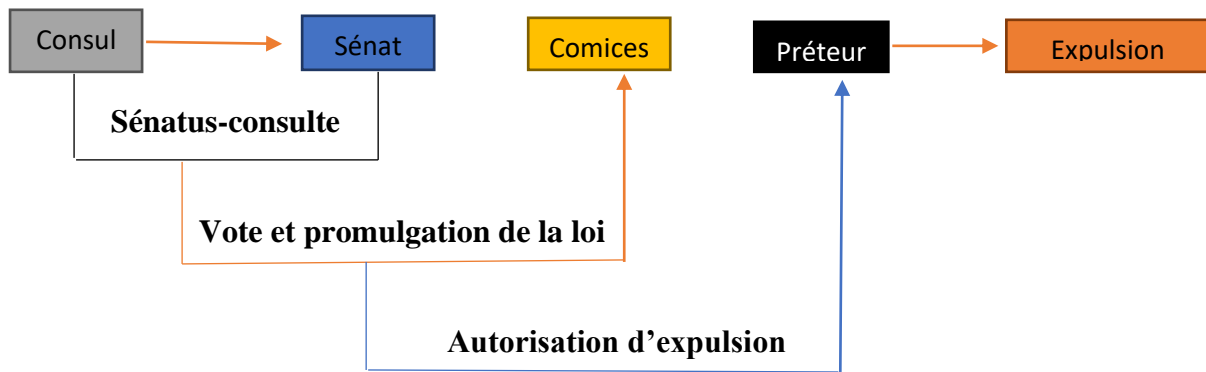


Le récit d'Aulu-Gelle montre le préteur pérégrin au début et en bout de chaîne du processus, mais rien ne nous dit que le processus prenait fin avec l'action du préteur pérégrin. Nous pensons, au contraire, que ce dernier pouvait associer d'autres magistrats à la procédure ; il pouvait, par exemple, solliciter l'aide des édiles ou celui des préfets des vigiles. Aucun témoignage ne nous permet de confirmer cette hypothèse.

La *lex Licinia Mucia* ne fait l'objet que d'une brève allusion dans l'œuvre de Cicéron intitulée *De officiis*<sup>9</sup>. Cette mention sommaire ne nous permet pas d'élaborer un schéma même si la mention de la magistrature occupée par Crassus et Scaevola nous donne une idée de la procédure et des étapes de celle-ci. Toutefois, pour avoir un aperçu de toute la complexité du schéma, nous avons jugé utile de nous focaliser uniquement sur la loi en elle-même, en nous fondant sur les différentes étapes qui conduisent à la promulgation d'une loi dans la Rome antique. Il y a une magistrature et deux institutions qui travaillèrent conjointement dans la promulgation de cette loi qui définissait le cadre selon lequel un étranger pouvait faire l'objet d'une expulsion. Dans le but de promulguer la loi qui porte leur nom, les consuls Crassus et Scaevola, comme il était de coutume, commencèrent par prendre l'avis du Sénat. Une fois l'avis recueilli, les comices furent réunis pour procéder au vote. On a donc deux étapes principales qui conduisent à l'expulsion des étrangers : le sénatus-consulte et la loi qui règlemente l'expulsion.

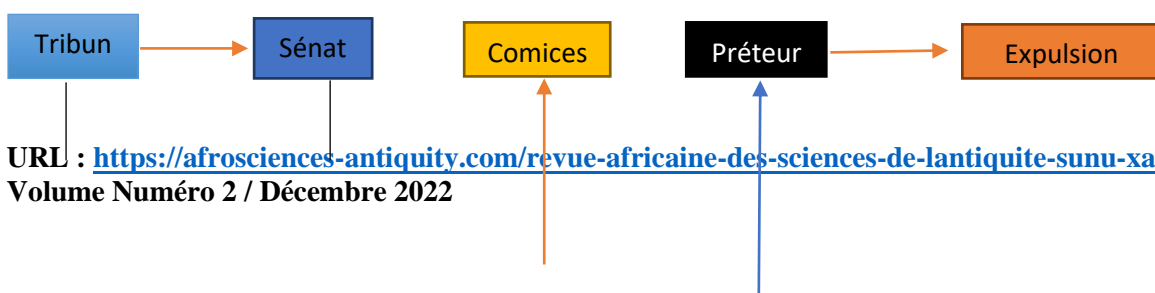
### Schéma de l'expulsion des étrangers issus de la *lex Licinia Mucia* de 95 av. J.-C.

<sup>9</sup> Cicéron, *De off.*, III, 11.



La *lex Papia de peregrinis* montre aussi la collaboration multipartite que nous avons observée dans les récits précédents. Si Dion Cassius fait allusion à l'expulsion qui découla de la proposition de loi du tribun, il ne nous donne pas assez d'éléments pour envisager les différentes étapes de la procédure dans toute sa complexité. Comme pour la *lex Licinia Mucia*, nous allons devoir nous référer aussi bien aux informations fournies par l'auteur qu'aux différentes étapes de l'élaboration d'une loi dans la Rome républicaine pour mettre en évidence les étapes du processus qui conduisit à l'expulsion de la population ciblée. La procédure commença par le constat que fit le tribun de la plèbe : comme le dit Dion Cassius, ce dernier ne juge pas les étrangers dignes de vivre à Rome. Les informations issues du récit de Dion Cassius ne nous permettent pas de dire si le tribun a directement réuni les comices pour soumettre à cette assemblée son projet de loi ou a préalablement réuni les sénateurs pour prendre leurs avis. En ce qui nous concerne, nous optons pour la deuxième hypothèse, car l'importance du Sénat, à l'époque républicaine, était trop grande pour l'ignorer dans un tel cas. Donc, après avoir fait ce constat, le tribun de la plèbe réunit le Sénat pour l'informer de son projet de loi afin que cette institution se prononce sur la question. Sur la base du sénatus-consulte, le tribun de la plèbe réunit les comices afin de faire voter la loi qui permettra d'expulser les individus qu'il jugeait indignes de vivre à Rome. Dans ce schéma, la présence du préteur pérégrin est incontournable, car les individus ciblés par la mesure d'expulsion étaient sous sa juridiction ; il ne fait aucun doute que ce dernier fut associé à la procédure.

#### Schéma de l'expulsion des étrangers en 65 av. J.-C. (*Lex Papia de peregrinus*)



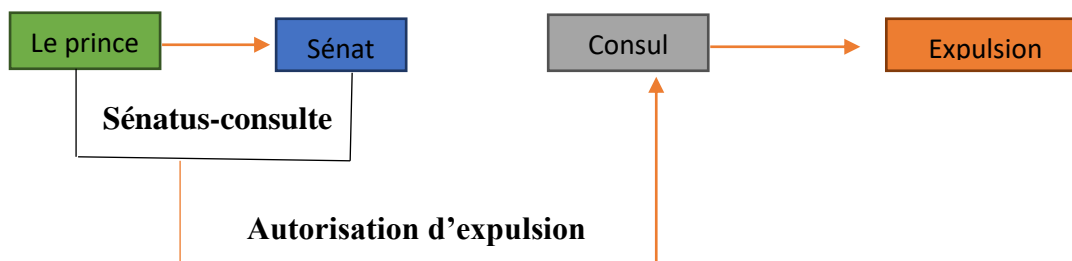
## Sénatus-consulte

Vote et promulgation de la loi

Autorisation d'expulsion

Le récit que Tacite<sup>10</sup> fait de l'expulsion des astrologues, en 16 ap. J.-C., est d'une certaine manière sommaire, car la seule information relative à la procédure à notre disposition est le sénatus-consulte qui, si l'on en croit l'auteur, actait la décision d'expulsion. Mais, comme nous l'avons déjà dit, depuis la période républicaine, le Sénat ne pouvait se réunir que sur convocation d'un magistrat et durant l'Empire non sans que le prince ne l'ait décidé. Par conséquent, il ne fait aucun doute que le Sénat se réunisse à la demande de Tibère. C'est Tibère qui était donc l'initiateur de la procédure, le sénatus-consulte issu de la consultation des sénateurs pouvait donner directement le feu vert aux consuls pour faire appliquer la sanction, en légitimant par la même occasion l'action des consuls qui étaient chargés de faire appliquer la mesure. Cette interprétation est la plus satisfaisante, car il y avait des citoyens romains parmi les astrologues, et nous savons qu'aucun citoyen romain ne pouvait faire l'objet d'un bannissement ou d'une exécution s'il n'avait pas fait l'objet d'une condamnation pour un crime.

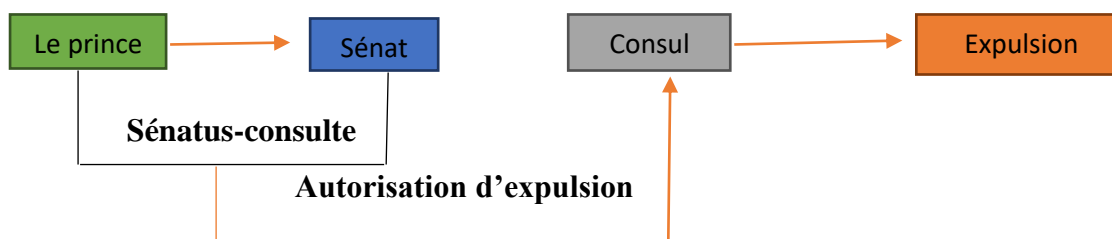
### Schéma de l'expulsion des astrologues et des mages en 16 ap. J.-C. (Tacite)



<sup>10</sup> Tacite, *Annales*, II, 32, 3.

Pris séparément, les récits de Suétone, de Tacite et de Flavius Josèphe ne nous permettent pas d'élaborer un schéma cohérent et complet de la procédure d'expulsion des Juifs et des Isiaques qui eut lieu en 19 de notre ère. Suétone est catégorique. Pour lui, c'est le prince seul qui impulse la dynamique. Tacite, qui ne trouve sans doute pas utile de mentionner le rôle de l'empereur, se focalise plutôt sur le sénatus-consulte donnant ainsi l'impression que le rôle principal est joué par le Sénat. Quant à Flavius Josèphe, il met en avant la collaboration du prince et des consuls. Les différentes étapes de cet épisode d'expulsion sont les suivantes : le prince, après avoir constaté le trouble à l'ordre public, ou quelles que soient les raisons qui le poussèrent à sévir contre les Juifs et les Isiaques, consulte le Sénat pour que cette institution se prononce sur la question comme il était de coutume. Le sénatus-consulte qui en découla, si l'on croit Tacite, autorisa les consuls à faire appliquer la mesure. Nous sommes donc devant une procédure classique qui demande la collaboration du prince, de la plus vieille institution de la société romaine, et la participation des magistrats pour faire respecter l'application de la mesure sur le terrain.

### Schéma d'expulsion des Juifs et des adeptes d'Isis de 19 ap. J.-C. sur la base des récits de Suétone, de Tacite et de Flavius Josèphe.

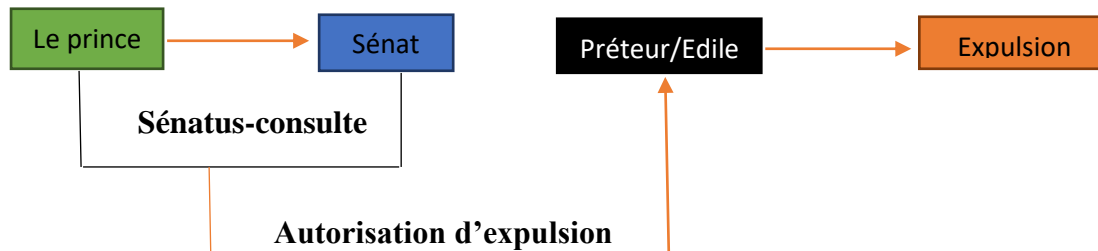


Dans son récit sur l'expulsion des astrologues en 52 de notre ère, Tacite écrit : « Sur l'expulsion d'Italie des astrologues on prit un sénatus-consulte sévère, et vain ». La magistrature occupé par l'individu qui réunit le Sénat nous est inconnue ; on ne peut donc pas, sur la base du récit de Tacite, dire s'il s'agit du prince ou d'un autre magistrat. Toutefois, on voit mal un consul réunir le Sénat en présence du Prince. Et l'enchaînement des événements tel que le décrit l'auteur ne laisse pas beaucoup de place au doute. Il paraît donc judicieux de pencher plutôt du côté de l'empereur. Cette expulsion voit le prince interagir avec le Sénat et un magistrat chargé de faire appliquer la mesure sur le terrain. Les étapes de la procédure sont



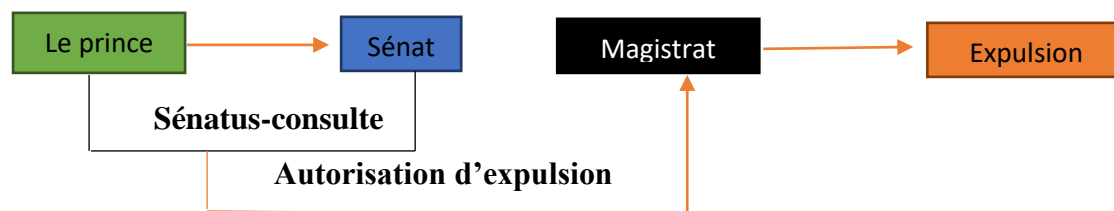
presque identiques aux précédentes : le prince qui est l'initiateur de la mesure consulte les sénateurs pour prendre leurs avis. Après cela, le magistrat, un préteur ou un édile, se charge de rechercher les individus concernés par la mesure.

### Schéma de l'expulsion des astrologues en 52 ap. J.-C. (Tacite)



L'opposition des philosophes stoïciens à la dynastie flavienne confirme que dans la procédure d'expulsion de 94 ap. J.-C., l'empereur Domitien ne pouvait rester en marge des différentes étapes de la procédure. Sur la base du récit d'Aulu-Gelle, nous pouvons dire que le prince collabore avec le Sénat, qui donne son avis, comme de coutume, via l'émission d'un sénatus-consulte, et avec un magistrat, un édile ou un préteur, qui était chargé de faire respecter la mesure sur le terrain.

### Schéma de l'expulsion des philosophes en 94 ap. J.-C., (Aulu-Gelle)



## I.2. Cas particuliers

Toutes les procédures d'expulsions ne sont pas caractérisées par une collaboration multipartite. En effet, il existe dans les sources littéraires, des cas d'expulsions dans lesquels un seul individu est au centre de la procédure. Ce sont donc des cas particuliers, ne correspondant pas avec ce que nous avons pu observer jusque-là aussi bien en ce qui concerne le déroulement de la procédure que les étapes de celle-ci. Ces cas particuliers sont au nombre

de cinq : deux d'entre eux mettent en scène un magistrat romain et les trois autres mettent en avant le prince.

L'expulsion des astrologues et des Juifs en 131 av. J.-C. est pour nous un cas particulier, car le récit que Valère Maxime fait de cet événement s'éloigne de ceux d'Aulu-Gelle et Tite-Live, notamment en ce qui concerne le rôle du préteur pérégrin dans la procédure d'expulsion. Alors que Tite-Live et Aulu-Gelle montrent le préteur pérégrin collaborant avec le Sénat et les consuls, le récit de Valère Maxime offre une tout autre image de ce magistrat qui prend seul la décision d'expulser des individus qu'il considère comme dangereux pour la société romaine. Mais l'attitude du préteur, si l'on regarde de plus près, n'est pas vraiment étrange, et le récit de Valère Maxime n'a de particulier que le fait qu'il ne cadre pas avec celui de Tite Live et d'Aulu-Gelle. En effet, le récit de l'auteur indique que C. Cornelius Hispalus enjoignit par un édit l'ordre aux chaldéens et aux Juifs de sortir de Rome et de l'Italie dans les dix jours. En fait, le préteur ne dépasse pas ses prérogatives, car on sait que chaque préteur, à sa prise de fonction, devait annoncer publiquement par un édit de quelle manière il entendait faire appliquer les règles du droit. Sur cette base, le préteur pérégrin n'avait donc pas besoin de consulter le Sénat lorsqu'il constatait un problème qui touchait les membres des communautés qui étaient sous sa juridiction. L'édit que C. Cornelius Hispalus avait promulgué à son accession à la préture le dispensait de la tutelle du Sénat ou du moins les choses auraient dû en être ainsi.

### Schéma de l'expulsion des astrologues et des Juifs en 131 av. J.-C. (Valère Maxime)



Le schéma ci-dessus est la représentation des différentes étapes de l'expulsion des astrologues et des Juifs telles que Valère Maxime les présente. On le voit, nous sommes devant une procédure simple qui laisse au préteur pérégrin le soin d'agir conformément aux prérogatives qui étaient les siennes. L'auteur ne le suggère pas, mais on peut très bien imaginer le magistrat vieller aussi à l'application de la mesure sur le terrain. Toutefois, on ne peut pas totalement exclure que Valère Maxime n'ait pas volontairement raccourci les étapes de la procédure pour se focaliser uniquement sur l'issue de cet épisode. Cette hypothèse est plausible comme le prouve le récit d'Aulu-Gelle montrant le préteur pérégrin M. Pomponius

consultant le Sénat au sujet des philosophes grecs. Nous ne saurons prendre parti entre les deux hypothèses, mais nous interprétons cette possible disparité comme un signe du fait que la procédure d'expulsion n'était pas rigide, mais flexible et adaptable à la situation du moment et aux désirs des magistrats.

L'expulsion des astrologues de la ville de Rome en 33 av. J.-C. est véritablement un cas particulier, car Dion Cassius est le seul auteur qui présente un édile à l'origine d'une mesure d'expulsion. Le récit de l'auteur contraste donc avec ceux que nous avons examinés jusque-ici. La procédure issue du récit de Dion Cassius est simple : après avoir constaté la menace réelle ou supposée que faisaient planer la présence des astrologues et leurs prédications erronées dans l'esprit des Romains, Agrippa, par le biais d'un édit, acta l'expulsion de cette communauté. En qualité de magistrat chargé des affaires domestiques dans Rome et du maintien de l'ordre public dans la ville, Agrippa avait donc les pleins pouvoirs d'agir, s'il estimait que l'ordre public était menacé dans la ville. Malgré l'autorité que lui conférait sa charge, il prit le soin d'émettre un édit<sup>11</sup> donnant ainsi à ses actions contre cette communauté une légalité que personne n'aurait contestée.

#### Schéma de l'expulsion des astrologues en 33 av. J.-C. (Dion Cassius)



Le schéma n'est pas conforme au récit de Dion Cassius, nous avons pris la liberté d'apporter un complément, car on imagine mal Agrippa procéder à une expulsion sans l'entourer préalablement d'un élément juridique. L'édit a toute sa place dans le schéma, car il permet à l'édile d'informer les communautés ciblées par la mesure des sanctions prises contre elles. La procédure pour cette expulsion est simple et ne nécessite pas la collaboration du Sénat ou d'un autre magistrat. Agrippa agit conformément aux fonctions qui sont les siennes même si on peut relever un dépassement de fonction ou encore un excès de zèle de sa part. L'implication d'Agrippa dans l'expulsion des astrologues est particulière à plus d'un titre. En effet, il revêtit la charge d'édile quatre ans après son premier consulat<sup>12</sup>. Jean-Michel Roddaz met ce retour en arrière exceptionnel sur le compte du dévouement d'Agrippa pour Octavien

<sup>11</sup>Lintott A., 1990, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford University Press, p. 129-131.

<sup>12</sup>Frontin, *De aq.*, I, 98, IX, 1 ; Plin, *HN*, XXXVI, 104 ; Dion Cassius, XLIX, 43, 1. Voir aussi Mommsen Th., 2000, *Le droit public romain*, tome 2, 192, n. 2 ; Syme R., 1939, *The Roman Revolution*, Oxford, p. 232.

en rapport avec les objectifs politiques de ce dernier<sup>13</sup>. Pour Jean-Michel Roddaz, l'expulsion des astrologues rentre dans le cadre de la lutte qui oppose Octavien futur Auguste à Antoine allié à Cléopâtre<sup>14</sup>. En effet, dans un tel climat, les astrologues, du fait de l'origine de leur science, passaient aux yeux d'Octave comme des partisans potentiels d'Antoine, en rependant dans la plèbe romaine des croyances et des prédictions qui auraient fait pencher l'opinion publique en faveur de l'amant de la reine d'Égypte<sup>15</sup>.

Toutefois, on pourrait aussi penser que l'attrait des milieux cultivés pour l'astrologie et la magie jusque-là confinées dans les milieux ruraux a fortement inquiété les autorités romaines<sup>16</sup>. D'ailleurs, P. Jal le dit sans ambiguïté. Pour lui, il était question, en expulsant les astrologues et les magiciens de la ville, de défendre la pensée traditionnelle romaine contre la faveur dont jouissaient certaines pratiques héritées de l'Orient<sup>17</sup>. On le voit, les raisons qui poussèrent Agrippa à agir contre les astrologues et, dans une moindre mesure, les magiciens sont difficiles à cerner, mais n'empêche que le climat politique de l'époque marqué par la rivalité entre Octave, qui représente le monde occidental et Antoine-Cléopâtre qui représente le monde oriental, joua un rôle non négligeable dans l'histoire.

Pour éviter le pire à la population romaine, Auguste devenu empereur de Rome expulsa, si l'on en croit Suétone, les étrangers de l'*Vrbs* en 6 ap. J.-C<sup>18</sup>. Nous avons classé cet épisode parmi les cas particuliers parce que l'on voit le prince agir seul et surement dans la précipitation. En effet, vu l'urgence de la situation, on imagine mal Auguste perdre un temps précieux en vaines discussions au Sénat, car il fallait empêcher qu'une émeute suscitée par la famine éclatât à Rome<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Roddaz J.-M., 1984, *Marcus Agrippa*, École Française de Rome, p. 148.

<sup>14</sup> Roddaz J.-M., 1984, *Marcus Agrippa*, École Française de Rome, p. 155.

<sup>15</sup> Roddaz J.-M., 1984, *Marcus Agrippa*, École Française de Rome, p. 155.

<sup>16</sup> L'historiographie moderne attribue l'attrait qu'exercent les cultes orientaux sur les Romains à l'incapacité des pratiques religieuses romaines à combler les nouvelles aspirations religieuses d'hommes et de femmes qui aspirent à autre chose. Voir Le Glay M., 1971, *La religion romaine*, Paris, p. 55 ; Cumont F., 1929, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, p. 77.

<sup>17</sup> Jal P., 1963, *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale de Cicéron à Tacite*. Paris : Presses universitaires de France Vendôme, Impr. des P.U.F. (1 janvier 1963), Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris. Série Recherches. 6, p. 250 ; Syme R., *op. cit.*, p. 245.

<sup>18</sup> Suétone, *Vie d'Auguste*, XLII, 4 : *Magna uero quondam sterilitate ac difficili remedio cum uenalicias et lanistarum familias peregrinosque omnes exceptis medicis et praeceptoribus partimque seruitiorum urbe expulisset*. Pendant une grande famine à laquelle il était difficile de remédier, il chassa de Rome les troupes d'esclaves à vendre, les gladiateurs et tous les étrangers, à l'exception des médecins et des professeurs ; il expulsa même une partie des autres esclaves.

<sup>19</sup> Voir Virilouvet C., 1985, *Famine et émeutes à Rome des origines de la République à la mort de Néron*. Rome : École Française de Rome, p. 19 ; Suétone, *Auguste*, XLI, 5, XLII, 4 ; Dion Cassius, LV, 26, 3.

### Schéma de l'expulsion des étrangers en 6 ap. J.-C. (Suétone)



Ce schéma respecte à la lettre les informations issues du récit de Suétone. Il va sans dire que le prince n'assura pas personnellement l'application de la mesure sur le terrain. La décision prise par Auguste de débarrasser la ville de la population étrangère inutile fut mise en œuvre sur le terrain par un magistrat ; celui-ci pouvait être le préteur pérégrin, un édile ou encore le préfet des vigiles. Si le schéma est simple, il montre, toutefois, une autre facette de la procédure d'expulsion. En effet, si les autres épisodes d'expulsions survenus durant la période impériale montraient que le prince a toujours collaboré avec le Sénat, ici on se rend compte que ce n'était pas une règle établie ; le prince pouvait aussi décider seul de l'expulsion d'une communauté.

En 49 de notre ère, les Juifs furent une nouvelle fois victime d'expulsion. Suétone qui rapporte cet épisode avance comme motif les troubles à l'ordre public dont se rendirent coupables les membres de la communauté juive sous l'influence de Chrestos<sup>20</sup>. Devant l'imminence du danger que pouvait engendrer des troubles à l'ordre public dans une ville comme Rome, l'empereur Claude ne lésina pas à sévir contre les Juifs. Suétone présente le prince décidant seul du sort de cette communauté. La place du prince, dans la société romaine, lui confère l'autorité suprême ; ce dernier pouvait donc faire abstraction des autres institutions pour décider de l'expulsion de tout individu ou de toute communauté jugée nuisible à la ville. Toutefois, si l'auteur nous montre un Claude souverain dans la décision d'expulsion, il n'en demeure pas moins que, pour la matérialisation sur le terrain de la mesure, d'autres magistrats devaient entrer dans le processus de l'expulsion pour que celle-ci puisse être réalisée<sup>21</sup>.

### Schéma de l'expulsion des Juifs en 49 ap. J.-C. (Suétone)



<sup>20</sup> Suétone, *Claude*, XXV.

<sup>21</sup> Nous y reviendrons ultérieurement, mais ce que l'on peut dire, c'est que la répétition des mesures laisse penser qu'il n'y avait aucune coordination entre les différents services.

### Autorisation d'expulsion

Dans son récit, Suétone ne fait pas mention d'un magistrat. Nous avons donc volontairement incorporé ce dernier afin que notre schéma soit le plus possible conforme à la réalité sur le terrain.

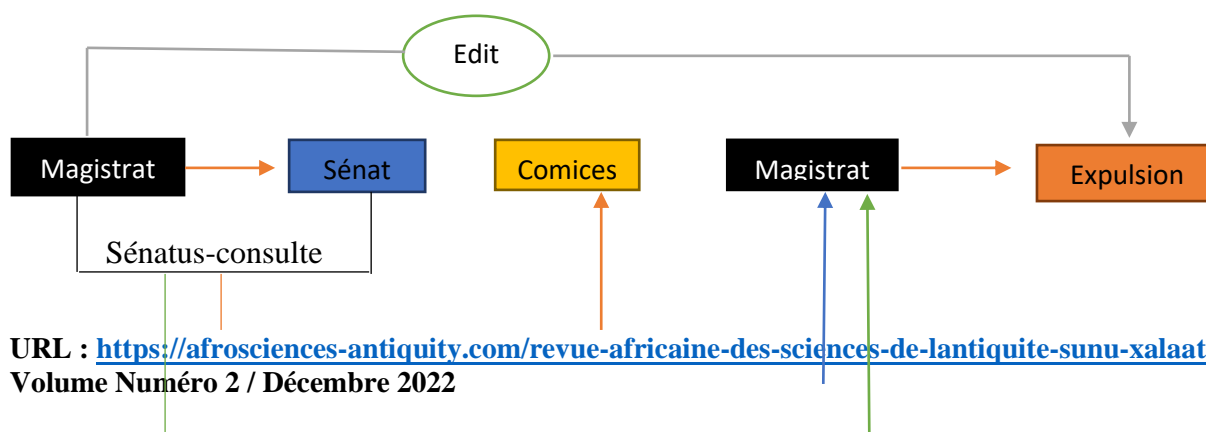
L'avènement au principat de Vitellius et de Vespasien donna lieu à d'autres épisodes d'expulsions. On aurait pu schématiser la procédure, mais on aurait eu l'impression de reproduire une nouvelle fois le schéma de l'expulsion des étrangers du temps d'Auguste. En effet, la démarche suivie aussi bien par Vitellius que par Vespasien est en tout point identique à celle du premier empereur de Rome. Nous pensons qu'il n'y a pas de mystère à cela et que l'explication réside dans le fait que ces trois cas d'expulsions furent décidés en temps de crise. La conclusion s'impose donc d'elle-même : en période de crise, la procédure d'expulsion pouvait être raccourcie et le prince pouvait agir seul.

## II. Schématisation générale des processus d'expulsions, délai d'exécution et efficacité des mesures

### II.1. Schématisation générale des processus d'expulsions

Après avoir reconstitué les différents schémas qui mettent en évidence la procédure d'expulsion telle qu'elle est présentée par les différents auteurs antiques, nous sommes en mesure de proposer un schéma global aussi bien pour la République que pour l'Empire.

#### Schéma d'expulsion en vigueur durant la période républicaine



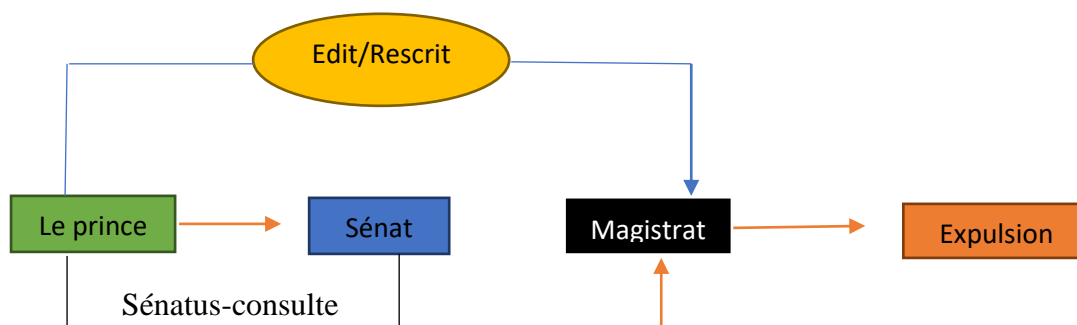
Promulgation de la loi

Autorisation d'expulsion

Autorisation d'expulsion

Le schéma représentant le processus de l'expulsion, durant la République, reproduit les trois principales modalités qui coexistent durant cette période. On le voit, durant la République, l'initiative de l'expulsion venait d'un magistrat ; celui-ci pouvait être un consul, un préteur pérégrin, un édile ou un tribun de la plèbe. Si l'initiative venait du magistrat, il n'en demeure pas moins que l'importance du Sénat fait que cette institution se trouvait, dans la majeure partie des cas, au centre de la procédure. En collaborant avec le Sénat, deux possibilités s'offraient aux magistrats qui voulaient expulser les étrangers : faire voter une loi par les comices après avoir recueilli l'avis des sénateurs, ou alors faire abstraction de l'assemblée du peuple et s'appuyer uniquement sur le sénatus-consulte pour ordonner l'expulsion des étrangers. Hormis ces deux possibilités, le magistrat pouvait décider d'emprunter une troisième voie et ignorer le Sénat ; dans ce cas, il émettait un édit. Les consuls et le tribun de la plèbe ont eu une préférence pour les deux premières alternatives. Les préteurs pérégrins font preuve d'une plus grande liberté d'action, oscillant entre les différentes possibilités, alors que l'édile Agrippa en 33 avant notre ère utilisa la troisième modalité pour expulser les astrologues de Rome. On le voit, durant la République, le processus d'expulsion fait appel aux différentes institutions politiques de la société romaine : les magistrats, le Sénat et les assemblées du peuple. Avec la collaboration de ces différents organismes, on a l'impression que l'expulsion de l'étranger de la ville de Rome nécessite que les différentes parties coopèrent entre elles.

### Schéma d'expulsion en vigueur durant la période impériale



---

## Autorisation d'expulsion

---

Comparativement au schéma de la période républicaine, celui de la période impériale est plus simple. De manière générale, les deux schémas sont identiques dans le mode de fonctionnement, l'enchaînement des tâches et l'exécution de celles-ci. Le prince qui remplace le magistrat, dans la prise d'initiative, a deux possibilités pour amorcer la procédure d'expulsion des étrangers. Il pouvait consulter le Sénat ou, devant l'urgence de la situation, émettre directement un édit. Toutefois, peu importe la voie qu'il utilisait, il ne pouvait pas totalement exclure une magistrature de la mise en œuvre de sa décision, car un magistrat devait veiller au respect et à l'application de l'injonction sur le terrain. Avec le rôle du prince et son importance dans la société romaine, celui du magistrat, dans la procédure d'expulsion, fut légèrement modifié. En effet, alors que, durant la République on pouvait le retrouver aussi bien en début qu'en bout de chaîne, durant l'Empire, il n'est plus qu'un simple exécutant. Les assemblées du peuple aussi firent les frais de l'omnipotence du prince, les comices disparurent de la procédure. C'est la raison pour laquelle on ne trouve aucune loi, dans les épisodes d'expulsions, qui ont lieu durant la période impériale. On pourrait penser que la suppression des comices est en rapport avec un souci d'efficacité ou encore de rapidité dans l'exécution de la mesure, mais il n'en est rien. Puisqu'Auguste avait transféré les prérogatives des assemblées du peuple au Sénat, ils n'avaient plus lieu d'intervenir dans la procédure.

### II.2. Délai d'exécution et efficacité des mesures

Dans nos sociétés modernes, la mesure d'expulsion donne lieu à deux modalités de mise en exécution : une expulsion immédiate ou différée. Nous n'ambitionnons pas de faire une étude comparative entre la procédure d'expulsion de nos sociétés modernes et celle de la Rome antique, mais force est de constater que, dans les récits d'auteurs antiques que nous avons utilisés jusque-ici, certains d'entre eux font état de délais d'exécution accompagnant la mesure d'expulsion et d'autres pas. Cette différence nous amène à croire que, comme pour nos sociétés modernes, la procédure d'expulsion oscillait entre expulsion différée et expulsion immédiate. Ces sous-parties seront aussi, pour nous, l'occasion de faire le point sur l'efficacité des mesures d'expulsion.

#### II.2.1. Expulsion différée



La procédure d'expulsion, telle que nous l'avons schématisée, montre clairement que, dans certains cas, l'exécution de la mesure pouvait être longue, tandis que, dans d'autres cas, elle était très rapide. Ces deux éventualités sont, pour nous, le signe que, dans certains cas d'expulsion, la mesure, ou du moins son exécution, ou encore l'ordre de quitter la ville ne prenait pas effet immédiatement, mais à une date clairement arrêtée par les autorités romaines.

Dans son récit de l'épisode de 177 av. J.-C., Tite Live dit clairement que les Latins devaient se faire réintégrer dans leurs cités d'origine avant les calendes de novembre<sup>22</sup>. On le voit, si l'injonction prend effet immédiatement, les Latins n'ont pas l'obligation de regagner leurs cités le jour même. Ils pouvaient encore rester dans la ville toute la période qui précédait la date butoir sans risque d'être sanctionnés. Il va sans dire que certains d'entre eux prévoyants et désireux d'éviter tout problème pouvaient quitter la ville très vite, mais rien ne les y obligeait. Même son de cloche dans le récit que Valère Maxime fait de l'expulsion des Chaldéens et des Juifs. Il fut décidé, si l'on en croit l'auteur, qu'ils devaient sortir de Rome et de l'Italie dans un délai de dix jours<sup>23</sup>. Tout comme en 177 av. J.-C., la décision prend effet immédiatement, mais ils avaient un délai de dix jours pour mettre en application l'injonction de quitter la ville et la région. Avant l'expiration de ce délai, aucune sanction ne pouvait être prise contre eux. On le voit, la mesure d'expulsion fait bien ici l'objet d'une application différée. Le cas d'expulsion de 19 ap. J.-C. est particulier, car les quatre auteurs qui relatent les faits ne fournissent pas la même version. Dion Cassius, Suétone et Flavius Josèphe, dans le récit qu'ils font des faits, ne mentionnent aucun délai pour l'exécution de la mesure. Tacite, au contraire, suggère l'idée que les autorités romaines laissèrent un délai raisonnable pendant lequel les Juifs et les Isiaques avaient le choix entre renoncer à leurs pratiques cultuelles ou quitter la ville<sup>24</sup>.

Certains cas de lutte pour le pouvoir à Rome ont mis en évidence le rôle des astrologues dans le jeu politique. Cette implication réelle ou supposée amena quelques empereurs à débarrasser la ville des astrologues même s'ils étaient en relation avec certains d'entre eux. C'est dans ce contexte, si l'on en croit Dion Cassius et Suétone, que Vitellius expulsa les astrologues en 69 de notre ère. Dion Cassius dit qu'un décret fut publié ordonnant

<sup>22</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, XLI, 9, 9-10, texte établi et traduit par Paul Jal, tome XXXI, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 13.

<sup>23</sup> Valère Maxime, III, 3.

<sup>24</sup> Tacite, *Annales*, II, 85, 4.

aux astrologues de quitter l'Italie dans un délai fixé à partir du jour du décret<sup>25</sup>. Si la date butoir du délai n'est pas clairement indiquée, le récit de Dion Cassius ne laisse aucune place au doute. Les astrologues n'avaient pas obligation de quitter l'Italie immédiatement après la publication du décret, ils pouvaient le faire, mais la décision leur appartenait. En prolongeant leur présence après la publication du décret, ils ne risquaient rien ; mais, passé la date du délai, les sanctions ne tarderaient pas à tomber. Comme pour les expulsions de 177 av. J.-C. et celle de 19 ap. J.-C., la décision d'expulsion prenait effet immédiatement, mais l'obligation de quitter le territoire n'est obligatoire qu'après expiration du délai. Le récit que Suétone fait de cette expulsion est plus détaillé que celui de Dion Cassius, car il précise la période à laquelle les astrologues devaient quitter impérativement la ville et le territoire de l'Italie. D'après Suétone, les astrologues devaient partir avant les calendes d'octobre<sup>26</sup>. Ces quelques cas sont la preuve que, dans la Rome antique, les mesures d'expulsions ne prenaient pas tout effet immédiatement.

### **II.2.2. Expulsion immédiate**

La procédure d'expulsion, dans la Rome antique, n'alternait pas entre expulsion immédiate et expulsion différée. Nous ne savons pas pourquoi certains cas d'expulsions ou encore certains auteurs font mention d'un délai imparti aux communautés visées par les mesures d'expulsions pour quitter le territoire et d'autres pas. Notre répartition entre expulsion immédiate et expulsion différée ne repose que sur les informations tirées de la littérature antique. Il est clair, dans notre esprit, que cette différenciation n'était pas forcément celle des autorités romaines. Les récits que nous avons choisi de placer, dans la sous-partie « expulsion immédiate », ne se trouvent là que parce que les auteurs qui relatent ces cas d'expulsions ne nous donnent aucun indice sur la date de départ ou encore celle à laquelle les sanctions pour non-respect de l'injonction sont susceptibles de frapper les communautés étrangères. On le voit, et nous le reconnaissons volontiers, c'est donc un placement par défaut, par comparaison avec les récits dans lesquels une date de mise en exécution est donnée.

Le récit de Tite-Live sur l'expulsion de 187 avant notre ère ne comporte aucune indication sur un délai d'exécution laissé aux alliés pour regagner leurs cités. Le récit de

---

<sup>25</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXV, 1.

<sup>26</sup> Suétone, *Vie de Vitellius*, XIV.

l'auteur suggère plutôt un départ immédiat après l'enquête destinée à déterminer l'identité des fraudeurs. Tite Live ne s'attarde pas sur ce détail, il ne dit pas non plus si l'expulsion a été différée. C'est précisément ce flou, ou du moins ce manque de précision et cet agencement du récit, qui nous amène à conclure, ou du moins à émettre l'hypothèse, que l'expulsion a été immédiate. Si la situation de 187<sup>27</sup> est à tout point similaire à celle de 177, il n'en demeure pas moins que Tite-Live, dans ce premier récit, présente les choses comme si l'expulsion des Latins se fait immédiatement après l'enquête diligentée par le Sénat. C'est du moins ce que pourrait penser un public de profane et l'impression qu'une lecture rapide du récit de Tite-Live laisse aux lecteurs. Il en va de même pour les cas d'expulsions survenues en 161 av. J.-C. ; 6, 16, 49, 52, 74 et 94 de notre ère. Les récits qui sont fait de ces cas d'expulsions ne comportent aucune indication pouvant nous aider à déterminer si les autorités romaines laissèrent à ces individus un délai raisonnable pour l'exécution de la mesure d'expulsion. Cela étant dit, il faut tout de même relever le fait que, pour des raisons pratiques, les autorités romaines devaient quand même laisser le temps aux différentes communautés visées par les mesures d'expulsions de mettre en ordre leurs affaires. Cela étant dit, une description plus détaillée nous aurait grandement aidé dans notre démarche. En effet, si comme Tite-Live pour l'expulsion de 187 ceux qui nous renseignent sur les épisodes suivants avaient pris soin de nous faire connaître le nombre des expulsés, on aurait pu émettre des hypothèses solides. Une autre observation mérite d'être faite, car, à notre avis, elle peut représenter un début d'explication quant au fait que certains récits comportent des délais dans l'exécution de la mesure d'expulsion, alors que d'autres n'en comportent pas. En regardant de plus près les différents cas d'expulsions, nous nous sommes rendu compte que ceux que nous avons classés comme des cas d'expulsion immédiate sont des cas qui correspondent à des situations de crise majeures à l'exception de l'épisode de 161 av. J.-C. En effet, les épisodes d'expulsions qui se déroulèrent en 6, 16, 49<sup>28</sup>, 52, 74 et 94 de notre ère sont consécutifs à une situation de famine

<sup>27</sup> Le nombre de personnes expulsé plaide plutôt en faveur d'une expulsion différée. En effet, l'expulsion des Latins n'est pas comparable à celle des Juifs, ou encore celle de la communauté des astrologues et des adhérents au culte d'Isis. Le nombre, d'abord, de 12000 individus nécessite obligatoirement que soit mis en place un plan de départ sur plusieurs jours. Ensuite, certains Latins contestèrent sûrement leurs expulsions et saisirent la justice. Enfin, le retour des Latins dans leurs cités d'origine entraînait inévitablement des conséquences sur le plan juridique qu'il fallait régler aussi bien à Rome que dans les cités latines. Pour toutes ces raisons, l'expulsion de 187 est différée et ne doit sa place parmi les expulsions immédiates que par la négligence de Tite-Live.

<sup>28</sup> L'expulsion des Juifs en 49 ap. J.-C., malgré l'importance numérique de cette communauté dans la ville, se prêle bien à une expulsion immédiate. En effet, l'ordre public étant primordial pour les autorités romaines, on imagine mal ces derniers tergiverser dans l'application des mesures à l'encontre d'une communauté qualifiée de frondeuse et séditeuse. Les raisons avancées par J.M. Baslez, pour justifier l'expulsion de la communauté juive de Rome, montre bien l'urgence de la situation et la gravité du danger que courait la ville si les autorités romaines ne mettaient pas fin aux conflits intracommunautaires entre Juifs chrétiens et Juifs de confession

et de tentatives d'usurpation du pouvoir dans lesquelles les astrologues jouèrent un rôle actif, à des mouvements de trouble à l'ordre public ou encore à des mouvements de contestation contre la puissance impériale. On le voit, devant l'urgence et le danger que pouvaient représenter ces différents groupes, les autorités romaines n'avaient pas intérêt à voir s'éterniser les populations incriminées dans la ville. D'autre part, expulsion immédiate ne signifie nullement que tous les étrangers doivent être hors de la ville le même jour, mais simplement nous voulons dire qu'en l'absence d'un délai d'exécution pour quitter la ville, nous pensons que les mesures d'expulsions, après 177 av. J.-C. prenaient effet immédiatement.

### II.2.3. Efficacité à géométrie variable

Lorsqu'on examine minutieusement les cas d'expulsions dans la Rome antique, notre attention est tout de suite attirée par la répétition de ces épisodes. Face à ce constat, une question s'impose d'elle-même : les mesures d'expulsions avaient-elles pour objectif d'éloigner définitivement les étrangers de Rome et de l'Italie ? Cette interrogation pose le problème de l'efficacité des mesures d'expulsion. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de relever un fait important : les étrangers à Rome ne forment pas une communauté homogène, mais ils constituent des communautés indépendantes les unes des autres. Nous avons, par exemple, les Juifs qui constituent une communauté qui est encore divisée entre ceux qui pratiquent le judaïsme et ceux convertis au christianisme. Nous pouvons ajouter les Égyptiens, les Grecs, les Gaulois à cette communauté sans oublier la corporation des astrologues, des grammairiens, des rhéteurs, des orateurs, des philosophes, des sculpteurs et des architectes<sup>29</sup>. La grande majorité des individus constituant ces communautés aussi bien savante que religieuse était des étrangers à Rome<sup>30</sup>. Autant dire que la répétition des cas d'expulsion est donc compréhensible et ne pose aucun problème vu qu'il y a plusieurs groupes d'étrangers. On n'expulsera pas les Juifs pour les mêmes raisons que les philosophes

---

judaique. Voir J. M. Baslez, 2008, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Tours, Editions CLD, p. 34-35 ; G. May, 1938. « La politique religieuse de l'empereur Claude », *Revue historique de droit français et étranger* (1929), Quatrième série, Vol. 17, p. 20.

<sup>29</sup> Noy D., 2000, *Foreigners at Rome : citizens and strangers*, London, p. 100 ; Solin H., 2007. « Mobilità socio-geografica nell'impero romano. Orientali in occidente. Considerazione isagogiche », in M. Mayer i Olivé, G. Baratta, and A. Guzmàn Almagro (éds.), *XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelona, p. 1366.

<sup>30</sup> Tacoma Laurens E., 2016, *Moving Romans : Migration to Rome in the Principate*, Oxford University Press, p. 40-41.

grecs, par exemple. Toutefois, l'importance de notre étude ne réside pas tant dans la répétition des mesures d'expulsion, mais plutôt dans le fait que les sanctions prises contre ces communautés n'étaient pas pérennes et qu'à chaque fois que les Juifs, par exemple, se rendirent coupables de trouble à l'ordre public, il fallut une nouvelle fois reprendre la procédure au lieu de s'en remettre aux décrets d'expulsion antérieurs. On le voit, mettre en évidence l'efficacité des mesures d'expulsion n'est donc pas banal et a une certaine importance pour la compréhension de la procédure de l'expulsion des étrangers à Rome.

Si l'on se focalise uniquement sur l'objectif que s'étaient fixé les ambassades des cités latines en venant à Rome pour demander le retour de leurs concitoyens dans leurs cités d'origines, nous pouvons dire que la mesure d'expulsion prise en 187 avant notre ère fut très efficace, car elle permit le retour de douze mille individus<sup>31</sup>. Mais à long terme, cette mesure se révéla inefficace, car dix ans plus tard une autre ambassade vint à Rome pour les mêmes raisons. Il ne fait aucun doute qu'en venant se plaindre à Rome une nouvelle fois en 177 avant notre ère, les ambassades des cités latines obtinrent satisfaction par le retour de leurs concitoyens. Toutefois, comme en 187, cette nouvelle mesure d'expulsion n'empêcha pas les Latins de continuer à émigrer à Rome. En effet, en 173, le consul Postumus rappela en pleine assemblée du peuple l'injonction faite aux alliés du nom Latin par l'édit du consul C. Claudius qui les obligeait à retourner dans leurs cités et à ne pas se faire recenser à Rome<sup>32</sup>. L'intervention du consul Postumus montre que la mesure prise quatre ans plus tôt s'était avérée inutile car elle n'avait pas empêché une nouvelle vague d'immigration vers Rome. Mais à quoi devons-nous cette défaillance ? La réponse à cette question se trouve dans la manière employée par les autorités romaines pour procéder à l'expulsion des Latins. Les épisodes d'expulsion de 187 et 177 montrent qu'aucune mesure ne fut prise pour empêcher le retour des Latins dans la Ville. L'expulsion de 177 et l'injonction faites aux Latins en 173 de regagner leurs cités sont d'une importance capitale, car elles dévoilent les failles qui accompagnaient les procédures d'expulsions des Latins, en particulier, et, par extension, celle des étrangers à Rome. Le récit que Tite-Live fait des épisodes de 187 et de 177 suggère que les autorités romaines votèrent simplement le retour des Latins dans leurs cités ; ces retours, pour cause d'usurpation du droit de cité, ou tout autre raison, n'étaient pas sanctionnés par des lois ou encore des décrets interdisant à cette population l'accès à la ville. On peut le croire si

<sup>31</sup> Tite-Live, XXXIX, 3, 3-6.

<sup>32</sup> Tite-Live, XLII, 10, 2-3 : « Le cens des citoyens romains donna deux cent soixante-neuf mille quinze têtes, nombre un peu au-dessous de la réalité, parce que le consul L. Postumius avait proclamé, en pleine assemblée du peuple, l'injonction aux alliés du nom latin, que l'édit du consul C. Claudius obligeait à retourner dans leurs cités, de ne pas se faire recenser à Rome, mais dans leurs localités respectives. »

l'on considère que ces expulsions avaient pour objectif le recensement des Latins dans leurs cités d'origines ; de ce point de vue, elles ont été vraisemblablement efficaces, mais, si le but recherché était celui d'empêcher l'émigration à Rome ou encore maintenir les Latins dans leurs cités, elles furent inefficaces. En l'absence de mesures dissuasives, les alliés ne manquèrent pas de revenir à Rome et se firent enrôler de nouveau dans les listes des censeurs. Cela nous amène à conclure qu'après s'être fait recenser dans leurs cités, les populations expulsées pouvaient revenir à Rome sans risque. On comprend par la même occasion que les vérifications d'identités n'étaient effectives que durant la période du recensement ou encore pendant l'enquête qui suivait la décision d'expulsion. En l'absence d'une véritable loi d'expulsion on assiste à un mouvement alternant entre expulsions et retours. La mesure du consul Postumus visait à corriger temporairement les insuffisances des cas d'expulsions de 187 et 177. Tite Live est l'un des rares auteurs sur qui nous pouvons nous fonder pour montrer l'inefficacité des mesures d'expulsions prises par les autorités romaines, mais le récit qu'il fait des expulsions de 187 et 177 concerne une même communauté : celle des Latins. Pour ce qui est des autres épisodes, l'histoire est un peu différente, et pour cause, la divergence des récits entre les auteurs ne nous aide pas à savoir si les mesures d'expulsions eurent une réelle efficacité. En effet, les astrologues et les Juifs ont été victimes de plusieurs expulsions à Rome. Même si, pour les Juifs, les différents cas sont très espacés dans le temps, la répétition des mesures contre cette communauté nous amène quand même à nous interroger sur l'efficacité ou du moins sur la mise en œuvre réelle de l'exécution de ces mesures d'expulsions. Il en va de même pour les astrologues, expulsés sous Tibère, Claude, Vitellius et Vespasien : la question se pose également. D'ailleurs, il n'y a rien d'étrange à cela : l'impression d'inefficacité qui se dégage des sources littéraires n'est rien d'autre que le résultat du mutisme des auteurs. La plupart des récits et des auteurs ne nous disent rien sur l'efficacité réelle des mesures d'expulsion, aucune information sur le nombre d'individus expulsés à l'exception de Tacite et encore moins sur les sanctions encourues en cas de désobéissance<sup>33</sup>. L'impression qui se dégage des sources littéraires est que les mesures d'expulsions prises contre les étrangers n'avaient qu'une efficacité limitée dans le temps, une réponse à la situation du moment<sup>34</sup>. Si l'on voulait se débarrasser des Juifs en 131 avant notre ère, par exemple, la mesure n'est efficace que pendant le temps que dure l'enquête et l'ardeur

<sup>33</sup> Suétone est l'un des rares auteurs à faire connaître les sanctions encourues en cas de désobéissance à une mesure d'expulsion. Cf. Suétone, *Vie de Tibère*, XXXVI.

<sup>34</sup> Les mesures d'expulsions prises contre les étrangers sont présentées dans les sources littéraires comme des mesures destinées à régler le problème du moment. On est en présence de mesures curatives et non préventive ; à ce titre, elles n'ont pas le pouvoir d'empêcher un éventuel retour des communautés incriminées.

des magistrats à s'y employer. Aucune interdiction de revenir dans la ville ne sanctionnait ces expulsions, c'est la raison pour laquelle les populations expulsées revenaient généralement peu de temps après être parties<sup>35</sup>.

Nous ne doutons pas de l'efficacité immédiate des mesures d'expulsions, mais plutôt de leur efficacité à long terme. Il ne fait aucun doute que la mesure prise contre les philosophes et rhéteurs grecs en 161 avant notre ère fût efficace sur le moment, mais cela n'empêcha pas des philosophes d'être de nouveau présents à Rome et de faire l'objet d'une nouvelle expulsion qui entraîna le départ de la ville d'Epictète sous le principat de Domitien<sup>36</sup>. Nous ne doutons pas non plus de l'efficacité de l'expulsion des astrologues et des Juifs en 131 av. J.-C., mais force est de constater qu'elle n'eut pas de conséquences durables. La multiplication des mesures d'expulsion à l'égard de ces communautés nous amène simplement à comprendre que ce qui posait un problème ce n'était pas l'extranéité des individus qui composaient ces communautés mais leurs agissements ou la perception qu'avaient les autorités romaines de leurs mœurs.

## Conclusion

L'expulsion des étrangers à Rome que l'on pouvait penser être une mesure banale et anodine se révèle être, au contraire, un acte complexe qui se déroule selon une procédure légale et des étapes définies. L'expulsion des étrangers à Rome fait l'objet d'une décision et celle-ci est prise par des magistrats romains exerçant les différentes magistratures à *imperium* dans l'*Vrbs*. Ainsi, les récits des auteurs antiques nous ont permis, quand les conditions étaient réunies, non seulement de connaître l'identité des personnes qui avaient décidé de l'expulsion, mais aussi d'identifier les magistratures et les institutions habilitées à décider d'une expulsion. Il y a une nette différence entre la période républicaine et impériale dans l'histoire romaine. En effet, même si, durant la République, l'institution la plus importante de Rome est le Sénat, les sénateurs ne monopolisèrent jamais la décision d'expulsion, mais s'employèrent le plus souvent à collaborer avec les autres magistrats qui initiaient généralement les procédures. Tite-Live a apporté la preuve dans le récit qu'il fait de

<sup>35</sup> *Actes*, 18, 2.

<sup>36</sup> La comparaison entre ces épisodes est plus que pertinente, la défiance des autorités romaines vis-à-vis des rhéteurs et philosophes grecs n'était pas une affaire d'individu mais bien basée sur les idées que ces intellectuels répandaient dans la société romaine.

l'expulsion intervenue en 187 et en 177 que les sénateurs et le Sénat furent au cœur de la procédure qui permit le retour de douze mille Latins dans leurs cités d'origines. Tite-Live, dans son récit, met en évidence, en plus de celle des sénateurs, l'action de deux magistrats : les préteurs pérégrins et les consuls. Pour les expulsions de 187 et de 177, ce sont respectivement les préteurs Q. Terentius Culléo, qui est chargé de mener l'enquête afin de prouver la culpabilité des fraudeurs, et L. Mummius, qui en pleine curie renouvela l'injonction faite aux Latins de regagner leurs cités. Les récits de Tite-Live présentent le préteur pérégrin comme un simple exécutant des décisions sénatoriales. Les récits de l'auteur sur les expulsions de 187 et de 177 sont d'une importance capitale, car ils sont une illustration parfaite de la collaboration entre le Sénat et toutes les magistratures concernées par la procédure d'expulsion. Aulu-Gelle aussi fait du préteur pérégrin un agent essentiel dans la décision d'expulsion, mais il ne fait pas de lui un simple exécutant des décisions sénatoriales ; on le retrouve plutôt au début et en fin de procédure. C'est, en effet, M. Pomponius qui initie la procédure d'expulsion contre les philosophes et rhéteurs grecs en 161 avant notre ère. Toutefois, on retrouve, chez Aulu-Gelle, cette cohésion entre le Sénat et le préteur pérégrin qui caractérise le récit de Tite-Live. Comme Tite-Live et Aulu-Gelle, Valère Maxime, dans le récit qu'il fait de l'expulsion des astrologues et des Juifs en 139 avant notre ère, place le préteur pérégrin C. Cornelius Hispalus au centre de la décision. Le récit de Valère Maxime marque une rupture avec les récits de Tite Live et d'Aulu-Gelle. En effet, ces deux auteurs présentent le préteur pérégrin comme étant timoré et écrasé par le poids du Sénat et des sénateurs, contrairement à Valère Maxime qui place ce dernier au cœur de la procédure d'expulsion, en décidant seul du sort des astrologues et des Juifs.

La période républicaine est donc assez particulière, car tous les magistrats à *imperium* ou presque pouvaient initier une procédure d'expulsion quand cela s'avérait nécessaire. En effet, en plus des consuls et des préteurs pérégrins, les tribuns de la plèbe et les édiles curules aussi pouvaient faire voter des lois et édicter des décrets ou des édits d'expulsions à l'encontre des étrangers. Outre la pluralité des agents concernés par le déroulement de la procédure d'expulsion, ce que nous pouvons retenir de la période républicaine, c'est l'image de cohésion ou encore de coopération qui existe entre l'institution la plus importante de l'époque, le sénat, et les magistrats. On le voit, durant la République, la procédure n'est pas figée, et pour cause, lorsque la mesure d'expulsion est sanctionnée, par exemple, par une loi, en plus de la participation du Sénat, nous avons le vote du peuple dans les comices. Pour ce qui est de la période impériale, elle contraste fortement avec l'époque républicaine en ce sens que seul le



prince est habilité à décider de l'expulsion des étrangers. Toutefois, si ce dernier est souvent l'initiateur de la procédure, celle-ci n'exclut pas les sénateurs et les magistrats. La pérennisation du rôle des sénateurs et des magistrats répond à des besoins spécifiques ; même si les décisions du prince sont considérées comme ayant force de loi, une décision prise au Sénat donnait à l'empereur l'image d'un bon prince. Ne pouvant pas faire appliquer la mesure personnellement, le prince chargeait le plus souvent les magistrats de le faire. On le voit, la dichotomie entre la période républicaine et la période impériale se situe simplement au niveau des agents habilités à décider de l'expulsion des étrangers. Pour le reste, la période impériale affiche toujours cette coopération entre les différentes composantes du système politique romain.

Le désintéressement des auteurs antiques pour tout ce qui concerne les peuples étrangers, quand cela n'a pas de rapport direct avec l'histoire romaine, n'empêcha pas ces derniers de nous faire connaître la procédure en vigueur lors de l'expulsion des étrangers. Ce qu'il faut retenir, c'est que la procédure d'expulsion se décompose en plusieurs étapes. D'abord, l'action initiale consiste, pour un magistrat ou encore pour le prince, après avoir constaté un problème, à introduire une action contre la communauté étrangère à l'origine du problème. Ensuite vient la phase du débat au Sénat au cours duquel un sénatus-consulte est produit donnant aux magistrats à l'origine de la mesure d'expulsion le soin d'agir, comme il le souhaite, pour le bien de la cité. À ce niveau, l'agent pouvait, sur la base du seul sénatus-consulte, publier un décret d'expulsion ou encore faire voter une loi par les comices. Enfin, le magistrat procédait personnellement à l'expulsion et à la supervision de l'application de la mesure sur le terrain ou alors, s'il était de rang supérieur, il pouvait déléguer cette tâche à des collaborateurs. Sur la base des sources littéraires, nous avons pu réaliser deux schémas de la procédure d'expulsion des étrangers.

Cet article, a été aussi pour nous l'occasion de nous intéresser aux délais d'exécution et à l'efficacité des mesures sur le terrain. L'historiographie antique balance entre des cas d'expulsion immédiate et des cas d'expulsion différée. Cette classification est arbitraire, car elle est le résultat du silence coupable de la littérature antique sur le sujet. En ce qui nous concerne, pour des raisons pratiques, nous penchons plus pour une exécution différée des mesures d'expulsions au moins pour laisser le temps à ces communautés d'organiser leur départ dans les conditions acceptables. L'efficacité des mesures d'expulsions aussi est sujette à la même problématique que celle du délai d'exécution. Toutefois, sur la base des différents récits, l'historiographie moderne s'accorde à dire que la plupart des mesures prises contre les

communautés étrangères furent inopérantes. Si elles furent globalement inefficaces, si on les examine une par une, on peut au moins conclure à une efficacité temporaire, c'est-à-dire qu'au moment de la prise de la décision d'expulsion, les magistrats par excès de zèle pouvaient faire appliquer la mesure d'expulsion dans toute sa vigueur. Le départ de Rome de douze mille Latins est une preuve suffisante que les mesures d'expulsions pouvaient avoir un réel impact ; le problème, c'est que celles-ci ne faisaient pas l'objet d'un suivi et que les communautés expulsées revenaient dans l'*Vrbs* quelques temps après en avoir été expulsées.

## BIBLIOGRAPHIE

### I. Anciens

- Aulu-Gelle, 1989, *Les Nuits Attiques*, XV, tome III, Paris, Les Belles Lettres.
- Cicéron, 2014, *Les Devoirs*, III, notes de S. Mercier, texte établi par M. Testard, Paris, Les Belles Lettres.
- Dion Cassius, 1994, *Histoire romaine*, livres 48 et 49, texte établi et traduit par M. L. Freyburger et J. M. Roddaz, Paris, Les Belles Lettres.
- Frontin, 1961, *Les Aqueducs de la ville de Rome*, Paris, Les Belles Lettres.
- Pline l'Ancien, 1981, *Histoire naturelle*, XXXVI, Paris, Les Belles Lettres.
- Suétone, 1932, *Vie des douze Césars (Galba, Othon, Vitellius, Vespasien, Titus, Domitien)*, tome III, texte établi et traduit par H. Ailloud, Paris, Les Belles Lettres.

2001, *Vie d'Auguste*, traduction française de M. Cabaret-Dupaty, avec quelques adaptations de J. Poucet, Louvain.

2001, *Vie de Tibère*, traduction française de M. Cabaret-Dupaty, avec quelques adaptations de J. Poucet, Louvain.

2001, *Vie de Claude*, traduction française de M. Cabaret-Dupaty, avec quelques adaptations de J. Poucet, Louvain.

- Tacite, 1990, *Annales*, II, texte présenté, traduit et annoté par P. Grimal, Gallimard, Paris.
- Tite-Live, 1994, *Histoire romaine*, XXXIX, texte établi et traduit par A. M. Adam, tome XXIX, Paris, Les Belles Lettres.

1971, *Histoire romaine*, XLI, texte établi et traduit par P. Jal, tome XXXI, Paris, Les Belles Lettres.

### II. Modernes

- Cappelletti S., 2006, *The Jewish Community of Rome: From the Second Century B. C. to the Third Century C. E.* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 113 ; Leiden : Brill).
- Cumont F., 1929, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Conférence faites au Collège de France, Librairie Leroux.

- Frézouls E., 1981. « Rome et les Latins dans les premières décennies du IIe siècle av. J.-C. » : In *Ktema*, n°6.
- Hadas-Lebel M., 2012. « La présence Juive à Rome (IIe siècle av- IIe siècle ap. J.-C.) », in *IUDAEA SOCIA – IUDAEA CAPTA Atti del convegno Internazionale Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2011*, a cura di GIANPAOLO URSO, Pisa.
- Jal P., 1963, *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale de Cicéron à Tacite*. Paris : Presses universitaires de France Vendôme, Impr. des P.U.F. (1 janvier 1963), Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris. Série Recherches. 6.
- Le Glay M., 1971, *La religion romaine*. Textes choisis et présentés par l’auteur, Paris.
- Lintott A., 1959, *The constitution of the Roman Republic*, Oxford University Press.
- Mihindou M. L., 2021. « Les véritables motifs d’expulsions des Juifs, Égyptiens et Astrologues dans la Rome antique : raisons religieuses ou autres ? », *Revue africaine des sciences de l’antiquité Sunu-Xalaat*, Vol. 1.
- Moehring H. R., 1959. « The persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult At Rome A. D 19 », *Novum Testamentum*, Vol. 3, Fasc. 4.
- Mommsen Th., 2000. *Le droit public romain*, tomes I et II, De Boccart.
- Noy D., 2000, *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*, London.
- Ripat P., 2011. « Expelling Misconceptions: Astrologers At Rome ». In : *Classical Philology*, Vol. 106, N° 2.
- Roddaz J. M., 1984, *Marcus Agrippa*, École Française de Rome.
- Solin H., 2007. « Mobilità socio-geografica nell’impero romano. Orientali in occidente. Considerazione isagogiche », in *M. Mayer i Olivé, G. Baratta, and A. Guzmàn Almagro (éds.), XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelona.
- Syme R., 1939, *The Roman Revolution*, Oxford.
- Tacoma L. E., 2016, *Moving Romans: Migration to Rome in the Principate*, Oxford University Press.
- Virlouvét C., 1985, *Famine et émeutes à Rome des origines de la République à la mort de Néron*. Rome, École Française de Rome.
- Wendt H., 2015. « Judaica Romana A Rereading of Judean Expulsion from Rome », *Journal of Ancient Judaism*, 6. J.g., p. 97-126.

**Les religions étrangères à Rome dans la période impériale : entre atouts et danger.**

**Robert Adama SÈNE**  
[robertadsene@gmail.com](mailto:robertadsene@gmail.com)

&

**Sergino Paolo César DIEDHIOU**  
[dabanino@gmail.com](mailto:dabanino@gmail.com)  
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

**Résumé :** Lors de l'extension de Rome en empire, beaucoup de cultes religieux étrangers avait envahi la métropole. Mais contrairement à bien d'autres éléments culturels empruntés aux peuples soumis, la question de l'intérêt de ces cultes pour le peuple romain en général et pour l'État en particulier était objet de polémique. Si, d'une part, ils semblaient mieux répondre aux attentes spirituelles du peuple, d'autre part, ils étaient parfois considérés comme une menace pour la sauvegarde du patrimoine socioculturel, jadis considéré comme pilier du pouvoir romain.

**Abstract:** During the extension of Rome in Empire, many foreign religious cults had invaded the metropolis. But unlike many other cultural elements borrowed from subject peoples, the question of the interest of these cults for the Roman people in general and for the State in particular was the subject of controversy. If, on the one hand, they seemed to better meet the spiritual expectations of the people, on the other hand, they were sometimes seen as a threat to the safeguarding of the socio-cultural heritage, once considered a pillar of Roman power.

**Mots clés :** religion, cultes, Étrangers, influence, Rome.

**Keywords:** religion, cults, Foreigners, influence, Rome.

## Introduction

Actuellement la pratique des religions constitue l'une des problématiques les plus délicates auxquelles sont confrontés les hommes. Exigeant une orthodoxie et orthopraxie qui ne laissent presque pas place à l'esprit critique, les religions incitent à des intolérances allant du mépris à la violence physique. Mais quand on fait un saut dans l'histoire, comme il en était à Rome, il semble que ce domaine était flexible au point de s'ouvrir aux cultes étrangers. C'est ainsi que, sous la Royauté et sous la République, la religion romaine s'enrichira des cultes sabins et étrusques ; sous l'Empire, des cultes orientaux et du christianisme. Aussi, restait-elle l'une des religions les plus syncrétistes de l'Antiquité.

Cependant, quel que soit le niveau de réceptivité d'une religion, ses adeptes, dans le souci de sauvegarder sa pureté originelle, n'intègrent pas tous les cultes étrangers. Parti de ce constat, on peut se demander comment les Romains appréciaient réellement les cultes étrangers. Sachant que ces derniers s'étaient multipliés à l'époque impériale, il nous importe de savoir quelle était la position de l'État romain sur la problématique de leur propagation.

Ce travail reposera sur deux axes : d'abord, en quoi les cultes étrangers constituaient un avantage pour Rome ; ensuite comment pouvaient-ils représenter un danger ?

### 1. Les religions étrangères : un atout pour l'empire

Le contact avec les peuples orientaux va offrir de nouvelles orientations religieuses aux citoyens romains. En effet la religion païenne de l'empire romain ne permettait pas à l'homme de réfléchir sur la vie de l'Au-delà et offrait peu de spiritualité à ses fidèles.<sup>1</sup> Fort de ce constat, Franz Cumont dit d'ailleurs que : « Le culte des dieux de Rome était un devoir civique, celui des dieux étrangers est l'expression d'une foi personnelle. »<sup>2</sup>

En fait, les cultes orientaux introduisaient dans leurs pratiques religieuses les notions de salut et d'eschatologie développées antérieurement dans les écoles philosophiques

---

<sup>1</sup> D'une part, la religion traditionnelle romaine constituait une relation d'intérêt implicite entre les dieux et les hommes. Les premiers avaient pour rôle de protéger la cité et les seconds de leur témoigner une reconnaissance en érigeant des temples et en instituant des cultes pour eux. C'est pourquoi une quelconque entreprise militaire ou politique ne devait se faire sans consulter les augures qui étaient chargés de vérifier l'avis des dieux. D'autre part, le caractère civique de la religion romaine semble ôter à cette dernière toute sa spiritualité, toute son émotion, toute la foi qu'on devrait y trouver ; car elle était régie par l'État qui l'imposait à tous.

<sup>2</sup> Cumont Franz, 1963, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, p. 40-41.

platoniciennes. Ils ont, en leur sein, des rituels initiatiques<sup>3</sup> qui fascinaient beaucoup de citoyens romains lassés par la monotonie de leur religion civique et de leur tradition vieillissante. La plupart de ces cultes à mystères, parce qu'ils offraient une profonde intimité avec le divin, semblaient mieux répondre aux attentes des hommes et ce, dans différents domaines.

### 1.1. Avantages sociaux

Les cultes importés contribuaient activement à l'affermissement des liens entre les citoyens. Leur célébration et les fêtes qui les accompagnaient étaient l'occasion de grands rassemblements durant lesquels tout le peuple, sans distinction de classe sociale, se réunissait autour d'une divinité. Il en était ainsi de la *Lavatio* de la *Magna Mater*, une cérémonie en l'honneur de Cybèle.<sup>4</sup> L'engouement qu'elle suscitait était dû non seulement à la ferveur des processions animées<sup>5</sup>, mais aussi à l'organisation des jeux qui faisaient suite à sa célébration.<sup>6</sup> Faisant allusion à l'aspect fédérateur de cette fête, Ridha Kaabia écrit : « La fête de la *lavatio* pourrait donc avoir des dimensions intercommunautaires (au sens civique du mot) et

<sup>3</sup> Les adeptes des cultes d'Isis, de Cybèle, de Mithra... formaient des cercles fermés auxquels on n'accédait qu'après plusieurs étapes d'initiation. Par exemple, on devait subir les épreuves du marquage au fer ardent et des jeûnes avant d'être adeptes du mithriacisme (Tertullien, *Les Prescriptions contre les hérétiques*, XL, 4)

<sup>4</sup> Il s'agit d'une cérémonie de purification de la statue de la déesse pour obtenir la pluie. Cybèle, *Magna Mater*, la grande Mère des dieux est d'origine phrygienne. Son nom phrygien est « *kubeleya* » qui passe en grec « *κωβέλη* ». Elle est assimilée chez les Grecs à Rhéa (Déméter) et chez les Romains à Cérès. Cybèle serait introduite à Rome vers 205 avant J-C, quand le bétyle noir (un aérolithe), symbolisant la déesse, fut transporté de Pessinonte (en Asie mineure : Turquie actuelle) à Rome, puis installé sur le Palatin suivant les prophéties des livres sibyllins pendant la deuxième guerre punique. Quelques auteurs latins ont dans leurs œuvres évoqué l'introduction de la *Magna Mater* à Rome et on peut deviner, à partir de leurs écrits, l'importance que revêtait ce culte sur le plan social et politique à Rome. Voir Tite-Live, *Ab urbe condita*, liber XXIX, 14 ; Ovide, *Fastes*, livre IV.

<sup>5</sup> Saint Augustin lui-même, pendant sa jeunesse, avait été dans cette foule de spectateurs et d'admirateurs de la *lavatio* de Cybèle. Il témoigne qu'il était attiré par la musique et les jeux ; c'est pourquoi il écrit :

*Veniebamus etiam nos aliquando adulescentes ad spectacula ludibriaque sacrilegiorum, spectabamus arrepticios, audiebamus symphonicos, ludis turpissimis qui diis deabusque exhibebantur, oblectabamur, Caelesti virgini et Berecynthiae matri omnium.*

Traduction : Pendant notre jeunesse, nous nous rendions quelque fois à ces spectacles ridicules de ces profanateurs, nous contemplions les possédés, nous écoutions les musiciens, nous prenions plaisir à assister à ces jeux très honteux qui étaient organisés pour les dieux et les déesses, la vierge *Caelestis* et Cybèle, la mère de tous les dieux. Voir, *La Cité de Dieu*, livre II, chapitre IV.

<sup>6</sup> Voir Tite-Live, *Ab urbe condita*, liber XXIX, 14. : *Eae per manus, succedentes deinde aliae alii, omni obviam effusa civitate turibulis ante ianuas positis qua praeferebatur atque accenso ture precantibus ut uolens propitiaque urbem Romanam iniret, in aedem Victoriae quae est in Palatio pertulere deam pridie idus Apriles ; isque dies festus fuit. Populus frequens dona Deae in Palatium tulit, lectisternumque et ludi fuere, Megalesia appellata.* Traduction : « Celles-ci se passaient ensuite la déesse, de main en main, les unes aux autres, au moment où toute la cité se répandait sur son chemin, après avoir placé des brûle-parfums devant les portes là où on la transportait et avec de l'encens allumé, ils la priaient d'entrer de bon gré et favorable dans la ville de Rome, elles la portèrent au temple de la Victoire qui se trouve sur le Palatin, la veille des Ides d'avril ; et ce jour resta férié. Le peuple nombreux apporta au Palatin des offrandes à la déesse, et il y eut un lectisterne et des jeux appelés les Mégalésiens. »

permettrait de fixer des liens entre les citoyens de plusieurs communes voisines de Carthage ».<sup>7</sup>

Ce rituel autour de la *Magna Mater* exigerait même l'arrêt de toutes les activités pour que toute la communauté soit une derrière Cybèle. Comme en témoigne Ovide, même les litiges et les procès étaient temporairement suspendus à cette occasion (*et fora Marte suo litigiosa vacent.*)<sup>8</sup> Il en ressort que ces cultes pouvaient favoriser la communion entre les citoyens et la cohésion sociale.

Ils pouvaient aussi constituer un nouvel espoir pour les Romains. Si la déesse égyptienne Isis<sup>9</sup> a trouvé une place dans le panthéon romain, c'est en partie en raison de sa qualité de porteuse de chance.<sup>10</sup> Cet attribut lui a ainsi valu d'être vénérée par les marins romains comme la déesse de la fortune, de la mer et du voyage. D'ailleurs deux fêtes annuelles lui étaient consacrées. D'abord il y avait le *Navigium Isidis*, une fête qui rassemblait de nombreux fidèles et spectateurs. Elle marquait l'ouverture de la navigation dans la méditerranée après l'hiver. Ensuite il y avait l'*inventio Osiridis*<sup>11</sup> ou *Isia* qui était célébrée de la fin du mois d'octobre au début du mois de novembre ; c'était aussi l'occasion de grands rassemblements devant le rituel rappelant la résurrection d'Osiris par sa sœur Isis.

<sup>7</sup> Kaabia Ridha, 2015, « La fête publique de la *lavatio* de la *Magna Mater* à Carthage d'après Augustin (*De Civitate Dei*, II,4) » in : Colloque : *Le cérémonial dans les sphères politiques et religieuses à travers les âges*, Tunis, 19-21, p. 116

<sup>8</sup> Ovide, *Fastes*, livre IV, [185-190] ; source électronique : Itinera Electronica

<sup>9</sup> Isis serait introduite en 80 après la victoire de Sylla en Grèce et en Asie mineure. Il aurait aussi participé à l'introduction de la déesse égyptienne à Rome pour avoir été protégé par celle-ci lors du siège de Rhodes par Mithridate en 88 ; la déesse ayant détruit par le feu les tours de siège du souverain pontique. Voir Appien, *Mithridate*. 27, Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, VII, 3, 8. Sur l'évocation du personnage canin faisant allusion au masque d'Anubis, voir Appien, *Bellum civile*, IV, 47.

<sup>10</sup> Apulée, *Métamorphoses*, XI, 5. Par l'invocation que Lucius fait à la déesse, la toute puissante d'Isis est mise en relief ainsi que sa célébrité chez tous les peuples de la terre. Et après la prière de ce dernier la déesse apparaît en disant : *En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitem, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso: cuius numen unicum multiformi specie, litu uario, nomine multiugo totus ueneratur orbis.*  
Traduction :

« Je viens à toi, Lucius, émue par tes prières. Je suis la Nature, mère de toutes choses, maîtresse des éléments, principe originel des siècles, divinité suprême, reine des Mânes, la première entre les habitants du ciel, type universel des dieux et des déesses. L'Empyrée et ses voûtes lumineuses, la mer et ses brises salubres, l'enfer et ses silencieux chaos, obéissent à mes lois : puissance unique adorée sous autant d'aspects, de formes, de cultes et de noms qu'il y a de peuples sur la terre. »

<sup>11</sup> L'*inventio Osiridis* était une cérémonie qui avait lieu à la fin du mois d'octobre ou au début de novembre. Cette cérémonie rappelle le départ d'Isis sur le Nil à la recherche des morceaux de son mari Osiris tué par Seth. Ce dernier avait découpé le corps de son frère en quatorze morceaux avant de le jeter dans le Nil. Isis se chargea donc de retrouver les morceaux, de reconstituer le corps et de le ressusciter. Pour des informations sur cette fête, voir Henri Stern « La date de la fête d'Isis du mois de Novembre à Rome. » In : Comptes rendus des séances de l'Académie et des Inscriptions et Belles-Lettres, N.1, 1968. pp. 43-50.

Outre ces avantages, certains cultes étaient intégrés à Rome surtout pour leur valeur éducative, c'est le cas du mithriacisme. En effet ce culte était en accord avec les principes de la *fides*, (amour de la patrie et loyauté au prince) et de la *virtus* (courage), valeurs caractéristiques de la romanité. Aussi permettait-il aux citoyens, plus particulièrement aux soldats, de renouer avec le *mos majorum*<sup>12</sup>, jadis tombé en désuétude. Ainsi Robert Turcan, pour avoir estimé l'importance de ce culte chez le Romain, dira :

Le mithriaste est comme le stoïcien, partout chez lui dans l'univers et dans la société, notamment dans la société romaine impériale et cosmopolite, où la fidélité au prince et la conscience de servir, chacun à son poste, s'accordaient foncièrement avec une religion de "soldats" et du serment, *sacramentum*.<sup>13</sup>

Dès lors, nous pouvons penser que la rigueur et l'attachement de Néron à l'art militaire lui venaient de son initiation au culte de Mithra. Parce que façonné dans cette discipline, le roi parthe Tiridate l'aurait, selon Pline l'Ancien, surnommé Mithra<sup>14</sup>. De son côté, Tertullien estime que si certains soldats étaient dévoués de manière aveugle à la discipline militaire, c'est à cause de leur initiation au mithriacisme.<sup>15</sup>

## 1.2. Avantages politiques

À Rome, le culte public était organisé par l'État lui-même, et ce, pour son propre bien et pour préserver la paix avec les dieux (*pax deorum*), garants de la sécurité et la protection de la cité. L'État avait un œil sur les pratiques religieuses, c'est pourquoi Cicéron rappelle en ces termes la législation en vigueur concernant les cultes étrangers : *separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos ; privatim colunto* (Que personne n'ait des dieux à part, ni n'adore en privé des dieux nouveaux ou étrangers, s'ils ne sont admis par l'État)<sup>16</sup>. Il faut comprendre par-là que tant que la présence d'une religion étrangère ne constituait pas une menace publique, elle pouvait être tolérée.

Or on peut s'apercevoir que la présence de certains cultes étrangers, loin de déranger la quiétude de l'État, avait plutôt apporté une certaine sécurité politique. D'après Tite-Live,

<sup>12</sup> - Le *mos maiorum* était le fondement même de l'État romain et constituait pour les citoyens une identité culturelle, religieuse et politique.

<sup>13</sup> Robert Turcan, *Les religions orientales*, p.234.

<sup>14</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXX, 18.

<sup>15</sup> Tertulien, *De la couronne du soldat*, XV, 3-4.

<sup>16</sup> Cicéron, *Des lois*, livre II, chapitre 8. *Itinera electronica* : [http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero\\_loisII/lecture/2.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero_loisII/lecture/2.htm)



c'est dans les dernières années de la deuxième guerre punique que la venue de Cybèle se faisait imminente. Elle était censée garantir la victoire de Rome sur Carthage ; c'est pourquoi c'est le sénat lui-même qui se chargea de l'importation de cette déesse dont l'importance pour les Romains lui valut le titre de *Magna Mater omnium deorum* (la grande Mère des dieux). Dès l'instant où cette institution publique prit les choses en main pour le voyage de la déesse de Pessinonte à Rome, cet acte devint politique et public puisqu'il y allait de l'intérêt du peuple. D'ailleurs la statue de Cybèle était tellement sacrée aux yeux des Romains qu'il fallait trouver le citoyen le plus digne pour l'accueillir.<sup>17</sup>

Dans la mentalité romaine, la présence de la déesse était donc salutaire.<sup>18</sup> En effet, ayant beaucoup souffert lors de la deuxième guerre punique, Rome n'avait d'autre solution que de se fier à la prophétie des livres sibyllins, prophétie selon laquelle l'introduction de Cybèle à Rome assurerait la victoire sur l'ennemi<sup>19</sup>. Ainsi on peut même se permettre de croire que la décision du sénat de mener désormais la guerre en Afrique était davantage motivée par cette présence de Cybèle.

Par ailleurs, si le mithriacisme n'a jamais été une religion officielle de l'empire, il bénéficia cependant de la bienveillance de plusieurs empereurs, car aucun édit ou aucune restriction venant des autorités impériales n'a été mentionné contre ce culte avant l'avènement de Théodose.<sup>20</sup> Et puisque cette religion orientale avait gagné le corps militaire et l'élite de l'armée, il n'est pas fortuit de voir certains empereurs s'y attacher. Aussi dans leur politique prenaient-ils en compte la nécessité d'intégrer ce culte dans la cité non pas de façon officielle mais plutôt de façon privée. Quel intérêt alors de protéger une religion dont les pratiques restaient secrètes et initiatiques ?

<sup>17</sup> Il s'agissait de Publius Cornelius Scipio Nasica (Voir Tite-Live, *Ab Urbe Condita*, liber XXIX, chapitre 14 : *P. Scipionem Cn- filium eius qui in Hispania ceciderat, adulescentem nondum quaestorium, iudicauerunt in tota ciuitate uirum bonorum optimum esse*).

<sup>18</sup> D'après Tite-Live, la prophétie des livres sibyllins découverte par les décemvirs et les révélations d'Appolon Pythien ont donné un grand espoir de victoire sur Carthage : *itaque quo maturius fatis ominibus oraculisque portendentis sese uictoriae compotes fierent, id cogitare atque agitare quae ratio transportandae Romam deae esset...*, Chap. 14. Itinera Electronica : <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/Tite-LiveXXIX/lecture/2.htm>

<sup>19</sup> Tite-Live, *Ab Urbe Condita*, liber XXIX, 10, 4.

<sup>20</sup> - C'est avec Théodose 1<sup>er</sup> que les religions étrangères considérées comme païennes furent ébranlées par l'édit du 24 février 391. En effet l'édit interdisait les sacrifices et les pratiques des cultes païens et sanctionnait quiconque s'y livrait d'un châtement. Celui du 16 juin 391 reprenait littéralement l'édit du 24 février en interdisant les cultes païens dans les temples, entraînant de fait une volonté implicite de supprimer les temples. Quant au décret du 8 novembre 392, il s'attaque non seulement aux rituels mais aussi au culte privé païen Cf. *Codex theodosianus*, XVI, 10,10 ; XVI,10,11 ; XVI, 10,12.

Comme nous l'avons précisé tantôt, le mithriacisme, qui avait gagné le corps militaire, devenait une religion d'unité et assurait quelque peu une stabilité politique et militaire. En effet, les soldats romains y retrouvaient parfaitement leur identité.<sup>21</sup> Au temps des tétrarques, le mithriacisme avait bien pris racine à Rome. Vu son importance aux yeux du peuple, les dirigeants en avaient fait un instrument de propagande. Pour eux, Mithra était le *Fautor imperii sui*<sup>22</sup> (le protecteur de l'empereur lui-même). Par ce stratagème, ils pouvaient facilement s'attirer la loyauté des soldats romains dans une période où les manigances politiques étaient assez récurrentes au sein de l'élite impériale. D'ailleurs l'empereur Aurélien, dans sa politique religieuse, aurait élevé Mithra au rang de *Sol invictus* (Soleil invaincu) et rendu son culte public. Autour de ce culte, tous les citoyens de l'empire devaient se réunir sans abandonner leurs religions originelles.<sup>23</sup>

### 1.3. Avantages religieux

Le premier avantage des cultes étrangers est qu'ils contribuaient, par le phénomène du syncrétisme, à l'enrichissement de la religion romaine. Dans le polythéisme, l'introduction de nouvelles divinités est très souvent admise, surtout quand celles-ci répondent très bien aux attentes de la population. Si par exemple Isis d'origine égyptienne avait une place importante à Rome, c'est en partie en raison de la forte dévotion que les armateurs lui manifestaient. Reconnue protectrice de la navigation<sup>24</sup>, elle avait gagné l'admiration de cette catégorie professionnelle qui, par ailleurs, avait longtemps assuré la prospérité de la ville. C'est grâce à

<sup>21</sup> - L'initiation au culte de Mithra comportait sept étapes qui correspondent chacune à un astre ou une divinité tutélaire. Ainsi le Soldat, situé au troisième degré de l'initiation, recevait une marque sur une partie du corps et probablement au front pour signifier son baptême. Au sujet de l'initiation au culte mithriaque, voir Luc Renaut, « les initiés au culte de Mithra étaient-ils marqués au front ? pour une relecture de Tertullien, *De praescr.* 40,4 » pp.171-176.

<sup>22</sup> Lavagne Henri, 1975, « Pour une problématique nouvelle des recherches sur la religion de Mithra. Le IIe congrès international d'études mithriaques », *Mélanges de l'école française de Rome*, 87-2 ,p. 1141

<sup>23</sup> La victoire d'Aurélien sur la reine Zénobie met fin temporairement à une période de crise. L'empereur remet de l'ordre dans le pays en décidant d'instaurer un culte unique pour renforcer l'unité des citoyens impériaux. En effet, chaque province, sans abandonner ses cultes locaux, pouvait rallier par effet de syncrétisme au *Sol Invictus* institué par l'empereur. Le *Sol invictus* d'Aurélien pouvait être assimilé au dieu solaire Mithra d'abord par rapport au succès qu'ils ont eu auprès de l'armée romaine, ensuite par rapport au sujet de la date de la célébration de la naissance du dieu Soleil (*dies natalis Solis Invicti*), le 25 décembre. Enfin par rapport au lien que le dieu Mithra avait avec le Soleil : ce dernier lui aurait demandé de sacrifier un taureau afin de vivifier le monde, après quoi il devenait *invictus* en retournant au ciel. C'est dire donc que les adeptes de Mithra connaissaient déjà les bases du culte du *Sol Invictus* d'Aurélien.

<sup>24</sup> - Malaise Michelle, 1972, « Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie », in *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*, Tome 22, Brill, Leiden.

cette fonction protectrice que le *navigium Isidis*, dont nous avons parlé plus haut et dont Apulée a relaté le déroulement<sup>25</sup>, était célébré en son honneur.

De plus, ces cultes avaient apporté un élément très important dans la vie religieuse des Romains : le mystérieux. Si dans la religion ancestrale l'action attribuée aux dieux était souvent ordinaire ou très peu étrange, les cultes étrangers, quant à eux, offraient des manifestations qui transcendaient l'habituel. C'est pourquoi dans la mentalité de la masse, il s'agissait de cultes à miracles. C'est ainsi, par exemple, que les Romains croyaient que Marc-Aurèle devait sa victoire contre les Quades à l'intervention divine par le concours d'un mage égyptien. Sur ce chapitre, Dion Cassius raconte :

Or, tandis que les Romains étaient réduits à la dernière extrémité par la fatigue, les blessures, le soleil et la soif, ne pouvant ni combattre ni faire retraite, et qu'ils se tenaient à leurs rangs et à leur poste, dévorés par la chaleur, tout à coup des nuages s'assemblèrent en grand nombre, et il tomba des flots de pluie, non sans une intervention divine ; car, dit-on, un mage égyptien, Arnuphis, qui était avec Marc-Antonin, invoqua par des enchantements plusieurs autres génies, et principalement Mercure Aérien, et, grâce à eux, amena la pluie.<sup>26</sup>

L'autre avantage de ces cultes est qu'ils avaient, par l'incitation à l'exercice individuel à la spiritualité, raffermi la ferveur des Romains. Auparavant, ces derniers pensaient qu'il fallait une grande cérémonie publique célébrée par tout un sacerdoce pour gagner la faveur d'une divinité. La prière adressée à la divinité en question concernait généralement toute la cité. Autrement dit, les prières et les préoccupations individuelles n'étaient pas prises en compte dans ces grandes cérémonies. Mais à la différence de la religion romaine qui avait un caractère public, les cultes étrangers poussaient à une spiritualité individuelle, donnant ainsi aux adeptes l'impression d'être plus proches des dieux. Par exemple, le christianisme incarne une filiation très proche entre Dieu et l'humanité. De ce fait ses adeptes pouvaient désormais s'adresser à cette divinité sans intermédiaire d'un prêtre et sans avoir forcément recours à un rituel particulier. De même les initiés aux cultes d'Isis, convaincus de l'omniprésence, de l'omnipotence et de l'omniscience de la déesse<sup>27</sup>, l'imaginaient certainement très proche d'eux.

<sup>25</sup> - Apulée, *L'Âne d'or ou les métamorphoses*, XI, 8-10.

<sup>26</sup> - Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXI, 8

<sup>27</sup> - Comme en témoigne Plutarque, les adeptes d'Isis la croyaient immortelle et dotée des tous les pouvoirs inaccessibles aux humains. Une inscription dont il fait mention dans le *De Iside et Osiride* 9, illustre bien ces attributs de la déesse. Celle-ci mentionne : « Je suis tout ce qui a été, qui est et qui sera... »

Il apparaît donc que, par le phénomène du syncrétisme, d'une religion ordinaire, la religion romaine passait au stade de religion à mystères. C'est pourquoi, constatant ce syncrétisme doublé de mysticisme, Apulée, dans ses *Métamorphoses*, fait sauver le héros Lucius par la déesse Isis. Pour traduire le caractère universel de cette religion désormais syncrétiste, il fera dire à son héros qui était grec d'origine venu dans le temple d'Isis à Rome rendre hommage à la déesse : « Étranger certes dans ce sanctuaire, mais chez moi par la religion ». <sup>28</sup>

En définitive, on pourra retenir que certains cultes étrangers, quoique leurs rituels demeurent mystérieux, étaient très utiles à Rome. Facteurs d'union et de fraternité nationales, ils contribuaient en même temps à la stabilité politique et à l'enrichissement de la religion romaine. Cependant, tous les cultes étrangers ne se pratiquant pas de la même façon et n'ayant pas des mêmes orientations, certains pouvaient ainsi aller à l'encontre des valeurs culturelles ou des principes étatiques romains. Ils constituaient dès lors un danger pour cet État très regardant sur la sauvegarde des valeurs ancestrales et le maintien de l'ordre public.

## 2. Danger des religions étrangères

En dépit de sa brutalité, la puissance romaine avait su bien s'adapter aux traditions des autres peuples. Déjà pendant les époques royale et républicaine, la fusion des cultures italiennes avait contribué à l'affermissement de la nation italienne. Cependant le contexte sociopolitique de l'Empire était bien différent de celui des deux périodes précédentes. L'empire englobait des nations différentes et parfois très peu dociles à la politique impérialiste de Rome. Dès lors, l'intégration de certains éléments culturels étrangers, tels que les cultes religieux, pouvait, dans une certaine mesure, compromettre l'équilibre socioculturel et politique longtemps souhaité par l'État romain.

### 2. 1. Danger pour la religion romaine

L'extension de Rome en empire avait sans doute consolidé le contact avec des religions étrangères. L'attachement aux choses religieuses aidant, la population romaine n'avait pas alors tardé à intégrer des cultes étrangers à ses traditions. Or à cette époque, l'élite romaine, à travers l'instauration du culte impérial<sup>29</sup>, cherchait à avoir une certaine mainmise

<sup>28</sup> - Apulée, *L'Âne d'or ou les Métamorphoses*, XI, 26

<sup>29</sup> - À son accession au pouvoir, Auguste, par le fait de diviniser Jules César, fut, lui aussi, hissé au rang des dieux, du moment qu'il était le fils adoptif de ce dernier. À sa mort, son successeur Tibère crée un ordre de

sur le domaine religieux. Dès lors ces cultes dont la pratique se répandait peu à peu à Rome restaient une réelle préoccupation.

Bien avant l'instauration du culte impérial, les Romains s'inquiétaient déjà des proportions que prenait l'adoration des dieux étrangers à Rome. Le principal souci des autorités était que les cultes étrangers risquaient de supplanter la religion romaine si rien n'était fait pour en limiter les pratiques. C'est ainsi que, inquiet de l'influence des cultes égyptiens, Virgile remarquait vers la fin de la République que « des monstres divins en tous genres, et Anubis, qui aboie, menacent de leurs traits Neptune, et Venus et Minerve. »<sup>30</sup>

Le souci qu'engendrait cette affluence massive des cultes étrangers va ainsi pousser les autorités à prendre des mesures assez drastiques. L'empereur Tibère, craignant que ces pratiques religieuses étrangères ne dénaturent la religion romaine, s'attêlera à les combattre tout au long de son règne. Là-dessus, Suétone écrit :

Il interdit les cérémonies des cultes étrangers, les rites égyptiens et judaïques. Il obligea ceux qui étaient adonnés à ces superstitions de jeter au feu les habits et les ornements sacrés. [...] Il bannit aussi les astrologues; mais il leur pardonna, sur la promesse qu'ils lui firent d'abandonner leur art.<sup>31</sup>

À côté de ces cultes plus ou moins admis, émergeait une nouvelle religion dont la dangerosité pour la religion traditionnelle romaine ne faisait nul doute. Il s'agit bien sûr du christianisme. En effet, si l'adoption de nouveaux cultes contribuait à l'enrichissement de cette dernière, le cas du christianisme avait un effet tout à fait opposé. À considérer la doctrine de cette nouvelle religion, son expansion était en fait synonyme de l'extinction de la religion romaine. Contrairement au polythéisme, le christianisme prétendait la perfection et l'exclusivité, avançant qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que tout autre culte relève de la superstition. Ainsi sa doctrine non seulement rejetait toute la religion romaine mais aussi s'opposait au culte impérial, l'un des piliers du pouvoir.

À cette opposition assez offensante des chrétiens, s'ajoutait un fait totalement inadmissible aux yeux des Romains : l'une des principales missions de la nouvelle religion constituait à supplanter la religion romaine, jadis très enracinée dans la culture italique. Cette

---

prêtres, les *sodales augustales*, pour lui rendre des honneurs divins, ainsi qu'à sa famille les *Julii*. De là naît le culte impérial qui permettait non seulement de consolider le pouvoir de l'empereur et de réunir tous les peuples sous contrôle romain autour de ce culte considéré comme le plus obligatoire par l'autorité politique.

<sup>30</sup> - Virgile, *Énéide*, VIII, 696-706.

<sup>31</sup> - Suétone, *Vie de Tibère*, XXXVI, 1-2.

propension à bouleverser l'ordre religieux longtemps établi reste d'ailleurs l'une des raisons des sanglantes persécutions auxquelles les chrétiens seront par la suite sujets.

## 2. 2. Danger politique

La religion était chez les Romains un outil servant à assurer la sécurité et le succès de l'État. C'est pour cette raison que, bien que n'étant pas une doctrine englobante, discutée, définie et fixée par des spécialistes depuis des siècles, cette religion était encadrée par le sénat qui la voulait publique et traditionnelle. C'est ainsi qu'en matière de foi, on distinguait la *religio* (la religion publique incluant le respect scrupuleux des rites ancestraux) de la *superstitio* (l'attachement personnel et parfois crédule à une divinité). Pour bien nuancer ces deux termes Cicéron explique que : « Entre *superstitio* et *religio*, [...] le premier de ces vocables désigne une faiblesse, le second un mérite. »<sup>32</sup>

Comme il est constaté plus haut, cette religion était très tolérante ; mais ce, tant que les pratiques et les cultes étrangers qu'elle intégrait étaient en accord avec le *mos majorum*, c'est-à-dire la tradition des ancêtres. Autrement, le sénat se chargeait d'interdire tout rite en désaccord avec la tradition ancestrale, comme il en était des bacchanales en 186 av. J.-C.<sup>33</sup>. Jugé orgiaque et dangereux pour l'ordre public et la cité toute entière, ce culte étranger fut violemment condamné par les autorités romaines. À ce sujet, Tite-Live écrit :

On convint en outre de faire rechercher soit à Rome, soit dans tous les villages voisins, les prêtres ou prêtresses qui présidaient à ces sacrifices, pour les mettre à la disposition des consuls, et de faire publier dans la ville ainsi que dans toute l'Italie un édit portant défense à tous les initiés aux mystères de Bacchus de se réunir et de se rassembler pour célébrer cette cérémonie ou toute autre semblable. Avant toutes choses, on devait poursuivre ceux qui se réuniraient ou s'engageraient par des serments pour attenter à l'honneur ou à la vie des citoyens. Telle fut la substance du sénatus-consulte.<sup>34</sup>

Cet épisode de l'histoire de la religion romaine montre alors à suffisance que les Romains pouvaient juger dangereux les rites étrangers. Pendant l'époque impériale, ce danger était permanent au point d'inquiéter la classe politique ; et ce, du simple citoyen à l'empereur. En effet selon la croyance populaire, les astrologues étrangers avaient le pouvoir de connaître l'avenir. De ce fait, ils étaient beaucoup consultés par les citoyens romains aspirant aux

<sup>32</sup> - Cicéron, *De natura deorum*, I, 28

<sup>33</sup> - Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXIX, 8

<sup>34</sup> -Ibid., 14

honneurs et au pouvoir. Dès lors leurs prédictions pouvaient facilement troubler l'ordre public ou pousser les citoyens trop ambitieux à s'opposer au pouvoir.

Ressenti même dans les hautes sphères du pouvoir, le danger que représentaient les cultes étrangers s'expliquait par les nombreux complots qu'ils alimentaient. Tacite raconte que Libo Drusus, se fiant aux promesses des astrologues Chaldéens et aux mystères de la magie, complota contre l'ordre établi. Un tel acte irrita tellement le sénat et l'empereur Tibère que, conscient de la gravité de son délit et pour échapper à la condamnation, Libo Drusus se donna la mort.<sup>35</sup> Il semble aussi que c'est la foi en ces cultes qui avait motivé le courage d'Othon à aspirer au pouvoir. Comme le mentionne Tacite :

Les astrologues le pressaient de leur côté : ils avaient vu dans le ciel des révolutions nouvelles, et ils annonçaient une année glorieuse pour Othon : espèce d'hommes qui trahit la puissance, trompe l'ambition, et qui toujours proscrite dans Rome s'y maintiendra toujours.<sup>36</sup>

Donnant foi à cette prophétie et surtout aux paroles de Ptolémée, un devin étranger qui lui prédisait qu'il était appelé à l'empire, d'intrigue en intrigue, ce jeune homme finit par ravir le pouvoir des mains de l'empereur Galba.<sup>37</sup>

Il ressort donc que les éléments religieux importés à Rome pouvaient constituer un sérieux problème pour le maintien de la stabilité politique. Mais, parce que pratiqués par des étrangers en quête de fortune et de bien-être, ces cultes ne pouvaient non plus manquer d'être nuisibles pour la société.

### **2. 3. Danger social**

L'adoption des cultes étrangers s'avérait parfois très dangereux pour la société romaine. En dehors du fait qu'ils écartaient le peuple de ses traditions ancestrales, ces cultes étaient parfois un moyen pour les étrangers d'escroquer les Romains. Flavius Josèphe reconnaît d'ailleurs que certains Juifs utilisaient leur religion pour soutirer aux riches leurs biens. À ce propos, il écrit :

Il y avait un Juif qui avait fui son pays parce qu'il était accusé d'avoir transgressé certaines lois et craignait d'être châtié pour cette raison. Il était de tous points vicieux. Établi alors à Rome, il feignait d'expliquer la sagesse des lois de Moïse. S'adjoignant trois individus absolument semblables à lui, il se mit à fréquenter Fulvia, une femme de la noblesse, qui s'était convertie aux lois du judaïsme, et ils

<sup>35</sup> - Tacite, *Annales*, II, 27 et 32.

<sup>36</sup> - Tacite, *Histoires*, I, 22.

<sup>37</sup> - Tacite, *Histoires*, I, 22.

lui persuadèrent d'envoyer au temple de Jérusalem de la pourpre et de l'or. Après les avoir reçus, ils les dépensèrent pour leurs besoins personnels, car c'était dans ce dessein qu'ils les avaient demandés dès le début.<sup>38</sup>

En plus de ce fait, il semble que la pratique de ces cultes donnait une certaine ascension des étrangers sur les Romains. À en croire Valère Maxime, les devins Chaldéens, du fait de leur charlatanisme, avaient tellement gagné l'estime du peuple qu'ils étaient même plus écoutés que les autorités publiques. C'est en raison de leur notoriété excessive qu'ils furent sommés de quitter Rome sous le consulat de M. Popilius Laenas. Sur ce sujet, cet écrivain romain écrit :

C. Cornélius Hispalus, préteur pérégrin, enjoignit par un édit aux Chaldéens de sortir, dans les dix jours, de Rome et de l'Italie, parce que, par une trompeuse interprétation des astres, ils abusaient les esprits faibles et sots au profit de leur charlatanisme.<sup>39</sup>

En plus d'exposer les Romains à l'escroquerie des étrangers, ces cultes occasionnaient également la corruption des mœurs de la cité. Il est vrai que les Romains toléraient les autres religions qu'ils considéraient avec beaucoup de respect. Cicéron dira d'ailleurs : « À chaque cité sa religion, Laelius, et à nous la nôtre. »<sup>40</sup> Mais il était hors de question pour eux de les laisser dénaturer leurs traditions ancestrales. C'est pourquoi, sentant les influences négatives du culte de Jupiter Zabazius, ses adeptes furent expulsés de Rome. Sur ce, Valère Maxime écrit : « Le même préteur voyant des Juifs s'efforcer de corrompre les mœurs romaines par l'introduction du culte de Jupiter Sabazius les força à retourner dans leurs foyers. »<sup>41</sup>

Mais l'exemple le plus marquant de culte reconnu dangereux pour la société et auquel les Romains ont dû faire face est le culte de Bacchus. Originnaire de la Grèce antique, ce culte était à ses débuts fait en l'honneur du dieu du vin, d'où les beuveries dont la célébration constituait une occasion à Rome. Mais, selon Tite-Live, un Grec l'aurait dénaturé en le rendant plus occulte et tout à fait orgiaque. Dès lors sa pratique autorisait des vices allant des immoralités sexuelles aux meurtres. Pour en décrier les excès, il écrit :

Les vapeurs de l'ivresse, l'obscurité de la nuit, le mélange des sexes et des âges eurent bientôt éteint tout sentiment de pudeur, et l'on s'abandonna sans réserve à toutes sortes de débauches; chacun trouvait sous sa main les voluptés qui flattaient le plus les penchants de sa nature. Le commerce infâme des hommes et des femmes n'était pas le seul scandale de ces orgies; c'était comme une sentine impure d'où

<sup>38</sup> - Flavius Josèphe, *Antiquité judaïques*, XVIII, 81-82.

<sup>39</sup> - Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, I, 3, 3

<sup>40</sup> - Cicéron, *Pour Flaccus*, 69

<sup>41</sup> - Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, I, 3, 4



sortaient de faux témoignages, de fausses signatures, des testaments supposés, de calomnieuses dénonciations, quelquefois même des empoisonnements et des meurtres si secrets, qu'on ne retrouvait pas les corps des victimes pour leur donner la sépulture.<sup>42</sup>

Aux yeux de la société romaine, cette nouvelle manière de célébrer les bacchanales était en contradiction avec les valeurs ancestrales. Contrairement à ce que voudraient la *virtus*, la *fides* et la *pietas*, les trois vertus cardinales et socle de la société romaine, cette pratique religieuse œuvrait non seulement à ôter de l'homme toute moralité, mais aussi à encourager ses instincts les plus sombres et bestiaux.

À tout cela s'ajoute que ces cultes détournaient parfois les Romains de leur culture, les poussant à adopter des attitudes tout à fait étranges. Si l'on en croit Properce, le culte d'Isis et son clergé, en incitant à préférer les perversions isiaques aux devoirs conjugaux, détournaient les femmes de leur tradition. À ce propos il écrit : « Voici encore les tristes solennités d'Isis, et ma Cynthia a déjà passé dix nuits loin de moi »<sup>43</sup>. Pour traduire sa colère contre cette déesse étrangère, il laisse entendre : « Pourquoi venir à Rome de ces contrées lointaines ? pourquoi condamner nos femmes à un repos sans amour ? » Ovide, de son côté, comptait même le culte d'Isis parmi les astuces qu'utilisaient les femmes pour écarter les amants tenaces.<sup>44</sup>

En somme, il est à retenir que la pratique de certains cultes étrangers était très préoccupante chez les Romains. Très fiers de leur religion ancestrale, qui d'ailleurs était en adéquation avec les valeurs socioculturelles et socle du pouvoir, ces derniers, notamment l'élite politique, n'entendaient pas s'en défaire au profit de nouvelles religions. Autrement, ces Romains, romanistes de surcroît, rompraient ouvertement avec la tradition à laquelle ils devaient le savoir et le savoir-faire qui les distinguaient des autres peuples.

## Conclusion

Au terme de cette étude, retenons que, à son apogée, la civilisation romaine s'était enrichie de plusieurs éléments culturels étrangers. Sa religion, jadis traditionnelle et se voulant originale, n'avait pas échappé à l'invasion de toutes sortes de cultes venus des contrées voisines. Bacchanales, culte d'Isis, de Cybèle, de Mithra, astrologie et magie des Chaldéens, judaïsme et christianisme avaient tous pris racine dans la Rome impériale.

<sup>42</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXIX, 8

<sup>43</sup> Properce, *Élégies*, II, 33, 1-20

<sup>44</sup> Ovide, *Les amours*, I, 8, 73-74

Vu que les divinités ancestrales semblaient parfois être indifférentes au sort des hommes, ces cultes étrangers, réputés être garants du bien-être et de la continuité de la vie dans l’Au-delà, restaient de ce fait une aubaine pour la grande majorité de la population. À voir l’attachement des Romains à ces cultes, il semble même que ces derniers étaient considérés comme de vrais porteurs de réponses aux nombreuses préoccupations humaines. Or une puissance impérialiste qui aspire à la perpétuité ne saurait se déposséder de son patrimoine culturel au profit de celui d’une autre puissance ; d’où l’inquiétude que suscitait l’affluence massive et parfois incontrôlable de ces cultes étrangers à Rome. Aussi autorités religieuses et politiques et tout défenseur de la culture romaine soucieux de préserver leurs traditions s’étaient-ils investis à lutter pour en limiter les influences.

De tout cela, il ressort donc que la question des cultes importés était très problématique à Rome. Si certains les trouvaient utiles, voire nécessaires, d’autres en revanche y voyaient les signes précurseurs de la dépravation de la romanité. Cette opposition traduit, du reste, le contraste entre la volonté du peuple, en éternelle quête de mieux-être, et le devoir de l’État, toujours soucieux de contrôler pour garantir la stabilité.

## BIBLIOGRAPHIE

### - Sources anciennes

Apulée, *L’Âne d’or ou les métamorphoses*, Trad. de Pierre Grimal, Paris, Gallimard, 1975.

Cicéron, *De natura deorum*, trad. de Charles APPUHN, Paris, Garnier 1935.

Cicéron, *Des lois*, (version électronique

[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero\\_loisII/lecture/2.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero_loisII/lecture/2.htm), consulté le 08/01/2022)

Cicéron, *Plaidoyer pour Flaccus*, (version électronique

[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero\\_pro\\_flacco/lecture/default.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero_pro_flacco/lecture/default.htm) consulté le 03/03/2022)

Dion Cassius, *Histoire romaine*, (version électronique

[http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/dion\\_cassius\\_hist\\_rom\\_41/lecture/default.htm](http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/dion_cassius_hist_rom_41/lecture/default.htm) consulté le 03/02/2022)

Flavius Josephe, *Les Antiquités judaïques*, (version électronique

[http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/flavius\\_ant\\_judaïques\\_01/lecture/default.htm](http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/flavius_ant_judaïques_01/lecture/default.htm) consulté le 14/01/2022)

Ovide, *Les amours*, trad. d’Henri Bornecque, Paris, Belles Lettres, 1930.

Ovide, *Fastes*, trad. de R. Schilling, Paris, Belles Lettre, 1992.

- Pline l' Ancien, *Histoire naturelle*, Paris, Belles Lettres, 1963.
- Plutarque, *Sur Isis et Osiris*, trad. de Christian Froidefond, Paris, belles Lettres, 1988.
- Properce, *Élégies*, (version électronique  
[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/Properce\\_elegiesI/lecture/default.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/Properce_elegiesI/lecture/default.htm) consulté le 21/01/2022).
- Suétone, *Vie de Tibère*, (version électronique  
[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/suet\\_viesIII/lecture/default.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/suet_viesIII/lecture/default.htm) consulté le 25/03/2022).
- Tacite, *Annales*, trad. de Pierre Grimal, Folio classique, 1993.
- Tacite, *Histoires*, trad., d'Henri Bornecque, Paris, Classiques Garnier, 1954.
- Tertullien, *De la couronne du soldat*, (version électronique consulté le 05/07/2022  
<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/tertullien> )
- Tite-Live, *Ab urbe condita*, trad., d'Eugène LASSERRE, Paris, Classiques Garnier, 1949.
- Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, trad. de M. NISARD, Paris, Garnier, 1935.
- Virgile, *Énéide*, trad. de Denis GUENOUN, Bouches-du-Rhône, Actes du Sud, 1982.

#### - Sources modernes

- Cumont Franz, 1963, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Librairie orientale, Paul Geuthner.
- Lavagne Henri, 1975, « Pour une problématique nouvelle des recherches sur la religion de Mithra. Le IIe congrès international d'études mithriaques », *Mélanges de l'école française de Rome*, 87-2, p. 1141.
- Kaabia Ridha, 2015, « La fête publique de la *lavatio* de la *Magna Mater* à Carthage d'après Augustin (*De Civitate Dei*, II, 4) » in : Colloque : *Le cérémonial dans les sphères politiques et religieuses à travers les âges*, Tunis, 19-21.
- Malaise Michelle, 1972, « Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie », in : *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*, Tome 22, Brill, Leiden.
- Stern Henri, 1968, « La date de la fête d'Isis du mois de Novembre à Rome. » In : *Comptes rendus des séances de l'Académie et des Inscriptions et Belles-Lettres*, N.1, p. 43-50.
- Turcan Robert, 2004, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Belles Lettres.

**L'intérêt d'un « 3<sup>ème</sup> sens » initié par Origène dans l'interprétation des Saintes Écritures.**

**Pierre Edmond MBENGUE**

LASPAD – Université Gaston Berger

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

**Résumé :** Parler d'interprétation biblique, c'est faire référence à Origène. Pourtant, il n'en est nullement le fondateur, encore moins le théoricien de la méthode allégorique, par laquelle le sens caché des Saintes Écritures peut se percevoir. En effet, inspirée de l'interprétation des mythes païens et de la philosophie grecque, l'exégèse a été initiée par Philon d'Alexandrie avant d'être approfondie par les écrivains, notamment ceux de l'école d'Alexandrie. Toutefois, Origène a été d'un apport considérable à l'interprétation biblique, en initiant un troisième sens à savoir le sens moral.

**Abstract:** Talking about biblical interpretation certainly brings to mind Origen. But, the latter is by no means the founder, nor is he the theoretician of the allegorical method by which the hidden meaning of the Holy Scriptures can be analysed. Indeed, inspired by the interpretation of pagan myths and Greek philosophy, exegesis was implemented by Philo from Alexandria before being further developed by writers, especially those of the school of Alexandria. However, Origen made a considerable contribution to biblical interpretation theirs, initiating a third sense, namely the moral sense.

**Mots-clés :** Allégorique – biblique – interprétation – Saintes Écritures – sens.

**Key words:** Allegorical - biblical - interpretation - Holy Scriptures - meaning.

## INTRODUCTION

Le lecteur qui lit parfois la *Bible* de façon littérale, prenant tout au pied de la lettre sans aucun recul, mérite d'être éclairé dans sa compréhension. Car les Saintes Écritures revêtent un sens profond caché sous le sens immédiat. D'ailleurs, ce sens profond, inspiré d'abord par l'interprétation allégorique des mythes païens, et beaucoup plus connu sous le nom de sens allégorique ou spirituel, a beaucoup évolué au fil des siècles au point qu'à un moment donné nous avons assisté à un triple sens du texte sacré, dont l'un est initié par Origène. Cette innovation d'Origène dans l'interprétation des Saintes Écritures est salutaire à plus d'un titre. Ce qu'a voulu exprimer avec force P. Barthélémy à travers ces propos : « *Jamais personne n'a disposé d'une documentation aussi complète sur la Bible grecque que celle que rassemble Origène* »<sup>1</sup>. Et le grand historien de l'Antiquité H. I. Marrou va plus loin en disant de lui qu'il est « *l'esprit le plus universel de son temps* »<sup>2</sup>. Cependant, dans cette pluralité des sens du texte sacré, quel est l'intérêt de ce « 3<sup>ème</sup> sens » dans l'interprétation des Saintes Écritures ?

Pour mieux élucider cette problématique, nous nous intéresserons d'abord, dans cette étude que nous menons, aux origines de l'interprétation des Saintes Écritures, ensuite nous verrons la perception que les auteurs chrétiens ont sur le « sens littéral » ou sur le « sens spirituel » dans l'interprétation des Saintes Écritures, et enfin nous examinerons l'innovation d'Origène dans l'exégèse biblique.

### 1- Les origines de l'interprétation des Saintes Écritures

De par ses origines, l'exégèse biblique<sup>3</sup> s'inspire de la philosophie religieuse hellénistique d'une part, d'autre part de l'interprétation allégorique. Et l'une des remarquables critiques de Porphyre sur l'usage de ce procédé faite par les auteurs chrétiens, peut être lue comme témoignage. En effet, selon lui, les commentaires des intellectuels chrétiens sur les textes sacrés proviennent d'esprits subtils qui les ont empruntés aux Grecs, avant de les adapter à leur guise :

Certaines gens, remplies du désir de trouver le moyen, non pas de rompre tout à fait avec la pauvreté des écritures judaïques, mais de s'en affranchir, recourent à des commentaires qui sont incohérents et sans rapport avec les textes et qui apportent, non pas une explication satisfaisante pour les étrangers, mais de l'admiration et de la louange pour les gens de la maison. Ils prônent,

<sup>1</sup> Barthélémy P. cité par Liébaert J., 1986, *Les Pères de l'Église - Vol. I - du 1<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Desclée, p. 97.

<sup>2</sup> Marrou H. I., 1977, *Décadence romaine ou antiquité tardive III-VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil.

<sup>3</sup> L'exégèse est une étude approfondie et critique. Selon le dictionnaire français Larousse, l'exégèse biblique est une interprétation scientifique des textes bibliques, mettant en œuvre toutes les disciplines capables d'en éclairer le sens.

en effet, comme des énigmes les choses qui, chez Moïse, sont dites clairement, et ils les proclament pompeusement des oracles pleins de mystères cachés ; ils fascinent par la fumée de l'orgueil le sens critique de l'âme, puis ils font des commentaires... Cette sorte d'absurdité vient d'un homme que j'ai, moi aussi, rencontré dans ma première jeunesse, Origène... Grec élevé dans les études grecques, il est allé échouer dans cette entreprise barbare. Dans sa conduite il vivait en chrétien, et à l'encontre des lois ; mais dans les croyances relatives aux choses et à la divinité, il était Grec et il transportait l'art des Grecs aux fables étrangères. Il fréquentait, en effet, sans cesse Platon ; les œuvres de Numenius, de Kronius, d'Apollophane, de Longin, de Moderatus, de Nicomaque, et des hommes instruits dans les doctrines pythagoriciennes étaient son entretien et il se servait aussi des livres de Chérémon le Stoïque et de Cornutus. Ce fut auprès d'eux qu'il connut la méthode allégorique des mystères des Grecs ; il l'adapta ensuite aux Écritures des Juifs<sup>4</sup>.

Cette idée semble être confortée par le Père L. Bouyer qui estime que ce serait une vaine illusion que de croire qu'Origène serait le fondateur de l'exégèse biblique ou le théoricien de la méthode allégorique dans l'étude des Saintes Écritures. Ainsi, il soutient avec véhémence que « *l'accusation sempiternelle faite à Origène d'avoir introduit l'exégèse allégorique dans l'Église est une allégorie... Elle suppose une ignorance quasi totale de l'ancienne exégèse chrétienne et de l'exégèse juive dont elle-même procédait* »<sup>5</sup>. Toutefois, l'exégèse biblique remonte des débuts de l'ère chrétienne, notamment avec Philon d'Alexandrie<sup>6</sup>. En effet, pour expliquer la théologie de l'*Ancien Testament*, ce dernier faisait recours à la philosophie grecque, en rédigeant des commentaires allégoriques sur la *Genèse*, dans le but de montrer les points de convergence entre l'Écriture chrétienne et la philosophie grecque. Cette influence grecque au sein du christianisme sera très remarquable avec les écrivains chrétiens d'Alexandrie tels que Clément et Origène qui feront usage de cette méthode allégorique de Philon comme critère fondamental d'interprétation de l'Écriture chrétienne. En effet, ces intellectuels chrétiens, imbus de culture grecque, sentaient le désir de perfectionner la sagesse païenne qui avait été acquise par les philosophes païens, et qu'ils taxaient de connaissance partielle. Ainsi, dans l'intention de la parfaire, ils faisaient recours à l'interprétation allégorique des mythes païens.

Il en est ainsi de Clément d'Alexandrie, le plus hellénisant des Pères grecs, qui a pratiqué l'exégèse allégorique des mythes d'Homère à l'époque de sa formation dans le monde grec. Ce qui explique largement les termes grecs dont il fait usage pour exprimer les

<sup>4</sup> Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VI, XIX, cité par De Labriolle P., 1934, *La réaction païenne : étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'artisan du livre, p. 263-264.

<sup>5</sup> Bouyer L., 1960, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, p. 346, cité par Peters S. G., 1981, *Lire les Pères de l'Église : cours de patrologie*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 441.

<sup>6</sup> Un philosophe juif hellénisé, contemporain des débuts de l'ère chrétienne, qui a vécu à Alexandrie de 20 av. J. C. à 45 ap. J. C.

concepts chrétiens qui lui semblent essentiels. Par exemple, pour expliquer certaines notions ou vérités relevant de la *Bible*, Clément d'Alexandrie faisait recours à l'interprétation allégorique des mythes païens<sup>7</sup>, car étant mieux appropriée à mener l'esprit vers la découverte de la vérité : « *Le genre que constitue l'interprétation symbolique est très utile à bien des égards : il sert à l'exacte connaissance de Dieu et à la piété, il manifeste l'intelligence, il exerce la brièveté, il dénote la sagesse* »<sup>8</sup>.

Ainsi, en instituant une doctrine sur le symbolisme, résultant de l'allégorie païenne et de l'explication de certaines notions bibliques, Clément d'Alexandrie s'arroge le mérite d'avoir élaboré une première ébauche positive peut-on dire, d'une théorie du symbole en matière religieuse. Dès lors, faudrait-il comprendre par là à travers cet emprunt méthodique, c'est-à-dire ce recours à l'interprétation symbolique des mythes païens une sorte de préparation évangélique chez Clément d'Alexandrie ? Nous ne pouvons l'affirmer de façon catégorique, d'autant plus que dans ce processus de développement d'une sagesse chrétienne, Clément avait réadapté la philosophie grecque qui était déjà amorcée par Justin de Naplouse.

Quant à Origène, en tant que disciple de Clément, il a pu recourir au procédé de l'« allégorie », jadis pratiqué par les moralistes païens dans l'explication d'Homère et de la mythologie, et introduire de son côté, malgré leur caractère très particulier, les méthodes de la philologie grecque en matière de critique textuelle dans l'étude des Saintes Écritures, plus particulièrement dans l'étude de l'*Ancien Testament*, afin de trouver toutes sortes de significations symboliques du texte sacré chrétien. D'ailleurs, il ne manque pas de reprocher aux chrétiens, dans le but d'approfondir leur foi avec prudence, leur manque d'intérêt pour la philosophie païenne, malgré, estime-t-il, les nombreuses erreurs et les connaissances à titre partiel que présente cette dernière. C'est tout le sens de cette exhortation : « *Je voudrais que tu prennes de la philosophie des Grecs ce qui peut devenir, pour ainsi dire, des disciplines générales et propédeutiques pour le christianisme, ainsi que les notions de la géométrie et de l'astronomie qui pourront être utiles à l'interprétation de la Sainte Écriture* »<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> En ce sens, il aurait subi l'influence de Philon d'Alexandrie qui a tenté de concilier le *Pentateuque* avec les mythes grecs. Cf. Philon d'Alexandrie, 1973, *De Providentia*, II, 40, introduction, traduction et notes par Mireille Hadas-Label, Collection *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* N°35, Paris, Éditions du Cerf. / Cf. Lebreton J., 1928/18, « La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie », dans *RSR*, p. 457-488 / Cf. Mondésert C., 1936/26, « Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie », dans *RSR*, p. 158-180.

<sup>8</sup> Clément d'Alexandrie, 2006, *Stromates* V, 8, 46, 1, introduction, texte critique et index par Alain Le Boulluec, traduction par Pierre Voulet, revue par Alain Le Boulluec, in *Sources Chrétiennes* N°278, Paris, Éditions du Cerf.

<sup>9</sup> Cassiodore J. cité par Spanneut M., 1990, *Les Pères de l'Église – Volume II – du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Bibliothèque d'Histoire du christianisme N°22 dirigée par Paul Christophe, Paris, Desclée, p. 302.

Comme on le voit donc, ces Apologues grecs ont accordé beaucoup d'importance à l'interprétation allégorique qui a été inspirée par les philosophes Grecs et reprise jadis par Philon d'Alexandrie, afin d'élucider les ambiguïtés de la *Bible*. Et pour saisir au vif les péripéties d'un tel héritage, un rappel historique nous paraît utile pour mieux comprendre la transition qui s'est opérée entre la tradition païenne et celle juive, et les réadaptations que cela a impliqué dans la tradition chrétienne. En effet, dans la tradition païenne, un sens fondamental pouvait être décelé. Il s'agit du sens littéral ou sens symbolique que les penseurs païens exploitaient, à travers la méthode de la lecture allégorique, pour en faire ressortir le sens profond. Dans la tradition juïque, on assiste à une extension de sens avec une forme d'herméneutique<sup>10</sup> qui distingue quatre sens dans l'interprétation de la Torah<sup>11</sup>, à savoir : le sens allusif, le sens littéral, le sens homilétique ou métaphorique, et le sens mystique. Cette herméneutique des sens de l'Écriture connaîtra, *de facto*, une réadaptation dans la tradition chrétienne, mais avec un recouplement avec la tradition païenne. Ainsi, on peut distinguer : la méthode de la lecture allégorique, le sens littéral, le sens anagogique ou mystique ou spirituel, et le sens tropologique ou moral qui a été initié et mis en pratique à un moment donné par l'exégète Origène<sup>12</sup>. Qu'il nous suffise de rappeler leur expression en vers par Augustin Dacie, cité par le cardinal H. de Lubac et H. R. Drobner :

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,*

*moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

La lettre t'enseigne les choses anciennes, l'allégorie ce que tu dois croire,

Le sens moral ce que tu dois faire, et l'anagogie vers où tendre<sup>13</sup>.

Cependant, pour l'interprétation des Saintes Écritures, les auteurs chrétiens s'appuieront essentiellement sur ces deux sens, à savoir : le sens littéral et le sens spirituel ou allégorique qui se perçoit, comme son nom l'indique, par la méthode de la lecture allégorique qui avait été reprise par Philon d'Alexandrie aux philosophes grecs. Cette méthode de lecture allégorique sera l'une des caractéristiques essentielles de l'École d'Alexandrie, en ce sens qu'elle sera considérée finalement comme la clé d'une lecture parfaite et exacte des Saintes

<sup>10</sup> L'herméneutique est une théorie ou science de lecture, d'explication ou d'interprétation des textes.

<sup>11</sup> Cf. Attali M., 2011, « Les contrées respectables. L'Universel et le Particulier dans la Kabbale », *Pardès*, 49/1, p. 113.

<sup>12</sup> Voir plus loin.

<sup>13</sup> De Lubac H. cité par Sesboué B. et Wolinski J., 1994, *Le Dieu du salut*, Collection Histoire des dogmes, Tome I, sous la direction de Bernard Sesboué, Paris, Desclée, p. 148. / Drobner H. R., 1999, *Les Pères de l'Eglise : sept siècles de littérature chrétienne*, Paris, Desclée, p. 130.

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

Volume Numéro 2 / Décembre 2022



Écritures, avec comme point culminant le Christ. Cette appropriation trouve son fondement dans la conviction selon laquelle « *le Christ est la clé interprétative de l'Écriture Sainte* »<sup>14</sup>. Ce qui veut dire qu'à la lumière du Christ, *l'Ancien Testament* doit être lu comme une prophétie et le *Nouveau Testament* comme la promesse des biens futurs. En ce sens, Jésus-Christ est l'accomplissement de toutes les prophéties de *l'Ancien Testament*. Ce que Jean Daniélou appelle « typologie », notamment christique<sup>15</sup>, c'est-à-dire la réalisation par le Christ de ce qu'avaient annoncé les prophètes. Sous cet angle, la typologie peut être considérée comme une méthode d'interprétation de l'Écriture Sainte, car étant un des sens de l'exégèse biblique appliqué surtout au contexte judéo-chrétien, avec comme fondement la prophétie. Et ces propos de l'historien le démontrent à juste titre :

C'est une relation entre les réalités de l'Ancien Testament et celles du Nouveau. La grande affirmation patristique est que ce sens a pour objet le Christ. Les personnages, les événements, les institutions de l'Ancien Testament ont premièrement une réalité historique propre qui est leur sens littéral et secondement ils sont une certaine préfiguration de ce que le Christ a accompli à la fin des temps.<sup>16</sup>

On parle alors de sens typologique dans une vision prophétique de l'Écriture<sup>17</sup>. Un élément essentiel auquel beaucoup d'écrivains ecclésiastiques, comme les Pères de l'Église, avaient accordé une importance capitale. Ainsi, par cette transversalité avec le Christ comme repère, l'Écriture sera interprétée de façon remarquable, par ces derniers, selon deux sens : soit littéralement soit spirituellement.

## **2- La perception des auteurs chrétiens sur le « sens littéral » ou sur le « sens spirituel » des Saintes Écritures**

Qu'est-ce qu'on entend par ces deux modes de lecture des Saintes Écritures ? Le sens littéral est la base de toute interprétation biblique, puisque c'est le sens premier qui ressort dès la première lecture du texte sacré. Toutefois, ce sens premier n'épuise pas la signification de la *Bible*. Il renferme un sens caché, le sens de l'Esprit, qui a inspiré le texte sacré. Philon d'Alexandrie en avait déjà une perception assez pointue, lorsqu'il disait que : « *la lettre des Saintes Écritures ressemble à l'ombre des corps et que le sens mystérieux qui s'en dégage est la vraie réalité* »<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Costa F., 2017, « Le Christ, clef de l'interprétation de l'Écriture : aspects de la typologie de Jean Daniélou », *Anapolis, Revista de Magistro de Filosofia*, Ano X, 22/2, p. 81.

<sup>15</sup> Cf. Costa F., 2017, *Idem*, p. 81. / Voir aussi Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*.

<sup>16</sup> Daniélou J., 1948, « Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 24, p.120.

<sup>17</sup> Cf. Costa F., 2017, *Idem*, p. 87.

<sup>18</sup> Cité par De Labriolle P., 1934, *La réaction païenne*, p. 263.

Il s'agit donc d'en percevoir l'essence spirituelle qui va des préfigurations du mystère chrétien révélé dans l'*Ancien Testament* aux réalités présentes et futures relatées dans le *Nouveau Testament*. C'est tout le sens de cette exhortation d'Origène à découvrir la présence cachée de Dieu dans les Saintes Écritures :

Cherche donc, toi aussi, tous les signes de l'Ancien Testament et demande-toi quelles réalités du Nouveau ils préfigurent ; et dans les figures du Nouveau Testament, cherche quelles réalités ils annoncent pour le monde à venir, ou du moins pour les siècles futurs, postérieurs à l'accomplissement du signe.<sup>19</sup>

D'ailleurs, le philosophe exégète d'Alexandrie, dans son ouvrage *De vita contemplativa*, disait à ce propos : « *L'interprétation littérale est comme le symbole d'un univers caché que révèle le sens allégorique* »<sup>20</sup>. Ce « second sens », plus connu sous le nom de « sens spirituel », est celui qui se révèle au-delà des mots, suite à une lecture plus profonde du texte, dite lecture allégorique. Ce procédé de la lecture allégorique, jadis utilisé par les penseurs païens pour interpréter Homère ou Hésiode, puis par Philon d'Alexandrie interprétant la *Bible*, a été repris par Clément d'Alexandrie pour trouver le sens caché des textes bibliques, c'est-à-dire le « sens spirituel ». Ces propos de l'évêque d'Alexandrie vont dans ce sens : « *Voilà pourquoi les saints mystères des prophéties, réservés aux élus et à ceux que leur foi a prédestinés à la gnose, sont enveloppés de paraboles* »<sup>21</sup>.

En tant que maître de l'école d'Alexandrie, Origène a eu recours, lui aussi, à la lecture allégorique pour donner un sens spirituel aux écrits de la *Bible*. Car, pour lui, l'Écriture est porteuse du « *sens de l'Esprit de Dieu caché dans la profondeur et recouvert du style narratif ordinaire d'un langage qui vise apparemment autre chose, sens qui introduit à la connaissance du dessein de Dieu* »<sup>22</sup>. Dans la même dynamique, dans une de ses homélies sur le livre de l'*Exode*, il nous enseigne sur la compréhension que nous devons avoir des Saintes Écritures :

Moïse reçoit l'ordre de frapper la mer de son bâton pour qu'elle se divise et se retire au passage du peuple de Dieu, et que cet élément des eaux qui lui était objet de crainte obéisse à la volonté divine, formant « à droite et à gauche » une « muraille » qui n'est pas un danger mais une

<sup>19</sup> Origène, 1970, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu* 12, 3, Tome I (livres X et XI), introduction, traduction et notes par Robert Girod, in *Sources Chrétiennes*, N° 162, Paris, Éditions du Cerf.

<sup>20</sup> Philon, *De la vie contemplative* 3, 28, cité par Liébaert J., 1986, *Les Pères de l'Église*, p. 96.

<sup>21</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 15, cité par Sesboué B. et Wolinski J., 1994, *Le Dieu du salut*, Collection Histoire des dogmes, Tome I, sous la direction de Bernard Sesboué, Paris, Desclée, p. 142. La gnose désigne ici cette connaissance (gnôsis) supérieure du sens profond des Écritures.

<sup>22</sup> Origène, *Traité des principes*, IV, 2, 7, cité par Sesboué B. et Wolinski J., 1994, *Le Dieu du salut*, Collection Histoire des dogmes, Tome I, sous la direction de Bernard Sesboué, Paris, Desclée, p. 142.

protection. Les vagues refluent donc en montagne, et l'eau refoulée sur elle-même s'incurve ; elle devient solide, et le fond de la mer n'est plus que sable.

Comprenez ici quelle est la bonté du Dieu créateur. Si vous obéissez à sa volonté, si vous suivez sa Loi, il oblige même les éléments à agir contre leur propre nature pour vous servir. J'ai entendu dire aux anciens que dans ce passage de la mer, les eaux se divisèrent en autant de fractions qu'il y a de tribus des enfants d'Israël et que chaque tribu eut sa propre route ouverte dans la mer ; la preuve en serait dans ces mots du psaume : « Celui qui a divisé la Mer Rouge en fractions »... J'ai cru pieux de ne pas omettre cette remarque des anciens sur les divines Écritures<sup>23</sup>.

Selon Saint Ambroise, l'allégorie est la forme la plus haute et la plus appropriée théologiquement pour l'interprétation biblique. Rejetant l'allégorie, Basile le Grand se contente du sens littéral : « *Pour moi quand j'entends parler d'herbe, je pense à de l'herbe... je prends toutes choses comme elles sont dites* »<sup>24</sup>. Quant à Saint Jérôme, il est partisan du double sens de l'Écriture. Mais, toutefois, selon lui, le sens allégorique ne doit pas précéder le contenu historique, c'est-à-dire l'explication littérale. À ce propos, il fera remarquer que : « *L'explication "historique" est la véritable forme scientifique du commentaire, tandis que l'explication allégorique répond davantage à un besoin pratique d'édification répandu dans l'Église et auquel elle doit s'adapter* »<sup>25</sup>.

Comme on le voit, la notion de « sens littéral » ou de « sens spirituel » revêtent, en fonction des auteurs, une signification particulière. Quant au « sens spirituel », il ne peut se percevoir qu'à travers le procédé de la lecture allégorique pour éviter les fausses interprétations hérétiques. C'est pourquoi, toute une initiation religieuse est nécessaire pour la perception de ce sens caché des textes sacrés.

### 3- Le troisième sens de l'exégèse biblique selon Origène

Par un fondement anthropologique, Origène fait état de trois sens dans l'Écriture, à savoir un sens corporel ou littéral, un sens psychique ou moral et un sens mystique ou anagogique (*agô-ana* : conduire vers le haut) ou encore spirituel. Nous pouvons nous faire une idée de ces principes exégétiques dans son fameux *Traité des Principes* :

C'est de triple façon qu'il faut inscrire dans l'âme les sens de l'Écriture sainte : le débutant doit se laisser édifier par la chair de l'Écriture – c'est ainsi que nous appelons le sens littéral obvie –,

<sup>23</sup> Origène, *Homélie sur l'Exode*, V, 5, Traduction Sources Chrétiennes N°16, p. 143-146, cité par Liébaert J., 1986, *Les Pères de l'Église*, p. 99.

<sup>24</sup> Saint Basile, *Sur l'Hexameron* 9, 80, cité par Peters S. G., 1981, *Lire les Pères de l'Église*, p. 522.

<sup>25</sup> Campenhausen H. V., 1967, *Les Pères latins*, traduit de l'allemand par O. Marbach, Paris, Editions de l'Orante, p. 197.

celui qui est un peu plus avancé sera édifié par son âme, et le parfait [...] est édifié par la loi spirituelle, qui contient l'ombre des biens à venir (Col. 2, 17 ; He. 10, 1)<sup>26</sup>.

Mais, description ne saurait être plus explicite que celle que nous a livrée le patrologue S. G. Peters : « *L'Écriture a, comme l'homme, un corps (sens corporel = histoire), une âme (sens psychique = morale) et esprit (sens spirituel = allégorie ou anagogie)* »<sup>27</sup>. Chez Origène, le sens littéral c'est le sens immédiat des mots, c'est-à-dire le premier sens qui vient à l'esprit, par rapport à l'histoire qui est racontée. Ce sens peut être perçu par tout homme. Mais, puisque l'Écriture requiert une certaine compréhension, Origène passe du « sens littéral » au « sens mystique » ou « spirituel », relatif à l'histoire du salut apportée par le Christ au peuple juif par le biais de Moïse, pour brandir un nouveau sens appelé « sens moral ». Ce glissement de sens, comme valeur ajoutée, est perceptible même dans son enseignement sur le livre de l'*Exode* dont nous reprenons ici le passage :

Moïse reçoit l'ordre de frapper la mer de son bâton pour qu'elle se divise et se retire au passage du peuple de Dieu, et que cet élément des eaux qui lui était objet de crainte obéisse à la volonté divine, formant « à droite et à gauche » une « muraille » qui n'est pas un danger mais une protection. Les vagues refluent donc en montagne, et l'eau refoulée sur elle-même s'incurve ; elle devient solide, et le fond de la mer n'est plus que sable.

Comprenez ici quelle est la bonté du Dieu créateur. Si vous obéissez à sa volonté, si vous suivez sa Loi, il oblige même les éléments à agir contre leur propre nature pour vous servir. J'ai entendu dire aux anciens que dans ce passage de la mer, les eaux se divisèrent en autant de fractions qu'il y a de tribus des enfants d'Israël et que chaque tribu eut sa propre route ouverte dans la mer ; la preuve en serait dans ces mots du psaume : « Celui qui a divisé la Mer Rouge en fractions »... J'ai cru pieux de ne pas omettre cette remarque des anciens sur les divines Écritures.

Quel enseignement nous est donc donné par là ? Nous avons déjà dit plus haut l'interprétation de l'Apôtre. Il appelle cela « un baptême, accompli en Moïse dans la nuée et dans la mer », afin que vous, qui êtes baptisés dans le Christ, dans l'eau et l'Esprit Saint, vous sachiez que les Égyptiens suivent vos traces, qu'ils veulent vous ramener à votre ancienne servitude, c'est-à-dire auprès des « principes de ce monde » et des « esprits mauvais » dont vous fûtes les esclaves. Ils cherchent à vous atteindre, mais vous descendez dans l'eau et en sortez sains et saufs ; ayant lavé les souillures des péchés, vous remontez « homme nouveau », prêts à chanter le « cantique nouveau »...<sup>28</sup>

À en croire Origène, le sens moral c'est la réalisation, de façon effective, en nous, des mystères découverts dans le sens spirituel pour la conduite de la vie chrétienne. En d'autres termes, le sens moral est la mise en œuvre ou l'application du « sens spirituel » dans la vie

<sup>26</sup> Origène cité par Drobner H. R., 1999, *Les Pères de l'Église : sept siècles de littérature chrétienne*, Paris, Desclée., p. 129.

<sup>27</sup> Peters S. G., 1981, *Lire les Pères de l'Église*, p. 421.

<sup>28</sup> Origène cité par Liébaert J., 1986, *Les Pères de l'Église*, p. 99.

spirituelle : « *À quoi peut vous servir, en effet, que le Christ soit jadis venu dans la chair, s'il n'est pas venu aussi jusqu'à votre âme ? Prions pour que chaque jour son avènement s'accomplisse en nous* »<sup>29</sup>.

Suite à cette expérience, avec l'invention d'un troisième sens dans l'interprétation des Saintes Écritures, Origène finit par associer le « sens spirituel » ou « mystique », qui existait déjà, au « sens moral » qu'il a créé, pour parler finalement, uniquement, d'un « sens spirituel » au-delà du « sens littéral » ou de l'histoire<sup>30</sup>. On note ainsi, chez Origène, une substitution de cette « trichotomie » des sens scripturaires, aux deux sens fondamentaux de l'Écriture, « littéral » et « spirituel ». Ce qu'il faut comprendre, *in fine*, c'est qu'il n'existe, chez Origène, que deux niveaux d'interprétation, correspondant aux deux sens fondamentaux de l'Écriture, à savoir « littéral » et « spirituel », avec trois niveaux de perception dans la pratique de la foi. Dès lors, le sens spirituel devient une démarche de foi par laquelle l'âme en « montant vers Dieu » nous introduit dans les mystères du Christ et de l'Église. Autrement dit, le sens spirituel est une lecture par laquelle le croyant s'approprie les Écritures par un acte de la toute-puissance du Christ. D'après Origène, il ne s'agit pas de comprendre l'Évangile par son sens ordinaire, mais plutôt par son sens spirituel : « *Il s'agit de traduire l'évangile sensible en évangile spirituel. Car que vaudrait une interprétation de l'évangile sensible si on ne le traduisait en Évangile spirituel ? Rien, ou peu de chose – et elle serait le fait du premier venu capable de comprendre le sens par le mot à mot* »<sup>31</sup>.

Il ressort de cette étude avec Origène un triple sens dans l'étude des Saintes Écritures, par rapport à ses prédécesseurs. Mais, ces trois sens sont relatifs d'une part à l'interprétation, d'autre part à la pratique dans une démarche de foi. Il s'agit, en résumé, du sens premier de l'histoire qui est racontée dans l'Évangile, de la compréhension que nous devons avoir des Écritures et de la manière dont nous devons vivre cette compréhension.

## CONCLUSION

En guise de conclusion, nous pouvons retenir que le texte sacré, dans la pensée chrétienne, revêt une pluralité de sens que nous pouvons déduire du sens littéral. Cependant, vu les origines de l'exégèse biblique qui relèvent de la philosophie religieuse hellénistique et de l'interprétation allégorique des mythes païens, force est de reconnaître que l'interprétation des Saintes Écritures est tributaire, quoi qu'on dise, de l'exégèse antique. Néanmoins, la

<sup>29</sup> Origène cité par Sesboué B. et Wolinski J., 1994, *Le Dieu du salut*, Collection Histoire des dogmes, Tome I, sous la direction de Bernard Sesboué, Paris, Desclée, p. 145.

<sup>30</sup> Cf. Liébaert J., 1986, *Les Pères de l'Église*, p. 94.

<sup>31</sup> Origène cité par Sesboué B. et Wolinski J., 1994, *Le Dieu du salut*, Collection Histoire des dogmes, Tome I, sous la direction de Bernard Sesboué, Paris, Desclée, p. 142.

réadaptation de l'interprétation allégorique dans l'étude des Saintes Écritures, par les auteurs chrétiens, avec comme clé interprétative le Christ, a permis d'avoir, de façon transversale, une double perception dans l'interprétation, allant de l'*Ancien Testament* au *Nouveau Testament*. Mieux, cette double perception a été approfondie par le sens moral institué par Origène. Et l'intérêt de ce « 3<sup>ème</sup> sens » est qu'il aide à mener une vie de foi adéquate, en mettant en œuvre le « sens spirituel » des Saintes Ecritures, tel que nous le recommande le Christ.

## BIBLIOGRAPHIE

- Attali M., 2011, « Les contrées respectables. L'Universel et le Particulier dans la Kabbale », *Pardès*, 49/1, p. 113-121.
- Campenhauen H. V., 1967, *Les Pères latins*, traduit de l'allemand par O. Marbach, Paris, Editions de l'Orante.
- Clément d'Alexandrie, 2006, *Les Stromates V*, introduction, texte critique et index par Alain Le Boulluec, traduction par Pierre Voulet, revue par Alain Le Boulluec, in *Sources Chrétiennes* N°278, Paris, Éditions du Cerf.
- Costa F., 2017, « Le Christ, clef de l'interprétation de l'Écriture : aspects de la typologie de Jean Daniélou. », *Anapolis, Revista de Magistro de Filosofia*, Ano X, 22/2, p. 81-93.
- Daniélou J., 1948, « Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive. », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 24
- De Labriolle P., 1934, *La réaction païenne : étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIème siècle*, Paris, L'artisan du livre.
- Drobner H. R., 1999, *Les Pères de l'Eglise : sept siècles de littérature chrétienne*, Paris, Desclée.
- Liébaert J., 1986, *Les Pères de l'Église – Volume I – du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, (Bibliothèque d'Histoire du christianisme N°10), Paris, Desclée.
- Marrou H.-I., 1977, *Décadence romaine ou antiquité tardive III-VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil.
- Origène, 1970, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu 12, 3*, Tome I (livres X et XI), introduction, traduction et notes par Robert Girod, in *Sources Chrétiennes*, N° 162, Paris, Éditions du Cerf.
- Peters S. G., 1981, *Lire les Pères de l'Église : cours de patrologie*, Paris, Desclée de Brouwer.

Philon d'Alexandrie, 1973, *De Providentia*, I et II, introduction, traduction et notes par Mireille Hadas-Label, Collection *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* N°35, Paris, Éditions du Cerf.

Sesboué B. et Wolinski J., 1994, *Le Dieu du salut*, Collection Histoire des dogmes, Tome I, sous la direction de Bernard Sesboué, Paris, Desclée.

Spanneut M., 1990, *Les Pères de l'Église – Volume II – du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Bibliothèque d'Histoire du christianisme N°22 dirigée par Paul Christophe, Paris, Desclée.

**La Muse d'Homère dans *Les Commentaires à l'Iliade* d'Eustathe de Thessalonique.**

Augustin TINE

Université Cheikh Anta Diop De Dakar

[augustintine94@yahoo.fr](mailto:augustintine94@yahoo.fr)

**Résumé :** La poésie d'Homère apparaît durant l'époque tardive comme une véritable merveille que certains homéologues ont tenté de décrypter. Aussi s'intéressèrent-ils à l'invocation à la Muse qui inspire l'aède. Eustathe de Thessalonique est l'un d'eux, qui, tel qu'on l'a fait ressortir, produisit de longs *Commentaires à l'Iliade* (Παρεκβολαὶ εἰς τὴν Ὀμήρου Ἰλιάδα) dans lesquels il identifie cette Muse avant d'en donner les fonctions et une fine interprétation allégorique. Celles-ci revêtent cette étude d'un intérêt à la fois littéraire et philosophique qui légitime fortement son érudition.

**Abstract :** Homer's poetry appears during the late period as a true marvel that certain homologists have tried to decipher. They were also interested in the invocation to the Muse which inspires the bard. Eustathius of Thessalonica is one of them, who, as has been brought out, produced long commentaries on the *Iliad* (Παρεκβολαὶ εἰς τὴν Ὀμήρου Ἰλιάδα) in which he identifies this Muse before giving the functions and a fine allegorical interpretation. These give this study an interest that is both literary and philosophical, which strongly legitimizes his erudition.

**Mots-clés :** Homère, Muse, Calliope, Zeus, fonctions, allégorie, connaissance, mémoire.

**Keywords :** Homer, Muse, Calliope, Zeus, functions, allegory, Knowledge, memory.



## INTRODUCTION

Neveu d'un haut dignitaire de la chancellerie patriarcale, Nicolas Kataphloron, Eustathe de Thessalonique (1115-1195) est un éminent lettré byzantin friand des humanités classiques, notamment d'Homère. Archevêque, homéologue et *maître des rhéteurs*, il s'intéressa aux auteurs « Anciens » (Παλαιοί) et à « la postérité » (Νεώτεροι) pour produire ses *Commentaires à l'Iliade* édités en 1971 par Marchinus Van Der Valk. Ceux-ci sont une hagiographie instructive, fruit d'une érudition acquise au cours d'une formation littéraire encyclopédique reçue à l'école cléricale de Saint Euphémie. Dans ce texte, il a, de manière à nous la faire connaître, mis l'accent sur la Muse que le poète invoque dans le prologue du poème de la guerre. Cette étude destinée à mesurer le poids de ses idées et leur caractère philosophique est tributaire de cette intention. Faire œuvre utile consiste ici à remettre Homère à l'honneur à travers une étude sous-jacente à l'exégèse homérique en général et aux sources posthomériques du byzantin en particulier, notamment aux lyriques grecs. Ainsi allons-nous d'abord tenter d'identifier l'égérie dite Muse d'Homère. Ensuite, nous appuyant sur les auteurs cités par Eustathe, nous nous efforcerons de faire ressortir ses différentes fonctions, avant de cerner le lien qu'il a établi entre elle et le Poète pour révéler le sens caché des idées nobles entretenues dans les mythes poétiques.

## I- IDENTIFICATION DE LA MUSE D'HOMÈRE

L'égérie que certains hellénistes appellent « La Muse d'Homère » (ἡ Ὀμήρου Μοῦσα)<sup>1</sup> est avant tout perçue sous les traits d'une « divinité » (θεά) : « Raconte, déesse, la colère d'Achille, le fils de Pélée » (Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεο Ἀχιλῆως)<sup>2</sup>, dit le Poète dans le premier vers du prologue de l'*Iliade*. En effet, d'après la mythologie grecque, Homère, dans ce vers initial de l'épopée, invoque de façon anonyme une des neuf filles de Zeus et de la déesse Mnémosyne (Μνημοσύνη).

La preuve, avec le vers, « Dites-moi, filles du grand Zeus, le Cronide » (ἐννέπετε, Κρονίδαο Διὸς μέγαλοιο θύγατρες)<sup>3</sup>, comme le rappelle Eustathe, Homère crée le suspense dans l'esprit de son lecteur et l'incite à identifier cette déesse. Ainsi met-il en évidence son

<sup>1</sup> Anne Comnène, *Alexiade*, Tome III, livres V-X, 3, 7, 18 -23.

<sup>2</sup> Homère, *Iliade*, I, 1 in : Alexis Piéron, *L'Iliade d'Homère*, I-XII, Paris, HACHETTE ET Cie, 1869, Note 1. p.1.

<sup>3</sup> Marchinus Van Der Valk, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Iliade d'Homère* Tome I, 10, 1- 2, p.16.

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

Volume Numéro 2 / Décembre 2022

universalité, dans la mesure où son épopée se reconnaît à son caractère hybride : tous les arts qu'inspirent et protègent les filles de Mnémosyne s'y exercent avec habileté.

Pour lever cette ambiguïté établie dans l'invocation solennelle à la déesse fille de Zeus, il convient de chercher à savoir laquelle des neuf filles du dieu a revêtu le manteau de « Muse d'Homère », poète épique par excellence. La réponse à cette question réside dans cette invocation spécifique du poème de la guerre dans lequel Homère s'exclame : « Déesse, fille de Zeus, dis-nous » (Θεὰ, θύγατερ Διὸς, εἰπέ καὶ ἡμῖν)<sup>4</sup>. Cette apostrophe justifie l'idée que cette déesse est une des neuf filles de Zeus, notamment celle qui préside à la poésie épique et que l'hagiographe Eustathe de Thessalonique appelle : « la Muse Calliope » (Καλλιόπη Μοῦσα)<sup>5</sup>.

Par conséquent, selon Eustathe, « le poète, voulant absolument invoquer Calliope, ne la nomme pas distinctement, mais emploie le plus subtilement le nom générique de «déesse» (θεά), et lance le lecteur intelligent à la recherche » (πάντως δὲ καὶ ὁ ποιητὴς τὴν Καλλιόπην θέλων ἐπικαλέσασθαι οὐκ ἐκφωνεῖ αὐτήν, ἀλλὰ σεμνότερον ὀνόματι γενικῶ τῷ θεά χρῆται καὶ ἀφίησι ζητεῖν τὸν συνετὸν ἀκροατὴν)<sup>6</sup> de son identité. Cette recherche, bon nombre de lecteurs d'Homère comme Anne Comnène s'y sont consacrés avant d'admettre cette Muse comme l'inspiratrice d'Homère en la nommant « la Calliope d'Homère » (τῆς Ὀμηρικῆς Καλλιόπης)<sup>7</sup>, déesse et Muse, (θεά καὶ Μοῦσα), à la fois.

Il convient alors de noter qu'aux yeux d'Eustathe de Thessalonique, Homère invoque « la Muse Calliope, ou les Muses en général » (Καλλιόπη Μοῦσα ἢ ὅλως, Μοῦσαι)<sup>8</sup>, l'une se substituant aux autres, et vice-versa, à travers un certain nombre de fonctions très clairement indiquées dans son commentaire.

## II- LES FONCTIONS DE LA CALLIOPE D'HOMERE

Le qualificatif de « Muse d'Homère » traduit la relation d'interdépendance qu'entretiennent la Muse et le Poète qui déclare clairement que « La Muse s'est liée d'amitié

<sup>4</sup>Homère, *Illiade*, I, 9 -10.

<sup>5</sup>Van Der Valk Marchinus, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Illiade d'Homère*, Tome I, 10, 26 - 27, p.17.

<sup>6</sup>Van Der Valk Marchinus, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Illiade d'Homère*, Tome I, 10, 2 - 4, p.16.

<sup>7</sup>Comnène Anne, *Alexiade*, Tome III, Livres XIV, 7, 4, 18 - 24.

<sup>8</sup>Van Der Valk Marchinus, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Illiade d'Homère*, Tome I, 10, 26 - 27, p.17.

avec la race des aèdes » (φίλησε δὲ φύλον ἀοιδῶν)<sup>9</sup>. Cette expression métonymique suggère l'idée que le Poète est à la fois instrument de la Muse qu'il sollicite et guide d'autres poètes.

Par conséquent, si ces rhapsodies sont mélodieuses et sublimes, si Homère a su « chanter et écrire en vers » (ἐμμέτρως ἀείδειν καὶ γράφειν)<sup>10</sup>, c'est parce que « Calliope aux sons mélodieux » (Καλλιόπεια λίγεια)<sup>11</sup>, lui en a fait don, du moins d'après Stésichore. L'expression, « inspiration divine » (Θεωποίη)<sup>12</sup>, montre nettement que la poésie homérique est une infusion divine, qu'elle tient de l'instruction de Calliope.

On le voit : Homère « a suivi d'un art raffiné les harmonies de sa Muse » ("Ὀμηρος καὶ ὁ εἰχετῆς περι ἔργουκαὶ ἐμμελοῦς Μούσης)<sup>13</sup>. De là l'harmonie poétique, la musicalité, l'esthétique dont s'est embelli l'un des poèmes nés de cette enthousiasme, c'est-à-dire l'*Iliade*.

Au-delà de l'art de la composition, au-delà du génie créateur de vers hexamétriques harmonieux qu'il a reçu de Calliope, le Poète a également pratiqué l'éloquence. En effet, le talent rhétorique dans lequel les héros de l'*Iliade* s'illustrent dans leur pluralité justifie fort éloquemment sa virtuosité et la place de cette Muse dans sa création poétique parée d'un certain art du langage persuasif. Théodore Prodrome, contemporain d'Eustathe, indique bien cette fonction dans son invocation à la « Muse, chante des orateurs, Calliope la belle » (Μοῦσα, ῥητόρων ἀοιδῆ, καλλίστη Καλλιόπη)<sup>14</sup> qui orne le langage du poète. Ce caractère persuasif du discours du Poète est, par ailleurs, mis en valeur par Eustathe qui reconnaît à « la Calliope d'Homère » une fonction lyrique légitimée par l'idée que « le fait de chanter ou le chant s'inspirent des sentiments, par des combinaisons ou des assemblages » (ἐν ἐργεῖται δὲ τὸ ἄδειν καὶ ἠψῶδη, τὰ παθόντα κρᾶσιν καὶ συναίρεσιν)<sup>15</sup> en adéquation avec les impressions, les émotions, une perception du monde physique.

Outre ces combinaisons et assemblages, Eustathe, pour soutenir la théorie d'une Calliope inspiratrice de la poésie lyrique, cite la tisseuse de violettes, Sapho de Lesbos en la comparant à l'aède de Chios : « Comme Homère ou de quelque autre manière, Sapho, la

<sup>9</sup>Homère, *Iliade*, VIII, 481

<sup>10</sup>Van Der Valk Marchinus, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Iliade d'Homère*, Tome I, 4, 10.

<sup>11</sup>Van Der Valk Marchinus, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Iliade d'Homère*, Tome I, 10, 19 -2 0, p. 16.

<sup>12</sup> Van Der Valk Marchinus, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Iliade d'Homère*, Tome I, 27, p. 3

<sup>13</sup> Van Der Valk Marchinus, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Iliade d'Homère*, Tome I, 4, 28-29, p.6

<sup>14</sup>Prodrome Théodore, *Poèmes historiques*, II, vers 111, in : Emile Miller, *Poèmes historiques de Théodore Prodrome*, p. 24

<sup>15</sup>Van Der Valk Marchinus, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Iliade d'Homère*, Tome I, 9, 27, p. 15.

lyrique, dansant au rythme de sa cithare, excite » (Ὀμηρικῶς δὲ πῶς καὶ ἡ λυρική Σαπφὸς σχηματίζουσα τῇ κιθάρα ἐγκελεύεται)<sup>16</sup>, déclare-t-il.

De même que Calliope est l'inspiratrice du lyrisme érotique, de même, ces vers anacréontiques « Donnez-moi la lyre d'Homère sans sa corde meurtrière » (Δότε μοι λύρην Ὀμήρου / φονίης ἄνευθε χορδῆς)<sup>17</sup> mettent en exergue les registres tragique et pathétique de l'*Iliade*, le définissant ainsi comme un poème élégiaque inspiré au Poète par Calliope dont le chantre de la vendange, des plaisirs et des roses, exalte le génie. Calliope est, pour ainsi dire, garante de la qualité du récit des faits historiques ensanglantés, teintés de chagrins, de pleurs et chants funèbres qu'Homère rapporte dans l'*Iliade*.

Convaincu de ces fonctions d'assistante que Calliope occupe auprès de l'aède, Eustathe, à travers ce vers idyllique de Théocrite, « apprends-moi, Muse, car tu sais » (Εἰπέ θεά, σύ γάρ οἶσθα)<sup>18</sup>, fait d'elle l'océan de savoirs où s'est abreuvé Homère et parvient, par allégorie, à lever le voile qui recouvre les vérités dissimulées dans ses vers.

### III- L'ALLEGORIE DE L'INVOCATION A CALLIOPE

Lettre d'une très grande capacité d'analyse, Eustathe transcende la portée littéraire de l'invocation à la Muse en recherchant le sens de θεά, Μοῦσα et de l'attribut « fille de Zeus » (Θύγατερ Διός,) dans une interprétation allégorique. Pour lui, le savoir-faire homérique est construit autour d'un grand nombre de formules oratoires et de figures de rhétoriques qui contribuent à la régularité rythmique, à l'ornement et à l'Idéalisation de faits Mythiques dans lesquels se dissimulent des vérités abstraites.

En disant « chante, déesse, la colère d'Achille, le fils de Pélée » (Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεο Ἀχιλῆως)<sup>19</sup>, le Poète, aux yeux d'Eustathe, appelle θεά, la connaissance, le savoir. Le caractère allégorique de cet appel à la Muse a si bien retenu son attention qu'il ajoute « qu'il ne fait pas de doute que dans l'expression, « chante ô déesse », le poète désigne par déesse la connaissance qui est dans son âme, qui rend son discours assez prodigieux. » (Ὅτι ἐν τῷ ἄειδε θεά θεὰν ὁ ποιητὴς τὴν ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ γνῶσις λέγει, τερατωδέστερος

<sup>16</sup>Van Der Valk Marchinus, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Iliade d'Homère, Tome I*, 9, 6-7, p.16.

<sup>17</sup>Delboulle Achille, *Anacréon et les poèmes anacréontiques*, SLATKIN REPRINTS, Genève, 1970, p. 146.

<sup>18</sup>PLANCHE M., *Cours de littérature grecque*, Tome VI, p. 223.

<sup>19</sup>Homère, *Iliade*, I, 1 in : Alexis Piéron, *L'Iliade d'Homère*, I-XII, Paris, HACHETTE ET Cie, 1869, Note1. p.1.

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

τὸν λόγον ὑψώσας)<sup>20</sup>, mettant en relief l'essence supérieure de ce don de Zeus. L'égrégie que la mythologie nomme « Muse » (Μοῦσα), de « déesse » (θεά) passe -substitution lexicale-à « connaissance » (γνώσις).

C'est cette même connaissance qu'il désigne dans l'apposition, « déesse, fille de Zeus » (θεά, θύγατερ Διός)<sup>21</sup>. En effet, si d'après la mythologie Calliope est fille de Zeus, le parallélisme philosophique établi par Eustathe fait de Zeus l'esprit : « Zeus est l'esprit et la connaissance acquise par l'esprit, les Muses » (Ζεὺς μὲν ὁ νοῦς, Μοῦσαι δὲ κατὰ νοῦν γνώσις)<sup>22</sup>, dit-il avec assurance. L'esprit, l'intelligence, donne naissance à la connaissance. Cela montre parfaitement que, compte tenu du fait qu'Eustathe a compilé son exégèse, ses idées philosophiques tiennent à une interprétation allégorique que certains ont toujours consacrée à la connaissance que le Poète appelle habituellement Muse.

En d'autres termes, Calliope représente la connaissance, le génie même du Poète qui la veut féconde en l'apostrophant relativement au récit qu'il a entrepris. L'idée d'un Zeus époux de Mnémosyne, la Mémoire qui, dans son interaction avec l'esprit, préserve fidèlement la connaissance au moyen de l'art mnémonique trouve ainsi son explication. D'ailleurs, « c'est à cause de cela que l'on dit que les neuf Muses sont les filles de Mnémosyne et de Zeus » (Ὅτι δὲ ἑννέα αἱ Μοῦσαι καὶ διὰ τί καὶ ὅτι Μνημοσύνης καὶ Διὸς θυγατέρες)<sup>23</sup>, renchérit l'exégète.

De cette exégèse allégorique qu'Eustathe a donnée de « la Muse d'Homère » et de Zeus découle l'idée que « la connaissance est d'essence divine comme l'âme » (θεῖον μὲν γάρ τι ἢ γνώσις, ὥσπερ καὶ ἡ ψυχή)<sup>24</sup> et le Poète enthousiasmé, instrument de la Muse, un divin. Nulle autre raison ne saurait expliciter cette vérité si ce n'est le fait que le poème fourmille de belles leçons de vie, d'une morale ouverte, fruit d'une connaissance multidimensionnelle acquise par l'inspiration de la Muse Calliope. C'est elle qui a fait d'Homère un chanteur ingénieux dont Eustathe se flatte du génie en disant que « l'on admire le poète pour son savoir-faire » (τῆς εὐτεχνίας θαυμάζει τὴν ποιητὴν)<sup>25</sup> et, surtout, pour son universalité.

<sup>20</sup>Van Der Valk Marchinus, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Iliade d'Homère*, Tome I, p. 9, 31-38.

<sup>21</sup>Homère, *Odyssée*, I, 10.

<sup>22</sup>Marchinus Van Der Valk, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Iliade d'Homère*, Tome I, 10, 25-26, p.16.

<sup>23</sup>Van Der Valk Marchinus, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Iliade d'Homère*, Tome I, 10,14-15, p.16.

<sup>24</sup>Van Der Valk Marchinus, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Iliade d'Homère*, Tome I, 9, 33, p.15.

<sup>25</sup> Van Der Valk Marchinus, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Iliade d'Homère*, Tome p. 3, 14 - 15.

## CONCLUSION

Après avoir levé le suspense et l'ambiguïté contenus dans le vers initial du prologue de l'*Iliade* grâce au génie interprétatif d'Eustathe, nous nous sommes rendu compte que la Muse que l'exorde de l'*Iliade* désigne par « déesse » (θεά), fréquentatif de Muse (Μοῦσα), et qui revêt l'attribution de « Muse d'Homère » est Calliope. Inspiratrice anonyme, elle est souvent distinguée de ses sœurs par des qualificatifs génériques qui ont permis de déterminer ses différentes fonctions en relevant les idées qu'Eustathe a empruntées à certains Lyriques. L'interprétation allégorique qu'il a retenue de la Muse donne à cette étude un intérêt littéraire et philosophique car il s'est foncièrement livré à un exercice analytique ramenant la Muse à une appréhension symbolique d'une faculté ou d'un talent fertile qui, subtilement personnifié, a fourni une œuvre merveilleuse et sublime dont l'examen approfondi élève le poète au rang des philosophes.

## BIBLIOGRAPHIE

Comnène Anne, *Alexiade*, Tome III, livres V-X, 3, 7, 18 -23, texte établi et traduit par Bernard LEIB, S.J., Paris, « LES BELLES LETTRES ».

Delboulle Achille, 1970. *Anacréon et les poèmes anacréontiques*, SLATKIN REPRINTS, Genève.

FALCONNET MM. E., Denne Baron, Nuzac, Grégoire, Collombet etc., 1842. *Les lyriques grecs*, Paris, LEFEVRE.

Homère, *Iliade*, I, 1 in : Alexis Piéron, *L'Iliade d'Homère*, I-XII, Paris, HACHETTE ET Cie, 1869,

Miller Emile., 1876. *Poèmes historiques de Théodore Prodrome*, I, vers 1-3, in : *Mélanges de Philologie et d'épigraphie*, première partie, Paris, Librairie Académique- Didier et C<sup>e</sup>.

PLANCHE M., 1828. *Cours de littérature grecque*, Tome VI, Paris, Gauthier Frères et Cie, HACHETTE, Aimé André.

REDAREZ- SAINT-REMY M., 1852. *Les poésies de Sapho de Lesbos*, Paris, HACHETTE et Cie.

Van Der Valk Marchinus, 1894. *Eustathe, archevêque de Thessalonique, Commentaire à l'Odyssee d'Homère*, Tome I. LEISIPE.

Van Der Valk Marchinus, 1971, *Eustathe de Thessalonique, Commentaires à l'Iliade d'Homère*, Tome I, Lugdini Batavorum, E. J. BRILL.

---

## L'ENFANT DANS LA FAMILLE SÉNÉGALAISE : ENTRE TRADITION ET MODERNITÉ

**Samba DIOUF<sup>1</sup>,**

[samba23.diouf@ucad.edu.sn](mailto:samba23.diouf@ucad.edu.sn) / [bathie78@yahoo.fr](mailto:bathie78@yahoo.fr)

**Priska MANGA<sup>2</sup>**

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

&

**El Hadji Papa Abdourahim SY<sup>3</sup>**

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

Université Cheikh Anta DIOP de Dakar

**Résumé :** Généralement, la famille est l'unité sociale de base au sein de laquelle sont transmises aux jeunes membres de la société les normes et les valeurs, les croyances et la connaissance, ainsi que les compétences utiles au quotidien. Elle est également l'unité économique de base qui apporte les chances de survie aux nourrissons et aux enfants. Enfin, elle est l'unité où s'effectuent la reproduction et la continuité biologique. Au Sénégal la famille reste un cercle de membres bien plus large que ce que le mot signifie dans son usage occidental. Traditionnellement, la famille comprend les parents, les enfants, les grands-parents, les oncles et tantes, les frères et sœurs, tous pouvant avoir leurs propres enfants et d'autres personnes à charge. Avec la modernité, on assiste à la nucléarisation de la famille. Ce qui implique de nouveaux modes de transmissions des valeurs et coutumes. D'où, la pertinence de voir les modes de socialisation des enfants au sein de la famille, mais aussi à l'école où l'enfant acquiert un apprentissage d'une autre langue.

**Abstract:** The family is the basic social unit from which young members of society are transmitted values, beliefs and as well as skills useful in everyday life. It is also the basic economic environment necessary for the growth of infants and children. Finally, the family is the primary biological environment where reproduction and biological continuity take place. In Senegal, lack of development and social change can be traced back to the family. Indeed, it is

---

<sup>1</sup> Enseignant chercheur, Université Cheikh Anta DIOP, FLSH, Département de Sociologie

<sup>2</sup> Enseignante chercheur, Université Cheikh Anta DIOP, FLSH, Département de Sociologie

<sup>3</sup> Enseignant vacataire, Université Cheikh Anta DIOP, FLSH, Département de Sociologie

mainly the family that suffers from poor housing conditions, poor state of health, lack of drinking water, nutritional deficiency, unemployment, etc. Moreover, the concept of “family” is broad as it includes parents, children, grandparents, uncles and aunts, brothers and sisters, all of whom may have their own children and other dependents. However, with modernity, there is a tendency to have nuclear family systems which implies new modes of transmission of values and customs. In this regard, this paper examines the new types of socialization of children within the family and within the school system where a new language is learned.

**Mots-clés :** famille, enfant, socialisation, tradition, modernité.

**Keywords :** family, child, socialization, tradition, modernity.



## I. Contexte et problématique

La famille sénégalaise a été et demeure encore aujourd'hui le facteur de socialisation le plus important, car elle façonne l'enfant dès son plus jeune âge et son avenir est en grande partie tributaire des conditions socioéconomiques de la famille<sup>4</sup>. Il est difficile de donner un sens précis au mot *famille*. Ce terme recouvre à la fois des institutions juridiques très diverses et des données biologiques. La famille désigne le groupement de ceux qui sont liés par une parenté biologique. Au Sénégal comme partout en Afrique, le système de la famille étendue est le plus fréquent, dans les conditions de l'habitat traditionnel, tout au moins, et le repli de la famille élémentaire n'est pas encouragé par les usages anciens. Refuge permanent et éternel, la famille est toujours présente. D'ailleurs, en situation migratoire, les sénégalais se regroupent autour d'un aîné qui joue le rôle d'arbitre, d'organisateur de la communauté. Les migrants recréent en somme une famille librement choisie. En cas de vacance, pour voyage ou mort, le groupe familial se retrouve toujours vivant, car la famille a tôt fait de transmettre à un autre membre de la famille les mêmes statuts et rôles qu'assumaient les membres absents, ce qui d'un point de vue anthropologique s'analyse en quelque sorte comme les « équivalents ou substituts fonctionnels » (B. Malinowski). En d'autres termes, dans la tradition, l'individu est toujours sous tutelle. En fait, le seul personnage disposant en principe de la personnalité juridique totale est le chef de famille. Les autres, même les chefs de ménage, sont en général subordonnés : la responsabilité leur est simplement déléguée. Au sein des familles, le communautarisme est manifeste dans les modes de vie. Ainsi, dans les traditions *mandingue, fulbé et wolof* tous les hommes mangent ensemble. Parfois la cuisine est commune entre la parentèle. L'enfant même est socialisé : chaque foyer de la famille le recevra volontiers, le nourrira, s'occupera de son éducation.<sup>5</sup> L'individu ne peut profiter d'une intimité quelconque.

En milieu rural, l'hospitalité est légendaire et fait partie des civilités importantes qu'on accorde à tout individu étranger. La nourriture est obtenue grâce aux travaux des champs. En revanche, en ville, le tableau en est tout autre : tout se paie, même le bois de feu. Les logements ne sont pas bien vastes, même pour ceux qui jouissent d'une villa. Aussi les citadins éprouvent-ils quelques réticences envers cette tradition d'accueil très large. La famille au sens africain est étendue et impose donc à l'individu certaines contraintes. Elle est caractérisée par une forte

---

<sup>4</sup> Binet Jacques, 1979, *Nature et limites de la famille en Afrique noire*, p. 5, Directeur de recherches ORSTOM, Fonds Documentaire.

<sup>5</sup> *Ibid.*

cohésion sociale. En effet, elle permet d'assurer à tous, y compris les malades, les impotents, les vieillards l'assistance indispensable. En outre, et c'est peut-être plus important, elle garantit à l'individu la sécurité présente et future dont il a besoin. Mais ces avantages sont payés par des tutelles et contraintes qui ne favorisent pas l'individu épris de progrès et d'initiative. La famille se différencie nettement du ménage. Dans le monde occidental, elle est essentiellement constituée du père, de la mère et de leurs enfants non encore mariés. Des études récentes insistent sur la persistance des liens au-delà de la majorité. Mais les collatéraux se trouvent écartés après deux ou trois générations. La situation est bien différente dans les pays d'Afrique noire comme le Sénégal : la famille se confond avec le lignage, tous les descendants d'une souche restent liés et essaient d'assurer la permanence du clan. Pour la résolution des conflits familiaux ou la succession, les Africains n'apprécient guère les solutions juridiques rigoureusement contraignantes. Ils s'efforcent le plus souvent de régler les choses en équité, cherchant la médiation des personnes âgées, des patriarches etc.... Rien d'aussi rigide que le droit d'aînesse. Cependant, la dévolution successorale est souvent réglée pour maîtriser le temps, pour éviter qu'à chaque génération, à chaque décès du chef, la famille ne se divise en de multiples lignées issues des frères.

L'héritage des biens n'est pas, en général, le cœur du problème : les biens d'un cultivateur noir sont modestes et périssables. La terre, elle-même, n'est pas rare dans des pays encore peu peuplés. En mettant l'accent sur la permanence du lignage et en s'efforçant de maintenir groupés des effectifs nombreux, qui peuvent atteindre ou dépasser la centaine, le droit coutumier est amené à limiter l'appartenance à une seule branche, la patrilinéaire ou la matrilinéaire. Ce système familial coexiste avec la polygamie mieux peut-être qu'avec la monogamie. Cette dernière donne, en effet, au ménage, une tendance au repli de la cellule élémentaire sur elle-même. Père, mère, enfants constituent aisément un groupe qui se suffit à soi-même. Dans la polygamie, le père reste un peu en dehors des divers foyers constitués par chaque femme avec ses propres enfants, auxquels viennent s'adjoindre parfois quelques éléments extérieurs, parent, travailleur ou hôte qui lui est confié.

Le mariage, surtout polygamique, a pour but essentiel de donner à la famille une nombreuse descendance. Les intérêts des ménages se trouvent donc subordonnés à ceux de la famille étendue. En effet, dans les civilisations marquées par le culte des ancêtres, avoir une nombreuse progéniture est indispensable pour assurer la survie. D'ailleurs, les hommes

ressentent leur fragilité dans ce continent immense et peu peuplé où une mortalité élevée suspendait au-dessus des groupes un risque constant d'extinction. Contrairement à ce que l'on croit souvent, le ménage mono ou polygamique n'est pas la seule unité économique. Chaque individu dispose de sa propre récolte, vend et commerce à son gré. Actuellement, les chefs de ménage se trouvent favorisés, car ils disposent des produits de leurs cultures et particulièrement de celles qui ne sont pas prévues par la coutume : c'est le cas de la plupart des cultures d'exportation.

Dans les milieux islamisés, des familles construisent bien leur enclos à prière en entourant de grosses pierres un espace sablé. Mais dans l'islam comme dans le christianisme, la grande famille africaine ne trouve pas le terrain philosophique et liturgique qui lui conviendrait : en effet, l'islam met l'accent sur la communauté des musulmans, le christianisme sur la fraternité de tous les hommes, alors que la famille resterait volontiers repliée sur elle-même. Face au monde moderne, la grande famille africaine est un obstacle à la naissance de classes sociales. En effet, le réseau de parenté est si vaste que tout homme riche est frère ou cousin de pauvres. Il ne pourrait pas, le voudût-il, s'affranchir de ces liens et choisir de ne fréquenter que sa propre classe sociale.

Cependant, les premiers craquements se sont fait sentir et un certain cinéaste du nom de Sembène Ousmane, dans « Xala » ou « Le Mandat <sup>6</sup> », dénonçait déjà l'égoïsme des classes possédantes. La famille africaine nous apparaît donc comme une structure sociale originale, bien loin de la famille-ménage de l'occident moderne, loin même de la famille étendue du passé européen, dont le substratum économique et foncier était puissant. Les individus et les ménages, aspirant à une plus grande autonomie, la sapent à sa base, pendant que les institutions étatiques, particulièrement l'administration régionale ou la justice, revendiquent un pouvoir supérieur au sien.

La famille africaine exerce des fonctions et des responsabilités multiples. Encore aujourd'hui, elle est le facteur de socialisation le plus important. Elle façonne l'enfant dès son plus jeune âge et l'avenir de ce dernier est en grande partie tributaire des conditions socioéconomiques de la famille. Cependant, la solidarité qui nourrissait et entretenait la

---

<sup>6</sup> Le « Mandat » est un film franco-sénégalais réalisé par Ousmane Sembène et sorti en 1968, dont le scénario adapte le roman éponyme du metteur en scène et qui a reçu le Prix de la critique internationale à la Mostra de Venise.

cohésion entre les membres est sérieusement menacée par la modernisation et l'urbanisation, par l'éclatement familial dû à l'émigration et aux conséquences d'une économie vacillante. Les différentes contributions sur la famille illustrent à quel point les changements dramatiques dans l'économie ont ébranlé les familles dans leurs aptitudes à répondre aux besoins de leurs membres. Ce qui implique de nouveaux modes de transmissions des valeurs et coutumes. D'où, la pertinence de voir les modes de socialisation des enfants au sein de la famille, mais aussi à l'école.

### **Méthodologie**

Les recherches qui ont permis d'écrire cet article ont été réalisées sur la base d'une analyse comparative des mutations de la famille en Afrique en général et au Sénégal en particulier, s'appuyant sur l'observations des domaines non anthropologiques comme l'habitat, la production économique, et des domaines strictement anthropologiques comme les statuts et rôles des membres de la famille, la filiation, la parenté etc.... Une attention particulière a été portée sur la place de l'enfant dans la famille, analysant les mutations économiques, urbaines et sociales qui l'affectent.

Par rapport toujours à la méthodologie, nous avons choisi la méthode qualitative, plus précisément l'observation directe et l'observation indirecte avec comme outil de collecte, en ce qui concerne la dernière, le guide d'entretien semi-directif. En fait, la méthodologie qualitative s'intéresse aux acteurs, à leurs discours, à leurs actions, etc. C'est une méthode dont les outils nous permettent de recueillir des données visant à comprendre la place de l'enfant dans la famille traditionnelle et moderne. Nous avons cherché à comprendre, à travers les discours et les actions des acteurs et des populations, les représentations sociales que ces derniers se font des enfants au sein de la famille traditionnelle et moderne à Dakar, notamment dans le quartier de Yoff. Ainsi, nous avons interrogé 13 femmes âgées de 50 ans et plus et 7 hommes âgés également de 50 ans et plus.

## **II. Résultats**

### **A) La perception de l'enfant dans la famille traditionnelle**

La famille africaine est généralement une famille étendue, elle est de ce fait constituée par un important nombre d'individus. Yaya Wane utilise l'expression « large family » pour la qualifier. La délimitation des contours de la famille traditionnelle est assez complexe, dans la mesure où elle comprend d'une part l'ensemble des descendants d'un même ancêtre. D'autre part, elle est constituée par un réseau de parenté extensible au voisinage, voire à la communauté toute entière.<sup>7</sup> Le mot « famille » renvoie d'abord au lien de sang, mais la famille au sens large peut comprendre les personnes qui n'ont aucun lien de consanguinité ; les enfants adoptés, les domestiques, les amis, les voisins de longue date. Ainsi ni la cohabitation, ni la consanguinité ne sont des conditions nécessaires et/ou suffisantes pour qu'il y ait famille. En revanche, il faut, comme le dit le sociologue Emile Durkheim,<sup>8</sup> qu'il y ait des droits et devoirs sanctionnés par la société. La hiérarchisation de la famille traditionnelle suppose naturellement le respect et l'obéissance aux anciens, quel que soit le degré de parenté, il est du droit de chaque membre de la famille élargie de corriger le comportement de l'enfant ; ceci n'importe où et même en dehors de la maison familiale (contrairement à la famille contemporaine ou restreinte).

Un devoir de solidarité et d'entraide existait également au niveau de la famille traditionnelle dans la mesure où il était très difficile de connaître ou de faire l'inventaire des biens d'un membre de la famille. Tous les revenus sont partagés, chacun peut aussi disposer des biens de l'autre à sa guise. Ainsi dans la société traditionnelle, l'individu ou l'enfant se fond dans le groupe, c'est-à-dire que sa personnalité prise à part ne représente pas grande chose ; c'est au contraire la personnalité du groupe toute entier qui est toujours considérée en premier lieu. En d'autres termes, l'intérêt du groupe prévaut sur celui de l'individu. À ce niveau, il est aisé de comprendre que l'organisation du groupe familial joue un rôle fondamental dans la cohésion du groupe. Cette famille africaine traditionnelle constituait un cadre parfaitement adapté au développement de ses membres, de l'enfant surtout. En effet, l'enfant africain était, dès sa naissance, inséré dans un réseau relationnel qui débordait largement le cadre de la famille telle que nous la connaissons dans les sociétés capitalistes. Collomb (1965) soulignait la puissance du sentiment d'appartenance au groupe chez l'enfant africain. D'abord, en contact physique avec la mère de façon plus intime, le jeune africain sera très tôt pris en charge par la fratrie et la communauté. Un proverbe africain dit : « *L'enfant n'est l'enfant de personne, il est*

---

<sup>7</sup> WANE Yaya « Les toucouleurs du Fouta Toroo (Sénégal) : stratification sociale et structure familiale », Dakar, CNRS (IFAN), N°1, 1960.

<sup>8</sup> Durkheim Emile, 1987, Les règles de la méthode sociologique, Paris, PUF

*celui de tous* ». Dans ce contexte, il n'aura jamais connu ni carence affective, ni solitude, ni rejet ou abandon, ni aliénation ni crise d'identité. Nous pouvons donc comprendre la famille comme étant un groupe de personnes qui sont unies par des liens de parenté ou d'autres liens de proximité et qui sont dotés d'une personnalité collective avec une obligation de solidarité morale et matérielle destinée à favoriser leur développement social, physique et effectif. D'ailleurs, c'est dans ce contexte qu'A.M. mère de famille âgée de 64 ans nous dit « *Avant l'enfant était considéré comme l'enfant de la communauté, car s'il réussit c'est la communauté qui a réussi, donc tout le monde participait à l'éducation, à la socialisation de l'enfant dans la société traditionnelle* ». C'est dans ce sillage que B.N, ménagère âgée de 58 ans nous dit « *Aujourd'hui les choses ont beaucoup changés. Avant le voisin ou une personne de la communauté pouvait parler et apporter sa contribution dans l'éducation et la socialisation de l'enfant ; car l'enfant est considéré comme l'enfant de la communauté* ». P.F, homme âgé de 62 ans aborde dans le même sens « *Moi, je suis né ici et c'est ici que j'ai fait tout mon enfance. J'avoue qu'on a appris par le biais de l'éducation que les parents nous ont inculqués qu'on doit toujours respecter les aînés. C'est comme ça qu'on nous a façonnés. Donc vous voyez, et l'attention est toujours portée sur l'enfant sur comment il doit parler, comment il doit s'habiller, comment il doit se comporter devant les aînés etc.* ».

Dès lors, on peut retenir avec le professeur Abdoulaye Bara DIOP qu'au Sénégal, par exemple, la conception de la famille traditionnelle chez les ethnies reste la même. En effet, la famille traditionnelle sénégalaise connaît une organisation étendue, globale pouvant atteindre ou dépasser plusieurs dizaines de personnes ayant des fonctions diversifiées avec un simple segment du lignage qui est constitué du chef de famille ou « *Borom Keur* », de ses épouses, de ses enfants, de ses belles filles et de ses petits-enfants.

Dans certains cas, le chef de famille est rejoint par ses propres frères, sœurs ou cousines en rupture de ménage qui viennent parfois avec leurs enfants. Il est aussi possible que d'autres parents malades ou trop vieux, incapables de subvenir à leurs propres besoins viennent se réfugier sous l'aile du chef de famille pour se faire prendre en charge. Nous pouvons dire que la famille traditionnelle est assimilée à une « *crèche* » où chacun participe à l'éducation des enfants, si bien qu'on n'arrivait pas à dire que tel est le fils de tel. D'ailleurs, c'est dans cette perspective que nous avons essayé d'échanger avec des personnes afin de mieux appréhender l'enfant dans le milieu familial élargie.

D'après M.F, ménagère âgée de 66 ans : « *Dans la famille traditionnelle sénégalaise, l'enfant est sacré ; il est considéré comme une preuve d'amour du couple ; d'ailleurs le fait*

*qu'un jeune couple ne procrée pas pose parfois certains problèmes au sein de la famille ; surtout si le couple habite dans la grande famille ». Du coup, dans certaines sociétés africaines en particulier la capacité de procréer donne à la femme son statut de femme à part entière. En effet, celle qui ne procrée pas aux yeux de la société, même mariée, sera toujours considérée comme jeune fille (donc dans ces types de société, l'enfant permet à la femme d'acquérir un certain statut de passé de « fille » à « femme » ou de « femme » à « mère »). D'après cette dernière, avoir beaucoup d'enfants aide aussi économiquement et permettait aux parents de pouvoir se reposer ; c'est aux enfants de prendre la relève et de prendre soin de leurs parents, ici les enfants sont considérés comme une sorte d'intérêt.*

Voici une parfaite illustration d'une famille élargie ou traditionnelle



Source : <https://www.paperblog.fr/6418667/la-cuisine-d-une-famille-africaine/>

En conclusion, nous pouvons dire que dans les pays en voie de développement, la baisse du taux de mortalité infantile a entraîné un accroissement naturel de la population que l'on commence à maîtriser à peine. Les familles étant souvent incapables de subvenir aux besoins de leurs enfants, la forte densité de la population, particulièrement urbaine, constitue un véritable défi pour les ressources des pays en développement. C'est dans ce sens qu'on note en Afrique, plus particulièrement au Sénégal, une certaine transformation de la grande famille qui

a toujours existé. En effet, cette dernière a tendance à laisser la place à un nouveau modèle, c'est-à-dire la famille moderne ou nucléaire. Mais, nous comprendrons avec le professeur Abdoulaye Bara DIOP que ce type de famille moderne ou nucléaire qui a ses origines dans le monde occidental n'est pas le même que ce que nous retrouvons dans les sociétés traditionnelles africaines, notamment au Sénégal où les familles étaient toujours étendues. Le mode de production à l'époque, l'organisation socioculturelle, la parenté horizontale sont des phénomènes qui témoignaient de la taille de ces familles.

Il s'y ajoute que le Sénégal depuis 1970 a subi une série de crise. Sur le plan économique, la crise a atteint un seuil de persistance entre autres la dévaluation du CFA, le chômage, l'exode rural. Ces changements qui ont bouleversé l'environnement social, politique et économique de la société sénégalaise ont du même coup modifié l'organisation traditionnelle de la famille, provoquant ainsi l'éclatement du groupe familial. Il faut noter que la famille est le lien de jonction entre la société globale et la cellule conjugale, ce qui fait qu'elle soit sensible à toute secousse que subit la société.

### **B) La perception de l'enfant dans la famille moderne**

D'abord, il faut comprendre que la famille moderne n'est rien d'autre qu'un type de famille comme la famille traditionnelle dite élargie ou la famille souche. C'est dans ce sens que nous nous intéressons à la sociologie de la famille contemporaine de François de Singly<sup>9</sup>. Dans cet ouvrage, l'auteur présente une réflexion théorique qui nous permet de comprendre les changements qui sont intervenus au fil du temps au sein de la famille moderne. C'est ainsi qu'au niveau de la première partie intitulée *l'indépendance de la famille par rapport à l'état*, l'auteur démontre que la diminution de l'intervention de la famille dans la socialisation de l'enfant alors que celle-ci était jusque-là exclusivement réservée à la famille est une mutation majeure. C'est dans cette même lancée que Talcott Parson<sup>10</sup>, sociologue Américain des années 50, pense que la famille a perdu une bonne partie de ses fonctions antérieures (c'est-à-dire s'occuper de transmettre à l'enfant l'éducation de base). Selon Parson, tout ce qui reste à la famille, c'est d'assurer l'édification de la personnalité de ses enfants ainsi que la stabilité de celle des adultes. La cohérence de la réflexion des deux auteurs (Durkheim et Parson) est nette, car ils acceptent

---

<sup>9</sup> François de Singly, 2014, *Sociologie de la famille contemporaine*, 5<sup>e</sup> édition, Armand Colin, 128 pages

<sup>10</sup> Talcott Parsons, 2013, *The Social System*, Routledge, 2<sup>e</sup> ed.. 636 pages



le fait que la famille moderne soit plus centrée sur les relations plutôt que sur autre chose. Cette idée est pourtant rejetée en bloc par Philippe Ariès dans son ouvrage *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*.

Ariès défend l'idée selon laquelle c'est la prolifération de l'école ajoutée aux nouveaux rapports à la famille qui sont à l'origine de ce nouveau rapport entretenu avec l'enfant dans la famille moderne, plutôt qu'une quelconque focalisation sur les relations. Pour lui, c'est la plus grande attention portée à l'enfant grâce à l'institution scolaire qui a surtout permis de passer de la « famille ancienne » à la « famille moderne ». Cependant, contrairement à nos sociétés africaines qui ont comme modèle l'occident sans l'avoir sollicité, l'intervention de l'Etat est visible dans la mesure où l'enfant a aujourd'hui des droits et des devoirs envers sa famille. L'autre aspect également c'est l'école qui joue un rôle important dans la socialisation de l'enfant. La famille africaine contemporaine est alors une famille en proie à la déconstruction. Cette déconstruction touche les liens familiaux, y compris les liens à l'enfant. C'est que cette famille tend de plus en plus à se nucléariser et, en se transformant de la sorte, les liens qui s'y déroulent (opèrent) sont affectés. Ainsi en est-il du lien à l'enfant qui s'est transformé en se privatisant : l'enfant n'est plus ce bien communautaire et ce don généreux des divinités naturellement intégré dans les familles sans que le lien avec son géniteur soit exigé ou nécessairement établi.

Image montrant une famille moderne à travers la réduction des membres de la famille.



Source : <https://www.paperblog.fr/6418667/la-cuisine-d-une-famille-africaine/>

De même De Singly<sup>11</sup> aborde également l'émergence de nouvelles normes au sein des familles modernes qui se manifestent à travers les comportements. Selon l'auteur, il existe un rapport étroit entre la famille contemporaine et la psychologie. Il montre à travers les travaux de spécialiste à quel point le « psychologique » est déterminant du comportement familial. C'est ainsi qu'il cite Vitia Hessel dans son ouvrage : *Les temps modernes « défense d'inquiéter l'enfant, lui disaient les psychologues. Ne le laisser pas s'endormir, répliquaient les professeurs. Il est anxieux, donc il travaille mal, remarquaient les pédiatres. Il n'est pas motivé, découvraient les sociologues ».*

C'est pour dire que l'enfant est placé au centre, il est possible qu'avec un ou deux enfants de pouvoir faire recourir à des spécialistes lorsqu'on observe une anomalie plutôt que d'amener l'enfant vers un guérisseur traditionnel. En effet, les rapports avec l'enfant sont très sensibles car celui-ci est le centre de toutes les attentions (ceci est partagée dans toutes les formes de famille et dans la plus part des sociétés, l'enfant reste le centre de toutes les attentions), les parents sont contraints d'assurer le bien-être de l'enfant sur tous les plans pour lui garantir son épanouissement.

Dans la famille moderne sénégalaise, on observe que les enfants passent plus de temps dans les écoles ou crèches plutôt que dans le milieu familial, les parents sont plus occupés par le travail afin de bien entretenir leurs enfants. Par contre, ils n'ont pas le temps d'être avec leurs enfants afin de mieux les connaître. On a tendance à voir maintenant que les enfants sont plus attachés à leurs nounous ou nourrissons qu'à leurs parents et ont des relations peu développées avec les autres membres de la famille. D'ailleurs, d'après O. N, ménagère âgée de 54 ans, « *Dans la famille moderne, l'autorité parentale n'est plus de mise surtout celui du père qui perd de plus en plus son statut de chef de famille ; car il n'est souvent pas à la maison... »* « *Les enfants sont exposés à eux même et font ce qu'ils veulent, car les parents sont souvent absents, faute de quelqu'un pour les contrôler d'où la promotion du laisser-aller et du laisser-faire ; exemple le sexe devient une banalité, la criminalité un jeu d'enfant ».* Selon elle, les parents passent la majeure partie de leur temps à chercher de l'argent que de s'occuper de leurs enfants par rapport à la famille traditionnelle où l'éducation de base passait avant la satisfaction matérielle. Il faut aussi noter que les relations entre parents et enfants ont évolué sur la base de l'égalité et de la démocratisation. Autrefois, les parents avaient pleine autorité sur les enfants. Les parents surveillaient étroitement les fréquentations de leurs enfants, leur courrier ; ils

---

<sup>11</sup> Op.cit., p.10

décidaient de leur avenir. Aujourd'hui, les relations parent et enfant ont beaucoup changé, l'enfant a droit à la parole. L'enfant d'aujourd'hui peut s'exprimer librement, il en a le droit. Il peut prendre part aux décisions le concernant.

## CONCLUSION

Le milieu familial constitue la première instance dans laquelle évolue l'individu. Mais aujourd'hui au Sénégal, la cellule familiale qui était prédisposée à recevoir tout le monde devient inapte à accueillir la parentèle. C'est-à-dire que les transformations ont entraîné un éclatement de la famille traditionnelle en familles monoparentales, nucléaires, recomposées, isolées. Cette réduction de la taille de la famille a un effet certain sur la réduction des espaces de sociabilité des enfants ainsi que sur le nombre et le volume des interactions humaines auxquelles ils sont exposés. Ensuite, ce rapetissement de la densité sociale au sein des familles actuelles n'est pas sans conséquence sur le rétrécissement du champs de perception par les enfants et les membres de la famille nucléaire de ce que c'est que la famille, de qui y est enrôlé ou pas, et de la nature des relations qu'il est nécessaire d'entretenir entre eux, c'est-à-dire les statuts et rôles assignés.

Au final, il convient de retenir que la famille change de face lorsque des mutations affectent le mode d'habitat (urbain ou rural ou intermédiaire), lorsqu'elle devient sous la pression des crises économiques, plus une unité de projection et de recherche de la réussite matérielle des descendants au sens restreint qu'une unité de socialisation de tous, consanguins ou non. Car les coûts de l'enfant deviennent de plus en plus importants avec l'universalisation progressive de l'école qui est la norme, et l'universalisation de l'accès aux soins, école et santé fonctionnant comme un « marché » au sens économique.

## BIBLIOGRAPHIE

ADEPOJU Aderanti, 1999, La famille africaine : Politiques démographiques et développement, éditions Karthala, 328 p.

BELLAMY C., 2005, La situation des enfants dans le monde : l'enfance en péril, New York, Unicef

BOECK F. (de), et HONWANA A., Décembre 2000, « Faire et défaire la société : Enfants, jeunes et politiques en Afrique » *Politique africaine*, n°80, pp.5-11.

CHAMBAU L., et SCHAETZEL F., 2009, « Participation citoyenne et système de santé : démocratisation et instrumentalisation », *Santé, Société et Solidarité*, n°2, pp.35-43.

CHAUVENET Antoinette, 1992, *La protection de l'enfance : une pratique ambiguë*, éditions Le Harmattan, 5-7 rue de l'école Polytechnique, 75005 Paris, 205 pages.

DENIS Mellier, Rose-Angélique Belot, Drina Candilis-Huisman, Patrice Cuynet., 2015, *Le bébé et sa famille : Place, identité et transformation*, édition Dunod, 232 p.

DOUCET- Dahlgren Anne Marie, « Quelles modalités de coopération entre les professionnels et les familles dans le cadre du placement d'un enfant en établissement ? », *Vie sociale*, vol.3 n° 2, 2008, pp. 31-35.

DUMAS A., 1983, « Participation et projets de développement », *Tiers-Monde*, tome 24, n°95, pp. 513-536.

DUMAS-CHAMPION F., 2002, « La place de l'enfant dans la vie rituelle des Masa (Tchad) », *Journal des africanistes*, t.72, fasc. 1, pp. 73-103.

FRANCOIS DE SINGLY, *Sociologie de la famille contemporaine*, 5<sup>e</sup> édition, Armand Colin

GAUVIN F-P., et al. 2009, « L'expérience citoyenne dans la gouvernance du système de santé et de services sociaux au Québec », *Santé, société et solidarité*, n° 2 pp. 45-50.

GESSAIN M et ALPHONSE S., 1981, « Souvenirs d'enfance Coniagui », *Journal des africanistes*, t. 51, fasc. 1-2, pp. 277-290.

GREOFF M., 2003, *De la protection de l'enfance maltraitée*, Paris, Dunod.

J-J. ROUSSEAUX, 1762, *Emile ou de l'éducation* (en ligne), t. I, II, III, p. 9. Disponible sur : <http://classiques.uqac.ca/>

NEYRAND G., 2006. « Renouveau des perspectives psychologiques sur le petit » in *Éléments pour une sociologie de l'enfance*, Rennes, Presse Universitaire de Rennes, pp. 83-91.

POTIN E., 2013, « Protection de l'enfance : parcours scolaires des enfants placés », *Politique sociale et familiale*, n° 112, Université de Bretagne occidentale, pp. 1-12. Projet de gestion communautaire

PROUT A., 2013, « Retour sur la nouvelle sociologie de l'enfance », in *L'enfant et ses cultures : approches internationales*, Paris, Ministère de la communication, pp. 33-58.

RIBES B., 2003, *L'accompagnement des parents*, Paris, Dunod, 178 p.

ROUCOUS N., 2006 « Loisirs de l'enfant et représentation sociale de l'enfant acteur » in *Éléments pour une sociologie de l'enfance*, Rennes, Presse Universitaire de Rennes.

---

**La dimension socioéducative de la culture Seereer d'hier à aujourd'hui.****Mame Birame NDIAYE<sup>1</sup>**

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[mamebirame3.ndiaye@ucad.edu.sn](mailto:mamebirame3.ndiaye@ucad.edu.sn)

**Résumé :** L'éducation et la formation de l'individu sont un aspect très important de la vie et de l'œuvre de l'homme Seereer. L'homme chez les seereer doit être préparé à la vie. Raison pour laquelle dans une large part de leur existence, il développe, à travers, plusieurs canaux des mécanismes d'intégration, de formation et d'éducation. Cette composante culturelle dont le soubassement est la préparation de l'individu s'opère à plusieurs niveaux culturels. C'est ainsi que dans tous les leviers de sa culture, l'homme seereer éduque, forme mais aussi prépare l'individu pour sa vie future. Cette préparation répond également à des critères bien définis et s'opère dans des cadres spécifiques réservés. Cependant, la pratique éducative en symbiose avec le culturel a connu des bouleversements ayant entraîné la déperdition d'une pratique ancestrale jalousement conservée depuis plusieurs générations. Le temps et la vie moderne perturbent ce que l'expérience avait construit dans le domaine de l'éducation.

**Abstract :** The education and training of the individual is a very important aspect of the life and work of the Seereer man. The man in the Seereer must be prepared for life. For this reason, in a large part of their existence, they develop, through several channels, mechanisms of integration, training and education. This cultural component, the basis of which is the preparation of the individual, operates on several cultural levels. It is thus that in all the levers of its culture, the seereer man educates, forms but also prepares the individual for his future life. This preparation also responds to well-defined criteria and takes place within specific reserved frameworks. However, the educational practice in symbiosis with the cultural one has known upheavals having involved the loss of an ancestral practice jealously preserved since several generations. Time and modern life disrupt what experience had built in the field of education.

**Mots-clés :** Éducation, Culture seereer, Tradition ancestrale, Funérailles, Rites, Initiation, Lutte traditionnelle.

**Keywords :** Education, Seereer Culture, Ancestral Tradition, Funerals, Rites, Initiation, Traditional Wrestling.

---

<sup>1</sup> Enseignant-chercheur au Département de Sociologie, Université Cheikh Anta Diop, Dakar-Sénégal.

## INTRODUCTION

Il n'est pas erroné de dire que « la culture est au début et à la fin de toute vie humaine ». C'est certainement ce qu'a compris le Seereer en faisant de la culture le socle de sa vie de tout le temps. Sans la culture, le seereer serait coupé d'une grande partie de son patrimoine matériel comme immatériel. Tout semble être culturel chez le Seereer, son tout repose sur son expression culturelle. Raison pour laquelle, il est très fréquent de voir dans ses pratiques des dimensions socioéducatives de la culture. Si l'idée de créer son espace social et culturel est une réalité chez les Seereer, c'est vraisemblablement pour répondre aux exigences de son environnement. Cet espace socioéducatif ou *ngel* où s'exprime le culturel, au village, est considéré comme la seconde demeure des adultes, mais aussi le premier lieu de loisir des jeunes. En effet, dans le domaine des Arts, de la musique et de la poésie, le dynamisme populaire seereer s'est toujours illustré sur la place publique du village ou *ngel*. Il s'agit d'un espace social et éducatif de la culture. C'est le lieu où sont tenues les grandes manifestations et où est toujours donné le verdict lors des contentieux sociaux.

C'est également le lieu qui a toujours abrité les manifestations gymniques, mais aussi les joutes oratoires des poètes qui rivalisent dans l'art du langage dont ils ont le secret. Toute manifestation dans cet espace *ngel* est également placée sous le signe protecteur et mystique de cette organisation. D'ailleurs, la plupart de ces organisations ou même des troupes artistiques portent les noms des sites sanctuaires tels que *Sangomaar*, *Maama Ngeej*, *Faatma Njaay*, etc.

C'est également au « *ngel* » que se discutent les choses sérieuses relatives à la bonne marche de la communauté, mais aussi que se prennent certaines décisions touchant aux événements sociaux comme le mariage, la circoncision, la résolution des litiges entre villageois etc. Il se présente donc comme une traduction du type d'espace auquel se rapporte la conscience sociale. Un espace conçu comme localisation du religieux et perçu comme œuvre d'art. L'engouement et l'attachement portés à cet espace sont des facteurs révélateurs de l'existence d'une armature idéologique et protectrice. Cette armature est en fait un héritage ancestral dont est porteur l'homme seereer. Les pratiques culturelles en milieu traditionnel seereer sont multiples et variées et se font généralement au seul endroit qui leur est réservé. Cet espace *ngel*, à l'exception des initiations ou circoncisions qui sont considérées comme les institutions des adultes, est aussi celui des mythes et des traditions sacrées de la collectivité. Cette étude, dont la méthodologie a relevé d'une

approche théorique fondamentale, étudie la dimension socioéducative de la culture Seereer.

## Les pratiques socioéducatives de la culture Seereer

### 1. La naissance

L'arrivée d'un « étranger » dans la famille est considérée comme un événement exceptionnel et célébrée comme tel en pays seereer. La naissance est un symbole qui recouvre à la fois une dimension sociale, éducative et spirituelle. Un enfant né, est non seulement la confirmation d'une capacité de procréation, mais est aussi considéré, dans certaines circonstances, comme le retour d'un ancêtre défunt. Dans ce cas, l'enfant porte le nom du défunt grand-parent. Dans la pratique culturelle, toute suite à sa naissance, il lui est donné un prénom de « ramassage » par la plus vieille épouse de la concession connaissant la généalogie de la famille.

Le prénom de « ramassage » est donné au nouveau-né par les vieilles de la famille paternelle dès qu'il vient de naître. Ce nom restera secret et les intéressés l'ignoreront toujours, car il ne dure que jusqu'au huitième jour, où un prénom officiel sera donné au su de tous. Selon H. Gravrand<sup>2</sup>, le but de ce prénom secret est d'attribuer une identité à cet enfant en cas de mort prématurée et surtout de réaliser une première intégration à la famille paternelle. Il est choisi parmi les prénoms portés par un ancêtre ayant vécu longtemps ou célèbre par ses exploits. Tous les enfants nés dans une même concession reçoivent le même nom de ramassage masculin ou féminin.

Au huitième, un prénom officiel est donné à l'enfant, mais il existe des prénoms obligatoires. Ainsi, dans le cas du décès de la mère lors de l'accouchement ou du père avant le baptême, l'enfant recevra le nom du parent défunt. On dira alors, *kaa daknel gon*, autrement dit « on lui a redonné le prénom ». Même si l'enfant est de sexe masculin, on peut lui donner le prénom de sa mère défunte ; on dira par exemple *kumba koor*, (*kumba* = prénom féminin et *koor* = homme).

Le prénom du baptême est donné par la tante paternelle du nouveau-né, qui procède en général à un tirage au sort en présentant deux gâteaux de mil à des enfants. A ces gâteaux, elle aura attribué l'un des deux prénoms retenus. Le gâteau touché par le plus grand nombre d'enfants permet de choisir le prénom définitif de l'enfant.

<sup>2</sup> GRAVRAND, R.P.H., 1983. *La civilisation Serer Cosaan*, Dakar : NEA

## 2. L'éducation religieuse en pays seereer

Actuellement la formation religieuse du jeune passe par un certain nombre de filtres. Le pluralisme religieux de la famille seereer permet, selon les zones géographiques, une éducation religieuse africaine, répondant aux exigences de chaque confession. Dans une famille entièrement animiste, ce qui est de moins en moins fréquent, les jeunes sont éduqués selon les vertus de la tradition et la morale qui en découle. En milieu musulman strict, l'éducation sera différente, mais le recours à la tradition religieuse seereer sera constamment assuré par des anciens et des anciennes de la famille, à travers les rites de naissance, de mariage et de décès. L'éducation chrétienne va de pair avec l'éducation traditionnelle, à l'occasion des grands moments de la vie sociale. Finalement, grâce à un certain nombre de structures porteuses de croyance et de rites traditionnels, la religiosité seereer passe dans la spiritualité de la nouvelle religion.

Autrefois les structures d'éducation étaient au nombre de cinq. Bien que certaines n'existent plus de la même façon, des équivalences se sont faites jour. Selon le père Gravrand, au lieu de structures, il vaudrait mieux parler de niveaux.

Jadis l'éducation religieuse était dispensée de façon progressive à cinq niveaux que nous avons déjà développé dans la partie intitulée « l'éducation en milieu traditionnel » : *A Ndoka la, O maaxo la, Ngel na, O siro la, Ndut na*. Dans la case maternelle, la cour de la maison, la place publique, le troupeau, le camp des circoncis.

Comme on le constate, l'éducation religieuse va en s'élargissant, devenant de plus en plus forte. Il y a d'abord la case familiale, dans le cadre de la famille restreinte. Ensuite, la grande famille avec la participation de tous les parents. Un peu plus tard, la place du village, lors des cérémonies traditionnelles villageoises. Beaucoup plus tard, le troupeau, ou les équivalences du troupeau, comme l'école primaire, où les jeunes se forment mutuellement, sous la houlette de leur maître. Enfin, dans le bois sacré de l'initiation, pour un temps fort de formation morale et religieuse. Même réduite, de nos jours à un petit stage traditionnel de quelques semaines ou de quelques jours, l'initiation seereer ou *Ndut* demeure ce temps fort, car les valeurs de la vie y sont transmises aux jeunes. Pour les filles, il y a également des temps forts où leur sont transmises, par leurs mères et les aïeules, les valeurs spirituelles de la vie.

## 3. Les représentations de la mort et des funérailles



Dans cette société dont la conception du monde est profondément dualiste, on ne peut concevoir la vie sans la mort ni les rites de puberté sans les funérailles qui constituent une occasion pour elle de rappeler les principes fondamentaux qui la régissent et montrent sa conception originale de la mort.

Comme dans de nombreuses sociétés, le nom est souvent un « signe antinomique » de la mort. Chez les seereer, les prénoms relatifs à la mort sont attribués à la suite de décès successifs. Par stratégie de l'évitement destinée à conjurer le sort, on donne à l'enfant un nom qui signifie le contraire de ce que l'on souhaite. Les seereer, dans le temps et en milieu traditionnel, vénèrent les morts, cherchent à se les rendre favorables.

Dans les funérailles chez les seereer demeure un fond de croyance égyptienne. L'homme ne meurt pas définitivement. Il doit revivre dans l'au-delà. L'éternité s'acquiert par la vertu. Le mort quittera la communauté des vivants pour rejoindre celle des morts symbolisée par le *dianiiw* ou l'au-delà, dans la vision seereer, et où il pourra jouer un rôle bienfaisant ou malfaisant selon qu'il a été bon ou mauvais de son vivant. Ainsi, il redeviendra un être protecteur ou maléfique. Mais « les morts ne sont pas morts » pour reprendre B. Diop<sup>3</sup>. Ils ont une existence qui leur est propre et participent, à partir de leur niveau d'existence, à la société des vivants. Ils peuvent faire aussi l'objet d'adoration comme en attestent les *Pangool* ou ancêtres protecteurs. Chaque famille a les siens dont elle sollicite la bénédiction dans les périodes de difficultés où la vie vient rendre grâce dès les premières récoltes.

Dans sa conception du mort, le seereer regagne l'autre monde avec ses biens. Ce départ doit être fêté. Aussi chante-t-on et danse-t-on et lui confie-t-on des commissions pour d'autres morts. Selon Amad Faye<sup>4</sup> « *plus que tout autre phénomène social, la pratique funéraire, dans la tradition seereer, demeure l'illustration la plus parfaite de l'idéologie sociale* ».

<sup>3</sup> Diop Birago, écrivain sénégalais d'expression française, qui rendit hommage à la tradition orale de son pays en publiant des contes dont l'un des plus célèbres : **Les contes d'Amadou Koumba**. Né le 11 Décembre 1906 à Ouakam, un quartier de Dakar, il reçut une formation coranique et suivit simultanément les cours de l'école française. Pendant ses études de médecine vétérinaire à Toulouse, il resta à l'écoute des travaux des africanistes, et s'associa à la fin des années 1930 au mouvement de la Négritude animé par le sénégalais Senghor et le Martiniquais Césaire. Il occupa plusieurs fonctions dans le cadre de sa profession de médecin vétérinaire qui l'amena tour à tour au Soudan, en Côte d'Ivoire, en Mauritanie, avant d'être nommé ambassadeur du Sénégal en Tunisie de 1960 à 1965. Il mourut le 25 Novembre 1989 à Dakar.

<sup>4</sup> Amad Faye, Pr à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal). Professeur (Laboratoire de Littératures et Civilisations Africaines - Institut Fondamental d'Afrique Noire/Cheikh Anta Diop).

Les funérailles sont, en effet, une forme de récréation et de redynamisation de la vie sociale à travers :

- La revitalisation du sentiment familial et de la relation parentale. Elles mettent sur la sellette les caractéristiques marquantes de la parenté seereer dont le bilinéarisme qui assure à l'individu une sorte de couverture, une prise en charge sociale jusque dans la mort.

Le rite mortuaire seereer est surtout destiné à réactualiser les relations sociales, à les consolider par une distribution originale des rôles dans les différentes phases du deuil. Et ce, depuis le constat du décès, la toilette funèbre, la mise en terre, etc. Il valorise ainsi au-delà des simples notions, les fonctions du père, du fils de la parenté agnatique, de la parenté cognatique, de la parenté interclanique du mari, de l'oncle, etc.

Dans la rentabilisation de ces rapports, on peut dire que les funérailles seereer sont aussi un théâtre d'enjeux sociaux. La célébration du deuil exhume un magma de particularités socioéducatives de la culture. Et lorsque cette occasion émerge dans un taillis de considérations, la force des usages, le champ des alliances sociales se dégagent nettement. L'idéologie funéraire apparaît comme une conjonction d'enjeux sociaux, politiques et économiques qui sont la quintessence même de l'idéologie sociale qui tournent autour des enjeux sociaux et politiques et des enjeux économiques.

La célébration du rite entraîne toujours la tenue de conseils familiaux restreints ou élargis entre notamment les principales branches de la parentèle endeillée (matriclan et patriclan) et qui sont des prétextes pour dispenser des préceptes sans le respect desquels l'équilibre peut être compromis. Ces instances donnent lieu à des manœuvres politiques destinées à raffermir l'autorité, à préserver l'ordre et la cohésion et qui peuvent déboucher sur des décisions capitales d'ordre juridique, sociale, politique ou économique.

C'est aussi à l'occasion des funérailles que le statut social de l'homme est le plus exprimé. Le deuil seereer est pour ainsi dire, une instance de cotation de la valeur du défunt et du pouvoir économique de sa famille, de sa capacité à investir.

C'est pourquoi ici le sentiment de la mort est un facteur incitatif à l'action individuelle et collective et à l'initiative valorisante indispensable à la vie économique. La différence créée par la richesse n'est visible que dans ce temps de la mort. La famille veille à ce que le défunt puisse justifier le sens de son passage sur cette terre en présentant à ceux qu'il

quitte et ceux qu'il rejoint dans l'au-delà, tous les signes de sa réussite sociale. C'est ce qui justifie le rite exceptionnel d'immolation d'un taureau devant le cadavre, du bain lacté etc. privilèges des « riches éleveurs ». Cependant, il s'agit des pratiques qui sont de plus en plus abandonnées dans certaines contrées du fait des religions dites révélées. Le Seereer est au aujourd'hui partagé entre les religions du terroir, le christianisme et l'islam. Ce qui explique qu'aujourd'hui la plupart des pratiques anciennes sont abandonnées parce que jugées non conformes aux exigences et préceptes des religions dites révélées.

#### 4. L'initiation en milieu traditionnel ou le *ndut*

À l'instar des autres sociétés africaines au Sud du Sahara, la civilisation traditionnelle seereer véhicule un mode d'être qui postule sa vie sociale, éducative et culturelle de groupe. Son organisation socio-économique y est fortement dépendante. Les plus grandes manifestations culturelles en pays seereer demeurent le *ndut*, les funérailles, la naissance et le *Miss*.

Le *ndut* est une manifestation ancestrale à caractère sociale et éducative de la culture, par laquelle le novice apprend les comportements, les techniques et les institutions des adultes, mais aussi les mythes et les traditions sacrées de la communauté. C'est un lieu où l'initié apprend surtout les rapports mystiques entre la collectivité et les êtres surnaturels tels qu'ils ont été établis dans les temps mystiques. Par l'initiation, on dépasse le monde naturel, celui de l'enfance, et on accède au monde des « grands » suivant un volet culturel très intéressant. Autrement dit, de par l'initiation ou la circoncision on quitte le « monde sensible pour accéder à un autre monde dit invisible » pour reprendre la formule de Platon. Ce qui explique son caractère mystique et solennel.

M. Eliade<sup>5</sup> considère que l'initiation permet à la communauté tout entière d'être religieusement régénérée, car les rites initiatiques ne sont rien d'autre que « la répétition des opérations effectuées dans les temps mystiques par les êtres surnaturels ». Comme aimait à le dire M. Diouf<sup>6</sup> : « le *ndut* est aussi une école, une école d'endurance par excellence ». L'initiation est à la fois un espace de vie pour une période d'au maximum quatre mois. Par les rigueurs de vie imposées, l'initiation fait des hommes en inculquant

<sup>5</sup> Mircea Eliade est né le 09 mars 1907 à Bucarest et mort le 22 avril 1986 à Chicago, il est historien des religions, mythologue, philosophe et romancier roumain. Polyglotte, il parlait et écrivait couramment cinq langues : le roumain, le français, l'allemand, l'italien et l'anglais.

<sup>6</sup> Madiou Diouf est né en 1939 à Fimela au Sénégal, il est universitaire et homme politique sénégalais, leader du Rassemblement national démocratique et plusieurs fois ministres de la république du Sénégal. Il est d'origine seereer.

aux circoncis le sens des valeurs prisées par la société pour sa propre survie : l'honneur, l'honnêteté, le courage, le sens de l'effort et de la constance, les savoir-faire techniques du groupe, un code de communication ésotérique, la discipline, la fraternité, le sens des responsabilités. Cette étape marque une grande différence entre l'initié et le non-initié qui ne passe pas par cette école de formation.

#### 4.1. Les préparatifs du *ndut*

Si l'initié est regardé comme un être nouveau, la mutilation corporelle réalisée par l'ablation du prépuce est un des moyens pédagogiques qui lui permettent de s'en convaincre et de modifier son comportement. La circoncision est certes, une mutilation du sexe, mais elle est couverte de symboles. Tout se passe comme si la différenciation sexuelle, dont les manifestations fondamentales ont eu lieu durant la gestation et qui se parachèvent avec la transformation de la puberté, n'était vraiment parfaite qu'avec l'ablation de ce qui rappelle les attributs de l'autre sexe. « Circoncision et initiation sont tellement liées que lorsqu'un garçon est circoncis sans pouvoir entrer dans un *ndut*, on lui dispense quand même quelques rudiments d'initiation pour qu'il puisse avoir un minimum de tenue au milieu des initiés, car il a déjà commencé à être des leurs »<sup>7</sup>.

Dans les faits, il n'y avait pas de *ndut* chaque année, mais seulement périodiquement. Il appartenait aux anciens d'évoquer le temps d'attente pour les futurs nouveaux candidats à la circoncision. Généralement, le *ndut* avait lieu tous les cinq ans et parfois davantage. Les préparatifs du *ndut* faisaient alors l'objet de conversations au *ngel* (l'arbre à palabre) des adultes. Il fallait prévoir l'encadrement, le matériel nécessaire et surtout rassembler les provisions. C'est pourquoi elle était organisée lorsqu'il y avait abondance des récoltes et c'était devenu un défi pour tous les potentiels candidats. Dans toutes les maisons, les jeunes disaient à leur père « je veux me faire circoncire » et le père répondait invariablement « ce n'est pas le temps », même si le fils avait vingtaine. Si ce dernier insistait, le père donnait son accord. Durant un an il laissait pousser ses cheveux et les tressait comme une jeune fille. Sa tenue à la fois masculine et féminine, ne laissait aucun doute sur ses intentions. Par-dessus le pantalon bouffant, il portait une robe longue, quatre colliers de *Pémé*<sup>8</sup> autour du cou, un foulard féminin sur les tresses, un bracelet d'argent au poignet et des talismans attachés aux chevilles. Et il allait de village en village informer

<sup>7</sup> Abbé Adrien Sarr : Une initiation africaine. L'initiation sereer.

<sup>8</sup> Fémé au singulier et au pluriel Pémé, est une perle d'ambre brun, qui est un symbole de vie.

les parents et les amis. La pire des disgrâces était de trembler au moment fatidique, physiquement ou moralement. Dans ce cas, il déshonorait toute sa famille et aucune fille ne le respecterait plus. Ces préparatifs étaient aussi agrémentées par des séances de danse appelées le *woong* et d'un bain rituel qui représente le dernier bain jusqu'à la fin du *ndut*.

### 5. Le mariage

Le mariage en pays seereer, au-delà de son symbolisme, revêt également une dimension éducative et sociale. Comme dans la plupart des ethnies au Sénégal, le mariage est l'occasion saisie par l'époux, de donner une dot à sa future épouse. En matière de dot de mariage, comme en matière de dons de funérailles, la finalité de ces prestations est de cimenter l'union des lignages, tout en faisant retourner à la source tout ce qui en est sorti, même à la génération précédente. Le mariage en pays seereer était celui de type préférentiel, du neveu avec la fille du *Tokor* (l'oncle maternel) sa cousine.

La famille seereer est à la fois exogame et endogame. Elle est exogame dans le *Tim* (lignée) et le *Den Yaay* (lignée maternelle). Avant, on ne peut se marier que dans son *Tim* et dans son *Den Yaay*, pour respecter une loi qui interdit les mariages dans un lignage considéré comme consanguin. Elle est endogame sous d'autres rapports. Le Seereer pratique l'endogamie ethnique, il pratique surtout l'endogamie de caste et de milieu social. Les griots et les forgerons se marient entre eux. Il existe une endogamie « régionaliste » qui se limite à quelques villages.

Il y a enfin l'endogamie de parenté, véritable endogamie biologique par le mariage préférentiel avec la cousine croisée, la fille du *Tokor* (oncle maternel). Ce type de mariage consacre à la fois l'exogamie lignagère et l'endogamie de parenté. Il y a, en effet, exogamie lignagère, puisque la fille du *Tokor* appartient à un autre *Tim* et un autre *Den Yaay*, celui de la femme du *Tokor*. Mais il y a endogamie de parenté, car biologiquement, la fille du *Tokor* donc de l'oncle et le neveu sont consanguins.

Quant au mariage préférentiel, une première configuration montre la distinction entre le lignage de la mère, auquel appartient le fils et celui de la femme du *Tokor*, auquel appartient la cousine. On remarquera que le père n'apparaît pas dans cette configuration.

La seconde configuration permet de montrer qu'en épousant sa cousine, les biens familiaux offerts en dot à l'occasion de ce mariage, reviendront à son fils. Cette circulation du capital, constituée par la dot, peut être schématisée en trois mouvements :

- le premier mouvement représente un embryon de troupeau, un bœuf et une vache, par exemple. Comme le prévoit la coutume, le marié les donne à l'oncle de la mariée.

- le deuxième mouvement viendra plus tard, au décès de cet oncle. Les biens maternels sont transmis à son neveu, qui n'est autre que le frère de la femme-cousine.

- le troisième mouvement donne ces biens maternels en héritage au fils de Ego, qui est le neveu héritier. Pendant ce temps, l'embryon de troupeau s'est développé et revient entre les mains du propre fils Ego. Ainsi, il y a une logique interne dans le système seereer. Le capital à hériter restait dans le lignage paternel si le fils épousait sa cousine. Ce mariage préférentiel était très fréquent. Il renforçait la cohésion et l'harmonie entre le lignage maternel et le lignage paternel et « facilitait ainsi la vie conjugale ». À l'heure actuelle, ce système n'est plus appliqué comme dans le temps. Ceci grâce à l'ouverture sur l'extérieur, marquée par une exogamie de plus en plus développée, et aux nouvelles croyances des jeunes générations caractérisées par un modernisme marqué par de profondes mutations.

### **6. Le *ndoom* ou tatouage des lèvres**

Si le *ndoom* des filles a moins d'ampleur que le *ndut* des garçons. Il n'en est pas moins important et il correspond, chez les filles, « au sacrifice humain » et à l'exploit héroïque assumé dans la chair. Comme les filles seereer ne sont pas excisées, le *ndoom* ou tatouage des lèvres est la seule scarification douloureuse où elles peuvent manifester leur fermeté d'âme. Cette opération, souligne M. Diouf, le plus souvent individuelle, marque pour elles l'accession à une classe d'âge supérieure et correspond à l'ascension sociale du garçon circoncis, compte tenu du décalage d'âge entre garçons et filles. Les uns et les autres peuvent préparer ensuite des projets de mariage.

À l'époque traditionnelle, il fallait que la fille soit nubile et proche du mariage. L'opération de *ndoom* ne devait pas se faire après le mariage. Actuellement, comme le souligne S. Faye<sup>9</sup> « *il n'y a plus de règle absolue. Le *ndoom* peut avoir lieu, soit très*

<sup>9</sup> Souleymane Faye est chercheur et professeur titulaire de linguistique au centre de linguistique appliquée de Dakar-CLAD-de l'Université Cheikh Anta Diop. Il est spécialiste des langues dravidiennes de l'Inde (du Tamil ou Tamoul en particulier), du wolof et du sérère du Sénégal. Professeur de phonétique et de linguistique anglaise à la faculté des lettres et sciences humaines, il enseigne également le Wolof et le sérère conversationnels à des apprenants étrangers depuis plus de vingt ans. Il est auteur de plusieurs travaux scientifiques et de vulgarisation dans toutes ces langues, dont les grammaires didactiques, des manuels de lecture et des dictionnaires usuels. Il est, depuis 2006, auteur-contributeur du dictionnaire Le Petit

*jeune, entre dix et quatorze ans, ou bien après le mariage. Toutes les jeunes filles pouvaient accomplir ce rite traditionnel, à l'exception de celles appartenant au Tim Ciolax pour lequel existe un interdit* ». Actuellement, les filles ne se font plus guère tatouer les lèvres. En milieu rural, la coutume existe encore de nos jours, mais elle est en phase de disparition en milieu urbain.

Un proverbe seereer justifie le tatouage des lèvres en disant que : « *la lèvre rouge brûle la maison* ». C'est pourquoi une fille parvenue à l'âge du *ndoom* sans avoir subi cette épreuve était considérée comme non initiée et ne pouvait pas sortir avec ses amies déjà passées par cette épreuve. Selon M. Diouf « *le ndoom est d'abord d'une épreuve. Dans les villages, les choses se passent généralement ainsi. Une jeune fille décidée à subir l'épreuve passe outre aux atermoiements de ses parents. Sans avertir quiconque, elle se lève au chant du coq et se rend chez l'initiatrice. Notons en passant le contexte religieux du ndoom et solennel de l'opération. Après avoir ordonné au griot de donner le coup d'envoi avec son tambour, l'opératrice étale une natte à terre, au milieu de la cour, en disant à la jeune fille de se coucher sur le dos. C'est à l'aide d'un instrument du ndoom, le ndoomir que se fait l'opération. La jeune fille gît comme morte sur la natte. Elle ne bouge pas sous la morsure des aiguilles qui s'enfoncent dans la muqueuse des lèvres, selon un rythme saccadé. Ces aiguilles sont plongées dans un liquide colorant, de couleur violette* ».

Pendant l'opération selon M. Diouf, l'initiée n'a pas le droit de trembler, aucune partie de son corps ne doit bouger, elle n'ose même pas respirer fort. Cela témoignera de sa bravoure et de la dignité de sa famille. Si elle faisait le moindre geste au moment de l'opération, elle serait déshonorée ainsi que toute sa famille. Après l'opération, voisins et parents accourent et déposent au chevet de l'initiée quelques cadeaux, comme participation aux frais de l'opération qui peut durer trois à quatre heures. Hors de la maison, une hutte comme celle des circoncis vient d'être élevée à la hâte. L'initiée y est conduite avec ses amies ayant déjà subi l'opération. Elle demeurera dans cette hutte pendant plusieurs jours ou plusieurs semaines pour recevoir une première initiation de la part des anciennes. Comme les circoncis, elle retiendra les premiers conseils donnés à une fille en âge de se marier.

---

Larousse et l'Encyclopédie Larousse.fr, pour l'intégration du français d'Afrique francophone communément appelé « africanisme » : Il parle français, anglais, espagnol, tamoul, wolof et sérère.

Dans la série des initiations, cette première étape la préparera à la grande initiation qu'elle doit recevoir au moment de son mariage. Il y a certainement un parallélisme voulu entre le rituel du *ndoom* et du *ndut*, afin que jeunes gens et jeunes filles suivent des parcours analogues. Mais le *ndoom* ne peut se comparer totalement au *ndut*, qui constituait dans le passé l'école de formation des hommes.

## **7. La lutte traditionnelle**

La lutte traditionnelle seereer est une activité culturelle globale, expression naturelle d'une communauté ethnique, tribale ou classique. Elle fait appel à un ensemble de réalités caractéristiques d'un groupe social donné. À la différence de la lutte actuelle en milieu urbain, la lutte traditionnelle en pays seereer se pratique sans frappe. Comme le souligne Ousseynou Faye « *la lutte qui est pratiquée au cours de la fête de la moisson est une lutte sans frappe. Elle prend le nom de lutte douce* »<sup>10</sup>

### **7. 1. Les origines de la lutte**

La lutte traditionnelle est un jeu de combat dont les origines se définissent par rapport à l'ancienneté du peuplement seereer. Ce jeu a toujours été pratiqué par les ancêtres seereer. Pratique d'autodéfense contre l'ennemi où tous les moyens étaient bons pour se défendre contre l'agresseur ou l'envahisseur. C'est certainement de là que vient le dicton seereer : *njom doole njaraa*, qui veut dire « la lutte est au prix de la force ».

Maintenant, la lutte est devenue une activité ludique et d'enjeux financiers et économiques entre jeunes de même village ou entre jeunes de villages voisins. Dès lors, une organisation lui est réservée pendant les veillées, après le retour du champ, comme pendant les fêtes des villages et après les récoltes.

### **7. 2. L'organisation de la lutte**

En milieu seereer, la pratique de la lutte se fait à deux échelles : celle du village opposant les lutteurs des différents quartiers et celle regroupant plusieurs villages.

Dans ce dernier cas, chaque village désigne une équipe de lutteurs composée des meilleurs éléments chargés de le représenter. La lutte est pratiquée à tous les stades de la

<sup>10</sup> Faye, O., Sport, argent et politique : la lutte libre à Dakar (1800-2000), in : « *Le Sénégal contemporain* » Diop, M-C., (dir.), Paris, Karthala, 2000.



vie à partir de l'enfance. Des combats spontanés entre jeunes ou organisés ont lieu à l'intérieur de chaque groupe d'âge. Les cérémonies se déroulent généralement sur la place publique, accompagnées de tam-tam, de chants de femmes et de danses.

Aujourd'hui, la lutte seereer est orientée vers une nouvelle forme d'organisation bien définie. Les séances de lutte sont organisées durant une période spécifique de l'année. Ces événements durent une semaine à l'issue de laquelle des récompenses sont décernées aux vainqueurs et même aux vaincus des différentes catégories : la petite, la moyenne et la grande catégorie. Les récompenses sont plus intéressantes au niveau des deux dernières catégories. Les critères de qualification dépendent du nombre de victoires obtenues au cours de plusieurs confrontations.

Pour la réussite de ces événements, des patronages sont organisés sous l'égide de personnalités ou avec l'aide des associations villageoises qui apportent leurs contributions à la fête. Celles-ci peuvent être en espèces ou en nature.

### **7. 3. La signification de la lutte**

La lutte dans son aspect moderne, est un sport de combat à l'instar du judo, du karaté...Mais, dans le contexte de la société traditionnelle, la lutte signifie autre chose que le simple combat entre individus. Elle marque :

- la disponibilité de populations. Après les périodes de dur labeur : on s'adonne à la lutte pour se détendre et oublier les pénibles moments passés sous le soleil ou sous la pluie. Elle est donc un moyen de divertissement
- le rapprochement entre villages : les relations sociales se tissent entre les villages voisins. Avec des périples organisés à tour de rôle; tous les villages se connaissent et maintiennent de bonnes relations
- la consolidation des liens de parenté : jamais on ne doit laisser s'affronter en combat officiel des lutteurs ayant de solides liens de parenté ou même éloignés, qu'ils soient ou non du même village
- la lutte : c'est une réjouissance après l'abondance des récoltes et une expression de gratitude à l'égard du « bon Dieu », c'est aussi une

expression de bravoure, de courage et de savoir-faire.

À travers la lutte plusieurs messages sont véhiculés : la communion entre villages, la fraternité etc. La lutte est incontestablement une pratique de combat, mais un combat qui s'inscrit dans les limites du respect de l'autre. Elle est aussi un moyen de formation intégrale de l'homme. À travers les confrontations, on éduque l'individu sur tous les plans. La lutte seereer ne puise pas uniquement sa richesse dans ses techniques et les rythmes qui l'accompagnent, mais elle reflète la société seereer dans son organisation et ses croyances. Elle fait appel à un ensemble de réalités sociales, culturelles, techniques, ethniques et morales, caractéristiques de cette société.

### **8. Les divinations**

La divination est un fait réel qui va de pair avec l'évolution sociale des sociétés africaines. Toute la vie africaine, en général, est basée sur la divination, car en Afrique tout fait a une cause et c'est le but de la divination de la trouver. En dehors des *Saltigui*, qui jouent un rôle officiel plus élargi que celui des devins en milieu seereer, il existe d'autres voyants qui remplissent un rôle analogue dans la société. Si quelqu'un se sent malade, s'il a un problème quelconque ou simplement un songe étrange, il commence par se rendre auprès du devin (qui peut être le *Madag* ou le '*Deet*, tous devins mais à des degrés différents) pour interpréter sa situation. Le '*Deet* est un devin de métier qui répond à chaque situation, le *Madag* est comme le '*Deet*, un devin, mais à la différence de ce dernier, il dispose d'un pouvoir acquis par héritage, tantôt par son père, tantôt par sa mère, susceptible de sauter plusieurs générations et de saisir un homme dans la famille, dans son âge mûr : il communique le don de voyance. Ce don permet de pénétrer les arcanes du « monde invisible » et de voir les choses présentes et futures avec plus ou moins de précision et de certitude, selon l'étendue des pouvoirs et l'acuité de la vision. Il y a toute une hiérarchie de devins dans la société seereer, à commencer par le voyant ou '*Deet* qui dispose d'un pouvoir certes, mais moins révélé que celui du *Madag* et du *Saltigui* dont l'influence est régionale.

Après un rêve insolite, une maladie, avant un mariage, un voyage ou même avant une compétition sportive, on consulte un voyant. Aujourd'hui, avec la multitude de problèmes rencontrés, la vie africaine dans sa majorité, repose sur la divination.

La conception divinatoire seereer est plus proche de ses origines, car même islamisé, celui-ci n'a pas réussi à entamer cette zone spirituelle profonde. L'homme seereer reste

donc fidèle à toute sa conception de l'univers. Il en est de même du chrétien avec les nuances qu'il faut apporter, en fonction de l'éducation religieuse. Le terme seereer, *a 'Deetnax* signifie littéralement « se faire dire l'avenir ». Le devin seereer utilise comme matériel divinatoire les Cauris, la queue magique, les traits sur le sol, l'eau, parmi d'autres médias. La queue divinatoire consiste en une boule d'étoffe, souvent de couleur rouge, se terminant par quelques poils d'une queue d'animal. On peut la faire tenir debout de façon stable, les poils en l'air. Pour l'interroger, il faut la secouer un peu et la replacer. Selon la position des poils, on obtient techniquement une réponse, par oui ou par non. Selon sa position finale, la réponse de l'invisible est transmise. Les techniques divinatoires en pays seereer sont multiples et très liées aux phénomènes de société. Il existe des devins comme des devineresses en pays seereer.

### **9. Les bouleversements de l'action éducative**

Dans la société seereer, l'action éducative était un processus continu couvrant tous les âges de la vie. L'homme seereer apprend toujours, c'est à dire qu'il reçoit ou bien est en train de donner aux autres à tout âge. Le parler seereer repose sur son action éducative et, comme dans le reste de la société africaine, l'on a ici une civilisation dans laquelle le découpage des âges de la vie est ternaire comme dans la civilisation occidentale. Mais, contrairement à celle-ci qui distingue le temps de la formation, le temps de l'exercice du métier et le temps de la retraite ou troisième âge, le monde africain en général et seereer en particulier distingue l'homme avant l'initiation, le temps de l'initiation dont la durée est au maximum de quatre mois, et le temps de la responsabilité. Dans cette civilisation sans hospice pour vieillards, les personnes âgées ont une activité moindre en harmonie avec leur état physique et elles ont une tâche d'éducation des enfants.

La modernité a perturbé ce schéma élaboré au fil des âges par la vie et la rationalité des solutions apportées aux problèmes de la société. L'autorité familiale tend à s'effriter et le système traditionnel d'action éducative pourrait disparaître en tant que processus continu. Parmi ces bouleversements figurent en bonne place les effets de la migration seereer vers les centres urbains qui entraînent souvent au déracinement ethnique et culturel, mènent à une assimilation. L'isolement à la ville, le retard social, le désir d'adaptation font que de nombreux seereer à Dakar cessent de parler leur langue, rompant ainsi tout lien avec le pays d'origine. Il en résulte un désarroi complexe pour nombre de migrants.

## CONCLUSION

Dans la société seereer, l'action éducative était un processus continu couvrant tous les âges de la vie. L'homme seereer apprend toujours, c'est-à-dire qu'il reçoit ou bien est en train de donner aux autres. Les cadres d'éducation, tout comme la formation dispensée, sont des valeurs précieuses pour la société. Le parler seereer repose sur son action éducative et, comme dans le reste de la société africaine, l'on a ici une civilisation dans laquelle le découpage des âges de la vie est ternaire comme dans la civilisation occidentale. Mais, contrairement à celle-ci qui distingue le temps de la formation, le temps de l'exercice du métier et le temps de la retraite ou troisième âge, le monde africain en général et seereer en particulier distingue l'homme avant l'initiation, le temps de l'initiation et le temps de la responsabilité. Dans cette civilisation sans hospice pour vieillards, les personnes âgées ont une activité moindre en harmonie avec leur état physique et elles ont une tâche d'éducation des enfants. Mais le mouvement de l'histoire ne laisse pas à ces cadres leur autorité et leur prestige de manière éternelle. Le temps et la vie moderne perturbent ce que l'expérience avait construit dans le domaine de l'éducation.

La modernité a perturbé ce schéma élaboré au fil des âges par la vie et la rationalité des solutions apportées aux problèmes de la société. L'autorité familiale tend à s'effriter et le système traditionnel d'action éducative reposant sur une dimension culturelle pourrait disparaître en tant que processus continu. Parmi ces bouleversements figurent en bonne place les effets de la migration seereer vers les centres urbains qui entraînent souvent au déracinement ethnique et culturel, mènent à une assimilation. L'isolement à la ville, le retard social, le désir d'adaptation font que de nombreux seereer des centres urbains cessent de parler leur langue, rompant ainsi tout lien avec le pays d'origine. Il en résulte de sérieuses menaces sur un patrimoine construit depuis des millénaires.

## BIBLIOGRAPHIE

BAUMANN, H., WESTERMANN, D., 1962, *Les Peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris : Payot.

BECKER, C., 1982. « Les familles paternelles sérères. Répartition par pays traditionnels et Par castes », *Bull. IFAN*, 44, B, pp.1-2.

BECKER, C., MARTIN, V., 1975. « Les groupes ethniques », in, *Atlas du Sénégal*.

CISSOKO, S., SENE, M., 1981. « Civilisation Wolof-Sérère au xve siècle », in : *Présence Africaine*, n°62, pp. 121-167.

*Civilisation Sérère d'hier à demain (La)*, 1992, Actes du colloque des journées culturelles du Sine, Fatick, 10-12 mai 1991, *Ethiopiennes*, n°55, 154p.

FAYE, S., 1985, « La spécificité Sérère ». *Notre Librairie*, ACCT. Paris, octobre-décembre n°81. Pp 24-30. Paris, Edition de l'orale, 1961.

Faye, O., 2000. Sport, argent et politique : la lutte libre à Dakar (1800-2000), in : « *Le Sénégal contemporain* » Diop, M-C., (dir.), Paris, Karthala.

GRAVRAND, R.P.H., 1983. *La civilisation Serer Cosaan*, Dakar : NEA.

GRAVRAND, R.P.H., 1990. *La civilisation Serer, Pangool*, Dakar : NEA.

GUEYE, MB., 1991. *Les transformations des sociétés wolof et sereer de l'ère de la conquête à la mise en place de l'administration coloniale 1854-1920*, thèse de doctorat, Faculté des Lettres : Université CAD de Dakar.

GUIGUOU, B., 1992. *Les changements du système familial et matrimonial : les sereer Sine (Sénégal)*. Thèse de doctorat : Paris, EHSSS, 548p.

THIAW, I. L., 1991, *La religiosité des sereer avant et pendant leur islamisation*, Premières Journées Culturelles du Sine, Fatick.

THIAW, I.L., 2005. « *La femme seereer* ». Paris, l'Harmattan.

**Esquisse d'une théogonie seereer : le Sine (A Siningue) et le Saloum (A Mbeye).****Émile Adama DIOUF**

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[emileadama452002@yahoo.fr](mailto:emileadama452002@yahoo.fr)

**Résumé :** Cet article traite de la relation entre la divinité et sa création dans la religion séreer. Cette relation porte beaucoup de noms à travers l'espace terrestre et revêt plusieurs formes selon les conceptions : religions, traditions, arts, astrologies, mantique, auspices, bref une volonté humaine de connaître l'Absolu, de lui vouer un culte assorti d'un rituel à observer. Il importe donc de réexaminer les messages transmis par les intermédiaires, messages entachés de cultures d'anthropomorphisme, de conservatisme, de volonté de puissance, de morale sélective... l'utile et l'intérêt du moment mis en vue et complémentaires.

**Abstract :** This article deals with the relationship between the divinity and its creation in the Serer religion. This relationship has many names across the earth and takes many forms depending on the conceptions: religions, traditions, arts, astrology, mantics, auspices, in short a human will to know the Absolute, to devote a cult to him with a ritual to observe. It is therefore important to re-examine the messages transmitted by the intermediaries, messages tainted by cultures of anthropomorphism, conservatism, will to power, selective morality... the useful and the interest of the moment put in view and complementary.

**Mots-clés :** Tradition ancestrale, Société seereer, Culte, Divinités, Lutte traditionnelle.

**Keywords :** Ancestral tradition, Seereer society, Cult, Divinities, Traditional wrestling.

## Introduction

La notion de la divinité, en tant qu'essence démiurgique, est difficile à saisir et à cerner. La conception faite à son sujet varie selon les peuples, les continents, les époques voire les générations. Il est impossible de s'en faire une idée nette et précise. Les tentatives de la contenir dans une seule définition portent tantôt sur la durée appelée aussi temps, tantôt sur la grandeur dite immensité, tantôt sur la puissance dénommée capacité tantôt sur la connaissance dont elle est à l'origine.

Un fait demeure certain : l'univers ne saurait provenir d'un hasard. Il reste à savoir si la divinité, cause principale de l'univers, va-t-elle le remplir de sa substance divine ou bien se servira-t-elle d'auxiliaires sortis de sa propre émanation pour assurer la permanence et la conservation de son œuvre : le cosmos ou création ou création ou aussi l'univers.

Un autre point serait la nature des liens entre le démiurge et le cosmos : des rapports de subordination, d'égalité ou de complémentarité. Il est très aisé de deviner que de tels liens sont ceux d'un Maître et d'un inférieur : du Puissant et du faible. Dans l'espace, leur coexistence se traduit, pour le Puissant – qui est très éloigné et nommé Dieu – par l'inaccessibilité ; pour le faible – l'incarné prenant forme dans la matière – un intermédiaire qui porte ses quêtes est donc nécessaire. Il en résulte un besoin impérieux d'avoir des intermédiaires envoyés : les êtres incarnés (les mortels humains) ou bien créés par le démiurge et étant ses assesseurs. Les rapports d'égalité et de complémentarité avec Dieu sont alors exclus.

Mais dans sa Toute Puissance Première, la Divinité ne saurait se montrer indifférente à sa création qui, à son tour, doit être reconnaissante de tant de bienfaits reçus. Par conséquent, il y a bien relation entre la divinité et sa création. Cette relation porte beaucoup de noms à travers l'espace terrestre et revêt plusieurs formes selon les conceptions : religions, traditions, arts, astrologies, mantique, auspices, bref une volonté humaine de connaître l'Absolu, de lui vouer un culte assorti d'un rituel à observer.

Il ressort que ce rituel ne saurait être identique dans tous les continents dont chacun risque d'avoir sa propre manière de vénérer la divinité, en sorte que des disparités sont notées à propos de ce rituel appelé aussi culte, voire à propos du nom attribué au démiurge selon les préoccupations du moment et des mortels existants. Il ne faudrait donc pas s'étonner que la religion change de visage d'un continent à l'autre, d'une race à l'autre, d'une tribu à l'autre même d'une ethnie, même d'un clan à l'autre, selon les aires géographiques. C'est comme si l'humanité entière est incapable, dans un effort objectif, abstraction faite de toutes les cultures et des civilisations, de se faire une idée unique du démiurge, idée qui, une fois bien dégagée, établirait un culte universel qui rallie tous les hommes. Il importe donc de réexaminer les messages transmis par les intermédiaires, messages entachés de cultures d'anthropomorphisme, de conservatisme, de volonté de puissance, de morale sélective... l'utile et l'intérêt du moment mis en vue et complémentaires.

Toutes les religions sur la terre-mère doivent être analysées sous ce rapport. Les religions africaines n'échappent pas à cette règle, l'ethnie sérère en particulier dont il faut esquisser la théogonie pour voir si des traces d'une religion s'y cachent.

## **D) Hiérarchisation des puissances sacrées et invisibles dans l'univers sérère**

### **A- Naissance des cultes aux mânes ou Esprits des Ancêtres**

*Panghols-ké ou Daane Wê*

Avant tout, notons que dans la culture sérère,

- Dieu est le créateur du monde. – Il est unique.
- Il est le seul roi au pouvoir éternel. – sa volonté est souveraine sur toute sa création.
- Nul ne peut contrevenir à ses décisions irrévocables. – l'être humain est un néant – les créatures, des invisibles aux visibles, sont soumises à lui.
- Les êtres et les choses ont un sort fixé à l'avance. – nul ne peut échapper à son destin



Ensuite vient le culte voué aux ancêtres. Examinée de près, la vie menée par l'ancêtre honoré au titre de totem est non seulement exemplaire sur le plan du respect de l'honnêteté, de la sincérité, du courage au travail, du souci d'être le patriarche rassembleur, mais aussi parce que, durant sa vie, il a accompli des actions hors des capacités humaines. Il est considéré comme étant le plus sage, rompu qu'il est en pharmacopée traditionnelle. Au chevet de la mort, il fait des recommandations, donne des ordres sur le patrimoine foncier et sur le troupeau, sur la fortune matérielle aussi. Il ne manque pas de se faire instituer un culte personnel en son honneur sous telle forme, en précisant le lieu et le nom de l'arbre choisi, offre sa protection aux moments d'épreuves difficiles de la vie à chaque membre de la famille.

Une fois le patriarche disparu, si son testament oral tombe dans l'oubli, on s'attend à des représailles, des sanctions mystiques. Le plus souvent, c'est un membre de la famille qui tombe en pénible situation, malade ou sans bonne récolte, ou victime d'une disette, d'un manque de pluie...

Autant de facteurs qui poussent à se rappeler les propos du défunt- et quand ses recommandations sont suivies scrupuleusement, une satisfaction s'ensuit immédiatement : guérison, abondance de récolte, pluie diluvienne – l'entêtement dans le refus du culte n'est plus permis. Ainsi naît un culte. Il reste à en mettre les éléments à la place indiquée et, à la date fixée, suivre les étapes du rite à pérenniser.

### **B- La litanie des différentes puissances : le cas du village de Djilasse et de la Petite Côte, et du Sine-Saloum**

Au versant est, près de l'arène publique de Djilasse, se situe le sanctuaire du totem appelé « KHASSIDE » dont le culte est assuré par la lignée maternelle des *Karé-Karé* dite «*Fouma-Fouma Fouma* » dans les îles du Sine et du Saloum, Djilasse étant à la limite des deux bras de mer. Les habitants de Djilasse, mi-insulaires, mi-continentaux usent des deux vocabulaires : un hivernage pluvieux et une récolte abondante sont dus à Khasside.

Aussi, faut-il lui être reconnaissant en venant lui présenter les prémices de la récolte sous la forme de gros couscous fait du mil de la récente récolte et de lait caillé non sucré, car la végétation et le bétail sont saufs. Le gros couscous est dit « *A côt* » en dialecte sérère. Les hautes herbes, à la ressemblance et à la taille du petit mil sont nettoyées. Une large piste depuis le village jusqu'au sanctuaire. Le gros bout d'un pilon taillé d'un Caïlcédrat est fiché aux flancs de l'arbre dit *Ardiana*, mieux *Ficus thoningii*, en dessous duquel est délimité l'espace sacro-saint, juste avant d'ouvrir la saison de lutte.

En effet, dans cette période, la vénérable mère, répondant au nom de Ndéssène Diaga, est entourée par ses petits-fils âgés de sept à quatorze ans, ainsi que par tous les enfants du même âge des trois quartiers de Djilasse : Ndong, Ndiémane, Ndougourna accourus ; la mère Ndéssène se place au milieu d'eux. Elle fait déposer dans l'aire sacrée les deux grandesalebasses, l'une remplie du gros couscous, l'autre, de lait caillé. Avec énergie et prudence, elle agite le lait caillé. Puis, dans une autre petitealebasse en forme d'écumoire, elle met un peu de gros couscous. Elle mélange le lait et le couscous. Quand tout est bien mélangé, alors elle commence à haute voix ses invocations incantatoires aux divinités chtoniennes et ouraniennes, usant d'une litanie à caractère théogonique :

1/ *Khasside O maad takhar*

Traduction : « Khasside, la reine de la végétation »

2/ *Lam o kountabé Sédène Youngar*

Tr : « Je suis le successeur de Kountabé et le témoin présumé de Youngar. »

3/ *Ngaoul Sene*

Tr : « Reine unique » (et favorite du roi Mansa Mane surnommé Waly)

4/ *Thioupane o mad*

Tr : « Thioupane le roi »

*5/ Maissa Waly DIONE A Mbissel*

Tr : « Mansa le souverain surnommé Waly » (qui a joui d'une longévité exceptionnelle, est encore vivant) à Mbissel.

*6/ Kharwak o Thioffane, o Thioka*

Tr : « Kharwak, l'Ancêtre-fondateur de la lignée maternelle des Dioffane » ou Dioka. (Son lieu de culte et sa résidence sont dans le terroir de Fatick).

*7/ Laga Ndong o Taboz o maad Panghol*

Traduction : « Laga, de la lignée paternelle des Ndong, toi qui es le souverain des Mânes » (Le lieu de son culte – résidence est au village appelé Ndong o Log, situé dans les îles du Sine).

*8/ Sâny Ménetéring*

(Sâny est un djiné résidant dans une île proche de la Gambie. Il n'a qu'un seul œil placé au milieu du front)

*9/ Mariama Sanghamar (Santhiomar) o maad no Panghol fo maad no Thijny.*

« Sanghomar, souveraine des Mânes et des djinés » (Son lieu de culte résidence est l'île située à l'Ouest des deux îles habitées : Dionewar et Niodior).

*10/ Mama Nguêthie*

(Le lieu de sa résidence est marqué par plusieurs baobabs situés à l'Est en entrant à Joal à partir de Ngazobil. C'est un démon très craint et très respecté en raison des faits miraculeux produits dans les alentours des Baobabs.)

La population autochtone de Joal (Diongue) vénère un totem du nom de Kouthia, bon surveillant, protecteur, source de grande fécondité.

À l'entrée de l'île de Fadhiouth, à gauche, se dressent quelques baobabs, les cimetières catholiques sont situés derrière, au Sud-Est. C'est là où se situe le sanctuaire de Mame Ndagne, le totem protecteur de la population de l'île de Fadiouth. Clément pour ses enfants, il est très sévère à l'égard de ceux qui quittent son ombre. Les exemples des déserteurs châtiés sont très nombreux. Il punit toujours les sorciers nocturnes têtus.

Derrière les cimetières est le sanctuaire du totem appelé Assenda, lui aussi très puissant et détenant plusieurs vertus. Grâce à ces deux totems, l'île de Fadiouth s'honore d'avoir des intellectuels de qualité : des cadres supérieurs, des érudits du Coran, des prêtres très nombreux, trois évêques et un cardinal.

Entre les deux villes de Dakar et Mbour, se situe le village dit Popenguine, habité par les Sérères Safènes au neuvième siècle après J.C. un grand cours d'eau, venant de l'Est, se jette dans l'océan atlantique, à l'Ouest.

La rencontre des eaux salées et douces forme un bel estuaire aux côtés boisés. C'est là la résidence de la Nympe nommé *Ndayane*, dite très généreuse pour la population. Elle guide les pêcheurs égarés en mer par une lumière en les orientant vers la côte.

#### 11/ *O Beeb*

Les deux villages situés sur la route de Djifer, Fadiol et Mbissel, sont séparés par une vallée nommée O Beeb. Le démon qui réside dans les lieux porte le même nom : O Beeb. Ces deux villages sont à proximité de l'Océan atlantique, sur la côté Ouest.

#### 12/ *Mame Coumba Lamba*

À l'entrée de Rufisque, en venant de l'extérieur du Sénégal, au niveau de la Sococim, est localisé le lieu – résidence de ce démon, qui prend les apparences d'une femme. Beaucoup d'accidents de la circulation entre Bargny et Rufisque sont dûs à ses brusques apparitions intempestives.

#### 13/ *Maimouna*, la Secrétaire de Sanghomar

Son lieu de résidence est dans les eaux de l'Océan atlantique, au niveau des Mamelles de Ouakam. Cette nymphe très puissante est la reine surveillante du Cap-vert.

#### 14/ O Kangué

Elle est la célèbre nymphe de Ndar dit Saint Louis du Sénégal. Elle prend, semble-t-il, toutes les apparences, surtout celle d'une vieille femme. Elle est tantôt favorable aux pêcheurs, tantôt en colère, elle agite et apaise à sa guise le fleuve et l'Océan atlantique.

#### 15/ le célèbre totem du Niahoul

Au Nord de Fatick, à trois kilomètres environ de cette ville, est un village nommé Sobem qui est la capitale des quatorze villages du Niahoul. Ce totem passe par une prêtresse pour annoncer au visiteur le résultat de sa requête. Elle apparaît comme étant une créatrice de destin. Beaucoup de personnalités politiques affluent en ce lieu, toujours satisfaits. Quand les habitants des quatorze villages se réunissent dans l'enceinte du totem et qu'ils forment ensemble un vœu pour quel qu'un, ce dernier est fatalement satisfait. Le visiteur qui est dans le besoin vient à Sobem quinze jours avant la rencontre des notables des quatorze villages, donne le prix d'une caisse de vin rouge. Le jour de la rencontre est toujours un mercredi pour tous les totems sœurs.

Au jour fixé, les chefs de villages donnent gratuitement des racines ou de la poudre venant des feuilles pulvérisées. Tout est mis dans de l'eau pour un bain. Toute demande formulée est immédiatement satisfaite.

#### 16/ *Emitai* : Dieu du tonnerre, de la pluie

Invoquée pendant des circonstances exceptionnelles, manque de pluie, paix du territoire menacée, sécurité en cause d'un fils du territoire donc outrage à la dignité de l'ethnie diola...

Un culte populaire lui est réservé à travers toute la Casamance.

À remarquer que le culte des grands totems protecteurs est une occasion favorable pour des grands rassemblements populaires d'habitants d'un village.

Deux motifs y président : supplier pour obtenir une pluie en vue de la prochaine récolte désirée abondante et écarter les fléaux éventuellement prévus nuisibles ou dévastateurs. Une protection divine en somme.

Néanmoins, si au niveau de chaque village un totem particulier est vénéré, au niveau des familles aussi un culte est voué à un ancêtre pour des raisons diverses selon des exploits accomplis ou les bienfaits octroyés, il est de tout intérêt que des enquêtes soient menées pour l'identification des grands totems et la connaissance de leurs cultes et rituels comme pour ceux des familles ou ethnies particulières.

L'examen du cas du village de Djilasse pourrait servir de modèle illustratif. Le nom de Djilasse est composé de deux termes du vocabulaire sérère : le premier est « djil » qui signifie exclusivement « choisir » ; le second est « lasse » faire l'éloge. Le nom renvoie donc à sa situation géographique.

En effet, le village de Djilasse est encerclé au Nord par la vallée de Thiamassas, au Sud par celle dite O Beeb, dont les eaux, se rejoignant à l'Est, se jettent dans les ondes salées du bras de mer du fleuve Saloum – les eaux douce de la vallée de Thiamassas, se déversant à partir de Thiakor, créent un vaste espace jusqu'au village nommé Faoye. De là s'ouvre le panorama des îles du Sine « O log ». Les eaux douces de la vallée dite O beeb sont barrées par une digue percée par de gros canaux qui laissent passer la rouillée de grande nappe liquide qui se jette dans le bras de mer à Pao – le bras de mer serpente, passe par le petit village nommé Roe, par Simal, Djilor Djidiack qui marque l'ouverture des îles du Saloum « Ga Ndoune ».

Pendant chaque hivernage, les deux vallées, débordant d'eau de pluie, regorgeant de poissons, charrient un nouveau limon très fertile pour la riziculture aux lieux dits O Nooye Diakhal, Diaré – la, Ngathioula Fan Ndeb, Ngathioula Fa Mack, Fa Ndéndène, O Ndiouga, O Mbalangar, Daf-Ké, O khol Baye Sene ( Altou ) A Tapp.

Les terres émergeant par endroits son friables, propices à la culture du mil : ce sont les lieux nommés Noutna, O Ndiémane, O Diatara, O Ndengue, a Sassar, a Sougème, O Mbelathie, O Ngarigne. Quelques endroits sont semi-argileux : O Ndiamol, O Lofnane, O Ndiandoga, a

Diffloh, O Ngarndionga, O Ndiasse, O Soudiane Thélème, Soudiane Dimlé, soudiane Amdou, Léona, Ndiarone.

Beaucoup de marigots et de petites cuvettes parsèment son paysage.

En voici les noms : O Ndiouga, O Nbalangar, O Boubane, Gamblé Ioffnane, Gamblé Ngadioula famack, Gamblé Fa Ndingy, Youmor, Gamblé Daba, Gamblé Ngaoul.

À la sortie du village, en allant vers le Nord, la vallée de Thiamassasse une fois traversée, une pénélaine nommée Thiakor est alors abordée.

Elle surplombe l'espace marécageux créé par les eaux de la vallée. À l'Ouest de Thiakor, est un petit village séculaire du nom de Ndack ; immédiatement après, c'est un autre espace et le village appelé Loul Sessene est atteint, signalé par un ravin à l'entrée. Dans sa platitude, s'étend le paysage du Sine à (A Siningue).

Par conséquent Djilasse est appelé, d'après son sens étymologique et à juste titre le lieu idéal. Sa position géographique le fait baptiser « Fimb Otanne » : Un îlot.

Son aire est limitée par le village de Thiakor à l'Est, par Diouwalo (Palmarin et Ndiouga), Joal à l'Ouest, au sud par Simal et au Nord par Loul Sessene et Boyard.

À cette époque lointaine, les moyens de mesure chiffrés étaient très rares. Les surfaces étaient évaluées par des épithètes ou adjectifs comme aussi les distances : petit, vaste, immense, proche, loin, très éloigné, inaccessible. Le terroir de Djilasse était dit immense. Djilasse qui existait avant l'arrivée de Maissa Waly Ndione à Mbissel est très ancien.

Les îles du Sine et du Saloum n'étaient pas encore habitées. Les rois du Sine en avaient fait leur deuxième capital politique pour avoir accès aux îles du Saloum. De là, la fierté des habitants de Djilasse d'appartenir à la couronne, d'être des nobles, exempts d'impôts, de travaux forcés, leurs bêtes épargnées des rapt et des réquisitions pour les festins du roi lors de son séjour loin ou bref à Djilasse.

Les faits prouvent l'antiquité du village de Djilasse. En effet les datations chronologiques orales, évocatrices des noms de princes ou de princesses, tel Fara, fondateur du premier royaume du Nord, et Coumba BATHIAL, de celui du Sud chez les Socé, sont discordantes. Quant aux chronologies écrites fondées sur la correspondance des événements occidentaux et africains, elles sont fiables parce que vérifiables. Et puisque la date de l'arrivée du grand prince Mansa Waly MANE DIONE à Mbissel est à présent connu (+1185) et que ce prince manding a trouvé sur les lieux le village de Djilasse déjà habité, il est certain que sa fondation est antérieure à l'occupation des îles du Saloum et des villages de toute la petite côte par ses compagnons, par les hommes de sa garde rapprochée, par ses fidèles, ses proches et des hommes de métier à son service : Laobés, griots, esclaves, agriculteurs, prisonniers de guerre, hommes libres, et les hommes du haut commandement militaire de son administration.

L'épouse du roi Mansa Waly MANE DIONE se nommée Ngaoul, devenue Mâne et adorée par toute la population de Djilasse. D'ailleurs, Ngaoul est considérée comme étant la reine des Panghols de Djilasse.

Chaque Panghol a un culte particulier. Les différentes étapes du culte de Ngaoul sont à passer au détail.

Les Panghols vénérés sur le sol djilassois sont aussi à dénombrer. Mais avant il convient de justifier l'importance d'un tel culte pour mieux comprendre la rigueur avec laquelle il est accompli chaque année à l'approche de saison des pluies.

## **II) La classification des Panghols à Djilasse**

### **a. Les djinés ou démons**

Parmi les forces invisibles ou surnaturelles, il y a lieu de distinguer les démons et les mânes. Les djinés sont caractérisés par leur nature immortelle. Ils sont imperceptibles à l'œil. Certains hommes ont le don de les voir en des circonstances exceptionnelles. Leurs contacts sont toujours nuisibles en raison de leurs pouvoirs quasi-divins. Celui qui rencontre un djiné



tombe immédiatement malade ou atteint de folie. Alors un sorcier négocie avec le démon ou le soigne. Quand un démon aime un être humain, soit il l'arrache à la société humaine et l'adopte, c'est le cas des enfants disparus qui servent de guides car le djinn ne peut pas voir le lion seul animal qui le dévore, soit il lui fait des dons et des faveurs. Le favori, à qui le démon révèle les événements futurs, sert d'intermédiaire entre lui et sa famille voire son milieu. C'est ainsi que les démons sont connus et localisés. Ils prennent souvent le nom du lieu ou de l'arbre où il a été repéré pour la première fois. Dans le terroir de Djilasse, les djinns sont :

- 1) Baaké fa Ndjindié
- 2) Sambédiane
- 3) Lofnane
- 4) Sewna
- 5) Thiakor
- 6) Lat yandé
- 7) Diasgui

D'après la tradition sérère, les résidences mystérieuses des djinns sont identifiables, selon leur préférence, au tamarinier, au baobab, au fromager, au Caïlcédrat. À certaines heures les Sérères se méfient de passer à côté d'un tamarinier quelconque, d'un baobab géant, d'un fromager colossal réputé être la demeure d'un djinn qui lui enverrait son souffle ou bien qui le toucherait du bras car sa puissante main invisible est meurtrière. Le Sérère enraciné est convaincu qu'un tourbillon de vent est la voiture rapide d'un djinn par laquelle il se déplace. Le vent qui tourbillonne renferme une sorte de poison qui pénètre dans le corps. Son symptôme est le rhume.

Seul un charlatan connaisseur peut chasser ce vent par la fumée de certaines racines d'arbres appropriés non par un traitement de ma médecine occidentale.

La fréquentation des djinns éthérés n'est donc pas souhaitable car elle n'est nullement bénéfique.

On cite souvent des cas où les djinns ont eu commerce avec des hommes dans des circonstances très différentes.

Un adulte djilassois, du nom de Waly Diouf, très connu sous le sobriquet de Wadiambogne, très éprouvé par les mauvaises récoltes malgré son travail aux champs, n'arrivait jamais à nourrir ses enfants. Son épouse nommée Coumba lui resta fidèle.

Un jour Wadiambogne prit la route du village dit Ngarigne pour aller à un autre village appelé Léona.

La démarche altière, le pas souple et rapide comme si la pauvreté matérielle le pourchassait toujours donnant des ressorts à ses gros mollets, Waly arriva au niveau du baobab dit Lat yandé. Malgré la vivacité de son allure, il vit sur la route une liasse de billets de banque tout à fait neufs. Sur la liasse, une pierre était posée pour empêcher que les billets ne se dispersent et ne s'envolent. Après mûre réflexion et beaucoup d'hésitations, il revint sur ses pas, ne comprenant pas en vertu de quel miracle cette grosse somme se trouvait au milieu d'une route très fréquentée. Il ne retrouva plus l'argent.

Pourtant, il n'avait rencontré personne et personne n'était derrière lui. Il continua son voyage. De retour au village, il raconte son aventure. Tout le monde lui fit des remontrances car il était clair que le djinn de Lat yandé lui avait offert cette somme pour mettre un terme à sa pauvreté matérielle. Il répondit qu'il croyait qu'il s'agissait d'un piège lui imposant de donner en échange de cette somme, tôt ou tard, une nièce ou un neveu de grande valeur humaine. Les djinns sont donc capables de commisération et ne nuisent aucunement s'ils sont évités lors de leurs déplacements sur leurs itinéraires.

#### **b. Les Mânes ou les esprits des ancêtres**

Les Mânes sont les ombres déifiées des ancêtres. Cette divinisation a bien un motif justificatif : au cours de leur vie, certains parmi les ancêtres, par leur vertu, leur génie, leur genre de vie exemplaire, leur générosité, leur sens élevé de la responsabilité et du devoir incarnent la cohésion et l'harmonie de la communauté. À ce titre cette même communauté

doit leur rendre un hommage mérite à perpétuer par la postérité. Un lieu de rassemblement est donc choisi et un objet de souvenir pour évoquer leur mémoire, de préférence la devanture de sa case. Cet objet doit être résistant. La petite jarre de lait est fichée renversée, soutenue parfois par un gros morceau de bois de la taille du disparu, rappelant ses bienfaits voire ses exploits dans certains domaines de la vie. Le chant de gratitude est présenté sous une forme de supplique pour une abondante récolte future, pour écarter un éventuel malheur menaçant la communauté. Les Mânes vénérés à Djilasse :

- 1) Ngaoul SENE
- 2) Thioupano – Mad
- 3) O Ndaba Diouf
- 4) Baak ne
- 5) O Ndew
- 6) Ndagane
- 7) O Mboudaye O Ndokhande
- 8) A Tome ale yabiram
- 9) Kha Baakakhe Magole Diokave
- 10) Fa ndindi
- 11) Farandol
- 12) Nguithiogue

En continuant le même chemin à partir du baobab nommé Lat Yandé, Mboudaye O Ndokhande se trouve à une distance de deux kilomètres environ vers l'Ouest au cœur de lieu-dit Ngarindje. Soit pour des raisons de discrétion, de respect ou de crainte, le vrai nom du totem est très souvent assimilé au nom de l'arbre dont il est symbole. Parfois, le nom du totem est répété comme épithète ou attribué à côté de l'arbre : Mboudaye nê Ngaoul (le fromager de Ngaoul) Mboudaye O Ndokhande le fromager où demeure Ngaoul, où réside Ndokhande. Une nette allusion est faite à sa puissance à travers ses différentes métamorphoses : des bébés nus exposés, visibles à l'ombre entraînés de vagir ; un gros serpent noir qui traverse la route...

Mboudaye O Ndokhande visite en songe un membre de la famille qui assure son culte. Le rite accompli, le visiteur prédit l'avenir, annonce la prochaine bonne récolte pour les membres de la famille qui dessert son culte. Dans le cas contraire, le totem retient la fécondité. Sa puissance va plus loin : faire incarner des êtres dans des femmes choisies dans la famille. Ainsi tel garçon ou telle fille est un rejeton de Mboudaye O Ndokhande. Il reste à signaler qu'un tel enfant ne doit pas être contrarié très souvent sinon le totem reprend son bien : l'enfant quitte la vie sans être malade sérieusement.

À l'entrée de l'arène de lutte de Djilasse, à droite, se dresse un grand baobab, siège du totem de la famille Souagne dite aussi Fata Fata. Son nom n'est jamais cité. Le nom utilisé par tous est : Bakh-nê. Pourtant tous les Djilassois comprennent qu'il s'agit de ce totem des Souagne.

Sa puissance était grande au temps ancien. Un chant de femmes du village le suggère ainsi « les puissants Mânes en débat contradictoire ont décidé que les Blanc ne fouleront pas ce sol ».

En effet les automobiles tombaient en panne, arrivées au niveau de ce baobab ; faisant machine- arrière, elles reprenaient leur élan et roulaient. Lors d'une séance de lutte, dès que des échauffourées commençaient, des abeilles innombrables sortaient du trou béant du baobab et, piquant spectateurs et lutteurs, dispersaient tout le monde. De la sorte, le calme revenait.

Les enfants de la famille Souagne sont toujours, est-il affirmé, protégés à l'étranger ou bien ce qui leur est réservé est prédit au cours d'un rêve. L'exemple d'un rejeton Souagne nommé Djitar Diagne est édifiant. Djitar étant le plus ardent à manier l'hilaire à la culture des champs, ses ennemis firent une coalition pour l'éliminer. Incapables d'y arriver, ils passèrent par son ami qui l'accusa d'avoir pris un morceau de cola sur le comptoir de sa boutique. La plaisanterie conduisit à une plainte auprès de la couronne. Djitar DIAGNE fut condamné à payer une amende pour vol. Un rêve prémonitoire l'avait invité à quitter Djilasse. Pendant le rêve le Panghol lui tendait un gros marteau. L'accusation de vol servit de prétexte. Quand il

arriva à Kaolack, le chef de gare vint le trouver sur le quai et le prit comme apprenti, mécanicien. Un an après grâce à son habileté, il était amené à la Direction Nation des chemins de fer à Thiès. Devenu le second mécanicien après le chef qui était un Blanc, il réglait pendant la nuit des situations mécanique délicate, aidé par l'esprit de ses ancêtres. Lui –même en était conscient.

Quant au dénommé Tekhey Mame, il reçut dans un rêve l'ordre aller récupérer son taureau à Kadjemore. L'ombre disparut. Il crut que c'était un simple rêve et différa d'y aller, d'autant qu'il ignorait la région où se trouvait ce village dont il n'avait jamais entendu parler.

À sa seconde apparition, l'ombre du totem devint menaçante, plus autoritaire : « Tekhey, il faut que tu ailles prendre ton taureau à Kadjemore » Tekhey s'en fut donc à Kaolack.

À la fin de la saison sèche, il renonça à revenir passer l'hivernage à Djilasse et partit à l'aventure sa malle sur la tête. Ayant en tête le nom du village il demandait à chaque passant rencontre où pouvait se situer Kadjemar. Au coucher du soleil, un homme lui dit d'aller plus avant. Enfin, il arriva à Kadjemar, au cœur du Saloum, la nuit tombée. Un chef de famille l'intégra comme ouvrier. Tekhey cultivait pour lui toute la matinée et, après le repas de midi, il allait cultiver son champ. Tekhey avait gardé tout l'argent qu'il avait gagné par son travail au port de Kaolack. Justement, un habitant de Kadjemar vint trouver le patron de Tekhey, lui demandant si l'étranger n'avait pas gardé de l'argent car il lui manquait des vivres. Le lendemain matin, Tekhey fut informé du motif de la visite. Il remit au patron les cent cinquante francs désirés. À la fin des récoltes, Tekhey, son patron et l'homme se rendirent au troupeau de ce dernier qui montra à Tekhey un jeune taureau âgé de quatre ans. Tekhey prit congé. Il emmena son taureau à Nguindine, un village situé au nord de la ville de Fatick. Il se fixa dans Nguindine où il habitat définitivement, le totem lui ayant prescrit de ne pas conduire le taureau à Djilass. Il y prit femme et ne regagna plus jamais Djilasse.

À l'ouest de l'ancien site de Djilasse, à sept cents mètres environ, se trouve un petit lac rempli d'eau de pluie, relié à la vallée de Ndiambour par un petit ravin marécageux. Un fromager géant couvrait ses eaux de ses branches. Une petite végétation aquatique formait un beau

décor ; des manguiers et des figuiers constituaient son mur extérieur où se côtoyaient des greniers à mil. Des oiseaux de toutes sortes venus nicher, annonçaient le lieu par leurs chants bruyants. Les propriétaires des chevaux, des ânes, des moutons, des chèvres y venaient abreuver leurs bêtes.

À l'orée de la tombée des premières pluies, le petit lac, un peu tari, des puits creusés à moins de deux mètres de profondeur, servaient à faire boire les bovins. Mais Ndaba Diouf était jalouse de son domaine qu'elle surveillait. Une année, une inondation eut lieu. Le petit lac rempli d'eau de pluie, déborda de tous les côtés. Les carpes vinrent s'y multiplier. Les enfants venaient pêcher à la ligne. Mais quand un jour les hommes et les femmes usèrent de gros moyens de pêche, filets et nasses, le lendemain matin, tous les poissons non pris se trouvèrent morts à la surface de l'eau, tués par Ndaba Diouf, irritée par les bruits dérangeants. Elle n'avait été ni consultée, ni priée par la femme qui s'occupait de son culte.

Au sujet de cette servante, lorsque Ndaba voulait annoncer un événement futur par elle, elle la bastonnait. Elle seule voyait Ndaba. Elle tombait en transes, s'agitait furieusement, criait très fort, courait au lieu du culte, se tortillait et livrait le message

Elle s'exprimait en dialecte Al Puular. Une fois le message livré, elle s'endormait. Réveillée elle oubliait tout : le contenu du message, le dialecte Al Puular. Ndaba Diouf était une étrangère sur le sol de Djilasse. Elle était originaire du Djéguême. Ses apparitions étaient rares. Un prêtre blanc venu de Joal, entendit parler d'elle. Il plaça à l'ombre du fromager un miroir. Ndaba Diouf vint se mirer le père blanc fit venir la population du village. Beaucoup de personne arrivèrent rapidement. De teint blanc, Ndaba avait les cheveux qui tombaient sur ses genoux. Sa beauté était indescriptible : cheveux noirs, de gros yeux pareils à des pommes, une blancheur éclatante...

Enfin les Djilassois furent rassurés sur l'existence de cette djiné pacifique. La ligne maternelle des Fédior s'occupait de son culte. En général les Panghols se servent des femmes pour faire passer leurs messages.

Dans l'enceinte réservée à la famille fondatrice de Djilasse, les Dioka-Dioka ou Diofane, se dresse encore au nord-ouest un baobab géant. Entre les racines en saillie sont fichés des bouts de pilons en caïlcédrat. Là s'accomplit le rite du totem dit Ndey. Son culte était assuré autre fois par la famille Souagne dite aussi Fata-Fata. La succession se faisait par la lignée maternelle. L'unique fille Souagne étant décédée, la famille se trouva dépourvue de desservant. Le culte fut alors assumé par la famille associée : les Dioka-Dioka.

- Ndey est une sorte de Hestia familiale chargée de repousser les mauvais esprits qui hanteraient les rêves de la famille, peu importe le lieu où ils pourraient se trouver.

Bak-né (Apollon-Mars) servait bien le frère jumeau de Ndey (Artemis) ;

- Diasgui :

Le baobab est encore sur la lisière de la descente vers le bras de mer. La moitié de ses racines est à l'extérieur. Son tronc, depuis le reste de ses racines jusqu'aux branches, est étendu à terre. Les branches se dressent tout droit vers le ciel. Tel est l'aspect étrange de ce grand baobab, résidence d'un Totem puissant du nom de Diasgui, qui est le propriétaire d'un très grand troupeau dont il est en même temps pasteur zélé.

Quand il va paître son troupeau, il se fait invisible. Pourtant sa voix se laisse entendre, le bruit des sabots des vaches est perceptible à l'oreille. Nul ne peut voir ces bêtes.

Diasgui est surtout connu pour ses actes merveilleux, mais parfois répréhensibles. Diasgui offrait des œufs de poule aux passants qui allaient au bras de mer. Celui qui les ramassait en les touchants seulement, allait à sa tombe. Il présentait des pièges avec toutes sortes d'œufs de petits oiseaux.

Une famille, venue de Marsoulou, une île du Saloum, résidait temporairement à Djilasse. L'un de ses garçons qui se promenait dans les parages de Diasgui, ramassa un nid d'oiseau de mange-mil, en prit un œuf et l'avala. Malgré sa fragilité, l'œuf ne creva pas, mais s'arrêta, au milieu du gosier. L'enfant ne cessait de crier : «Papa, l'œuf est dans le gosier et ne descend pas dans le ventre », aucun remède ou expédient ne put le sauver. Il mourut pendant la nuit.

Diasgui s'amusait aussi à éprouver la capacité de certaines personnes considérées comme ayant des dons. C'est le cas de Ndégnilane Diouf. Sur le chemin du bras de mer, au niveau de la demeure de Diasgui, au lieu-dit Ndiatara, Ndégnilane rencontra une poule, suivie de ses petits poussins.

Elle s'efforça d'en ramasser pour les mettre dans son panier. La poule gloussa, vint s'attaquer à Ndéo, fit semblant de réclamer ses petits. Ndéo ne vit pas de poussins dans son panier vide en dépit de ses efforts pour en ramasser d'autres et de les y mettre. Et Ndéo inquietant, s'exclama :

« Mais par où sont passés les poussins que j'avais ramassés et mis dans mon panier ? » Ndégnilane aurait dû comprendre qu'elle ne faisait pas partie des personnes à qui Diasgui faisait don d'une richesse constituée de futures volailles et qu'il se jouait d'elle.

➤ Thioupane O Mad Sène :

Situé à l'ouest de Djilasse, Thioupane n'est séparé que d'un kilomètre environ. Un grand fromager entouré de beaucoup d'arbres signalant sa présence. À vingt mètres, toujours à l'ouest, une cuvette entourée d'arbuste avait ses eaux de pluie d'une froidure glaciale. Au retour des champs, les paysans reposaient leurs nerfs après un bain tant désiré. Un arbre nommé Akacia... avait germé tout à côté, avait formé un feuillage touffu qui avait couvert tous les arbres et ressemblait à une vaste tente où venaient se réfugier tous les Djilassois en cas de péril venu de l'extérieur. Tous les greniers des villageois y étaient placés. Quand le roi du Sine, avait décidé d'envahir le village avec son armée pour un motif quelconque, pour une corvée ou pour punir des citoyens insoumis à la couronne alors, tous les Djilassois, hommes, femmes, et enfants venaient se réfugier à la citadelle de Thioupane. De cette citadelle, sortaient d'innombrables abeilles qui piquaient seulement les étrangers, entraient dans les naseaux des chevaux qui faisaient demi-tour ou s'affalaient à terre, renversant les cavaliers. Ainsi Thioupane sauve la population. L'armée royale, confondue, retourna à Diakhao. Thioupane, la bienveillante souveraine, avait toujours été la protectrice de Djilasse. Les rites de son culte sont accomplis par la famille Souagne-Fata-Fata. Un talent de prédiction lui été



dévolu en passant par les rêves ou les visions. Le Totem use des personnes choisies dans la famille Songhai.

➤ Farandole

Sur les berges des vallées, pousse toujours une végétation luxuriante. Farandole est de ce genre : la vallée de Thiamassasse s'y ouvre, sillonnée par des cordons d'arbre de toutes sortes notamment « du detarium sénégalense » dit Ndo oye en dialecte sérère. Les crocodiles quittent les eaux pour venir prendre un bain de soleil, les enfants du village, pêchent à la ligne. À cet endroit, les poissons étaient si nombreux qu'en sautant, ils tombent sur les berges. Les passants les ramassent. Les eaux, en dévalant avec force, pénètrent sous l'ombre des arbres. Il est alors aisé de prendre les carpes regroupées en petit tas dans les herbes. Alors, passants et voyageurs, profitant de l'occasion, s'approvisionnent.

Si quelqu'un va au village prendre un récipient à son retour il ne trouve aucun poisson, le Djinn de Farandole a tout récupéré et caché. Farandole est certainement le frère jumeau de Thiakor ou son sobriquet, son pseudonyme. Tout habitant de Djilasse a entendu parler de la fameuse mésaventure de Blanbois à Thiakor, le chef des travaux publics coloniaux venu diriger la riziculture au versant du Sud-Est de la vallée qui s'étend jusqu'au village nommé Faoye, présentant un beau panorama exotique. Le Blanc y avait construit sa maison de campagne pour veiller à l'exécution efficace du programme : construction des ponts, arboriculture, apprentissage des femmes aux méthodes rizicoles...

En bon citoyen français, Blanbois devait écouter son poste radio avant d'aller dormir, la nuit arrivée. Bien que la chambre fût fermée, un homme et ses enfants étaient assis devant le poste radio. Le Blanc laissa passer un peu de temps, ses hôtes étaient toujours là. Il appuya sur un bouton pour réduire le son. L'hôte dit à Blanbois en langue française :

- J'écoute en même temps que toi et tu m'en prives.

Il gifla le Blanc et sortit avec ses petits, la porte restant toujours fermée.

À son réveil, le Blanc se leva, très mal en point. Il dut abandonner le travail, rentra en France pour se faire traiter en psychopathie ou en psychosomatie...

Son successeur venait le jour pour rentrer en ville le soir. L'entretien du beau site fit défaut. Au référendum de 1958, tous les habitants des îles du saloum venaient y voter.

Des chansons sont restées dans le folklore local :

« Ê Blanbois Thiakor ê Sassoumane nê » !!

O le maitre de Thiakor, BLANBOIS, le bel homme !!!

« E Senghor ba didieye, O Kor mama Ndeb a dia ga mata faras-sey »!

Soit tranquille, Senghor, le choyé de Mama, l'adolescent a conquis le pouvoir en France.

Le djinn de Thiakor, très hospitalier mais méchant, avait aussi à son compte beaucoup de morts par noyade dans les chutes d'eau du pont. Le cas de DIAKHATE, un ouvrier des travaux publics coloniaux, celui de Niokhor kangou originaire de Simal sont restés gravés dans les mémoires.

➤ Khal Bakh-Ndangane

Une distance appréciable sépare Farandole du lac salé de Dioka Dioka. Un peu avant l'accès du bras de mer appelé Apao, où se situe o wellengue, se dressent trois petits baobabs, en plein milieu salin. Ils ne périssent ni ne grandissent. À partir d'Apao, le bras de mer se divise en deux couloirs : le premier s'orienter vers le nord où est le village de Faoye, le second vers le sud, en direction du village nommé Simal qui fait face à Djilor djidiack, un village côtier. Juste avant Simal, se situe un havre de pêche nommé Rohe. Se dresse, en bordure du bras de mer, un baobab géant entouré de méandres ombragés, depuis Apao, par les palétuviers très serres. Ce baobab s'appelle Ndagane. Ha Bakh et Ndagane sont l'objet d'un culte assuré par la famille maternelle dite Karé-Karé ou Fouma Fouma dans les îles du Saloum. Ce vaste espace a l'aspect d'un triangle rectangle : de Loul Sessene jusqu'à Fanfjidjé, une minuscule île, la longueur est estimable a dix kilometres environ ; entre les trois baobabs du lieu-dit

Fandjedje jusqu'au Fouvre situé sur le bras de mer à l'est, il y a cinq kilomètres à peu près. En allant tout droit du sud au nord, l'hypoténuse rencontre la ligne droite à Loul Sessene où se termine le filet d'eau salée du minuscule bras de mer appelé O wellengue.

Dans ce grand espace, viennent se déverser chaque année les eaux douces de la vallée de Thiamassasse, y dispersant un riche limon semi argileux. Se côtoient alors des rizières, à perte de vue, parsemées de cuvettes d'eau regorgeant de poissons, tachetées de nénuphars, des arbustes de toutes sortes. Les bétails des villages suivants : loul Sessene, Dack, Djilasse, Faoye, Ndooff, Nguessine, Gnaguéne se retrouvent dans ce riche pâturage. Les trois-quarts des eaux disparaissent par tarissement et par évaporation progressifs. Les cris des chèvres, les bêlements des moutons, les beuglements des vaches se mêlent, donnent lieu à un concert particulier surtout quand les mugissements des taureaux ponctuent l'ensemble. Lorsque le soleil dépasse le zénith, toutes les bêtes, ayant bien paturé, se rencontrent aux points d'eau pour s'abreuver.

Des affrontements entre taureaux ne manquent pas. Le début de la bataille est signalé par un violent choc des museaux et des coups de cornes ; les taureaux alternativement, se poussent avec énergie, l'un cherchant à renverser l'autre pour l'éventrer. Tous les accourent pour les séparer, les poussant vers un tronc d'arbre. Si l'un des taureaux, à la suite de la bataille est grièvement blessé ou meurt, les deux bergers des deux troupeaux se battent aussi. Le berger du taureau vaincu connaît son sort : il sera bastonné à mort à son arrivée à l'étable pour avoir été négligeant dans son rôle de surveillance. La chaleur, la fatigue, la faim, les circonstances, autant de motifs avancés ne sauraient inciter le propriétaire du troupeau à pardonner.

Le prétendu fainéant, doit bien recevoir une correction sévère pour que dorénavant, un autre berger ne se montre mou.

La tradition rapporte également qu'en cet endroit, tous les djinns de la contrée se rencontrent pour les événements futurs : la révélation des décrets divins, le destin des grands hommes, les années d'abondance et de disette, les recettes à utiliser pour conjurer les fléaux annoncés...

une telle place privilégiée doit avoir un surveillant qui veille à son entretien. Ce bon veilleur, c'est le djinn de Thiakor, à la fois sévère et généreux.

➤ Le culte de Ngaoul

Démêler les éléments ouraniens et chtoniens du visage ngaoul n'est pas chose aisée. Le souvenir de ce chant noté du patrimoine folklorique le dit clairement : « passap tew-Kê dit passap Korkê, yissa yissa way way yissa ! »

Traduction : « s'agit-il des oreilles du genre masculin ou féminin, rien n'est sûr »

Un récit historico-léger rapporte ceci : Ngaoul divinité toute puissante, veillait nuit et jour sur sa famille : les habitants de Djilasse. Elle leur prodiguait à la fois prospérité, sécurité et santé.

Et la garantie était toujours de rigueur : le terroir de Djilasse ne connaîtra jamais ni sécheresse, ni disette, donc jamais de famine, la prospérité devant y régner pour toujours en raison de l'abondance des pluies ; aucune force extérieure, si puissante soit-elle, ne saurait l'empêcher.

Une épidémie, un fléau ou un roi conquérant- ne portera jamais atteinte à la communauté djilassoise. Et cette divinité est jalouse, écartant les vivants et éconduisant les hôtes vivants gênants.

Une célèbre nymphe marine, venue avec une masse considérable d'eau, remplit tous les espaces vides. Ngaoul la requit, garda le silence, obligée de le faire en vertu des règles de l'hospitalité. Un certain temps écoulé Ngaoul demanda à la nymphe si celle-ci était venue pour demeurer ou repartir après son séjour. La nymphe lui répondit quelle avait l'intention de cohabiter avec Ngaoul, au beau site de Djilasse. À Ngaoul, s'enquérant sur les moyens de sa substance, la nymphe dit que sa nourriture consistera en jeunes gens et jeunes filles qu'elle prendrait elle-même en faisant chavirer les pirogues par des astuces connues d'elle. Ngaoul rétorqua qu'en sa qualité de patriote, elle ne saurait perdre un seul de ses garçons ou filles à cause des avantages procurés par l'eau (les poissons) que la richesse se trouvant aussi dans

l'agriculture et l'élevage. Elle somma la nymphe de quitter la place ; le lendemain, la nymphe la quitta, emportant avec elle ses eaux.

Il resta ce filet de bras de mer alimenté chaque année par l'eau des deux vallées.

Ce souci de bien garder le village à l'ombre de ses grandes ailes protectrice est célébré dans un chant figurant dans les hymnes dédiés à Ngaoul lors de la cérémonie rituelle.

« Diégué Djilassasse, Ngaoul a Diégué Djilass Faye-ée diégué Djilasse.

Traduction : la maîtresse absolue de Djilass, celle-là même qui a pour nom Faye, Djilass est ton bien.

Contestée dans son rôle de cause des pluies fécondatrices d du sol par les Djillassois courageux et confiants dans leur bras, Ngaoul ne vit son culte assuré cette année. La seule goutte de pluie ne tomba pas sur le terroir de Djilasse. Les autres villages : Loul sessene, Faoye Boyard, Simal, avait de bonnes récoltes. Quand le rite du culte fut accompli comme il se devait l'année suivante, l'abondance des récoltes revint au galop. La leçon qui a été tirée se traduit par le bref chant suivant :

« Ngaoul Sene nê khonne ka time gnovame ngekhné rendéémdiourvana renda dayou »

Traduction :

O Ngaoul, déesse unique, je ne vais plus jamais mourir, je suis sauvé de la famine de cette année. Jamais je ne vais plus recommencer à ne pas t'adorer.

« O Ngaoul divinité unique au monde, ta famille est actuellement présente dans ta maison. Aucun membre n'est absent. Continue de veiller sur elle. Moi Sombel Faye, je t'implore pour ta famille. Eloigne loin d'elle les mauvais vents, les fléaux de toute nature, les mauvais Esprits, les sorciers et donne leur santé et abondance en céréales. Tant que tu es là, ta famille

ne manquera de récolter à la fin d'un hivernage. Par ton truchement, Dieu pleuvera toujours chaque année. »

De son vase rempli de l'ensemble des offrandes prélevées, il verse le tout sur les morceaux de pilons et également sur le vase renversé et ordonne à toute la famille de manger « le Tine » le reste du repas que le totem vient de manger.

Dans l'enceinte, commence l'adoration consistant à adresser à Ngaoul des hymnes pour louer sa Force Protectrice, sa prodigalité, l'Amour pour sa famille. Aucun fils de Djilasse ne meurt à l'étranger.

Bref, sa Toute Puissance lui vient de Dieu « Roog SENE (Dieu unique). Ces deux hymnes pourraient édifier :

1°) « O dianno lène khooh ne bissine na kaafé, okhu fogna tène khano davé »

Traduction : « La corne du taureau qui a amené le mil, ceux qui y ont droit auront leur part. »

2°) « Ngaoul a diourèle pessé-é fap fap GUEDIE »

Traduction : « Le mil sorti de la paille est consacré au rite de Ngaoul, vénérable GUEDJI. »

Pendant l'accomplissement du rite, les tam-tams se taisent mais les griots attendent. L'hymne final une fois chanté, la sortie de l'enceinte se prépare par vagues successives, hommes et femmes se mêlant. Un gros baobab sépare l'enceinte de l'arène de lutte. Juste avant de quitter l'enceinte, tous les hommes, par groupes séparés, martèlent ensemble le sol avec le pied droit, le pied gauche reste derrière comme appui. Le rythme laisse entendre un bruit sourd : Rip ! Rip ! Rip !

Sur cette cadence, le groupe sautille vers le griot qui se trouve dehors, puis revient. C'est le tour du deuxième groupe, du troisième, ainsi de suite. Quand toute la foule des hommes est passée par groupes, alors hommes et femmes vont vers le gros baobab. La foule va en faire le tour trois fois scandant et alternant les voix d'hommes et les voix de femmes.

Les hommes commencent les premiers :

Pood ké mayo !

Traduction : « que le mil abonde ! »

Les femmes répondent-

Samba goussoura

Traduction : « Avec une profusion jamais égalée ! »

Et tous les genres de céréales sont cités à la file. Aucune omission n'est tolérée, sinon le totem ne le mettra pas à son actif. La foule regagne l'arène de lutte, bordée de tous les côtés par, au Nord, deux grands fromagers, au Sud par deux autres, à l'Est par un baobab à côté duquel se trouve la place des griots, à l'Ouest, par un baobab, le siège des abeilles. À partir de l'Est, le premier fromager est l'arbre symbole de la fécondité. Un adulte monte sur les épaules d'un autre adulte et attrape les bouts d'une branche qui plie vers le sol. La foule se précipite pour en avoir les feuilles. Chacun veut être le premier à en obtenir, ce qui constitue le signe d'être en possession d'un grenier à la fin de la prochaine saison de pluie. La foule se disperse dans la nuit. Chacun est content et satisfait, convaincu, l'âme sereine, que Ngaoul a agréé toutes les prières.

➤ Ndoude

Quatre étapes rythment le culte religieux de Ngaoul : le Ndoude ou la chasse simulée puis imitée par une danse dans la soirée ; la clôture de l'enceinte du sanctuaire ; la pêche aux crabes par toutes les nouvelles mariées du village ; l'accomplissement du rite final dans la soirée du mercredi.

Tous les jeunes garçons de Djilasse, par classe d'âge, de huit ans environ à vingt ans, se préparent à faire un périple. Avant, les parents doivent les habiller avec des boubous faits de

bandes neuves de cotonnades. Ses bandes sont l'œuvre d'un tisserand. Le boubou est dépourvu de manche et s'arrête aux reins. Quatre bandes de cotonnades, mesurant au moins trois mètres, couvrent les fesses, le reste de la bande pend et arrive aux genoux – avant l'apparition des chaussures européennes en plastique, les pneus sont utilisés, taillées sur mesure.

Ceux qui sont réputés être dans l'art de la coiffure, sont sollicités, à cette occasion, à faire vite et bien le travail. Les cheveux du garçon sont réduits au maximum. Le peu qui reste est organisé en sillons très étroits avec un couteau bien tranchant ou avec une lame. Ces petits sillons sont circulaires et auréolent le visage du garçon.

Gare aux parents qui n'ont pas à temps les moyens d'habiller leurs enfants : l'opprobre plane sur eux. Mieux vaut aller emprunter. Aussi se prépare-t-on assez tôt, car il y va de la dignité de chaque famille. Aucune classe sociale ne saurait se dérober – les mères de famille devant filer le coton sont les principales concernées. Mais les pères de famille peuvent venir au secours de leur épouse. Au jour fixé, les parents touchés par la mauvaise fortune voient leurs enfants en larmes s'emporter contre eux. Les enfants qui n'ont pas l'âge de partir s'acharnent contre leurs parents. Ils sont difficilement calmés, amadoués par forces promesses pour la prochaine année. Le Ndoud est une véritable parade. Aussitôt après le repas de midi, toutes les familles sortent pour admirer les riches et belles tenues des enfants de telle ou telle maison. Les enfants, bien habillés, passent dans les rues principales pour être vus et appréciés. Les éloges ne manquent pas, portant sur la qualité de la cotonnade ou sur la nouveauté de la coiffure.

Tous vont se rassembler à l'arène publique de lutte. Le nombre des enfants jugé complets, la direction habituelle vers le *néocarya macrophylla* est prise ; à quelque mètres derrière la termitière, deux arbres aux petites feuilles dets (Nganes) situés en dehors du village. A l'ombre, le tri par classe d'âge s'opère : les deux classes des garçons les plus âgés sont autorisées à faire le périple pour la chasse.

L'itinéraire est le suivant : le village nommé Singue, Boyard Ndiodiom, Boyard Tock.



En dépit de leurs belles tenues, ces garçons vont à la chasse le reste de l'après-midi, puis reviennent le soir à la tombée de la nuit. Les garçons de la classe d'âge non autorisée à faire le périple se rendent à la place dénudée du lieu-dit O Ndooye. Là, ils se déshabillent. Chacun provoque à la bataille celui qu'il croit pouvoir battre. La règle établie est d'user seulement des coups de poings. La bataille une fois engagée, de véritables coups de poings sont échangés. Le plus fort physiquement finit par terrasser son adversaire qui pleure ou supporte les coups. Celui, qui pleure est écarté du groupe et rétrogradé, descend à la classe inférieure. Rien de ce qui s'est passé n'est rapporté au village. Celui qui pleure est bastonné à mort par ses grands frères qui lui évitent le déshonneur familial. C'est dire qu'aucun garçon ne doit céder,

Il est préférable de se faire tuer. À ce stade d'ailleurs où les coups de poings font rage, les deux adversaires aux prises sont séparés puis félicités, l'honneur est rendu à leurs parents.

Les garçons partis pour le périple arrivent, dans une course effrénée, dans l'arène publique en chantant, chacun un bâton sur l'épaule : « A mbarane, à bolane, yagma lolé Ngelna damane. »

Traduction : « ils l'ont tué, ils l'ont mutilé. Par conséquence sa mère a fondu en larme. Pitié !! »

Ce chant est le signal du retour des garçons. Alors tous, hommes, femmes, enfants viennent assister à la danse finale qui couronne l'évènement.

## CONCLUSION

Les propos avancés sur la fondation de Djilasse, sur les *djinés* et sur le totem collectif et les totems familiaux peuvent valoir au sujet de tous les anciens villages africains. Éléments authentiques d'une histoire africaine non falsifiée.

### Aperçu sur le jihâd omarien.

#### L'empire peul du Macina : conquête et révolte

**Mouhamadou Alpha CISSÉ**

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[mouhamadoualpha.cisse@ucad.edu.sn](mailto:mouhamadoualpha.cisse@ucad.edu.sn)

**Résumé :** Personnage différemment apprécié, El Hadji Omar Foutiyou Tall a évolué dans une sphère de contestations et d'opinions très contradictoires. Le débat houleux sur le jihâd qu'il a mené dans la boucle du Niger, particulièrement dans le royaume peul du Macina, en est une parfaite illustration. Voulant toujours être fidèle aux textes coraniques et aux hadîths prophétiques, le jihâd d'El Hadji Omar était-il mûrement réfléchi et bien motivé ? Or, étant donné qu'il n'a jamais mené un jihâd pour des règlements de compte, ni pour chercher des honneurs mondains, mais pour obtenir la Félicité et l'Agrément divins, il serait judicieux de comprendre que ce qu'il ne pouvait pas tolérer, c'était l'injustice terrible et abominable que subissaient les moins nantis, le crime de sang perpétré contre eux et le non-respect de leurs droits humains. Beaucoup de témoignages qui lui sont rendus mettent l'accent sur les qualités et la bravoure héroïque de l'homme, son refus catégorique de voir l'Islam dévoyé, le courage léonin avec lequel il a écrasé le paganisme ainsi que sa détermination à restaurer celui-ci dans sa pureté originelle.

**Abstract :** A differently appreciated character, El Hadji Omar Foutiyou Tall has evolved into a sphere of highly contradictory disputes and opinions. The heated debate on the jihad that he led in the loop of Niger, particularly in the Peul kingdom of Macina, is a perfect illustration of this. Always wanting to be faithful to the Qur 'anic texts and the prophetic Hadîths, was the jihad of El Hadji Omar well thought out and well motivated ? Now, since he never led a jihad for settling scores, nor to seek worldly honors, but to obtain Divine Bliss and Pleasure ,it would be wise to understand that what he could not tolerate was the terrible and abominable injustice suffered by the less fortunate, the crime of bloodshed perpetrated against them and the failure to respect their human rights. Many of the testimonies given about his character emphasize the qualities and heroic bravery of the man, his categorical refusal to see Islam misguided, the leonin courage with which he crushed paganism and his determination to restore it to its original purity.

**Mots-clés :** *jihâd, jihâd an-nafs, jizya, ceddo, khasonké, Masinanké, Hamdallaye, ijtihâd*  
**keywords :** *jihâd, jihâd an-nafs, jizya, ceddo, khasonké, Masinanké, Hamdallaye, ijtihâd.*

## INTRODUCTION

El Hadji Omar Foutiyou Tall avait toujours rêvé, par le biais de la confrérie Tijâniyya<sup>1</sup>, de fonder une théocratie militaire qui allait du Bambouk au Sahel et du fleuve Sénégal au Delta du Niger<sup>2</sup>. S'étant résolument engagé à remplir une telle mission, à savoir éradiquer le paganisme et pratiquer le monothéisme, El Hadji Omar pouvait-il s'empêcher de faire le jihâd<sup>3</sup> ? Était-il nécessaire de recourir aux armes pour établir un État islamique en Afrique occidentale<sup>4</sup>, quoiqu'il vît dans un pays hostile à l'Islam<sup>5</sup>? Le paganisme, le colonialisme infect et exécrationnel, et la dépravation qui minaient la société d'alors n'avaient-ils pas atteint le comble au point que les convertis et les vulnérables voyaient El Hadji Omar comme un refuge, voire comme une échappatoire ? Christian Coulon a écrit à cet effet que

[...] la Tijâniyya de Shaykh Umar fut un véritable refuge où vinrent se fixer ceux qui voulaient fuir le pouvoir de l'Administration et de ses chefs indigènes. L'entreprise d'El Hadji Omar est une longue marche sans fin, elle tient de l'errance du justicier musulman plus que de la construction politique<sup>6</sup>.

Dans cette étude, nous nous proposons, dans un premier temps, d'étudier succinctement le jihâd qu'El Hadji Omar Foutiyou Tall a mené dans la boucle du Niger, depuis la bataille de Tamba jusqu'à celle du royaume bambara de Ségou et les péripéties qui s'y sont invitées et qui

<sup>1</sup> Cf. Dumont, Fernand, 1974, *L'Anti Sultan ou Al-Hajj Omar Tal du Fouta, combattant de la foi (1794-1864)*, Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar-Abidjan, p. 64.

<sup>2</sup> Cf. Mbaye, El Hadji Ravane, 2003, *Le grand savant, El Hadji Malick Sy, Pensée et Action, Tome premier : Vie et œuvre*, Albouiraq, p. 436.

<sup>3</sup> Étant considéré comme une obligation d'institution divine dans l'Islam, l'objectif du jihâd consista à faire face aux ennemis de la religion musulmane. Tous les musulmans y sont appelés. Cf. Al-Djazairi, Aboubakr Djaber, 1992, *Minhâj al-muslim, La voie du musulman*. Traduction de Rima Ismael, Dâr al-fikr, Beyrouth-Liban, 1<sup>ère</sup>ed, p. 423. Son accomplissement par certains en dispense les autres. Par conséquent, il sied de préciser que le jihâd devient automatiquement une obligation individuelle en cas d'agression ou si le souverain ou l'Imam en appelle les croyants. Cf. Sagna, Sékou, 1995/1996, *Contribution à l'étude de la notion du jihâd fi sabilil-lah. Support de fer de lance de la civilisation arabo-islamique : le cas du Sénégal*. Thèse de Doctorat d'Etat, UCAD-Lettres, Département d'arabe, p. 41. Le jihâd sert également à prohiber toute adoration autre que celle du Seigneur, à mettre un terme aux actes de violence et au mal, à répandre la justice et la vertu mais aussi à protéger la vie des gens et de leurs biens. Cf. Al-Djazairi, Aboubakr Djaber, 1992, *Minhâj al-muslim, La voie du musulman*. Traduction de Rima Ismael, Dâr al-fikr, Beyrouth-Liban, 1<sup>ère</sup>ed, p. 423. Selon 'Alî Ibn Abû Tâlib, cousin et gendre du Prophète (Psl), « Le jihâd est l'une des portes du Paradis que Dieu a réservée particulièrement à Ses Élus. Il est le vêtement de la crainte révérencielle de Dieu, la cuirasse infaillible et la protection indestructible de Dieu. Quiconque le néglige sera humilié par Dieu et verra toutes sortes de châtements ». Cf. 'Alî Ibn Abû Tâlib, 2004, *Nahj al-balâgha*, recueil de sermons, de prières, de maximes...rassemblés par ach-Charîf ar-Ridâ et commentés par ach-Chayḥ Muḥammad 'Abdu, Dâr al fajr li at-turât, Caïre, p. 98.

<sup>4</sup> Cf. Mbacké, Khadim, 1995, *Soufisme et confréries religieuses au Sénégal*, Dakar, p. 41.

<sup>5</sup> Cf. Dieng, Samba, 2002, *El Hadji Malick Sy et la tradition Omarienne*, Dakar, (Colloque sur le centenaire du Maouloud de Tivaouane, [www.sénégaldirect.com](http://www.sénégaldirect.com)). p. 9.

<sup>6</sup> Cf. Coulon, Christian, 1983, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Karthala, p. 32.

ont failli même compromettre la prise de Ségou. La deuxième partie portera sur la conquête du Macina et les bouleversements qui l'ont accompagnée, ce qui nous permettrait d'entrevoir la profonde indignation du Macina, de Ségou et de Tombouctou qui s'est transformée en révolte pour contrecarrer l'action militaire d'El Hadji Omar, dont le but était d'établir un État théocratique sur l'ensemble de la Sénégambie.

### I.- Le jihâd omarien

El Hadji Omar aurait tenté, d'abord, par son enseignement et, ensuite, par le jihâd, d'accélérer l'islamisation de l'ensemble de l'Afrique de l'ouest. Ce renouveau islamique qu'il incarnait et imposait, par la plume et le sabre, le conduisit nécessairement à transformer le visage politique, social et religieux de l'ensemble de la Sénégambie et de la majeure partie du soudan occidental<sup>7</sup>.

Toutefois, il y a lieu de noter que la personnalité d'El Hadji Omar ne manqua pas, semble-t-il, de se heurter au caractère despotique des souverains d'alors. Il serait permis de supposer que le mauvais accueil que certains chefs lui réservèrent, au retour de son pèlerinage à la Mecque, le confirma dans son mépris des païens. L'idée de déclencher le jihâd pour les convertir, nous dit Martin, commença à hanter son esprit<sup>8</sup>, comme il en avait reçu l'ordre de son maître, Muḥammad al-Ghâlî<sup>9</sup>. La réalisation de ses projets, encore certainement imprécis, nécessitait une base de départ et une armée. El Hadji Omar essaya de constituer l'une et l'autre autour du petit village Djégunko, situé à la frontière du Fouta Djallon<sup>10</sup>. Alors, la « guerre sainte » se profilait à l'horizon. Des obstacles et des crocs-en-jambe, il en aura subi de la part des *ceddo* (animistes) qui ne purent, hélas, l'empêcher de s'avancer sur son chemin.

#### I.1- El Hadji Omar dans le Haut-Sénégal

Avec l'accord de l'Almamy d'Alfaya, Boubakar, El Hadji Omar s'installa à Djégunko en 1845<sup>11</sup>. Absent de son terroir une vingtaine d'années durant, il entreprit sa première tournée

<sup>7</sup> Cf. Barry, Boubacar, 1988, *La Sénégambie du XVI<sup>ème</sup> au XXII<sup>ème</sup> siècle. Traite négrière, Islam et conquête coloniale* L'Harmattan, p. 213.

<sup>8</sup> Cf. Martin, Ives. Saint, 1968, *Un fils d'El Hadj Omar, Aguibou, roi du Dinguiraye et du Macina (1843 ?-1907)* in : Cahiers d'études africaines, vol 8, n° 29, pp. 144-178, p. 146.

<sup>9</sup> Cf. Gerresch, Claudine, 1973, *Jugements du moniteur du Sénégal sur Al-Hajj Umar, de 1857 à 1864*. Bulletin de l'IFAN, tome XXXV, Série B, n° 3, p. 575.

<sup>10</sup> Cf. Martin, Ives. Saint, *Un fils d'El Hadj Omar, Aguibou, roi du Dinguiraye et du Macina (1843 ?-1907)* in : Cahiers d'études africaines, vol 8, n° 29, 1968, p. 146.

<sup>11</sup> Cf. Barry, Boubacar, 1988, *La Sénégambie du XVI<sup>ème</sup> au XXII<sup>ème</sup> siècle. Traite négrière, Islam et conquête coloniale*, L'Harmattan, p. 214.

en Sénégambie, et particulièrement dans son Fouta natal. L'objectif principal de cette tournée, dit l'historien, Boubacar Barry, était de recruter des disciples pour assurer le triomphe de l'Islam par le jihâd<sup>12</sup>. Fuyant les rebuffades de l'Almamy qui ne cessèrent de s'intensifier, El Hadji Omar quitta Djégunko et alla s'installer, en 1849, à Dinguiraye, où il commença à décliner ses intentions de faire la guerre aux idolâtres<sup>13</sup>, tout en continuant ses enseignements dont la qualité et la profondeur attirèrent beaucoup de disciples.

## I.2- Esquisse de quelques batailles d'El Hadji Omar

**I.2.1- La bataille de Tamba :** Après son installation à Dinguiraye, El Hadji Omar négocia l'achat du site que le roi lui accorda avec un prix rédhibitoire. Il l'accepta tout de même. Ne pouvant pas tolérer le développement fulgurant du mouvement omarien, Yimba Sakho, roi de Tamba, attaqua, sans trop murir sa décision, l'armée d'El Hadji Omar et se vit défait, ce qui donna à El Hadji Omar les coudées franches de continuer sa grande tournée. Fort de son jihâd, El Hadji Omar laissa son fils Aguibou à Dinguiraye, marcha sur le Balédougou, s'empara du Bambouk en 1854, où il y avait une quantité fabuleuse d'or, puis il se dirigea vers le Khasso et soumit son roi Dioukha Sambala<sup>14</sup>. Il s'ensuit un revirement du roi qui fit appel au gouverneur du Sénégal Faidherbe, qui arriva à Médine<sup>15</sup> en 1855. Faidherbe s'entendit avec tous les chefs Khassonkés, installés autour de Médine, et signa, en septembre 1855, un traité avec lesdits chefs. Dioukhala vendit à Faidherbe, à un vil prix, une vaste parcelle où fut construit le Fort<sup>16</sup>. Ne pouvant pas soumettre Khasso, compte tenu de l'alliance qu'ils ont nouée avec les Français, El Hadji Omar se dirigea sans tarder vers le Kaarta<sup>17</sup>, dont le souverain Mâmady Kandia, roi

<sup>12</sup> Cf. Barry, Boubacar, 1988, *La Sénégambie du XVI<sup>ème</sup> au XXII<sup>ème</sup> siècle. Traite négrière, Islam et conquête coloniale*, L'Harmattan, p. 214.

<sup>13</sup> Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 91.

<sup>14</sup> Cf. Martin, Yves Saint, 1967, *L'Empire toucouleur et la France, un demi-siècle des relations diplomatiques (1846-1893)*. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dakar, p. 46.

<sup>15</sup> C'est le mulâtre de Saint Louis, Paul Holle, qui défendait Médine. C'est à partir de 1857 qu'El Hadji Omar vint l'assiéger pendant trois mois. C'est par la suite que Faidherbe se porta au secours de Paul Holle et défit El Hadji Omar, ce qui contraignit ce dernier à retourner, en 1858, au Fouta Toro pour recruter, pendant plus d'un an, des soldats afin de renforcer ses troupes. Cf. Samb, Amar, 1972, *Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*, IFAN, Dakar, Thèse d'Etat, p. 44.

<sup>16</sup> Cf. Dieng, Samba, 2009, *Sur les traces d'El Hadji Omar. Regards croisés sur l'homme et l'œuvre*, Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, p. 31.

<sup>17</sup> Partie comprise entre le Sahara et la rive gauche du Sénégal, à l'est de Bakel. Cf. Mbaye, El Hadji Ravane, 2003, *Le grand savant, El Hadji Malick Sy, Pensée et Action, Tome premier : Vie et œuvre*, Albouraq, 434.

des Massassis, ébloui par la sainteté du maître, se laissa convertir à l'islam et devint adepte de la Tijâniyya<sup>18</sup>.

À Ségou, le roi, pour s'être converti à l'islam, fut évincé. Son successeur fut, pour la même cause, égorgé. Ces horreurs mirent El Hadji Omar dans un état séditieux et le galvanisèrent dans la réalisation de son projet qu'il avait longtemps mûri. Ce qui le poussa à exiger la conversion d'Ali Diarra ou Ali Da Monzon, roi de Ségou, fraîchement intronisé<sup>19</sup>. El Hadji Omar décida à jamais de conquérir Ségou. Mais pour y arriver, il devait d'abord passer à Woïtala<sup>20</sup>. Ce qui lui valut un séjour de cinq mois à Niâmina<sup>21</sup>.

## II.- La conquête du Macina<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Cf. Dieng, Samba, 1998, *El Hadj Omar, La Perle de l'Islam : réalités historiques, dimensions mystiques*. Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, p. 99. Toutefois, le refus de ses frères de suivre El Hadji Omar déclencha la sécession du royaume Kaarta.

<sup>19</sup> C'est lui-même qui se proposa roi. Mais, pour qu'il fût intronisé, comme le lui exigèrent les bambaras, il fallait qu'il se comportât comme eux, car un musulman ne pouvait être leur roi. Cf. Dieng, Samba, 1998, *El Hadj Omar, La Perle de l'Islam : réalités historiques, dimensions mystiques*. Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, p. 102.

<sup>20</sup> Woïtala était une grande base de résistance des bambaras. Cette bataille de Woïtala fut une bataille rude et épique, qui a failli compromettre la prise de Ségou. El Hadji Omar la prépara militairement comme financièrement, et son armée mit en déroute, mais difficilement, leurs adversaires. Ce fut en septembre 1860. Woïtala fut prise, et le chef fut tué. Maintenant, El Hadji Omar put facilement marcher sur Ségou. Pour avoir pressenti un dénuement tragique de la part de l'armée omarienne dont il ne pourrait pas contenir l'invasion, Ali Diarra préféra quitter son palais, la mort dans l'âme. Il alla se réfugier au Macina.

<sup>21</sup> Cf. Cissé, Mouhamadou Alpha, 2020, *Le livre des lances (Rimâh), Réflexion sur la pensée soufie d'El Hadji Omar Foutiyou Tall*, Harmattan, p. 139.

<sup>22</sup> Il serait tout à fait difficile de lever toutes les zones d'ombre qui subsistent autour du *jihâd Omarien*, d'autant plus qu'aujourd'hui de nombreux chercheurs, contestant le *jihâd* d'El Hadji Omar, brandissent l'argument selon lequel El Hadji Omar a tué les peuls du Macina qui étaient des musulmans comme lui. Tel est l'avis de Khadim Mbacké, voir Mbacké, Khadim, 1995, *Soufisme et confréries religieuses au Sénégal*, Dakar, p. 41. Dans la première missive adressée à Ahmadou III, roi peul du Macina, rapporte Amar Samb, El Hadji Omar y dit : « Au Nom de Dieu, Bienfaisant et Miséricordieux. Louange à Dieu qui nous a accordé la Faveur de combattre Ses ennemis, les païens et Qui nous a interdit de faire la guerre à Ses amis, les Croyants. Il nous a fait savoir que nous (musulmans) n'avons pas parfaitement mené et ne mènerons pas comme il convient cette lutte contre les païens criminels. Cette lutte nous occupe et nous dispense de faire la guerre à Ses adorateurs, les Croyants ». Cf. Samb, Amar, 1972, *Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*, IFAN, Dakar, Thèse d'Etat, p. 47. Nous avons vu avec Amar Samb que le Marabout savait avec qui il avait affaire. En tout état de cause, dire que les peuls du Macina étaient des hypocrites serait pour nous aventureux, voire véreux. Nous ne prendrons pas un tel risque. Ce que l'on peut affirmer, sans grand risque de se tromper, est que le *jihâd* fut incontestablement un socle capital pour le Prophète (Psl) de pouvoir distinguer les musulmans dévoués des hypocrites. La sourate *al-Munâfiqûn* (Les Hypocrites) en est une édifiante illustration. C'est peut-être ce qui a fait écrire à Amar Samb -Que Dieu lui accorde davantage Son Pardon- : « Non seulement, il combat les païens mais il n'épargne pas les musulmans (hypocrites). » Cf. Samb, Amar, 1968, *A propos d'un article d'Yves .S. Martin*. In : *Bulletin de l'IFAN*, T. XXX, série B, pp. 803-805, p. 804. Et Samb de nous redonner une lettre d'El Hadji Omar dans laquelle il exhorte les populations de Toro à faire la guerre sainte : « Ô ! peuple de Toro, reviens à Dieu en renonçant aux péchés, reprends ton héritage en faisant la guerre sainte aux ennemis de Dieu, peuple de Toro, sois comme ton aïeul (Souleymane Bâl), peuple de Toro, réponds à mon appel ! » Cf. Samb, Amar, 1968, *A propos d'un article d'Yves .S. Martin*. In : *Bulletin de l'IFAN*, T. XXX, série B, p. 804.

Rappelons qu'au retour du pèlerinage aux Lieux Saints de l'Islam, El Hadji Omar, passant par le Macina<sup>23</sup>, rencontra une hostilité farouche de l'Emir de cette province, Ahmadou Cheikhou fils de Cheikh Ahmadou ou Ahmad Hamad Lobbo, fondateur de la *Diina*<sup>24</sup> Macinienne. Ce dernier fit grise mine au prestigieux pèlerin, ne voyant en lui qu'un homme attaché aux honneurs et au pouvoir temporel<sup>25</sup>.

Il est important de rappeler qu'après la prise de Woïtala, El Hadji Omar s'implanta à Sansading<sup>26</sup>. Il y resta cinq mois selon Mage<sup>27</sup>. Lorsqu'Ali Diarra en fut informé, il sollicita de l'aide auprès du roi du Macina. Ce dernier dépêcha une forte armée pour lui porter secours et envoya à El Hadji Omar une lettre dont voici le résumé du contenu :

Nous avons appris que tu t'es établi à Sansading alors que tu sais qu'ils ont déjà fait allégeance à nous. Ceci est un acte indélicat et nous le déplorons énergiquement. Toi, tu es un homme écouté et bien suivi. Si tu te mêles dans ces genres de futilités, de vengeance et de trouble, tes sujets te prendraient comme modèle pour s'adonner au gaspillage et, du coup, ils s'égareraient. Et c'est toi qui porterais le fardeau de leurs péchés. Tu ne cherches que du prestige...<sup>28</sup>

La réaction d'El Hadji Omar ne se fit pas attendre. Ainsi ridiculise-t-il son interlocuteur, tout en considérant ses propos comme des allégations mensongères. « J'ai failli ne pas répondre à ta missive, lui dit-il, parce qu'elle est pleine de contrevérités. Mais le fait de ne pas en répondre pourrait donner importance à son contenu malgré son caractère fallacieux.<sup>29</sup> » David Robinson

<sup>23</sup> Il semblerait qu'au moment où El Hadji Omar arriva au Fouta, il n'y avait plus d'Almamy prestigieux. Alors, le Maître y apparaissait comme un leader capable d'épouser leurs aspirations politiques et religieuses. Cf. Mbaye, El Hadji Ravane, 2003, *Le grand savant, El Hadji Malick Sy, Pensée et Action, Tome premier : Vie et œuvre*, Albouaraq, p. 431.

<sup>24</sup> Terme arabe déformé qui signifie religion.

<sup>25</sup> Cf. Dieng, Samba, 1998, *El Hadj Omar, La Perle de l'Islam : réalités historiques, dimensions mystiques*. Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, p. 52.

<sup>26</sup> La ville de Sansading, à 50 km de la ville de Ségou, est située sur la rive gauche du fleuve de Niger. La ville est traversée par une route nationale qui mène à Macina.

<sup>27</sup> Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 105.

<sup>28</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 367 et sq. Voulant minimiser les faits d'armes d'El Hadji Omar, Ahmadou III dit dans sa lettre: « Tous les royaumes que tu as soumis, nous les avons déjà battus. Tu as trouvé Bâguna déjà affaibli par nos armées. D'ailleurs, ils sont venus chercher protection chez nous. Ils se sont convertis à l'Islam, ils ont cassé leurs idoles et ont fait allégeance à nous. Si tu acceptes de les laisser, Dieu peut accepter ta repentance. Cesse de créer des émeutes entre toi et tes confrères. L'erreur est humaine. Rattrappe tes erreurs et ne tourne point le dos à Dieu. ». Voir la suite de la lettre in Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, pp. 368-369.

<sup>29</sup> En tout état de cause, il serait difficile de trancher cette question étant donné qu'El Hadji Omar affirma, lui aussi, avoir reçu une correspondance venant des gens de Sansading, qui l'invitèrent à venir libérer leur terroir des geôles du paganisme. À son arriv e, il demanda l'auteur de la lettre qui lui fut adress e, le chef de la localité lui répondit que c'est bien lui. Avez-vous sign e un pacte d'allégeance avec le roi du Macina, lui demanda El Hadji Omar ? Le chef ainsi que les dignitaires de la localité répondirent par la négative. « Nous leur avons donn e de l'argent, affirment-ils tristement, pour les flatter et pour être à l'abri de leurs attaques et de leur jalousie. » Cf. Tall,

nous dit qu'à travers les lettres qu'il adressa à El Hadji Omar, apparaît l'incompétence d'Amadou<sup>30</sup> quant aux dispositions littéraires<sup>31</sup>.

Il est tout à fait impossible, vu la taille de la lettre d'El Hadji Omar, de passer en revue tous les éléments de réponse qui s'y trouvent. Mais, de fil en aiguille, il fit savoir au roi du Macina qu'il traquera Ali Diarra où il se trouverait et quel que soit le prix.

Même s'il se cachait dans une grotte, je le poursuivrais. Ségou est un bastion de paganisme. Avec l'aide de Dieu, nous allons le détruire<sup>32</sup>. Et je ne cesserai de me battre jusqu'à ce que le paganisme soit totalement éradiqué et que flotte l'étendard de l'Islam dans toutes les contrées. Je resterai, ma vie durant, un serviteur de Dieu, dévoué à la Cause islamique. Ahmadou III, pour sa part, défendit la conversion à l'Islam du roi de Ségou.

Par conséquent, il somma El Hadji Omar de quitter le territoire Ségou et de lui laisser le soin d'y consolider la pratique de l'Islam<sup>33</sup>, sinon il va le rudoyer méchamment<sup>34</sup>.

Si l'on en croit à l'auteur *d'al-Jawâhir wa -d-durar*, la conversion du roi de Ségou à l'Islam suscitait beaucoup de doutes. L'auteur de cet ouvrage nous raconte qu'El Hadji Omar, pour lever toute équivoque sur la vraie identité religieuse du roi de Ségou Bambara, envoya à son fils une lettre, lui demandant de lui amener les idoles qu'adorait Ali, roi de Ségou déchu, pour prouver aux Macinankés qui croyaient à sa conversion que ce dernier était un idolâtre. Ayant rassemblé les

---

Muhammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, pp. 368-369.

<sup>30</sup> Il est également connu sous les noms de : Amadou mo Amadou, Ahmadou III, Amadou Amadou.

<sup>31</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 276. Sous cet angle, David Robinson dit : « Les adeptes de la Tijâniyya auraient pu l'aider à comprendre la personnalité du Shaykh ; ils auraient pu lui fournir de meilleurs arguments, et lui écrire un meilleur arabe ; mais Amadou ne les avait pas à sa disposition. Réflexion faite, El Hadji Omar considéra, au bout du compte, que toutes les lettres que ce dernier lui envoyait étaient faites intempestivement et se retournaient toutes contre son auteur en raison de son ignorance. »

<sup>32</sup> Pour éclairer la lanterne du roi du Macina sur le cas d'Ali Diarra, El Hadji Omar le désapprouva sévèrement : « Toi, Ahmad, demande à ceux qui étaient présents au moment où ton père se plaignit de Ségou, me demandant de lui faire des prières pour qu'il le conquière. Je lui avais dit de ne pas se fatiguer, je prendrai Ségou. Or, Ali sait que Ségou est à jamais anéanti, maintenant il veut te prendre comme point d'appui. Il n'a d'autre but que de déclencher la guerre entre vous et vos frères musulmans et de rester dans l'incrédulité. Tu as accepté, de manière désinvolte, la somme fabuleuse d'argent qu'il t'a donnée. Un musulman qui est véridique et qui est conséquent avec lui-même ne doit pas accepter ces pratiques vicieuses, immorales du reste. Ton argumentation est pleine de sophismes. Vous êtes tous dans la déloyauté et dans l'inconduite ». Cf. Tall, Muhammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 377.

<sup>33</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 275.

<sup>34</sup> Cf. Tall, Muhammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 381.



Foutankés et les Macinankés, El Hadji Omar fit venir le roi de Ségou alors mis aux fers depuis la bataille de Châyûl (s'écrit aussi Caayawal)<sup>35</sup>. Les idoles sont exposées sur la place publique. On demanda au roi : qui étaient ces idoles ? Il répondit : ce sont mes dieux « *hâdhihî âlihatî* »<sup>36</sup>. Là, une question se poserait lancinement dans l'esprit d'El Hadji Omar : Si la conversion d'Ali était avérée, qu'est-ce qui le pousserait alors à garder par-devers lui les idoles ?

Deux mois passèrent, il eut accrochage entre les Masinanké et les jihâdistes de l'armée omarienne, qui, sans l'aval de leur mentor, traversèrent le fleuve et subirent une lourde défaite face à leurs adversaires. Le lendemain, l'armée omarienne tenta de venger ses victimes. El Hadji Omar la divisa en deux colonnes : l'une sous le commandement d'Omar Alpha Baïla et l'autre sous la direction d'Alpha Ousmane. Les Masinankés qui attendirent l'escadron d'Alpha Oumar, s'ébranlèrent, et ils furent pris entre deux feux. Au premier choc, ils crièrent « sauve qui peut » et rebroussèrent chemin. Quant aux Bambaras, ils retournèrent à la débandade vers Ségou-Sikoro<sup>37</sup>. Lorsqu'ils s'aperçurent qu'El Hadji Omar venait à bout de Ségou-Sikoro, ils informèrent Ali qu'il n'avait plus d'armée et qu'il ne lui restait le temps de fuir<sup>38</sup>. Celui-ci monta son cheval et quitta Ségou pour de bon. El Hadji Omar entra en maître dans Ségou, prenant possession du palais et des trésors accumulés depuis des siècles par des rois qui s'étaient succédé dans ce pays. Ainsi, beaucoup de dignitaires se rendirent à El Hadji Omar qui les reçut bien. Force est de demander si le Macina ne va pas s'inquiéter ? Mais, puisqu'Ali était encore vivant, El Hadji Omar n'était pas en totale sécurité, d'autant plus quelques chefs de captifs, comme le souligne Mage, gardaient encore le dogme bambara<sup>39</sup>.

Ce fut devant la persistance de quelques chefs maciniens, dit Mage, qu'Ahmadou mo Ahmadou accepta d'envoyer quelques hommes à El Hadji Omar pour lui proposer de régler leurs différends à l'amiable. N'étant pas convaincu, il leur répondit :

<sup>35</sup> Cf. *infra*, p. 10.

<sup>36</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 484. Selon David Robinson, le roi Ali est allé jusqu'à citer les noms des idoles pour qu'on les connût. Le différenciateur leur dit : « Hé, frappez-les, brisez-les afin que vous éleviez des mosquées dans le Ségou tout entier. » Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 282. Beaucoup de Macinankés firent défection et rejoignirent El Hadji Omar qui, au fil du temps, réussira à construire des mosquées dans les contrées de Ségou. Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 397.

<sup>37</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 397.

<sup>38</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 397.

<sup>39</sup> Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 108.

Le Macina était venu m'attaquer à Bâguna depuis longtemps et était revenu m'attaquer à Sansading<sup>40</sup>. M'inscrivant dans la dynamique de faire la guerre aux idolâtres, je lui avais tendu la perche pour que nous puissions nous mettre ensemble et qu'il eût, dans ce cas, loyalement partagé le bénéfice de la victoire ; mais Ahmadou mo Ahmadou avait refusé. Il s'était mis contre moi avec les païens, et maintenant il veut la paix, cela n'est pas juste<sup>41</sup>.

El Hadji Omar quitta Ségou le jeudi 10 Avril 1862<sup>42</sup>. Il prit la direction du Macina, mais s'arrêta à Dîbâ pour réorganiser ses troupes<sup>43</sup>. Ainsi fut-il conscient qu'il n'avait jamais affronté l'armée entière dans son terrain bien qu'il ait déjà remporté des victoires sur des troupes masinanké<sup>44</sup>. Il lui fallut environ deux semaines, dit Robinson, pour rassembler tout son monde entre le Niger et le Bani<sup>45</sup>. Le Macina était dans l'expectative. Après avoir traversé ce fleuve Bani<sup>46</sup>, El Hadji Omar se mit en retraite pendant dix jours<sup>47</sup>.

Au terme des préparatifs, militaires et mystiques, El Hadji Omar, prudent dans ses plans de campagne militaire, ordonna à l'armée de s'ébranler. Celle-ci fut en proie avec Ba-Lobbo qui tenta de lui barrer la route. El Hadji Omar le mit en déroute sans coup férir<sup>48</sup>. Il se fit vertement tancé par son mentor : « Tu as eu peur. Moi, je n'aurais pas reculé, je me serais fait tuer<sup>49</sup> ». « Comment peux-tu livrer une bataille contre El Hadji Omar tout en revenant indemne, sans blessure ni cassure », lui dit le roi du Macina<sup>50</sup>. Malgré tous les griefs qu'il lui fit, Ba-

<sup>40</sup> Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 109.

<sup>41</sup> Atterré, la réponse du roi du Macina fut-elle provoquante au dernier point. « Si je t'ai demandé la paix, c'est que les gens de mon pays la désiraient ; quant à moi, j'ai toujours souhaité me battre contre toi et, si tu ne viens pas m'attaquer, je marcherai sur toi. » Cf. Mage, Eugène, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, 1980, p. 109.

<sup>42</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 453.

<sup>43</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 453.

<sup>44</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 278.

<sup>45</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 278.

<sup>46</sup> Le Bani est une rivière d'Afrique occidentale qui traverse le Mali oriental. C'est un affluent du Niger. La longueur totale du Bani est de plus ou moins 775kms. Il se jette dans le Niger en rive droite, à hauteur de Mopti. Auparavant, dès Djenné, il émet une série de bras qui le quittent en rive gauche et contribuent à l'alimentation du grand delta intérieur du Niger. Cf. Cissé, Mouhamadou Alpha, 2020, *Le livre des lances (Rimâh), Réflexion sur la pensée soufie d'El Hadji Omar Foutiyou Tall*, Harmattan, p. 164.

<sup>47</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 454.

<sup>48</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 454.

<sup>49</sup> Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 110.

<sup>50</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 454.

Lobbo l'informa qu'El Hadji Omar s'est mis en marche en direction de la capitale<sup>51</sup>. Ahmadou mo Ahmadou se tenait dans les environs de Djenné<sup>52</sup> à la tête d'une armée encore plus importante<sup>53</sup>, dont il confia le commandement à son oncle Maḥmūd Ibn ash-Shaykh, qui avait pour mission d'empêcher El Hadji Omar d'entrer à Hamdallaye.

Les armées de Ségou<sup>54</sup> et du Macina formèrent, à partir de Sansading, une coalition pour attaquer El Hadji Omar. L'armée Masinanké (estimée à 8000 cavaliers et à 5000 fantassins) et le reste de l'armée Bambara de Ségou voulurent faire une coalition pour encercler El Hadji Omar<sup>55</sup>. Mais ce dernier envoya un ultimatum à Ba-Lobbo, général de l'armée Masinanké, lui intimant l'ordre de ne plus faire un pas en avant. En cas de récidive, avertit-il, il marchera sur Hamdallaye. Toujours est-il qu'au début de 1861, El Hadji Omar, dans une lettre adressée à Ba-Lobbo, avait déjà menacé Hamdallaye<sup>56</sup>. Ainsi, les deux armées Masinanké et Omarienne, en lice, resteront figées. Alors, elles sont face à face sans se combattre<sup>57</sup>. Ni l'une ni l'autre ne voulait prendre l'initiative de déclencher les hostilités<sup>58</sup>.

## II.1- La bataille de Châyawal

En chemin, l'armée omarienne fit un bivouac à Châyawal, une région massive d'arbres et pluviale<sup>59</sup> en vue de mieux renforcer son armée et de déblayer le terrain. Là, un dénommé

<sup>51</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 455.

<sup>52</sup> Djenné est une ville et une commune du Mali, chef-lieu du cercle de Djenné située dans la région de Mopti, à 574 kms par la route de la capitale Bamako située à l'ouest. En 1670, Djenné appartenait au Royaume bambara de Ségou. Elle fut conquise par Ahmadou Cheikhou (Empire peul du Macina) en 1819, puis par l'empire toucouleur d'El Hadji Omar Tall avant d'être prise en 1862 par les troupes de Louis Archinard en 1893 lors de la pénétration coloniale française et intégrée au Soudan français. Cf. Cissé, Mouhamadou Alpha, 2020, *Le livre des lances (Rimâh), Réflexion sur la pensée soufie d'El Hadji Omar Foutiyou Tall*, Harmattan, p. 164.

<sup>53</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 278. Ahmed Muntaqa Tall dit que cette armée était estimée à 15000 hommes. Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 455.

<sup>54</sup> Il faut rappeler que c'est son roi, Bira 'Alî Diarra, qui soutenait les dissidents du Kaarta et les mouvements de résistance de Bélédougou. Aussi avait-il l'alliance d'Ahmadou III, le roi du Macina. El Hadji Omar a tout de même réussi à prendre Ségou. Ce fut en Mars 1861. Cf. Mbaye, El Hadji Ravane, 2003, *Le grand savant, El Hadji Malick Sy, Pensée et Action, Tome premier : Vie et œuvre*, Albouraq, p. 434.

<sup>55</sup> Cf. Dieng, Samba, *El Hadj Omar*, 1998, *La Perle de l'Islam : réalités historiques, dimensions mystiques*. Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, p. 105.

<sup>56</sup> Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 167.

<sup>57</sup> Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 106.

<sup>58</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 250. El Hadji Omar donna à ses hommes des consignes très précises pour qu'ils n'attaquent pas.

<sup>59</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 455. C'est dans ce village de Châyawal qu'Ali roi de Ségou avait trouvé refuge. Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 279.

Lam Toro Hamé, du camp de Maḥmûd, dévoila la stratégie d'El Hadji Omar et déjoua ses plans. Pour l'avoir encerclé, Maḥmûd dépêcha instantanément un émissaire pour annoncer au roi du Macina qu'il a défait El Hadji Omar<sup>60</sup>. A-t-il pu le capturer, demanda Ahmadou III ? Non, du tout ! Il les a encerclés seulement, rétorqua l'émissaire. Ne pouvant pas se taire face à une telle situation dont les conséquences ne l'épargneraient pas, l'ex roi de Ségou attira l'attention de l'édile du Macina en ces termes : « Il faut faire très attention avec lui. Ce même scénario s'était produit à Ségou. C'est un stratège avisé ! »<sup>61</sup> La guerre va se déclencher à petit feu.

Ce fut une bataille tragique, car les pertes étaient démesurées. Les Macinankés repoussèrent les Foutankés. La décence obligea certains parmi eux à revenir au front<sup>62</sup>. Le combat se poursuivit jusqu'à la tombée de la nuit, et une pluie torrentielle s'abattit, empêchant les fusils des jihâdistes de s'allumer. El Hadji Omar se retira encore pendant 4 jours pour exciter ses hommes et réparer ses armes, laissant ses adversaires dans la perplexité<sup>63</sup>. Cheikh Moussa Kamara<sup>64</sup> décrit la situation : « Les deux camps se sont vaillamment battus. Les coups d'épées s'intensifièrent. Ce fut un jour épouvantable. La poussière envahit le ciel. Le feu se déclara de toute part. Le soleil darda ses rayons. Ce qui provoqua un effroi sans précédent chez les autochtones<sup>65</sup>. »

Le mercredi 15 Mai 1862, El Hadji Omar sortit de sa retraite, regroupa ses hommes et leur tint un discours qu'on peut qualifier d'incisif : « Aujourd'hui, c'est le mercredi, demain sera le jeudi. Celui qui ne ment jamais m'a informé que j'effectuerai la prière du vendredi à Hamdallaye. Tenez-le vous pour dit et passez l'information pour que les deux armées

<sup>60</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 455

<sup>61</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 455

<sup>62</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 457.

<sup>63</sup> Très inquiet du mutisme d'El Hadji Omar, le roi du Macina sollicite l'avis de Lam Toro Hamé qui, sans arrière-pensée, lui fit savoir qu'il ne s'est retiré que pour refaire ses bases et galvaniser ses hommes, donc sois prudent ! Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 459. Tel est également l'avis d'Eugène Mage. Selon lui, El Hadji Omar avait épuisé ses balles ; il avait encore de la poudre, mais les balles manquaient et, si le combat eût continué, c'en était fini de l'armée conquérante. Il mit à profit ce répit et les forgerons parvinrent à fabriquer 10 000 balles par jour. Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental* (1863-1866), Karthala, p. 111.

<sup>64</sup> Cheikh Moussa Kamara (1863-1945) : Marabout, enseignant sénégalais, muqaddam de la confrérie Qâdiriyya, mystique modéré et écrivain prolifique.

<sup>65</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 458.

l'entendent »<sup>66</sup>. Il semble que personne n'y croyait ; mais El Hadji Omar détermina déjà le chemin à emprunter pour arriver à la capitale du Macina.

Le lendemain, le premier choc eut lieu. Il fut violent et irrésistible<sup>67</sup>. Un commentateur affirme même que l'intensité des combats fut telle que la terre trembla, et que la sueur des chevaux entraîna la crue du fleuve<sup>68</sup>. Armé du glaive de son père et de celui de son grand-père ainsi que du sien, Ahmadou III, fait remarquer Mage, s'était courageusement battu. Il couvrit à lui seul, ajoute-t-il, le flanc ouest de son armée ; faisant preuve d'une volonté impressionnante, il faucha les talibés, et fit un instant pencher la bataille en faveur du Macina<sup>69</sup>. Mais l'évènement prit une nouvelle tournure, car l'infanterie du Macina allait être culbutée ; plus de la moitié de la cavalerie allait prendre la fuite. D'autres sont capturés et emprisonnés<sup>70</sup>. Ce fut le cas du roi de Ségou, Ali Da Monzon. Tant d'héroïsme devait être vain. Le roi Macinien n'avait plus qu'une poignée d'hommes. Il essaya vainement, lui-même et son frère, de contenir le flot des assaillants. Ce dernier succomba et Ahmadou fut blessé. Lorsque ses garde-corps s'aperçurent qu'El Hadji Omar ne lui laisserait aucun répit, ils le mirent, lui et son épouse Fatima Ba Lobbo, à bord d'un navire pour le sauver<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 460.

<sup>67</sup> Les chiffres donnés par Robinson (30 000 morts du camp du Macina et 10 000 morts du côté futanké) montrent nettement les énormes pertes rarement enregistrées dans n'importe quel autre combat disputé par le *Jihâd Omarien*. Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 280. Eugène Mage affirme en disant que les morts tombaient sur les morts et la victoire était indécise. Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 111

<sup>68</sup> Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 279

<sup>69</sup> Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 174.

<sup>70</sup> Quelques dignitaires Macinankés s'échappèrent de la prison grâce à leurs sœurs qui corrompirent ceux qui avaient la charge des services carcéraux. C'est avec leurs parures, nous dit Mountaqa Tall, que ces femmes avaient réussi à les soudoyer. Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 489.

<sup>71</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 463. Il aurait descendu du côté de Tombouctou avec quatre pirogues. L'une contenait sa mère et sa grand-mère avec leurs biens ; la deuxième, sa propre fortune et les livres de son père et de son grand-père ; la troisième transportait les chefs et les membres de sa famille qui le suivaient ; dans la quatrième, il était seul avec quelques serviteurs. Ainsi, se battant, envers et contre tout, de ne pas tomber entre les mains d'El Hadji Omar, le désormais roi du Macina dut se voiler la face et dit qu'il préférerait être tué tout de suite que d'être conduit vers El Hadji Omar. Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 113. Mais on le mit alors sous bonne escorte et on le fit remonter jusqu'à Mopti. Les versions diffèrent : d'aucuns disent qu'Amadou Amadou est arrivé aux portes de Kabara, presque à côté de Tombouctou ; c'est là où il fut arrêté. D'autres disent qu'il a été arrêté et ramené à Kouba (un village et siège de la commune d'Ouro Guiré dans le cercle de Ténenkou dans la région de Mopti au sud-centre du Mali). Cf. Dieng, Samba, 2009, *Sur les traces d'El Hadji Omar. Regards croisés sur l'homme et l'œuvre*, Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, p. 78. Il est également rapporté qu'El Hadji Omar avait ordonné à Alpha Omar de le laisser, si jamais il se réfugiait à Mopti, mais, en dehors de cette ville, de le capturer. Muḥammad Muntaqâ Tall indique un autre endroit pour montrer qu'il est arrêté à Kuburatâwu au bord de Mopti. Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed,

Le 17 Mai 1862, raconte Mountaqa Tall, El Hadji Omar fit son entrée dans la capitale, s'installa dans le palais du Macina et distribua à ses partisans le trésor royal<sup>72</sup>. Tout le Macina, chefs en tête, venait faire sa soumission au Marabout toucouleur, qui se trouva ainsi maître de la plus vaste étendue de territoire qu'un chef nègre n'eût jamais eue en son pouvoir. Il ne lui restait alors que de s'emparer du calife. Quelques temps après, Ahmadou mo Ahmadou sera poursuivi, attrapé et tué par l'un des généraux d'El Hadji Omar, l'intrépide combattant, Alpha Omar Baïla<sup>73</sup>. Ce fut en Juin 1862. Cependant, il permit à Ba-Lobbo ainsi qu'à certains membres de la famille royale de demeurer dans la capitale, sous une surveillance restreinte. Les nouveaux maîtres leur accordèrent moins d'autonomie que le régime précédent, ce qui poussa, semble-t-il, Ba-Lobbo à prendre fuite et à aller chercher refuge auprès d'El-Bekkay qui, lui aussi, ne fut pas satisfait du gouvernement territorial d'El Hadji Omar quoi qu'il se résolut de le dissimuler. C'est là-bas qu'ils se préparèrent pour faire la peau à l'armée omarienne<sup>74</sup>.

### III- Révolte Macino-Tombouctienne et déclin du jihâd Omarien

Taillée en pièces, l'armée du Macina tenta vainement de redorer son blason<sup>75</sup>. Suite à la grande victoire d'El Hadji Omar, il n'en restait pas moins plusieurs dignitaires peuls du Macina qui refusèrent de perdre leur privilège et organisèrent un soulèvement. Ils sollicitèrent l'aide du souverain maure de Tombouctou, Aḥmad al-Bekkay, grand dignitaire de la Qâdiriyya et descendant du célèbre Cheikh Muḥtâr al-Kuntî. Retenons que ce dernier entretenait des relations fraternellement courtoises avec El Hadji Omar. Ces relations étaient-elles sincères ?

1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 463. Bref, il est arrêté dans la région de Mopti quoique le lieu reste discutable. Alpha Omar Baïla saisit, par courrier, El Hadji Omar pour lui demander ce qu'il faudrait faire avec le prisonnier. Je vous en confère mes prérogatives, lui répondit-il. Alpha Omar s'adressa au prisonnier en ces termes : « Si toi Ahmadou Ahmadou, tu arrivais à prendre Cheikh Omar, qu'est-ce que tu en ferais ? Je n'hésiterai pas à lui couper la tête sauvagement (*laqataltuhû ashaddal-qatl*), répliqua le roi déchu. Alpha Omar lui dit : Dans ce cas, tu as rendu ton propre verdict, tu seras décapité. Il est exécuté et enterré à un endroit qui reste encore inconnu. » Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 464. Avant qu'il ne soit exécuté, Ahmadou Ahmadou avait émis le souhait de donner son corps à sa famille, ce qui n'a pas été fait. Cf. Dieng, Samba, 2009, *Sur les traces d'El Hadji Omar. Regards croisés sur l'homme et l'œuvre*, Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, p. 78. Le roi de Ségou qui avait été emprisonné depuis la bataille de Châyawal fut également exécuté à Hamdallaye en 1862. Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 464.

<sup>72</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 281.

<sup>73</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 109.

<sup>74</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban., p. 495.

<sup>75</sup> Cf. Mbaye, El Hadji Ravane, 2003, *Le grand savant, El Hadji Malick Sy, Pensée et Action, Tome premier: Vie et œuvre*, Albouraq, p. 435.

El-Bekkay n'en visait-il des sournoiseries<sup>76</sup>? Dans tous les cas, lorsqu'il fut contacté par la coalition qui s'était soulevée contre El Hadji Omar, il répondit favorablement, s'engageant à le combattre à leurs côtés<sup>77</sup>.

En 1863, El Hadji Omar envoya une lettre à son fils, Aḥmad al-Kabîr lui demandant de venir le remplacer à la tête de la communauté musulmane de Hamdallaye<sup>78</sup>. Cette proposition fut, en effet, partagée et appréciée par l'ensemble de la communauté musulmane de Fouta Toro<sup>79</sup>. Cependant, le quiproquo commença lorsque les Macinankés furent informés d'une telle décision qu'ils rejettent sans commune mesure<sup>80</sup>. Alors, ils mirent fin à leur allégeance avec El Hadji Omar. Ne se sentant pas assez puissants, ils sollicitèrent l'appui du shaykh de Tombouctou, Ahmed el-Bekkay<sup>81</sup> qui, à travers une lettre, lui reprocha ceci : ce qui est légitime, c'est de donner l'Emirat du Macina à Ba-Lobbo. Ce fut en 1863<sup>82</sup>.

<sup>76</sup> Cf. 'Ayyâchî, Aḥmad Sukayrij, 1420/1999, *Kashf al-Hijâb 'amman talâqa ma'a ash-Shaykh at-Tijânî min al-aṣḥâb*, Beyrouth-Liban, p. 252. Malgré l'élégant poème qu'il a fait sur El Hadji Omar, El-Bekkay a participé activement à l'épouvantable tuerie des alliés d'El Hadji Omar. Selon l'auteur de *Kashf al-hijâb*, l'habitude d'El-Bekkay était le fait de jouer toujours le rôle de papelard. Cf. 'Ayyâchî, Aḥmad Sukayrij, 1420/1999, *Kashf al-Hijâb 'amman talâqa ma'a ash-Shaykh at-Tijânî min al-aṣḥâb*, Beyrouth-Liban, p. 253.

<sup>77</sup> Fils de Cheikh Sidi Mohammed et petit-fils de Sidi al-Mukhtâr al-Kabîr, El-Bekkay, était le grand maître de la confrérie Qâdiriyya Saharienne et chef politique des Maures de Tombouctou. Lorsqu'El Hadji Omar entra à Hamdallaye, El-Bekkay noua avec lui une amitié fraternelle, matérialisée par un échange de cadeaux. Cf. Gerresch, Claudine, *Une lettre d'Ahmed Al-Bekkaye de Tombouctou à Al-Hâjj Umar*, Bulletin de l'IFAN, 38, pp. 890-903. En effet, la défaite du Macina serait largement imputable, pense Jean Schmitz, aux querelles dynastiques et aux divisions de la cavalerie face aux fusils d'El Hadji Omar. Cf. Schmitz, Jean, *Autour d'al-Hâjj Umar Taal, Guerre sainte et Tijaniyya en Afrique de l'Ouest*, Chronique Bibliographique, Paris, 1986, p. 557. Robinson n'est pas loin de Schmitz. Il affirme que le premier point faible du Macina résultait des clivages ethniques et professionnels au sein de la société. Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 269. Il faut noter que l'impulsion d'el-Bekkay, qui ne pouvait tolérer la mainmise toucouleur sur Tombouctou, n'était pas du tout inestimable. Quoi qu'il en soit, le Macina, avec le soutien des armées de ce dernier et de celles de Ba-Lobbo, finira par se révolter et parviendra tout de même à bloquer El Hadji Omar, en septembre 1863, à Hamdallaye.

<sup>78</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 486.

<sup>79</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 487.

<sup>80</sup> Le règne d'Ahmadou ne fut pas de tout repos, car il sera, outre les Macinankés et les Bambaras de Ségou, aux prises avec ses frères au sujet de la succession. En voici un extrait rapporté par D. Robinson, confirmant son investiture : « Au Masina, Shaykh Umar rassembla tous les anciens du Fouta et leur demanda conseil au sujet de la succession – c'est le peuple qui prend les décisions- et tous consentirent à ce que ce soit toi qui succèdes. Le jour suivant, il se rendit à la mosquée où il assembla le peuple du Fouta et celui du Macina. Là, il se leva au milieu d'eux, te mit debout et posa la main sur toi en disant à la foule : Je vous fais savoir que celui-ci (Ahmadou Cheikhou) est le khalipha ». Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 283.

<sup>81</sup> Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 114.

<sup>82</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 488.

Pour avoir soupçonné une conspiration qui serait ourdie contre lui, El Hadji Omar fit venir immédiatement son armée ainsi que tous les notables du Macina et, brusquement, il s'adressa à Ba-Lobbo : « Connais-tu l'écriture d'Ahmed el-Bekkay ? » et, sur la réponse affirmative de ce dernier, il lui tendit une lettre interceptée<sup>83</sup>. Ne pouvant rien nier, les Macinankés baissèrent la tête. Après leur avoir reproché leur ingratitude<sup>84</sup>, nous dit Mage, El Hadji Omar ordonna qu'on les mît tous aux fers ; puis, il renvoya Ahmadou à Ségou<sup>85</sup> qui se mit au chemin *presto*.

El Hadji Omar se lança dans une série d'expéditions punitives. Suite à la convocation de Ba-Lobbo, le poussant à reconnaître d'avoir participé au complot, El Hadji Omar chargea Yirkoy Talfi d'aller raisonner les chefs de la rébellion dans la province nord de Gimballa<sup>86</sup>. Mais c'était trop tard, semble-t-il, car El Hadji Omar se rendit compte finalement que l'insurrection était inévitable, d'autant plus que Ba-Lobbo et Abdou Salam, emprisonnés, réussirent à s'évader<sup>87</sup>. El Hadji Omar devait renforcer Yirkoy. Il envoya Alpha Oumar à la tête d'une troupe estimée à plusieurs milliers de soldats et avait pour mission de marcher sur Tombouctou pour châtier El-Bekkay<sup>88</sup>. Ainsi avait-il hâte de rejoindre Hamdallaye après avoir saisi un butin considérable et de nombreux otages à Tombouctou<sup>89</sup>. Se mettant en chemin pour Hamdallaye, une partie de son armée le contraignit à faire un détour au Bourgou<sup>90</sup> à cause des grands troupeaux peuls qu'ils avaient pillés et qu'ils ramenaient<sup>91</sup>. On le prévint que les peuls l'attendaient à peu de distance. Arrivés à un lieu dit Mani Mani<sup>92</sup>, les Foutankés tombèrent dans

<sup>83</sup> Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 114.

<sup>84</sup> Il leur reprocha, entre autres, leur manque de reconnaissance, en leur disant qu'il les avait comblés de bienfaits depuis qu'ils étaient sous son autorité.

<sup>85</sup> Ahmadou fit diligence, parvint à Ségou et y apprit que les chefs bambara s'étaient déjà concertés pour se révolter. Cf. Mage, Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, Karthala, p. 114.

<sup>86</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 289.

<sup>87</sup> Cf. Dieng, Samba, 1998, *La Perle de l'Islam : réalités historiques, dimensions mystiques*. Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, p. 113.

<sup>88</sup> Cf. Dieng, Samba, 1998, *El Hadj Omar, La Perle de l'Islam : réalités historiques, dimensions mystiques*. Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, p. 113.

<sup>89</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 290.

<sup>90</sup> Dans le Delta central du Niger.

<sup>91</sup> Cf. Dieng, Samba, 1998, *La Perle de l'Islam : réalités historiques, dimensions mystiques*. Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, p. 114.

<sup>92</sup> Mani Mani : Vaste terrain situé sur la rive nord du Lac Debo, au pied d'une éminence rocheuse que les peuls nomment « *Haire Guram* », la montagne de Gouram. Cf. Dieng Samba, 1998, *La Perle de l'Islam : réalités historiques, dimensions mystiques*. Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, p. 114. Le Lac Debo est le plus grand lac du Mali dont la superficie est étroitement liée aux crues de ses tributaires que sont le Niger et le Bani dont ils constituent les zones naturelles d'expansion.



une embuscade et furent totalement exterminés. Mani Mani mit fin à toute influence omarienne dans le nord et déclencha une vague de rébellion dans le centre et le sud<sup>93</sup>

Sous le commandement d'Alpha Ousmane, El Hadji Omar mobilisa encore une nouvelle armée. Il dut tenter le tout pour le tout. Alpha Ousmane se heurta aux troupes de Ba-Lobbo et de Sidia, cousin d'el-Bekkey auprès de Ségué<sup>94</sup>, à proximité de la province du Kounari<sup>95</sup>, voisin de Hamdallahi. Ce fut un nouveau désastre pour les toucouleurs<sup>96</sup>. Deux mille hommes parmi eux perdirent la vie à Ségué<sup>97</sup>. El Hadji Omar n'avait plus, semble-t-il, la possibilité de quitter Hamdallaye et, avec la révolte de Ségou, son fils, Amadou Cheikhou, ne pouvait, non plus, lui venir en aide. La catastrophe était menaçante.

Les Macinankés et les Kounta réunis assiégèrent Hamdallaye et mirent l'embargo sur les Foutankés. La gravité de la situation fut telle que personne parmi eux ne pouvait sortir. Leurs vivres étaient complètement épuisés. Le biographe Muntaqa Tall a écrit qu'il y avait même certains, tenaillés par la faim, mangèrent des restes. Huit mois et dix-huit jours durant, ils demeurèrent dans cette même situation<sup>98</sup>. La situation n'ayant cessé de détériorer, El Hadji Omar sut, à travers ce signe, que la fin de son jihâd était proche et que sa mission était accomplie<sup>99</sup>. El Hadji Omar réussit tout de même à sortir en cachette avec une centaine d'hommes, composés de parents et de disciples<sup>100</sup>. Le lendemain matin, lorsque les assiégeants s'aperçurent qu'El Hadji Omar était parti, furent totalement démoralisés, désespérés du

<sup>93</sup> Cf. Mage, Eugène, (ANS 1G 32, pièce 35, p. 13).

<sup>94</sup> Ségué est une commune du Mali dans le cercle de Bankass et la région de Mopti.

<sup>95</sup> Kounari est une commune du Mali qui se trouve dans la région de Mopti.

<sup>96</sup> Cf. Tyam, Muḥammadou Aliou, 1935, *La vie d'El Hadj Omar, qacida en poular*. Transcription et traduction avec notes par Henri Gaden. Paris : Institut d'ethnologie, p. 194.

<sup>97</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 290.

<sup>98</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 499.

<sup>99</sup> Néanmoins, la gravité de la situation n'empêcha guère El Hadji Omar de bruler sa dernière cartouche. Bien qu'il fût atrocement bloqué, il fit sortir son neveu Tidjani pour lever une armée. Ce dernier réussit à sortir nuitamment sans se faire voir par l'ennemi. Il s'en alla à Bandiagara pour s'acquitter de sa mission. Il réussit tout de même à constituer une armée, en donnant de l'or aux chefs Dogons (Les Dogons sont un peuple du Mali, en Afrique de l'Ouest. Ils occupent la région, nommée pays Dogon, qui s'étend de la falaise de Bandiagara jusqu'au sud-ouest de la Boucle du Niger) et aussi aux peuls dissidents qui habitaient à l'est du Macina et qui nourrissaient une vive antipathie contre l'ancienne classe dirigeante. Malheureusement, Tijânî n'eut pas le temps de ramener avec lui des renforts, car, avant qu'il ne revînt, la coalition Masinanké força les portes de la ville, au début du mois de février, et obligea les survivants à se retrancher dans le palais. La fin était imminente. Le siège fut incendié. La situation devint encore plus dramatique. Tout homme qui essayait de fuir était abattu. Les gens furent donc obligés de rester.

<sup>100</sup> La façon dont ils s'enfuirent fait l'objet de beaucoup d'opinions contradictoires. L'on supposerait alors que la coalition Macino-Tombouctienne, après avoir allumé des feux tout autour du palais, eût oublié d'en surveiller une issue ; sinon la sortie, vu la haute surveillance sous laquelle se trouvait le palais, ne pouvait être que mystique.

reste<sup>101</sup>. Ils n'hésitèrent pas à tuer tous ceux qu'ils trouvèrent dans le palais, et se mirent à la poursuite d'El Hadji Omar et compagnie, vers l'est<sup>102</sup>.

Espérant rencontrer les troupes mobilisées par son neveu Tijânî, El Hadji Omar devait se déplacer sur les hautes terres et les falaises du territoire Habé. Les hommes enrôlés par Tijânî atteignirent Goro et Déguémbéré, petits villages de « païens » Tombo. Ba-Lobbo et Sidia, cousin d'el-Bekkey, acculèrent les Tombo à expulser les fugitifs et repoussèrent ces derniers dans les falaises, au cours de la nuit du mercredi 10 février 1864. Les Omariens, avec des munitions qui leur restaient, parvinrent à repousser les attaques des assiégeants du jeudi<sup>103</sup>.

Le vendredi matin, les falaises furent totalement quadrillées. Les Macinankés encerclèrent l'est et les Kunta l'ouest. Le soleil pointe à l'horizon. El Hadji Omar tint à ses hommes son ultime discours : « Aujourd'hui, si le soleil se couche et que nos adversaires n'arrivent pas à nous vaincre, ils ne nous vaincront plus jamais ! »<sup>104</sup> La plupart des disciples descendirent pour se rendre et transmettre un message d'El Hadji Omar<sup>105</sup>, qui se dit être prêt à capituler, ne serait-ce que pour un cessez-le-feu. L'un de ses disciples leur dit : « Le Shaykh décide d'arrêter le combat si ses poursuivants lui accordaient un jour de plus pour prier et se préparer à la reddition »<sup>106</sup>. S'agirait-il d'un plan que murissait El Hadji Omar ou non, il sera déjoué par un de ses proches<sup>107</sup> qui informa les Macinankés que : « la proposition qu'il vous fit n'est qu'un stratagème pour donner à Tijânî le temps d'arriver<sup>108</sup>. » Du coup, ils escaladèrent les falaises et mirent le feu à l'entrée des grottes.

<sup>101</sup> Mais malgré cette déconvenue, Ba-Lobbo et Sidia se disputèrent la préséance pour pénétrer dans le palais. L'armée des Kounta fit savoir à Ba-Lobbo que n'eut été son secours, le Macina n'aurait rien obtenu d'El Hadji Omar. Quant à Ba-Lobbo, il se considéra comme l'héritier de la famille royale du Macina. Par conséquent, le palais lui revenait de droit, ce qui était un premier signe de fragilité de leur coalition. C'est ainsi qu'un autre kounta intervint subitement en leur disant : « Au lieu de vous disputer, unissez-vous. Le marabout n'est pas mort. Traquez-le. C'est alors qu'ils ont pris la direction de Déguémbéré ». Tijânî, au retour des pays Dogons, profita de leur algarade pour continuer le jihâd de son oncle El Hadji Omar.

<sup>102</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 291.

<sup>103</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 292.

<sup>104</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 506.

<sup>105</sup> Cf. Tyam, Muḥammadou Aliou, 1935, *La vie d'El Hadj Omar, qacida en poular*. Transcription et traduction avec notes par Henri Gaden. Paris : Institut d'ethnologie, p. 197.

<sup>106</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 508.

<sup>107</sup> Il serait, d'après Tyam, Mamadou Ismaila Samba Siré de Giray, dans la province de Ngénar. Cf. Tyam, Muḥammadou Aliou, 1935, *La vie d'El Hadj Omar, qacida en poular*. Transcription et traduction avec notes par Henri Gaden. Paris : Institut d'ethnologie, p. 197.

<sup>108</sup> Avec ces propos délateurs, l'informateur ajouta : « S'il vous échappe aujourd'hui, si vous ne le tuez pas aujourd'hui, c'est fini pour vous ! » Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 508.

Etant confiants qu'ils avaient le dessus sur leurs adversaires, les Macinankés parvinrent à infliger au camp omarien une cuisante défaite. Deux des fils d'El Hadji Omar, Muḥammad al-Hâdî et Muḥammad al-Mâḥî, succombèrent. Cette attaque s'est soldée par une hécatombe du côté des Foutankés. El Hadji Omar demanda aux survivants de descendre des montagnes et de se livrer aux Macinankés. Il fit venir tout de même son sincère disciple, Mukhtâr Ibn Wadî'a Allâh (appelé aussi Yirkoy Talfi). Il lui donna ses registres contenant ses secrets spirituels (*Kunnâsh*), ses habits, quelques livres et autres reliques tels que des cheveux de sa tête qu'il gardait soigneusement dans ses poches avec des talismans : « Fais preuve de discrétion, lui ordonna-t-il, jusqu'à ce que tu voies Aḥmad at-Tijânî<sup>109</sup> et tu lui donnes cet arsenal spirituel.<sup>110</sup> » Tyam raconte que c'est Sidia, le cousin d'El-Bekkay, qui décida de brusquer le dénouement. Il fit apporter dans la montagne du bois et des broussailles et y fit mettre le feu<sup>111</sup>, ce qui provoqua, dans la grotte, une déflagration intenable à cause de la chaleur. Ce fut le vendredi 12 février 1864.

## CONCLUSION

Au terme de cette étude, nous avons vu que le roi du Macina et El Hadji Omar Foutiou Tall étaient trop loin de s'entendre quoique chacun d'eux affûte son argumentaire pour convaincre. Selon El Hadji Omar, Ahmadou tint un double langage, autrement dit, il tenait, pour défendre et soutenir les actions des ennemis de Dieu, un discours artificieux<sup>112</sup>. Quant au roi du Macina, il semblerait qu'il ne pouvait pas admettre la présence d'une autre autorité religieuse que la sienne dans le terroir<sup>113</sup>. Le savant sénégalais, Cheikh Moussa Kamara s'en prend au *jihâd Omarien*. Il a écrit un opuscule dans lequel il se fait le théoricien de l'anti-jihâd. Le titre à lui seul est une

<sup>109</sup> Plus connu sous le nom de Tijânî, Aḥmad at-Tijânî, Calife d'El Hadji Omar, est le fils d'Alphâhîm Aḥmad, frère aîné d'El Hadji Omar. (Il était plus âgé que lui de 10 ans). Alphâhîm Aḥmad fut un grand érudit doublé d'un homme mystique hors pair. Il avait même prédit, nous dit Aḥmad Muntaqa Tall, que son fils Tijânî sera l'héritier et le continuateur d'El Hadji Omar. Alphâhîm Aḥmad mourut à l'âge de 87 ans et fut enterré à Ségou. Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, pp. 451-452.

<sup>110</sup> Cf. Tall, Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban, p. 507.

<sup>111</sup> Cf. Tyam, Muḥammadou Aliou, 1935, *La vie d'El Hadj Omar, qacida en poular*. Transcription et traduction avec notes par Henri Gaden. Paris : Institut d'ethnologie, p. 117.

<sup>112</sup> Cf. Robinson, David, 1985, *La guerre sainte d'El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala, p. 409.

<sup>113</sup> Toujours, est-il nécessaire de rappeler que le jihâd (la guerre sainte) ne doit pas être déclenché sans qu'une exhortation à se convertir à l'Islam n'ait été préalablement envoyée à l'ennemi que l'on se prépare à attaquer. De là, l'on perçoit que l'idée qui prévaut ici est que le fait de répandre l'Islam par la prédication et la persuasion est privilégié par rapport à la guerre qui n'engendrerait que des pertes considérables et démesurées. Le ḥadîth suivant du Prophète (Psl) est révélateur à ce sujet : « Ô Musulmans, ne souhaitez pas rencontrer l'ennemi, demandez à Allah la paix. Mais si vous le rencontrez, soyez endurants et sachez que le Paradis est à l'ombre des sabres ! » Rapporté par al-Bayhaqî.

condamnation abrupte du jihâd : « La plupart des partisans du jihâd après (l'époque) des Prophètes, n'avaient d'autre but que la recherche du prestige et la conquête du pays sans se soucier de ceux qui périssaient de leur jihâd »<sup>114</sup>. Ce qui fait dire à Djénidi que Cheikh Moussa Kamara affirme de façon péremptoire que « ce qui est appelé ainsi est devenu de nos jours une *fitna* (guerre civile, troubles) et non un vrai jihâd<sup>115</sup>. »

De toute évidence, le jihâd, pour El Hadji Omar, était inévitable, étant entendu que toute perspective de paix n'était pas envisageable. Les lettres inconvenantes qu'il reçut d'Ahmadou, roi du Macina, le taxaient de semeur de troubles (*fitna*) et le sommaient de se soumettre à lui, de quitter le pays ou de faire la guerre. Face à ces attaques, El Hadji Omar se devait de se défendre. Sur la base de ces faits, peut-on établir la culpabilité d'El Hadji Omar ? À notre avis, absolument pas ! Sûrement, cette question continuera de susciter des débats. Or, étant donné qu'El Hadji Omar n'avait jamais eu l'intention d'attaquer Macina si bien qu'il a été en délicatesse avec son roi, encore moins Ségou, à proprement parler, mais qu'il avait plutôt pour objectif de détruire les cultes polythéistes du royaume Bambara, l'on pourrait, à la limite, considérer le petit jihâd (jihâd armé) d'El Hadji Omar comme une partie intégrante de son grand jihâd (*jihâd an-nafs*, c'est-à-dire le combat contre l'âme). Sinon, l'on verserait dans le déterminisme et considérerait ces événements qui sont arrivés malencontreusement comme une fatalité contre laquelle aucune volonté humaine ne pouvait rien.

En tout état de cause, les thèses que donne El Hadji Omar dans le livre des *Rimâh* révèlent nettement le contraire. Il nous dit : « C'est un devoir pour tout homme qui prêche vers Dieu - Qu'Il soit exalté- de complimenter les apostats, de les traiter avec bonté et bienveillance et non avec misère ou de leur tenir des propos choquants, car il est responsable de son prêche, et chacun sera interrogé sur sa responsabilité<sup>116</sup>. » Sous cet angle, y aurait-il alors intérêt à cultiver le goût du paradoxe et à envisager brutalement un retournement, rien que pour tuer des innocents, en demandant à ses compatriotes d'être cléments, voire même débonnaires vis-à-vis des non-musulmans ? Ce serait curieux !

<sup>114</sup> Cet ouvrage, qui est un opuscule de 36 feuillets (manuscrit n°15 du Fonds Cheikh Moussa Kamara), a fait l'objet d'une étude critique d'Abdallah Djenidi, sous le titre de « Un théoricien de l'anti-jihâd, le sénégalais Cheikh Musa Kamara (1863-1945). Cf. Djenidi, Abdallah, 1984, *Un théoricien de l'anti-jihâd, le sénégalais Cheikh Musa Kamara (1863-1945)* in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, UCAD, n° 14, pp. 225-238. Il est traduit en français par Amar Samb sous le titre de : *Condamnation de la guerre sainte*. Cf. Samb, Amar, 1976, *Condamnation de la guerre sainte*, Bulletin. IFAN, Dakar, T. 38, Série B, n°1, janvier, pp. 158-199.

<sup>115</sup> Cf. Djenidi, Abdallah, 1984, Un théoricien de l'anti-jihâd, le sénégalais Cheikh Musa Kamara (1863-1945) in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, UCAD, n° 14, p. 230.

<sup>116</sup> Cf. Tall, El Hadji Omar, *Rimâh hizb ar-rahîm 'alâ nuhûr hizb ar-rajîm*, en marge de *Jawâhir al-Ma'ânî*, Dâr al-fikr, chap. 48, p. 854.

**BIBLIOGRAPHIE**

- ‘AYYÂCHÎ Aḥmad Sukayrij, 1420/1999, *Kashf al-Ḥijâb ‘amman talâqa ma’a ash-Shaykh at-Tijânî min al-aṣḥâb*, Beyrouth-Liban.
- BARRY Boubacar, 1988, *La Sénégalie du XVI<sup>ème</sup> au XXII<sup>ème</sup> siècle. Traite négrière, Islam et conquête coloniale*. L’Harmattan.
- COULON Christian, 1983, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Karthala.
- DIENG Samba, 1998, *El Hadj Omar, la perle de l’Islam : réalités historiques, dimensions mystiques*. Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal.
- DIENG Samba, 2009, *Sur les traces d’El Hadji Omar. Regards croisés sur l’homme et l’œuvre*, Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal.
- DUMONT Fernand, 1974, *L’Anti Sultan ou Al-Hajj Omar Tal du Fouta, combattant de la foi (1794-1864)*, Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar-Abidjan.
- GERRESCH Claudine, 1973, *Jugements du moniteur du Sénégal sur Al-Hajj Umar*, (de 1857 à 1864). Bulletin de l’IFAN, tome XXXV, Série B, n° 3.
- GERRESCH Claudine, *Une lettre d’Ahmed Al-Bekkaye de Tombouctou à Al-Hâjj Umar*, Bulletin de l’IFAN, 38.
- GÜLEN Fethullah, 2006, *Une analyse de la vie du Prophète, Mohammed : le Messager de Dieu*, imprimé en Turquie.
- KANE Oumar, 2003, *Idée et pratique du jihâd en Afrique de l’Ouest de Nasr-Al-Din al Hadj Umar Taal XVIIe – XIX siècles*. In *Islam, Résistances et Etat en Afrique de l’Ouest XIXe & XXe siècles*. Symposium international du 20 au 23 Novembre 2000, Dakar. Publications de l’Institut des Etudes Africaines.
- MAGE Eugène, 1980, *Voyage au soudan occidental (1863-1866)*, introduction d’Yves Person, Karthala.
- MARTIN Ives. Saint, 1968, *Un fils d’El Hadj Omar, Aguibou, roi du Dinguiraye et du Macina (1843 ?-1907)* in : Cahiers d’études africaines, vol 8, n° 29.
- MARTIN Yves Saint, 1967, *L’Empire toucouleur et la France, un demi-siècle des relations diplomatiques (1846-1893)*, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l’Université de Dakar.
- MBACKÉ Khadim, 1995, *Soufisme et confréries religieuses au Sénégal*, Dakar.
- MBAYE El Hadji Ravane, 2003, *Le grand savant, El Hadji Malick Sy, Pensée et Action, Tome premier : Vie et œuvre*, Albouraq.
- ROBINSON David, 1985, *La guerre sainte d’El Hajj Umar, le soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle*, Karthala.
- SAGNA Sékou, 1995/1996, *Contribution à l’étude de la notion du jihâd fi sabilil- lah. Support de fer de lance de la civilisation arabo-islamique : le cas du Sénégal*. Thèse de Doctorat d’Etat, UCAD-Lettres, Département d’Arabe.
- SCHMITZ Jean, *Autour d’al-Hâjj Umar Taal, Guerre sainte et Tijaniyya en Afrique de l’Ouest*, Chronique Bibliographique

TALL Muḥammad al-Muntaqa Ahmed, 1425/2005, *al-Jawâhir wa-d-durar fî sîra al-hajj 'umar, les perles rares sur la vie d'El Hadji Omar*, Beyrouth-Liban.

TYAM Muḥammadou Aliou, 1935, *La vie d'El Hadj Omar, qacida en poular*. Transcription et traduction avec notes par Henri Gaden. Paris : Institut d'ethnologie.

Revue électronique  
Africaine des Sciences de  
l'Antiquité *Sunu-Xalaat*  
Périodicité : annuelle

ISSN : 2772-2104

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

Département de Langues et Civilisations anciennes

Laboratoire DECRYPTA (ED ARCIV)

Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)

BP : 5005 Dakar – Fann

SÉNÉGAL