

**UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP DE
DAKAR
FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES
HUMAINES**



REVUE INTERNATIONALE

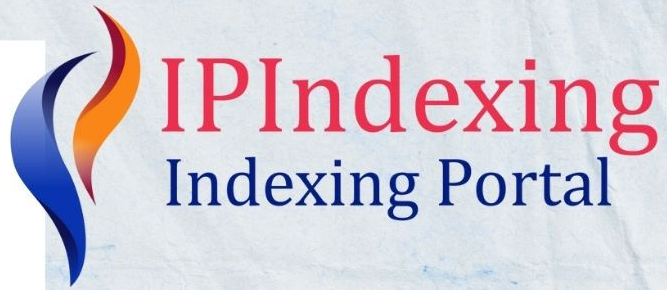
SUNU-XALAAAT

NUMÉRO 5



REVUE AFRICAINE DES SCIENCES DE L'ANTIQUITÉ

ISSN 2772-2104



TOGETHER WE REACH THE GOAL



iDAI.bibliography

AWOL - THE ANCIENT WORLD ONLINE

ISSN 2156-2253



zenodo



INDEXATION 2025

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

ISSN 2772-2104



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

Volume Numéro 5 / Décembre 2025

Revue électronique internationale
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Département de Langues et Civilisations anciennes
Laboratoire DECRYPTA
ED ARCIV & ETHOS
Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)
BP : 5005 Dakar – Fann
SÉNÉGAL

© *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.

Licensed under [\(CC BY-NC 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).



Directeur de la Revue et Responsable de l'édition électronique

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

Secrétaires éditoriaux

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

DIOUF Benjamin (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

Comité de rédaction

CAMARA El Hadj Malick Sy (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

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

DIAO Ousmane (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

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

DIÈYE Oumar (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

DIOUF Denis Assane (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

DIOUF Samba (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

FALL Papa Abdou (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

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

MBENGUE Pierre Edmond (Maître de Conférences Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

NDIAYE Mame Birame (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

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

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

SOW Mahamadou Imrane (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

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

Comité scientifique et de lecture

AGNE Djibril (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)	GUILLAUMIN Jean-Yves (Professeur émérite, Université de Bourgogne – Franche-Comté)
ARBO MOULINIER Agnès (Professeur Titulaire, Université de Strasbourg)	KEFALLONITIS Stavroula (Maître de Conférences, Université Jean Monnet de Saint-Etienne)
BA Idrissa (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)	LABARRE Guy (Professeur Titulaire, Université de Bourgogne – Franche-Comté)
BENSEDDIK Nacéra (Professeur Titulaire, Université de Sassari)	LAM Aboubacry Moussa (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)
BOEHM Isabelle (Professeur Titulaire, Université Lumière Lyon 2)	MACKOWIAK Karyn (Maître de Conférences, Université de Bourgogne – Franche-Comté)
BOUDIGNON Christian (Professeur Titulaire, Université de Provence)	NDAO Mor (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)
BRU Hadrien (Maître de Conférences HDR, Université de Bourgogne – Franche-Comté)	NDIAYE Lamine (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)
CHAULET Rudy (Professeur Titulaire, Université de Bourgogne – Franche-Comté)	NDIAYE Modou (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)
DIAKHATE Ousmane (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)	NDOYE Malick (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)
DIANE Alioune Badara (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)	OBIANG NNANG Noel Christian Bernard (Maître de Conférences CAMES, Université Omar Bongo du Gabon)
DIOP Babacar dit Buuba (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)	PIETROBELLI Antoine (Professeur Titulaire, Université de Bourgogne – Franche-Comté)
DIOP Babacar Mbaye (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)	RASCHLE Christian (Professeur Agrégé, Université de Montréal)
DIOP Sidy (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)	SARR Mouhamadou Nissire (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)
DIOUF Eugène (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)	SARR Pierre (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)
DIOUF Mame SOW (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)	SPAGNOLI Frédéric (Maître de Conférences, Université de Bourgogne – Franche-Comté)
FARTZOFF Michel (Professeur Titulaire, Université de	TAMBA Moustapha (Professeur Titulaire, Université

Bourgogne – Franche-Comté)

Cheikh Anta Diop)

GIOANNI Stéphane (Professeur Titulaire, Université
Lumière Lyon 2)

TIMERA Mamadou Bouna (Professeur Titulaire,
Université Cheikh Anta Diop)

GOLDLUST Benjamin (Professeur Titulaire,
Université de Franche-Comté)

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

GONZALES Antonio (Professeur Titulaire, Université
de 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 en *open access*, de surcroît, indexée, créée en 2021 et consacrée non seulement à l'étude de la Grèce, Rome, Égypte et Afrique noire antiques, mais également aux sociétés traditionnelles contemporaines. Elle est publiée à l'[Université Cheikh Anta Diop de Dakar](#), au Département des Langues et Civilisations anciennes de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, adossée au [Laboratoire DECRYPTA](#) et rattachée à la fois aux Ecoles Doctorales ARCIV (Arts et Civilisations) et ETHOS (Etudes sur l'Homme et la Société). La Revue *Sunu Xalaat* est actuellement annuelle. Elle est fondée par [Dr Diouf Pierre Mbid Hamoudi](#) et gérée avec la collaboration des enseignants-chercheurs du département des Langues et Civilisations anciennes (<http://ucadlang.blogspot.com/>). Ses publications sont généralement en français et en anglais ; les propositions d'articles en allemand, espagnol, italien ou portugais seront également les bienvenues.

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

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

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

Sciences de l'Antiquité :

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

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

Sciences du langage, Littératures et Arts :

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

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

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

Contact : reasa.sunu-xalaat@ucad.edu.sn

afrosciencesantiquity@gmail.com

++++

REST IN PEACE



**PR MARIE-ROSE
GUELFUCCI**

**UNIVERSITÉ
LOUIS ET MARIE
PASTEUR
BESANÇON**

**DÉCÉDÉE
25 DÉCEMBRE 2022**



**PR ETIENNE
TEIXEIRA**

**UNIVERSITÉ
CHIEKH ANTA DIOP
DAKAR**

**DÉCÉDÉ
26 JUILLET 2025**

IN MEMORIAM

SOMMAIRE REASA *SUNU-XALAAT* NUMÉRO 5

SCIENCES DE L'ANTIQUITÉ

1. Le mariage : Un instrument diplomatique de l'Égypte au Proche-Orient (1504-1354 Av. notre ère) pp. 1-17
Dr Amani KOFFI, Université Peleforo GON COULIBALY, Korhogo (Côte d'Ivoire)
2. L'homme et l'animal, l'animal est l'homme ? Histoire d'une mise en forme de l'image..... pp. 18-52
Dr Karin MACKOWIAK, Université Marie et Louis Pasteur (Besançon)
3. Le dieu Apollon et ses épiclèses à Cyrène pendant l'antiquité (VII^e-I^{er} siècle av. J.-C.)..... pp. 53-71
Dr Bara GUEYE, Université Marie et Louis Pasteur (Besançon)
4. La prostitution, une institution au service de la Cité en Grèce ancienne..... pp. 72-91
Dr Pierre Mbid Hamoudi Diouf & Yaya MASSALY, Université Cheikh Anta Diop de Dakar
5. L'éthique de la responsabilité et l'effectivité du bonheur chez Aristote..... pp. 92-102
Dr Boubacar CAMARA, Université Cheikh Anta Diop de Dakar
6. Γύραι : analyse d'une forme vocative dans la tragédie sophocléenne.....pp. 103-123
Dr Stéphane FAYE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar
7. Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques pp. 124-152
Dr Mayoro DIA, Université Cheikh Anta Diop de Dakar
8. Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome..... pp. 153-175.
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM, Université Marie et Louis Pasteur (Besançon)

SCIENCES DU LANGAGES, LITTÉRATURES ET ARTS

9. Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et *Philomena* de Chrétien de Troyes ... pp. 176-192
Dr Djibril THIAW, Université Cheikh Anta Diop de Dakar
10. Voix noires dans la poésie arabe : Entre quête d'intégration et subversion..... pp. 193-206
Dr Cheikh Mbacké DIOP, Université Cheikh Anta DIOP de Dakar

11. A revalorização da mulher através da Literatura e da música crioulas na Guiné-Bissau pp. 207-219
Dr Fatime SAMB, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

12. Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme..... pp. 220-236
Dr Mamadou SANE, Université Cheikh Anta DIOP de Dakar

13. A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs' *Confessions of a Gambler* pp. 237-252
Dr Souleymane TUO, Université Peleforo GON COULIBALY, Korhogo (Côte d'Ivoire)

14. La problématique éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine* : L'exemple des relations entre Onéguine et Tatiana..... pp. 253-265
Dr Abdourahmane DIALLO, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

15. Je(u) féminin ou féministe dans *Je suis née au harem* et *La nuit est tombée sur Dakar*..... pp. 266-278
Dr Moussa SAGNA, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

16. Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet..... pp. 279- 292
Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin Coly & Dr Amadou Falilou NDIAYE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

17. Le colorisme : une source de discrimination raciale, l'exemple de *Frère d'âme* de David Diop..... pp. 293-308
Dr Ndèye Astou GUËYE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

18. Sensibilisation et éducation pour une Afrique en devenir dans *Phèdre* de Jean RACINE et *Abraham Sacrifiant* de Théodore BÈZE pp. 309-325
Dr Farmata LÔ, Université Amadou Mahtar MBOW de Dakar & Dr Demba LÔ, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

19. Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur..... pp. 326-340.
Dr Hamet Maimouna DIOP, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

20. De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof pp. 341-360
Dr Dame NDAO & Modou NGOM, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

21. Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et multiculturelles : pour une approche de la notion d'identité comme pluriel, complexe et en constante évolution à l'école..... pp. 361-377

Dr Babacar FAYE (Lettres Modernes) & Dr Juste Kamire MINGOU, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

22. Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi..... pp. 378-400

Dr Mouhamadou Alpha CISSE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

23. Religions et identité culturelle en Afrique noire pp. 401-418

Dr Mahamadou Imrane SOW & Dr Awa Yombé YADE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

24. Les lieux de culte traditionnel dans l'imaginaire social diola de Mlomp: survivance rituelle et patrimonialisation identitaire pp. 419-436

Dr Alphousseyni DIATTA, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

25. L'iconographie de la mère et de l'enfant dans l'histoire socioculturelle des Kongo (XVII^e-XIX^e siècle) pp. 437-454

Dr Jean Félix YEKOKA, Université Marien NGOUABI

26. Revisiter l'œuvre de Cheikh Anta Diop : enjeux et défis pour le développement de l'Afrique contemporaine pp. 455-468

Dr Daouda DIOP, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

27. Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion..... pp. 469-491

Dr Désiré Boniface SOME, Université Joseph KI-ZERBO de Ouagadougou (Burkina Faso)

28. Radicalisation et terrorisme dans la région des Savanes : entre fragilisation culturelle et paupérisation..... pp. 492-513

Dr Yentougle MOUTORE, Université de Kara (Togo)

29. Prise en charge psychologique des traumatismes psychiques des personnes victimes de mines anti personnel dans le conflit en Casamance..... pp. 514-537.

Dr Oumar BARRY & Marie-Noël TENDENG, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

30. Créolisation et rhétorique prospective : discours futuristes et communications de la peur..... pp. 538-549

Dr Ndéné MBODJI, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

31. Repenser la communication de risque à l'épreuve de la désinformation : vers une approche centrée sur les formes pp. 550-561
Dr Sahite GAYE & Dr Mouminy CAMARA, Université Cheikh Anta Diop de Dakar
32. Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal) pp. 562-585
Dr Babacar FAYE (Géographie) & Ndèye KANE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar
33. Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire..... pp. 586-608
Dr. Patrice M'Bétien KONE, Université Félix Houphouët-Boigny de Cocomy (Côte d'Ivoire)
34. L'option migratoire comme nouvel usage de la mer à Bargny pp. 609-630
Dr Serigne Momar SARR, Université Cheikh Anta Diop de Dakar & Dr Adama FAYE, Institut Sénégalais de Recherche Agricole (ISRA)
35. Honey Production and Marketing Circuit in Southern Chad: Case Of The Maro Sub-Prefecture in The South..... pp. 631-647
Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Francis DJIMOGUINA DJIADINGAR, University of Moundou (Tchad)
36. Privatisation des sites touristiques au Burundi. Fausse ou bonne solution au développement durable ?..... pp. 648-670
Jean Pierre NDAYIKENGURUKIYE, Elie SADIKI (Université du Burundi), Matar NDIAYE (Université Cheikh Anta-Diop de Dakar) & Viator NZIBAVUGA (Université du Burundi)
37. La production céramique dans le tissu économique de la ville de Bouaké pp. 671-686
Dr Mitanhantcha YEO, Université Alassane Ouattara
38. L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples : l'exemple de la pratique du parifoot à Dakar..... pp. 687-719
Dr Ibrahima NIANG, Alpha Barka SY & Alioune DIONE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

RECENSIONS

39. Compte-rendu « Mouhameth Galaye Ndiaye, *Introduction à l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba*, Timbuktu Éditions/Institut Al-Mihrab, Dakar-Le Caire/Bruxelles, 2025, 125 pages ».....pp. 720-724
Dr Mamadou NDIAYE, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 1-17.

Le mariage : Un instrument diplomatique de l'Égypte au Proche-Orient (1504-1354 avant notre ère)

Dr Amani KOFFI
Université Peleforo GON COULIBALY,
Korhogo (Côte d'Ivoire)
koffi1991@gmail.com

Résumé : Cette étude porte un regard sur la diplomatie égyptienne au Proche-Orient à travers le mariage dont les témoignages nous ont été rapportés par les lettres d'El Amarna et les Annales des pharaons de la XVIII^e dynastie. Dans le cadre de cette étude, il s'avère nécessaire d'analyser les unions matrimoniales en tant qu'élément concret et substantiel des relations diplomatiques entre l'Égypte pharaonique et le Proche-Orient. À travers l'étude de différentes sources, dont les Annales et les correspondances diplomatiques, cet article vise à éclaircir les méthodes employées par les pharaons pour instrumentaliser le mariage comme un outil de consolidation de leur domination sur les autres royaumes du Proche-Orient. Pour ce faire, une analyse approfondie des actes diplomatiques émanant des pharaons, datant de la période s'étendant de 1504 à 1354 avant notre ère, est conduite. Cette analyse s'attache à examiner les actions diplomatiques entreprises à travers les unions matrimoniales, qui ont joué un rôle déterminant dans la consolidation des alliances entre les *Nesout* et les souverains du Proche-Orient.

Abstract: This study looks at Egyptian diplomacy in the Near East through the lens of marriage, as recorded in the letters of El Amarna and the Annals of the Pharaohs of the Eighteenth Dynasty. In the context of this study, it is necessary to analyse matrimonial unions as a concrete and substantial element of diplomatic relations between Pharaonic Egypt and the Near East. Through a study of various sources, including the Annals and diplomatic correspondence, this article aims to shed light on the methods employed by the pharaohs to use marriage as a means of consolidating their domination over the other kingdoms of the Near East. To this end, an in-depth analysis of the diplomatic acts issued by the pharaohs, dating from the period between 1504 and 1354 BC, is carried out. This analysis examines the diplomatic actions undertaken through matrimonial unions, which played a decisive role in consolidating alliances between the Nesuts and the rulers of the Near East.

Mots clés : Alliance, Dot, Égypte ancienne, Mariage diplomatique, Proche-Orient.

Keywords: Alliance, Ancient Egypt, Diplomatic marriage, Dowry, Near East.

Introduction

L'Égypte ancienne à travers ses *nesout*¹ entre 1504-1354 av. notre ère, entre dans une période de conquête militaire non seulement pour sécuriser les frontières du territoire mais aussi pour étendre les frontières du royaume au-delà des limites traditionnelles. Pour ce faire, les pharaons du Nouvel Empire n'hésitaient pas à utiliser tous les moyens utiles dont les alliances diplomatiques pour affirmer leur domination sur les autres peuples. Ainsi, une attention particulière sera accordée au Proche-Orient, car les peuples de cette zone constituaient une menace pour le pouvoir pharaonique. En outre, cette région regorgeait d'énormes potentialités économiques pouvant contribuer à la gloire de l'Égypte antique. Face aux rivalités qui faisaient jour dans le Proche-Orient, les rois de cet espace privilégiaient tous les moyens pour recourir aux jeux d'alliances afin de maintenir leur domination dans les contrées convoitées.

À cet effet, les pharaons épousaient de nombreuses femmes étrangères en provenance du Proche-Orient. De cette union avec les princesses étrangères, plusieurs changements sociopolitiques ont lieu et mènent les pharaons à considérer de nouvelles façons de sceller des alliances, notamment par le biais de l'échange de présents et la conclusion de mariages diplomatiques. D. Charpin (2019, p.36), focalise son analyse sur les échanges de biens et femmes entre l'Égypte pharaonique et le Proche-Orient. Selon l'auteur, les cadeaux entretenus entre ces souverains permettaient le renforcement des liens. S. Roth (2012, p.1-16) aborde brièvement le rôle joué par les femmes étrangères devenues épouses de pharaon à des fins politiques. V. Lacroix (2020, p.103-130) à partir des règnes des pharaons Thoutmosis III, Amenhotep III et Aménophis IV, aborde la perception des nouvelles épouses et le statut que les souverains égyptiens accordaient à ces dernières. Dans cette étude, V. Lacroix analyse le rôle des princesses une fois entré au harem et l'influence qu'elles pouvaient avoir au sein de celui-ci et auprès du pharaon.

Toutefois, ces études ne se penchent pas sur les raisons fondamentales qui poussaient les pharaons à prendre pour épouse les femmes étrangères surtout celles du Proche-Orient. Les

¹ Ce terme est utilisé pour indiquer uniquement les souverains égyptiens.

Le mariage : Un instrument diplomatique de l'Égypte au Proche-Orient (1504-1354 avant notre ère)
Dr Amani KOFFI

auteurs n'expliquent pas non plus comment le contexte politique a pu en venir à influencer la place nouvelle qu'occupent ces femmes au sein de la société égyptienne. C'est donc à ce manque que notre article tentera de pallier en analysant les alliances matrimoniales comme catalyseurs des relations entre l'Égypte et le Proche-Orient.

Au regard de cette volonté de domination de la zone proche-orientale à travers les mariages politiques, nous nous posons la question de savoir comment les alliances matrimoniales peuvent être utilisées comme levier d'expression de domination égyptienne sur les autres royaumes du Proche-Orient ? C'est à cette interrogation que cette contribution tentera de répondre en réexaminant certains points de la politique étrangère des pharaons afin de proposer à la lumière des correspondances telles que les lettres d'El Amarna (EA) et des Annales des pharaons, un éclairage sur la suprématie égyptienne au Proche-Orient durant la période 1504 à 1354 av. notre ère.

Une analyse des sources textuelles et auxiliaires permettra de préciser la gloire égyptienne acquise à partir des mariages. Par ailleurs, cette étude se propose d'examiner d'une part le processus des mariages entre les *nesout* et les peuples du Proche-Orient. D'autres part, analyser les alliances matrimoniales comme creuset de domination de l'État pharaonique sur les autres royaumes proche-orientaux.

1. Les formalités des alliances matrimoniales en Égypte pharaonique et au Proche-Orient

À toutes les périodes de son histoire, le mariage a existé dans l'Égypte ancienne, mais nous comptons analyser cette question dans cette étude durant la période d'accession de Thoutmosis III au trône (1504 av. notre ère) et la fin de règne d'Aménophis IV (1354 av. notre ère) pour comprendre d'emblée les raisons qui ont motivé les pharaons à épouser des femmes étrangères pourtant contraire à leur idéologie. Malgré la mise en garde du sage Ani² (E. Suys, 1935, p.30) de faire attention aux femmes étrangères pour leur goût de séductrices ; les pharaons n'y prenaient pas garde. Le mariage pour les souverains égyptiens constitue un acte d'alliance ou de domination politique qu'un acte social. Ils épousaient des femmes étrangères pour diverses

² Ce fonctionnaire atypique était un sage dans l'Égypte ancienne précisément au Nouvel empire qui donnait des conseils sur la conduite à tenir dans la gestion de l'empire égyptien tant au niveau politique, morale et éthique.

raisons : soit pour avoir un contrôle sur le territoire d'origine de l'épouse, soit pour mener une diplomatie préventive. Nous nous intéresserons à examiner successivement les négociations matrimoniales et les éléments factuels du mariage à savoir la dot et la contre-dot.

1.1. En prélude du mariage : les négociations matrimoniales

La situation politique en Égypte comme au Proche-Orient est marquée par de profonds changements vers la fin de la seconde moitié du XVI^e av. J.-C. L'analyse des facteurs qui ont motivé la volonté hégémonique de l'État pharaonique dans le Proche-Orient mérite qu'on y prête attention. La mise en place de l'autorité égyptienne dans le Proche-Orient a nécessité un renforcement et la création des liens de confiance entre l'Égypte et les territoires sous sa domination. L'État pharaonique ayant besoin de certaines ressources pour son trésor et de la main d'œuvre n'hésite pas à tisser de nouvelles relations avec les territoires conquis.

En outre, l'idée d'une installation permanente de l'Égypte dans le Proche-Orient suscite une volonté des différents pharaons à adopter une stratégie plurielle qui consiste à avoir une forte coalition. Ainsi, ayant déclenché l'action militaire, les pharaons s'engagent pour une coopération avec les États soumis ou susceptibles de menacer son autorité dans le Proche-Orient. Les alliances diplomatiques et les mariages sont utilisés comme arguments stratégiques par les différents *nesout*. Ces alliances se tissaient au gré des circonstances. Elles étaient plus fondées sur la recherche de la protection et la prospérité de l'empire.

Par ailleurs, il n'était pas rare de constater que certains souverains du Proche-Orient comme entre autres le roi de Babylonie, Burna-Buriaš, Tušratta du Mitanni qui désiraient nouer des relations d'amitié avec les autorités égyptiennes au détriment de leurs voisins le faisaient par des actes matrimoniaux. L'analyse des victoires enregistrées par les pharaons lors des conquêtes peut se faire à l'aune des différentes alliances nouées par ses différents souverains. Ainsi, pour quadriller l'empire et soumettre les autres royaumes, les *nesout* utilisaient la méthode de coopération à travers les mariages politiques. Pour ce faire, des messagers jouant le rôle également d'ambassadeurs sont envoyés pour demander des princesses étrangères. Il s'en suit alors plusieurs tractations par les messagers dans le but de convaincre le futur gendre.

Le mariage : Un instrument diplomatique de l'Égypte au Proche-Orient (1504-1354 avant notre ère)
Dr Amani KOFFI

Dans les négociations, le pharaon s'engage à assurer la sécurité de son allié contre toutes sortes d'agressions externes (C. Lalouette, 1997, p.142-143). Ce type de relation fait naître des engagements de loyauté des peuples soumis à l'Égypte, une garantie d'approvisionnement de vivres, de matières premières et de main d'œuvre ainsi que le paiement de tributs à l'Égypte.

Par ailleurs, le mariage devient un acte politique qui permet la protection et le soutien d'un royaume envers un autre malgré les conflits. L'acte matrimonial obéit dans ce cas à un contrat, qui selon J. Pirenne (1965, p.120), est conclu par un contrat qui règle le régime matrimonial. Ce contrat prend en compte des alliances matrimoniales à travers lesquelles s'effectuent des échanges de cadeaux lors des négociations. Ainsi, le mariage en Égypte comme au Proche-Orient est marqué par plusieurs procédures qui débutent par des négociations par le canal des messagers qui sont des acteurs influents de la diplomatie.

La base de ces alliances réside dans la volonté des *nesout* à se conformer à l'ordre divin de protecteur des limites de l'Égypte. Dans ce cas, la protection de ses frontières demande une coercition dont les messagers avaient le secret. Ainsi, la demande en mariage était, certes la volonté du pharaon, mais ce sont les messagers qui étaient des négociateurs. Dans sa lettre adressée au roi de Babylonie, Ka[dašman-Enlil, Nibmuareya (Aménophis III) l'informe, de l'envoi de cadeaux par l'intermédiaire de son messenger Šutti (W. Moran, 2004, p.7) :

[Ainsi parle Nibmuar]ey[a, grand roi, roi d'Égypte . Dis à] Ka[dašman-Enlil, roi de Karadu]niya[š, mon frère [...] Je [viens] d'apprendre que tu as construit de nou[veaux] appartements. Je t'envoie, avec le présent, des garnitures pour ta maison et je prépare certes tout ce qui est possible avant l'arrivée de ton messenger qui amène ta fille. Lorsque ton messenger rentrera, je [t]e (les) enverrai. Je t'envoie, avec la présente, sous la responsabilité de Šutti, un cadeau d'hommage qui consiste en mobilier pour la nouvelle maison : 1 lit d'ébène incrusté d'ivoire et d'or ; 3 lits d'ébène incrustés d'or, 1 urušu d'ébène incrusté ; 1 gra[nd] fauteuil [d]'ébène incrusté d'or ; 5 chaises d'ébène incrustées d'or ; 4 chaises d'ébène incrustées d'or ; Poids de tout l'or pour ce (mobilier) : 7 mines, 9 sicles d'or. Poids de l'argent : 1 mine, 81/2 sicles d'argent. (En plus), 10 tabourets d'ébène, [...] d'ébènes incrusté(e/s/es) d'or ; [...]... d'or. [Total : x] mines, 10 et 7 sicles d'or.

Dans cette lettre, le messenger du pharaon se rend à Babylonie comme un diplomate pour apporter des présents à Ka[dašman-Enlil, en lui témoignant son estime. Aussi, le voyage du messenger s'inscrit dans le rappel des préparatifs pour le mariage de la princesse babylonienne. En effet, les messagers jouèrent plusieurs rôles en agissant comme porteurs, interprètes et

Le mariage : Un instrument diplomatique de l'Égypte au Proche-Orient (1504-1354 avant notre ère)
Dr Amani KOFFI

défenseurs des intérêts de leurs rois, des négociateurs, des diplomates. De ce fait, le traitement qu'ils recevaient de leur hôte reflétait symboliquement l'état de la relation entre les deux puissances concernées. Au regard de leur multiples tâches, les messagers bénéficiaient des félicitations parfois de leurs hôtes (W. Moran, 2004, p.122-123) :

Mane, le messenger de mon frère et Hane l'interprète de mon frère, je les ai exaltés comme des dieux. Je leur ai donné beaucoup de cadeaux et les ai traités très aimablement, car leur rapport était excellent. En tout ce qui les concernait je n'ai jamais vu d'hommes d'une telle allure. Que mes dieux et les dieux de mon frère les protègent.

Tantôt, des plaintes sont adressées à l'encontre de certains d'entre eux compte tenu de leurs impostures (W. Moran, 2004, p.62). Les reproches faits par les souverains portaient sur le choix des bons messagers (W. Moran, 2004, p.139-150). Le choix des messagers était capital dans le système diplomatique. Il fallait des personnes qualifiées compte tenu de l'intérêt des relations à préserver et à négocier. Puisque les propos écrits dans les lettres étaient limités, il relevait du devoir du messenger de les compléter, de les détailler, de les justifier, de répondre aux interrogations du destinataire et de gérer les négociations (R. Cohen, R. Westbrook, 2000, p.217-218). Cependant, les messagers des vassaux n'avaient pas la même importance puisqu'ils traitaient des questions qui semblaient d'ordre inférieur (L. Holmes, 1975, p.376).

Souvent les négociations sont rudes et demandaient beaucoup de stratégies de la part des messagers. C'est le cas de Thoutmosis IV qui envoya successivement six messagers au roi de Mitanni, Artatama, pour lui demander la main de sa fille. Artatama, quoique honoré de la démarche du roi d'Égypte, se fit longtemps prier. Enfin, à la suite d'un septième message plus pressant accompagné de cadeaux plus nombreux et riche, il cède et envoie à Thoutmosis IV une de ses filles. Par ailleurs, il était important pour les rois de communiquer sur la maturité de la princesse à donner comme épouse. En effet, il arrivait que le choix porté sur la princesse se fasse avant qu'elle ne soit nubile. Ainsi, on lit, dans la lettre EA 3 que Kadašman-Enlil I adresse à Aménophis III (W. Moran, 2004, p.66-67) :

Dis à Nibamu'wareya, roi d'Égypte, mon frère : Ainsi parle Kadašman-Enlil, roi de Karaduniyaš, ton frère.[...] En ce qui concerne la demoiselle, ma fille, au sujet de laquelle tu m'as écrit en vue d'un mariage, elle est devenue une femme ; elle est nubile. Envoie simplement une délégation pour la chercher. Auparavant, mon père t'envoyait un messenger, et tu ne le gardais pas longtemps. Tu le renvoyais rapidement, et tu envoyais également ici, à mon père, un beau cadeau en hommage. Mais maintenant, lorsque je t'ai envoyé un messenger, tu l'as gardé six ans, et tu ne

Le mariage : Un instrument diplomatique de l'Égypte au Proche-Orient (1504-1354 avant notre ère)
Dr Amani KOFFI

m'as envoyé comme cadeau d'hommage qu'une chose en six ans, 30 mines d'or qui ressemblait à de l'argent. Cet or fût fondu en présence de ton messenger Kasi ; il fût témoin.

Cette lettre est la réponse du roi de Babylonie suite à la requête de son « frère » d'Égypte d'épouser une princesse babylonienne. Le souverain Kadašman-Enlil sans hésitation affirme EA 2 : « Mes filles sont à (ta) disposition ». Cette expression matérialise l'approbation du roi de Babylonie à donner ses filles en mariage à l'Égypte. Il recommande au pharaon d'envoyer son messenger afin de récupérer la princesse car elle est nubile et prête à être épousée. À ce stade de la vie, la jeune fille a atteint l'âge de la puberté, par conséquent, elle peut se marier. Cette précision du roi de Babylonie constitue l'un des critères permettant de donner une fille en mariage. L'âge de mariage suscite des controverses de l'âge précis des filles entre 12 ou 16 ans. À cet âge, le mariage permettait de fonder une famille nombreuse et d'en être fier aussi bien dans la vie terrestre que dans l'au-delà (Damiano-Appia M., 2002, p.128).

D'ailleurs, les critères ne se limitent pas seulement qu'à l'âge. Dans d'autres royaumes comme dans la société mitannienne, la princesse en plus d'être nubile, doit être belle et pure. Le roi de Mitanni évoque cet aspect afin de démontrer à son futur gendre la bonne éducation reçue par les princesses mitanniennes et leur capacité à être de véritable bonne épouse. Ainsi, le roi Tušratta écrit à Aménophis III (Nimmureya) dans EA 24 (W. Moran, 2004, p.139-150) :

Dis à Nimmureya, roi d'Égypte, mon frère, mon gendre, que j'aime, qui m'aime : Ainsi (parle) Tušratta, roi du pays de Mitanni, ton beau-père qui t'aime, ton frère. Tout va bien pour moi.[...] ...la fille de mon père Šuttarna...de mon grand-père.... Et cette femme de mon frère, que j'ai donnée, cette (femme) est pure (vierge). Et que mon frère le sache. Et elle est pure.

Le contenu de cette missive révèle le fondement et l'intérêt du mariage chez les Mitanniens. Les conditions matrimoniales varient d'un royaume à un autre mais le but reste inchangé à savoir procurer des intérêts économiques ou la neutralisation d'un État rival. Alors, dans certaines circonstances, le choix se poursuivait toujours par des tractations qui consistaient à verser de l'huile sur la tête de la princesse désignée afin qu'elle soit réservée pour le pharaon EA 31 (W. Moran, 2004, pp.192-193). Ce procédé était considéré comme les fiançailles. L'huile matérialisait l'étape de la nouvelle alliance (Ch. Jacq, 2004, p. 67). Ainsi, à la suite des négociations, il s'en suit des présents scellant cette alliance matrimoniale qui fera l'objet d'analyse.

1.2. Les présents scellant l'alliance matrimoniale

Cette partie est consacrée aux présents échangés entre les différents souverains dans le cadre du mariage. Cette étude présente les biens matériels échangés sous deux formes notamment la dot et la contre-dot jugées comme des cadeaux que verse le père de la mariée. Peu importe la nature des présents, les deux royaumes qui scellent une union matrimoniale en tirent un maximum de profits.

La dot est le point d'achèvement des négociations matrimoniales. Les rois savent que pour contracter un mariage, il faut verser une dot à la famille de la mariée. Ce processus fait de la jeune fille la femme mariée. Cette dot est en effet, de plusieurs natures à savoir des objets manufacturés, des mobiliers, des produits finis, des tissus, des ressources minières, des objets de beauté, d'ornement, de cuisine et biens d'autres objets. C'est à quoi se borne la correspondance entre les puissances dans le cadre du mariage EA 14 (W. Moran, 2004, p.93).

La principale préoccupation des souverains étaient d'user de stratagème afin d'avoir un monopole sur une autre puissance rivale. Dans ce sens, le mariage devient un acte permettant soit de faciliter les échanges entre alliés, soit à faire passer une province ou un autre allié sous son joug.

Concernant la dot, en échange de la princesse, l'or égyptien était très prisé par les pays étrangers. Malheureusement, ceux-ci recevaient de la part des pharaons un or de moindre qualité EA 27 (W. Moran, 2004, p.171-175). L'or permettait de sceller l'alliance matrimoniale entre les royaumes en négociations. Le pharaon, quant à lui recevait de la part des puissances du Proche-Orient la princesse de son choix pour le mariage à condition qu'il verse l'or. Ainsi, peut-on lire dans la correspondance EA 4 du roi de Babylone : « *Si pendant cet été aux mois de Tammuz ou d'Ab, tu envoies l'or au sujet duquel je t'ai écrit, je te donnerai ma fille. Qu'il te plaise donc de m'envoyer l'or [que] ton co[eur suggère]* » (W. Moran, 2004, p.68-69). En effet, le roi de Babylonie s'appuie sur la future alliance matrimoniale pour réclamer plus d'or au pharaon.

Le mariage : Un instrument diplomatique de l'Égypte au Proche-Orient (1504-1354 avant notre ère)
Dr Amani KOFFI

Le roi d'Égypte tenant à épouser la princesse de Babylone, se soumet aux conditions transmises par son « frère » babylonien, à savoir la remise de la dot. Ainsi, la liste de la dot reçue par le pharaon se compose de plusieurs types d'objets EA 13 et EA 14. En somme, la dot qu'elle soit des produits miniers, des objets de beauté, de cuisines, d'ornements, indique qu'elle revenait à la nouvelle épouse. Ceci est une ruse du pharaon. En effet, en lieu et place d'apporter des biens à la famille de la princesse, il se contente de satisfaire de manière indirecte les besoins de la future épouse. Le *nesout* profite de la dot pour mettre en lumière tout le prestige et les ressources de l'empire égyptien, qui implicitement revenait dans son royaume. Au regard de cette dot, les parents de la fiancée exprime leur accord en apportant des cadeaux au gendre.

Les cadeaux provenant de la famille de la mariée permettaient la conciliation des deux familles et de leurs peuples. Les parents de la fiancée ne restent pas en marge de l'organisation. Ils apportent également leur contribution qui peut être vue comme une contre-dot. Ainsi, malgré les plaintes, les reproches et les insatisfactions, les termes des échanges demeurent paisibles. On s'en tient au principe de réciprocité et à l'esprit de relations familiales. Les cadeaux de la famille de la mariée étaient une autre façon d'éviter de montrer au pharaon l'humiliante impression de dépendance économique. Le roi de Mitanni Tušratta dans le cadre de la dot de la princesse Teye, exprime son insatisfaction au pharaon Aménophis IV en ces termes EA 24 (W. Moran, 2004, p.144-145) :

Et maintenant lorsque la femme de mon frère arrivera...que mon frère rassemble le pays entier, et que tous les autres pays et les nobles (et) tous les envoyés soient présents. Et que sa dot soit montrée à mon frère, et que tout soit satisfaisant aux yeux de mon frère. Si c'est satisfaisant aux yeux de mon frère que sur la terre vaste...Et...que mon frère...tous les nobles et tous les envoyés et tous les autres pays et les conducteurs de chars de guerre, que mon frère désire. Et que mon frère...Et que la dot soit satisfaisante, et qu'elle soit agréable...Et la tablette de sa dot...de nouveau est à (ta) disposition... Et la tablette de la dot que moi j'ai donné, qu'il se la fasse donner, et que mon frère apprenne que la dot est très importante, qu'elle est splendide, qu'elle est digne de mon frère. Si...les tablettes des dots de mes alliances par mariage (par sœur et sœur de père) ne sont pas à (ta) disposition, mon frère...à ce sujet pas, et il n'y a personne qui ne le sache. Et mon frère le sait en ce qui les concerne, qu'elles ont existé, ce que les rois savent (également). Je désire, de plus, dire quelque chose à mon frère, et que mon frère y fasse attention.

Dans cette lettre Tušratta, invite le pharaon Aménophis IV à reconsidérer la dot qu'il a donné pour la princesse mitannienne. Pour montrer son mécontentement, il demande au *nesout* d'exposer cette dot devant les fonctionnaires de son royaume y compris d'inviter les autres

Le mariage : Un instrument diplomatique de l'Égypte au Proche-Orient (1504-1354 avant notre ère)
Dr Amani KOFFI

royaumes. L'insatisfaction du souverain mitannien, vient du fait que le roi d'Égypte avait connaissance de la tablette concernant la dot à verser. Par conséquent, il rappelle au *nesout* l'importance de la dot et la recherche de la satisfaction de la famille de la mariée. Par ailleurs, ces cadeaux avaient, non seulement, un but de présentation des richesses de son royaume, mais aussi, à mettre une certaine pression sur l'Égypte dans la nouvelle alliance d'autant plus que cette union présente certes des aspects sociaux mais elle est plus économique et politique.

En dépit, de l'insatisfaction de la dot, Tušratta envoie au souverain égyptien des cadeaux de la famille de la mariée afin de sceller le mariage. Pour lui, ses cadeaux représentent énormément de valeur que la dot du mariage de sa fille. La nouvelle épouse royale reste certes propriétaire de son bien, mais le pharaon en assure la gestion. Au-delà de son mécontentement, Tušratta, recherche à sceller la paix entre son royaume et celui de l'empire égyptien. Cette union permet de se protéger mutuellement et de combattre tous les ennemis en s'échangeant les armes EA 24 (W. Moran, 2004, p.147).

En outre, on demandait de l'or pour la construction de nouveaux bâtiments, de palais, de tombes (Mathieu Lapointe D., p.15). En plus de servir dans le domaine de la construction, la famille du marié envoyait des armes pour le pharaon ainsi que de la main d'œuvre pour accompagner la princesse EA 99 (W. Moran, 2004, p.291) :

Prépare ta fille pour le roi, ton seigneur et prépare les contributions : 20 esclaves de première classe, de l'argent, des chars, des chevaux de première classe afin que le roi ton seigneur te dise « Ceci est excellent », ce que tu as donné comme contributions au roi pour accompagner ta fille. Et sache que le roi est bien portant comme le Soleil dans le ciel. Pour la multitude de ses soldats et de ses chars tout va très bien.

Au total, les avantages économiques et surtout les retombées politiques des mariages étaient très profitables à l'Égypte. Le char dans cette transaction était l'une des ressources les plus demandées par le pharaon dans l'optique de rendre son armée plus conquérante. L'objectif des souverains égyptiens, était de profiter des mariages pour combler le déficit des ressources qui les empêchait de mieux étendre leur politique sur tous les autres royaumes. Ainsi, le pharaon Nimuwareya (Aménophis III), dans sa détermination de construire une relation amicale avec le royaume d'Arzawa n'hésite pas à lui fournir de l'or de qualité meilleure. En retour, le pharaon ayant fait face aux exigences du mariage, reçoit la princesse d'Arzawa ainsi que les différents

Le mariage : Un instrument diplomatique de l'Égypte au Proche-Orient (1504-1354 avant notre ère)
Dr Amani KOFFI

cadeaux qui l'accompagnent. Cette pratique unissait les familles, mais l'objectif du pharaon était de profiter de cette alliance pour contrôler les voies commerciales d'étain qui transitaient dans l'État d'Arzawa. C'est pourquoi les relations matrimoniales pouvaient être perçues comme un instrument de domination de l'Égypte sur les autres royaumes.

2. Les mariages, symboles d'affirmation politique de l'empire égyptien au Proche-Orient

Les pratiques diplomatiques des souverains égyptiens avaient un seul but qui consistait à matérialiser leur suprématie. Dans cette section, nous examinerons d'une part les raisons fondamentales des alliances matrimoniales avec les princesses étrangères. D'autre part, l'étude sera consacrée à l'influence diplomatique égyptienne par les actes du mariage.

2.1. Les raisons des mariages avec les princesses étrangères

Les souverains égyptiens mariaient des princesses jeunes la plupart du temps, et cela pour plusieurs raisons dont nous allons énumérer deux. La première raison est d'assurer une descendance masculine au pharaon. La seconde constitue une volonté manifeste de domination. La conception des Égyptiens anciens dans la pratique en matière successorale est la transmission du pouvoir au fils aîné. La règle de primogéniture mâle est constamment rappelée dans les tombes des particuliers comme l'atteste M. Baud (1999, p.355) : « La représentation de l'aîné empoignant le bâton de pouvoir paternel est l'un des thèmes les plus récurrents, même s'il peut concerner aussi des cadets ». Lorsqu'on admet que la royauté suit la règle de primogéniture en lignée masculine, cela implique que l'absence de descendance directe mâle constituait en effet, une menace grave pour la dynastie.

En effet, depuis l'Ancien Empire, le *nesout* désignait en général lui-même, parmi ses fils, le premier des enfants mâles pour lui succéder. L'affirmation du principe de primogéniture est constante. En effet, les représentations de l'au-delà égyptien émanent de la pratique du culte rendu aux dieux auxquels l'homme veut ressembler (M. Mambo, 2001, p.5). D'où la nécessité d'avoir une progéniture masculine pour non seulement perpétuer le pouvoir mais aussi à poursuivre le culte divin.

Cette tendance connaît une modification au Nouvel Empire avec plusieurs pharaons qui ne remplissent pas ces conditions notamment les Thoutmosides. Ceux-ci, en complicité avec le clergé d'Amon, légitiment l'accession au trône par divers stratagèmes religieux. L'usage est de choisir comme héritier son fils premier né d'une épouse de sang royal (W. Moran, 2004, p.139) : « Nimmureya, mon frère, n'est pas mort. Naphureya, son fils aîné, exerce maintenant la royauté à sa place. Absolument rien ne va changer de ce qui était auparavant ». Cependant, il arrive, pour diverses raisons, qu'un souverain préfère désigner comme successeur, soit l'un de ses fils d'un autre mariage contracté non pas avec celle qui est qualifiée de « Grande épouse ».

Comme nous l'avons précisé plus haut, les pharaons dans l'optique de neutraliser les autres puissances privilégiaient des alliances matrimoniales qui renforcèrent les liens de parenté gages de soutien en cas d'agression. Toutefois, lorsqu'une princesse égyptienne est demandée en mariage par un autre royaume, un refus est posé. En dehors de l'Égypte, pour le pharaon, le sang royal égyptien est supérieur à tout autre (C. Lalouette, 1984, p.91). Par conséquent, il est inadmissible de donner sa fille en mariage à un pays étranger. Aussi, élevées au palais, les princesses, compte tenu des pratiques matrimoniales de la monarchie pouvaient être appelées à devenir reines. Lorsqu'il en fut ainsi, l'ascendance royale gardait, même pour l'au-delà, toute son importance (M. Baud, 1999, p. 345). La légitimité du souverain, est avant tout dynastique. Par ailleurs, les différents mariages entre les rois d'Égypte et les peuples étrangers ont permis de créer un climat cordial entre eux, et surtout une forme de domination égyptienne sur ces royaumes.

2.2. L'influence diplomatique égyptienne par les actes du mariage

Selon F. DAUMAS (2010, en ligne 01 août 2023) : « On peut ainsi voir affluer vers la capitale, les tributs et les cadeaux des pays amis [...] les rois font des mariages politiques avec des princesses mitanniennes ou hittites qui apportent dans leur harem des conceptions nouvelles ». Le mariage était bénéfique pour les pharaons. Il permettait d'établir des alliances ou de neutraliser des rivaux. Au regard de cet intérêt, chaque souverain avait sa propre conception du mariage. Les mariages sont à la base des traités de paix entre les royaumes. À ce titre, Tušratta écrit à Aménophis IV (*Naphurereya*) EA 29 (W. Moran, 2004, p.179-188) :

Le mariage : Un instrument diplomatique de l'Égypte au Proche-Orient (1504-1354 avant notre ère)

Dr Amani KOFFI

Dis à Naphurereya, roi d'Égypte, mon frère, mon gendre, que j'aime et qui m'aime : message de Tušratta, grand roi, roi de Mitanni, ton frère, ton beau-père, qui t'aime. [...] Depuis le début de ma royauté, aussi longtemps que Nimmureya, ton père, continua à écrire, il écrivait sans cesse au sujet de la paix. Il n'y avait rien du tout d'autre dont il m'écrivît sans cesse. Teye, la femme de premier rang et la préférée de Nimmureya, ton père, connaît toutes les paroles de Nimmureya, ton père, qu'il m'écrivait constamment. C'est Teye, ta mère que tu dois interroger sur tout à leur sujet : ce que ton père écrivait constamment, les paroles qu'il m'adressait constamment. L'amitié pour mon frère est dix fois plus grande que celle que nous avons toujours eue pour Nimmureya, ton père. Mais quand ils dirent, « Naphureya, le fils aîné de Nimmureya et de Teye, sa femme [de premier rang], exerce la royauté à sa place », alors je dis comme suit : « Nimmureya, mon frère, n'est pas mort. Naphureya, son fils aîné, exerce maintenant la royauté à sa place. Absolument rien ne va changer de ce qui était auparavant. »

...je m'adressai ainsi à mes Grands : « Avec mon frère, dans l'intégrité de (mon) [cœur,...]. » Mes ancêtres, en outre, [eurent toujours beaucoup d'amitié] pour ses ancêtres [...] Les cadeaux que mon frère m'a envoyés et [...] nous nous sommes beaucoup réjoui et nous avons vraiment fait de ce jour une occasion de fête. [...] il avait du retard, ...et je me suis réjoui ce jour-là [...] avec les hôtes étrangers. Mane, aussi, le messenger de mon frère, s'est beaucoup réjoui. Et qu'il te le dise. Mais aussi longtemps que mon frère aura retenu mes messagers, j'aurai retenu ces hommes ici. » J'ai aussi dit : « Dès qu'il aura laissé partir mes messagers, [...] et me présenteront leur rapport, je laisserai partir Mane et je renverrai Keliya à mon frère [...] Je ferai absolument tout ce que mon frère dira [...]. »

Dans cette lettre, le roi Tušratta rappelle à Aménophis IV (1372-1354 av. J.-C.) les liens historiques entre son royaume et celui de l'Égypte. L'alliance part du pharaon Aménophis III, qui par son mariage avec une princesse mitannienne, a favorisé la paix entre les deux royaumes. À travers cette union matrimoniale, l'Égypte et le Mitanni ont coexisté et ont permis l'ouverture d'une ère de stabilité au Proche-Orient durant le XIV^e siècle avant J.-C.

Cette stabilité politique change le regard que l'Égypte porte sur les autres puissances. Le pharaon se sert de ces alliances matrimoniales pour neutraliser les autres puissances. En effet, à la suite de sa victoire à Megiddo, Thoutmosis III (1504-1450 av. J.-C.) pacifia le couloir Syro-Palestinien en se rapprochant du Mitanni (P. Grandet, 2008, p.92-93). Avec sa victoire, Thoutmosis III assoit son contrôle sur le nord de Canaan, établit un système de protectorat³ et somme les princes syriens de lui remettre une série de tributs (G. Steindorff et K. Seele, 1942, p. 56). Cette conciliation avec le Mitanni mène à au moins trois mariages diplomatiques.

À travers ces mariages, les relations entre le Mitanni et l'Égypte étaient cordiales. Toutefois, le *nesout* se considérait à juste titre comme le protecteur de son allié mitannien. Cette diplomatie

³ Le système de protectorat se définit comme un système où les enfants de la noblesse des pays vaincus sont rapatriés en Égypte où ils recevront une éducation égyptienne avant de retourner dans leur pays.

Le mariage : Un instrument diplomatique de l'Égypte au Proche-Orient (1504-1354 avant notre ère)
Dr Amani KOFFI

matrimoniale permet en occurrence de peupler le harem royal. En guise d'exemple, le roi de Mitanni en exemple Tušratta, en envoyant la princesse en mariage au roi d'Égypte, la faisait suivre de plusieurs femmes et hommes de son entourage. Le départ de la mariée pour l'Égypte était escortée de 270 femmes, 30 hommes selon W. Moran (2004, p.164). Ce personnel pouvait servir dans le harem de la princesse.

En dépit de l'importance de la notion de réciprocité dans les échanges matrimoniaux, l'Égypte ne respectait pas les clauses mais se montrait au-dessus de ses voisins. Cette position des *nesout* se perçoit à travers les différentes plaintes qui lui sont adressées par ses alliés. Le refus des pharaons à donner leurs filles en mariage est justifié dans la mesure où les mariages consanguins permettaient d'assurer la légitimité du lignage (B. Romant, 1980, p.8).

Au-delà des unions que T. Bryce, (2003, p.100) qualifie de « marché des mariages », le mariage pouvait être considéré par les royaumes comme la recherche d'une emprise pour des intérêts voilés. En outre, l'alliance matrimoniale favorise le brassage culturel. En effet, à travers le mariage, Aménophis IV optait pour une influence des rites religieux égyptiens afin de les faire accepter au Proche-Orient.

Conclusion

Les alliances diplomatiques par le mariage sont utilisées comme arguments stratégiques par plusieurs pharaons. Ces alliances se tissaient au gré des circonstances. Elles n'étaient pas pérennes, mais fondées sur la recherche de la protection et la prospérité de l'empire égyptien. Ainsi, il n'était pas rare de constater que certains souverains égyptiens nouaient des relations matrimoniales avec les rois du Proche-Orient pour consolider leur domination et assurer la sécurisation des frontières. Cette union se faisant dans le cadre diplomatique avait d'abord un rôle défensif, économique avant d'être un facteur de domination. Plusieurs raisons expliquent la présence égyptienne au Proche-Orient avec l'utilisation de la diplomatie matrimoniale. Les mariages se faisaient à partir des négociations assurées par des messagers. Ces tractations aboutissaient à la remise de dot et les parents de la fiancée qui y apportent une contre dot pour démontrer leur puissance économique. Au regard de la symbolique politique que conféraient les mariages, prendre une princesse étrangère demande en contrepartie le versement d'une

Le mariage : Un instrument diplomatique de l'Égypte au Proche-Orient (1504-1354 avant notre ère)
Dr Amani KOFFI

contribution perçue comme la compensation matrimoniale. À travers la diplomatie, les *nesout* parvenaient à soumettre les territoires, à instaurer la paix, à tisser des alliances avec d'autres peuples, à instaurer une sorte de brassage culturelle.

Références bibliographiques

BAUD Michel, (1999), *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien, Tome I*, Paris, IFAO.

Bernard ROMANT, (1980), *La vie en Égypte aux temps antiques*, Genève, Editions Minerva.

Bryce TREVOR, (2003), *Letters of the Great Kings of the Ancient Near East the Royal Correspondance of the Late Bronze Age*, New York, Routledge.

CHADEFAUD Catherine, (2011), « Guerre ou diplomatie : deux aspects du rôle de Pharaon dans l'ancienne Égypte, Thoutmosis III et Aménophis III » In: *Faire la guerre, faire la paix : approches sémantiques et ambiguïtés terminologiques*. Actes du 136^e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, « Faire la guerre, faire la paix », Perpignan.

CHARPIN Dominique, (2019), « *Tu es de mon sang* ». *Les alliances dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres.

COHEN Raymond & WESTBROOK Raymond (dir.), (2000), « Amarna Diplomacy. The Beginnings of International Relations », *Baltimore*, Johns Hopkins University Press.

DESROCHES-NOBLECOURT Christiane, (2002), *La Reine mystérieuse Hatshepsout*, Paris, Ed. Pygmalion.

DESROCHES-NOBLECOURT Christiane, (2007), *La Femme au temps des pharaons*, Paris, Lgf.

DRIOTON Etienne, (1950), « La Femme dans L'Égypte antique », in *La Femme Nouvelle*, Le Caire.

ERMAN Adolf, RANKE Hermann, (1976), *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot.

GRANDET Pierre, (2008), *Les pharaons du nouvel empire: 1550-1069 av. J.-C.: Une pensée stratégique*, Monaco, Éditions du Rocher.

HOLMES Lynn, (1975), « The Messengers of the Amarna Letters », *Journal of the American oriental Society*, Vol.95.

Le mariage : Un instrument diplomatique de l'Égypte au Proche-Orient (1504-1354 avant notre ère)
Dr Amani KOFFI

HUSSON Gèneviève & VALLBELLE Dominique, (1992), *L'Etat et les Institutions en Égypte*, Paris, Armand Colin.

JACQ Christian, (2004), *Les maximes de Ptah-Hotep. L'enseignement d'un sage au temps des pyramides*, Paris, Maison de vie.

KOFFI Amani, (2023), *Les relations entre l'Égypte ancienne et le Proche-Orient au Nouvel Empire (1570-1085 av. J.-C.)*, Thèse pour le doctorat, Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan Cocody.

LACROIX Véronique, (2020), « La place des femmes royales étrangères dans les unions matrimoniales des pharaons a la XVIIIe dynastie », in *Strata*.

LALOUETTE Claire, (1984), *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard.

LALOUETTE Claire, (1997), *Mémoires de Thoutmosis III*, Paris, Calmann-lévy.

MOMBO Michel-Alain, (2001), *L'au-delà des anciens Egyptiens d'après une analyse des écrits funéraires (2563-1085 av. J.-C.)*, Thèse pour le doctorat, Histoire, Université d'Abidjan Cocody.

MORAN William L., avec la collaboration de V. Haas et G. Wilhelm, (2004), *Les lettres d'El-Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon*. Traduction française de Dominique COLLON et Henri CAZELLES, Paris, Les Editions du Cerf, Paris.

PIRENNE Jacques, (1965), *La religion et la morale dans l'Égypte antique*, Paris, Albin Michel.

STEINDORFF George & SEELE Keith, (1942), *When Egypt Ruled the East*, Chicago, University of Chicago Press.

SUYS Emile, (1935), *La sagesse d'Ani. Texte, traduction et commentaire*, Rome, Pontificio Istituto Biblico.

VALBELLE Dominique, (1990), *Les neuf arcs. L'Égyptien et les étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandre*, Paris, Armand Colin.

VALBELLE Dominique, (1998), *Histoire de l'Égypte pharaonique*, Paris, Puf.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 18-52.

L'homme *et* l'animal, l'animal *est* l'homme ?
Histoire d'une mise en forme de l'image.

Dr Karin MACKOWIAK

Université Marie et Louis Pasteur

Institut des Sciences et techniques de l'Antiquité

(Besançon EA 4011) /

Archimède (Strasbourg UMR 7044)

karin.mackowiak@univ-fcomte.fr

Résumé : Une partie des textes et surtout l'iconographie, source peu étudiée concernant le *pithécos*, illustrent la dimension humoristique bien connue de l'animal mais également une dimension imaginaire qui amène à sonder le caractère mimétique et mixte de l'animal. Une perspective diachronique large des images motive une réflexion anthropologique nouvelle sur le rapport entre cet animal et l'homme dans l'antiquité grecque. L'évolution de la figure du singe dans l'univers religieux de l'Égypte à la Grèce pose des questions qui concernent une vision de l'homme par lui-même par le biais d'un médium, l'animal simiesque, dont le caractère mixte semble avoir construit en terre grecque un discours sur la frontière des genres humain et animal et sur certaines croyances. La réflexion en vient à poser l'hypothèse d'un caractère signifiant du corps simiesque, une difformité qui semble avoir été symbolique dans la pensée de l'homme antique.

Abstract : Part of literate testimonies in ancient Greece dealing with the monkey and above all the iconographical ones, so far little considered, picture a well-known amusing animal but also an imaginary figure questioning the deep sense of its mimetic and mixed features. The historian exercise tries then to restore the means by which the Greeks brought to set apart this figure in the light of some oriental well-known pictures. This leads also on an anthropological exercise: common points can be highlighted between two thoughts, the Egyptian and the Greek ones, connecting monkeys within a religious context and opening the doors of a renewed inquiry concerning this scheming animal in Greek culture. Monkeys may construct a discourse dealing with the frontier between genders, one sided human and animal on another. It has possibly concerned some specific believes. So it is worthy to point out the signifying aspect of monkey's body, based on physical deformity which seems to have been symbolic for mankind in ancient Mediterranean.

Mots-clés : singe – homme – mises en forme corporelle – coroplastie – Égypte – Orient ancien – Grèce archaïque et classique – rites – croyances.

Keywords : monkey – human – body constructions – terracottas – Egypt – Ancient East – archaic and classical Greece – rituals – believes.

Introduction

Le singe entre l'animal et l'homme : mise en forme de l'image et questions de méthode

À l'occasion de ce volume d'hommages rendus à Marie-Rose Guelfucci, je souhaiterais traiter d'une problématique que j'avais eue l'occasion d'aborder en collaboration avec ma collègue : celui des jeux et des enjeux de la mise en forme. Si ce type de sujet peut être consacré, comme cela fut le cas, au domaine de l'historiographie¹, il s'ouvre néanmoins sur bien d'autres horizons qui intéressent l'historienne de l'imaginaire et de l'iconographie grecque que je suis. Parmi ces sujets, celui consacré aux représentations de singes se prête autant à la question des enjeux de la mise en forme d'images au statut particulier dans l'art grec qu'à celle de la représentation de l'autre dans un jeu discursif confrontant l'animal à l'homme.

La perception du singe dans l'antiquité grecque pose des questions multiples, autant historiographiques que méthodologiques. À considérer l'animal d'un point de vue anthropologique et historien, sa fonction d'interrogation et de mise en perspective de la créature humaine ne nous échappe pas : le singe traverse les civilisations où il tient le rôle d'un 'miroir' (inversé) de l'homme. Que l'on soit les héritiers du judéo-christianisme ou que l'on scrute les polythéismes anciens, le singe constitue un enjeu dans la contemplation de l'homme par lui-même, notamment lorsque l'introspection se fait par le biais de l'animalité. Dans cette mise en discours, le singe sollicite diverses formes d'anthropocentrismes et constitue un point d'observation privilégié de la logique de fonctionnement des pensées humaines quand ces dernières viennent à confronter humanité et animalité. L'anthropocentrisme judéo-chrétien, en mal de reconnaissance du darwinisme considérait, au XIX^e siècle, l'impossibilité de la fusion entre homme et animal alors que les civilisations antiques semblent avoir construit d'autres projections qui, au-delà d'un anthropocentrisme avéré, admettaient – précisément – une forme de fusion entre homme et animal². Ce dernier point est précisément mis en question par un certain nombre d'images figurant des singes à l'époque grecque classique.

Ces images – et, plus généralement, la perception grecque du singe – ne cessent d'interroger, non seulement au prisme des ressemblances qu'elles établissent avec la

¹ Guelfucci M.-R., 2010, *Jeux et enjeux de la mise en forme de l'histoire*, Besançon, PUFC (*Dialogues d'Histoire Ancienne*, Suppléments IV / 1 et 2).

² Mackowiak K., 2013b, p. 5-36.

représentation occidentale moderne de l'animal mais également au prisme de leur singularité culturelle. Déceler la singularité de la perception grecque du singe reste cependant difficile pour des raisons qui tiennent autant à la dispersion des sources antiques qu'à celle de nous affranchir de notre logique de pensée contemporaine, sur un plan général comme particulier : les animaux sont en effet articulés dans la relation établie entre l'homme et la nature et si nous avons bien entendu conscience des différences entre notre perception de la nature et celle des anciens³, nous persistons, malgré tout, à approcher la perception grecque du primate à l'aune d'une dimension ludique à laquelle notre vision du monde nous a habituée – les petits singes, en particulier, sont objet d'amusement. Ce faisant, l'image grecque qui le représente est elle-même appréhendée par la recherche en termes essentiellement ludiques⁴.

Cette méthode n'est en rien illégitime : les textes les plus anciens, comme ceux d'Ésope, ne cessent d'évoquer le *pithécos* de manière burlesque dans le but de souligner la dimension ridicule de cette petite créature déjà perçue comme un concentré ironique des vices de l'homme⁵. L'Ancienne comédie et Aristophane continuent à nourrir sur un plan théâtral la drôlerie qui caractérisait les fables un siècle plus tôt⁶. Les Grecs cultivaient bien l'image d'un petit animal domestique amusant à l'instar de nos propres représentations. Cependant, cette méthode cultive ses propres limites épistémologiques dans la mesure où elle prétend cerner la perception grecque ancienne de l'animal essentiellement à partir des textes. Or, le *pithécos* c'est aussi tout un univers iconographique qui nécessite une méthodologie de lecture spécifique fondée sur cette proposition largement admise parmi les spécialistes de l'iconographie grecque : sur le fonctionnement spécifique de l'image, indépendamment des textes auxquels elle ne se subordonne pas.

³ Descola Ph., 2018, p. 121-137. À propos de la hiérarchie persistante entre homme et animal légué par l'antiquité, voir Lazaris S., Spruyt M. et Trinquier J., 2021, p. 33-51.

⁴ Synthétisées par Greenlaw C., 2011, p. 68-74.

⁵ Les *Fables* 38, 39, 145, 304 à 307 appartiennent à l'anthologie de la littérature grecque archaïque : le singe élu roi provoque la moquerie des autres animaux (38) ; le singe imbus de sa noblesse est l'incarnation du mensonge (39) comme il l'est de la mauvaise foi (145) ; le singe empressé d'imiter les pêcheurs se révèle présomptueux et stupide (304) comme le singe danseur (306) ; le singe chevauchant un dauphin fait état de sa bêtise sans bornes (305).

⁶ *Les Acharniens*, 120, *les Grenouilles*, 708-710, *les Oiseaux*, 440 ou *La Paix*, 1065-1066. Pour cette littérature, une synthèse commode et éclairée est celle de Demont P., 1997, p. 457-479.

À observer le corpus iconographique simiesque⁷, cette proposition devient exigence et se dote d'un intérêt supplémentaire lorsque l'enquête porte sur des images méconnues. Certes, les études consacrées aux figurations iconographiques de l'animal ne manquent pas mais elles concernent, pour l'essentiel, les peintures, et, pour le monde grec, la céramographie d'époque archaïque et classique⁸. Or, le singe est avant tout sujet à une véritable mise en forme argileuse : celle de la coroplastie. Les représentations de l'animal s'élèvent à plus de cent cinquante figurines au moins, et constituent la base de toute une série de réflexions qui présentent encore matière à développements ; ne serait-ce que pour savoir pourquoi c'est l'image tridimensionnelle qui constitue le principal mode de construction iconographique du singe aux époques grecques archaïque et classique. Ce corpus iconographique encourage d'autres interrogations et une autre méthode que celles habituellement avancées⁹ : il est nécessaire de cerner la spécificité grecque de la perception du singe au moyen de cet artisanat bien particulier lequel doit être mis en perspective avec les images dont il a hérité. *Une des* perceptions grecques du *pithécos* doit ainsi être éclairée à la lumière d'une confrontation avec l'iconographie de l'Orient antique et de l'Égypte ; en prenant toutefois en considération ce double paramètre complémentaire que j'ai eu l'occasion d'introduire ailleurs¹⁰ : la pensée grecque du Ier millénaire av. J.-C. dont le corpus des figurines en terre cuite porte l'empreinte, est déjà l'expression aboutie d'une approche originale du singe qui ne s'est pas contentée de reproduire, malgré des ressemblances, des représentations qui l'ont précédée ; de plus, l'imagerie grecque s'est épanouie en parallèle avec les textes sans que l'on puisse établir un rapport de stricte causalité des uns vers les autres - textes et images ont trouvé un cheminement propre tout en conservant une forme de cohérence ou des résonances.

Retour sur images.

⁷ Assemblé dans Mackowiak K., 2012-2013, p. 425-452.

⁸ Lissarrague F., 1997, p. 455-472 ; Hemelrijk J.M., 1984, pl. 38, 52 et 81 ; von Bothmer D., 1985, p. 219 ; Robertson M., 1979, p. 129-134 ; Brijder H.A.G., 1988, p. 62-70. Mac Dermott W.C., 1938 est demeuré une base essentielle pour le corpus iconographique.

⁹ Lesquelles recourent images et textes pour privilégier ces derniers : Vespa M. et Zucker A., 2020, p. 233-250 ; Vespa M. 2021 ; Trinquier J., 2021a, p. 85-113.

¹⁰ Mackowiak K., 2013b, p. 217-240.

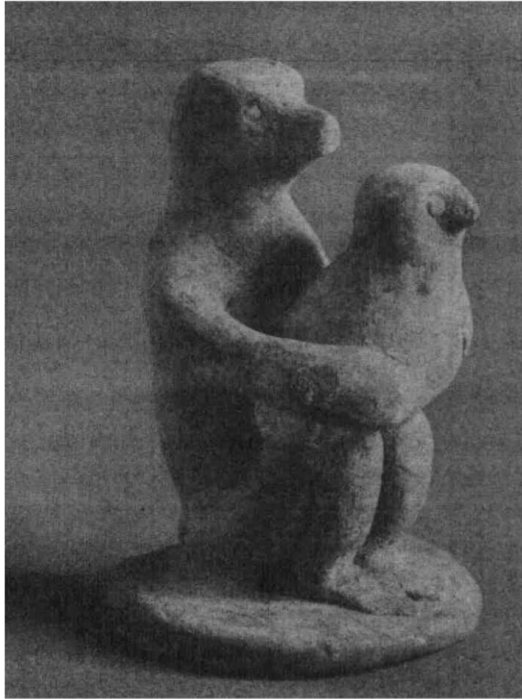


Figure 1.
Singe assis accompagné d'un oiseau
Probablement béotien.
Fin VII^e-début VI^e siècle av. J.-C.
Munich, Glyptothèque, Inv. SL82.
(Extrait de Sieveking J., 1930, pl.7,2

Les figurines simiesque de la coroplastie correspondent à un univers d'images aux formes ingrates ou bizarres mais là réside précisément leur intérêt sans compter celui de leur datation et celui de leur évolution : à élargir la perspective au I^{er} millénaire av. J.-C. en Méditerranée orientale, le VI^e s. grec fait particulièrement bonne figure dans le répertoire des figurations simiesques : les artisans grecs modèlent le *pithécos* pour créer des traditions régionales variées¹¹. Ils perpétuent alors une thématique iconographique existante dès le VII^e siècle av. J.-C. comme le montre cette touchante petite figurine béotienne d'un singe tenant une chouette sur ses genoux (figure 1)¹². Le VIII^e siècle av. J.-C. n'est pas en reste à considérer une série de figurines en bronze retrouvées un peu partout en Grèce entre le Péloponnèse et la Macédoine en passant par l'Eubée. Ces productions restent énigmatiques et posent la question de savoir s'il s'agit déjà de singes. Certaines thèses penchent vers l'affirmative¹³ et ne manquent pas d'intérêt

¹¹ Les objets de terre cuite sont particulièrement présents sur le littoral d'Asie mineure et en Égée, recensés dans des catalogues utiles pour notre sujet : Higgins R.A., 1954, fig. 53 / 93 / 105 / 106 / 547 ; Winter F., 1903, p. 222,4 / 222,5 / 222,9 / 222,10b / 223,1 / 223,2 / 224,1 / 225,5 / 225,7 (nombreux petits sujets pré-hellénistiques ; Maximova M.I., 1927, fig. 127 / 154 / 155 de même que p. 115-116. La Grèce continentale n'est pas en reste : voir notamment Higgins R.A., 1954, fig. 774 / 796 / 936 / 957 / 958 / 966 / 969 ; Winter F., 1903, p. 222,1-2 / 222,10c,d,e / 223,3-8 / 224,2 / 224,4 / 224, 6-10 / 224,11b / 225,1-3 ; Maximova M.I., 1927, fig.125.

¹² Je remercie le Dr. F. W. Hamdorf, spécialiste éclairé des objets en terre cuite de la Glyptothèque, de m'avoir fait parvenir son opinion : il date cet objet béotien (argile brun) de la fin du VII^e ou du début du VI^e siècle av. J.-C. Quatre autres sujets lui sont proches en provenance de Corinthe, de Samos et de Sparte : voir respectivement Fairbanks A., 1928, fig. 502 ; Winter F., 1903, p. 222, 5 ; Stampolidis N.C. et Karageorghis V., 2003, fig. 936 et 937.

¹³ Surtout Langdon S.A., 1990, qui a publié ces images p. 407-424 ; voir plus récemment Greenlaw C., 2011, p. 58-60.

lorsqu'est considéré ce constat : ces images mettent en avant des créatures aux formes mixtes, ambiguës, qui semblent opérer une sorte de "fusion" (?) entre homme et animal, à la fois dans leurs contours corporels et dans la gestuelle qui évoque des figurines de singes d'époque classique¹⁴. L'hypothèse est d'autant plus digne d'attention que l'imaginaire grec a conservé, bien des siècles plus tard, le motif d'« hommes-singes » dont le témoignage d'Agatharchidès de Cnide est le plus explicite :

Ὁ δὲ κυνοκέφαλος τὸ μὲν σῶμα ἀνθρώπου δυσειδοῦς ὑπογράφει, τὸ πρόσωπον δὲ κυνός· φωνὴν δὲ ἀφήσει μυγμῶ παραπλησίαν· ἄγριον δὲ ὑπερβολῇ καὶ τελείως ἀτιθάσευτον, καὶ τὴν ὄψιν ἐμφαίνον ἀπὸ τε τῶν ὀφρύων καὶ τῶν ὀμμάτων αὐστηράν. Περὶ μὲν τὸν ἄρρενα ταῦτα· τῶ δὲ θήλει πρόσκειται καὶ τὸ τὴν μήτραν ἔξω τοῦ σώματος φορεῖν καὶ οὕτω διάγεσθαι πάντα τὸν βίον¹⁵.

L'essentiel de ce témoignage repose dans l'affirmation que le cynocéphale a un corps d'homme difforme. De même, le singe émet une voix qui se rapproche du grognement. Et il existe réellement pour ce savant d'époque hellénistique des singes au corps humain situés aux confins de la terre. Ces traditions ont traversé le temps et les civilisations via toute une littérature qui nous est parvenue à l'état fragmentaire : le *périple d'Hannon*, traduction grecque d'une littérature carthaginoise, décrivait déjà les singes africains comme des hommes sauvages ou rustiques, habitant les forêts et recouverts de poils¹⁶. Et pour Ctésias, historien de Cnide au V^e siècle av. J.-C. les *Κυνοκέφαλοι* d'Égypte, d'Éthiopie et d'Inde¹⁷ constituent une donnée ethnologique : une population des *eschatiai* mais humaine.

¹⁴ Notamment celles du singe en train de manger ou de porter un objet à sa bouche : Mackowiak K., 2012-2013, n° 2 / 55/ 124 du catalogue. Greenlaw C., 2011, p. 59 avance à propos de ces figurines exhumées dans des sanctuaires : « Most are highly anthropomorphic and probably depict men, but some have simian features ».

¹⁵ Περὶ τὴν Ἐρυθρὰν θάλατταν = Photios, codex 250, 453 b36 = *De Mari Erythraeo*, 74 (*Geographi Graeci Minores*, éd. C. Muller).

¹⁶ *Geographi Graeci Minores*, I, 13-14. Voir Wuketsis F.M., 2005, p. 13-24.

¹⁷ *Fragmente der Griechischen Historiker*, 688 F₄₅ (Jacoby).

L'homme *et* l'animal, l'animal *est* l'homme ?
Histoire d'une mise en forme de l'image.
Dr Karin MACKOWIAK

Bien que pourvus d'un imaginaire spécifique, les Grecs semblent avoir de l'animal une approche diffusée dans d'autres cultures avant eux lesquelles n'ont pas manqué de relever l'ambiguïté humanoïde des singes. Le monde grec du I^{er} millénaire av. J.-C. semble toutefois avoir décliné à l'envie cette ambiguïté en privilégiant une mise en forme particulièrement



Figure 2.
Singe assis.
Béotie, vers 550/525 av.J.-C0
Munster, Musée archéologique
de l'Université, Inv. 650
(avec l'autorisation du Dr H. Nieswandt).

approximative et mixte du corps simiesque, peut-être existante dès la fin de l'époque géométrique sur les figurines de bronze précitées. Après le début de l'époque archaïque, les textes sont là pour attester de la popularité du *pithécos* en terre hellène laquelle ne fait plus aucun doute au VI^e siècle av. J.-C. : c'est l'époque à partir de laquelle le singe fait son entrée remarquable tout en ridicule dans la littérature – Ésope amplifie Archiloque¹⁸. Les petits sujets modelés en terre cuite donnent une idée de la façon dont les artisans, de leur côté, concevaient le *pithécos* au VI^e siècle av. J.-C. : l'animal est doté d'un corps physiquement peu précis, d'un visage doté d'un museau qui en dit long sur la perception de l'animal dans une région, la Béotie, qui a produit d'assez nombreuses images de ce type, comme celui de la figure 2. S'agit-il de tentatives iconographiques ratées ?

L'approximation des contours peut diversement être interprétée. Ces tentatives, cependant, ne sont pas isolées et ont même été produites en séries¹⁹. Un marqueur iconographique de ces singes n'est pas seulement leur approximation qui, dans une perspective sérielle, pourrait les rendre précisément identifiables : la gestuelle typique de l'animal elle aussi intervient, telle

¹⁸ Le poète de Paros du VII^e siècle av. J.-C. est déjà familier de la figure du singe à juger des fragments 185-187 (Gerber) issus de la fable contant la conversation du singe ridicule au derrière dénudé et du renard.

¹⁹ Voir par exemple l'exemplaire du British Museum, Inv. 1931-0216-28, aisément identifiable à une guenon dont d'autres expressions sont connues pour la Béotie : Preston L.E., 1975, fig. 1 à 4 ; Ure P.N., 1934, fig. 99.53 / 101b.36 / 112.77 / 126.126 / 145.96.

qu'elle existe sans doute dès le VIII^e siècle av. J.-C. Il existe bien une perception spécifiquement grecque du *pithécos* qui dénote de toutes les autres : sans figuration anatomique réaliste ni précise de l'animal.

Ce tour d'horizon des images permet de noter que l'approche grecque de l'animal, préoccupée de ridicule, est proche de la nôtre, "moderne" dans un certain sens ; que certaines images convergent avec les textes, tout particulièrement pour ce qui concerne l'artisanat corinthien qui produisait au V^e siècle av. J.-C. des figurines simiesques loufoques et drôles. Celles-ci pouvaient amuser leur public, acheteur de petits sujets façonnés dans l'esprit de jouets. La question se pose d'ailleurs si certaines figurines ne renvoient pas précisément à cet univers ludique enfantin. Cette hypothèse constitue une nouvelle perspective qu'il reste à explorer²⁰. La figure 1 pourrait être lue en ce sens. Mais cette perception spécifique du singe parmi d'autres de la culture grecque ne se limitait pas à cela. Une autre mise en perspective large à laquelle la coroplastie nous convie, pousse également l'enquête du côté de l'Orient et de l'Afrique du nord, régions qui ont compté dans la diffusion de motifs de l'art et l'artisanat méditerranéens. Reste à voir dans quelle mesure.

Le pithécos entre Afrique, Orient et Grèce.

L'influence de l'Orient et tout particulièrement de l'Égypte sur l'imagerie grecque ne s'est pas vraiment faite au plan du réalisme du corps des singes. Confronté au II^e millénaire av. J.-C., l'artisanat grec archaïque et classique fait globalement rupture, à l'exception des vases plastiques rhodiens qui, au VI^e siècle av. J.-C., s'inscrivent dans la continuité d'une sensibilité égyptienne²¹. Dans ce cadre géographique général, les axes commerciaux du Proche Orient et de l'Afrique du Nord vers l'espace égéen ont joué un rôle déterminant : si les Grecs connaissaient les singes, c'est en raison de leur importation depuis ces régions où l'Égypte a

²⁰ Certains motifs rappellent cet univers comme celui du singe chevauchant une mule (Higgins H.A., 1954, fig. 966. L'hypothèse d'un jouet ou animal de compagnie a été brièvement formulée par Lazenby F.D., 1949, p. 245-252 ou Kozub J.I., 1973, p. 88-92, en lien avec un contexte funéraire. Un renouvellement de la question est à envisager à l'appui de Dasen V. et Vespa M., 2022, *Toys as cultural artefacts in Ancient Greece, Etruria, and Rome*, et de la contribution de Sabetai V., « The Archaeology of Play in Boeotia. A Contribution to the Ludic Culture of a Greek Egeion », p. 153-172.

²¹ Voir les synthèses complètes de Maximova M.I., 1927 et de Ducat J., 1966.

joué un rôle-clé en contact avec des zones africaines plus méridionales encore et ce au moins depuis le II^e millénaire av. J.-C.²².

Il suffit de remonter le temps pour s'en convaincre. Les Grecs minoens et du sud de l'Égée côtoyaient déjà l'animal autour de -1500. Leurs figurations du *pithécós* étaient toutefois bien différentes de celles des Grecs du millénaire suivant. Les fragments de fresques minoennes exhumés à Théra attestent de la représentation de singes musiciens qui évoquent d'assez près ceux de l'art égyptien. À Cnossos ces animaux étaient peints au milieu d'un paysage luxuriant, occupés à cueillir des fleurs²³. La poésie et la beauté qui émanent de ces peintures contrastent

fortement avec la coroplastie grecque archaïque et classique : point de corps approximatifs dans l'art minoen ; point de scénettes d'emblée risibles pour le ridicule qu'elles supposent. Les artistes de Cnossos qui ont figuré les singes ont pu les croquer presque instantanément car il s'agit vraisemblablement de l'espèce *cercopithecus aethiops aethiops* ou alors de celle *cercopithecus aethiops tantalus*²⁴, le « singe vert » importé *via* l'Égypte depuis l'Afrique subsaharienne.

La différence d'angle de vue jetée sur l'animal par les Minoens puis les Grecs semble profonde. Entre les grandes fresques peintes pour les Minoens et les petits sujets en argile modelé qui suivent au millénaire suivant les techniques ne sont certes pas les mêmes. La qualité de l'exécution s'en ressent. Cependant, la technique artistique ne semble pas être la seule en cause : au VI^e siècle av. J.-C., lorsque les peintres grecs maîtrisent parfaitement la céramographie, certaines images ne manquent pas d'étonner comme cette hydrie de Caéré qui représente très soigneusement un petit singe poilu pourvu de



Figure 3.
Singe au corps humain : Thersite
Hydrie de Caéré (gros plan).
VI^e siècle av. J.-C.
Louvre, Inv. E 696.
(Extrait de *CVA Louvre* 9, pl. 2,3)

²² Cline E.H., 1991, p. 29-42 ; Goudsmit J. et Brandon-Jones D., 2000, p. 111-119 ; Trinquier J., 2021b, p. 23-25.

²³ Pareja M., 2017, chap. 8 à 13 ; Karetsou A., 2000, fig. 6 et p. 293.

²⁴ Selon Cline E.H., 1991, p. 31 ou Richter G.M.A., 1930, p. 35. Cette espèce est aujourd'hui appelée *chlorocebus aethiops*.

mains et de pieds d'homme (figure 3). De l'avis de N. Plaoutine qui publia cette image, il s'agit d'une « figure simiesque », c'est-à-dire d'une figure mi-humaine mi-animale qu'il identifie à Thersite²⁵, le type même de la laideur physique dans l'*Illiade* et qui inspira toute une tradition littéraire comme iconographique²⁶. Cette peinture sur vase atteste donc du fait que les peintres grecs ont été en mesure de produire des images simiesques aux contours corporels sinon



Figure 4.

Singe assis.

Béotie, vers 550/525 av. J.-C.

Munster, Musée archéologique

de l'Université, Inv. 330.

(avec l'autorisation du Dr H. Nieswandt).

réalistes du moins précis à une époque où la coroplastie s'apprête quant à elle à prendre une direction opposée. Cette peinture nous permet également de souligner que c'est avec le temps qu'une tradition grecque parmi d'autres a choisi de produire des images ambiguës, suivant une tradition déjà connue d'Homère mais qui demandait à s'exprimer davantage sur le plan figuratif, prolongeant en cela un mode de figuration en gestation dès le VIII^e siècle av. J.-C.²⁷. La mise en forme de ces images est susceptible de participer d'une intention ciblée sur l'approximation et qui prend de l'ampleur avec le temps. Les figures 2 et 4 s'insèrent dans cette évolution.

L'approximation de certaines images dénote d'autant plus lorsqu'elles sont comparées à celles produites par l'Orient antique et l'Égypte, qui méritent un tour d'horizon fût-il rapide.

²⁵ Plaoutine N., 1938, groupe III Fa, pl. 2, 3 de même que la p. 5, ainsi que Plaoutine N., 1942, p. 161-189. Sur la popularité du motif du singe à Caéré, voir Szilágyi G., 1972, p. 111-126.

²⁶ Qui insistent sur sa dimension difforme, animale : Ogden D., 1997, p. 40-43 et plus généralement le chap. 6.

²⁷ Les figurines en bronze précitées (p. 4) pouvant être vues comme les héritières d'un motif égyptien répandu au Nouvel empire où il respecte le réalisme corporel des singes : voir Pareja M., 2017, fig. 3,2 et p. 23 : les singes égyptiens font l'objet d'une humanisation via la gestuelle.

L'homme *et* l'animal, l'animal *est* l'homme ?
Histoire d'une mise en forme de l'image.
Dr Karin MACKOWIAK

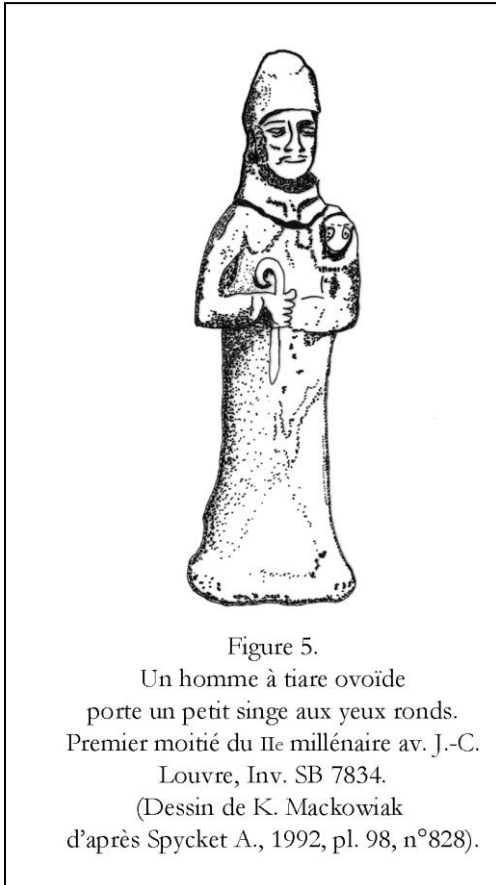


Figure 5.
Un homme à tiare ovoïde
porte un petit singe aux yeux ronds.
Premier moitié du II^e millénaire av. J.-C.
Louvre, Inv. SB 7834.
(Dessin de K. Mackowiak
d'après Spycket A., 1992, pl. 98, n°828).

Les représentations de singes issues de l'Orient sont parmi les plus anciennes connues du monde antique. Elles nimbent l'animal d'un univers énigmatique dont on a pour partie perdu les clés. Parmi ces images, la figurine de « l'homme au singe » de Suse (figure 5), trouvée en pays élamite et datée de la première moitié du II^e millénaire av. J.-C., présente un personnage humain qui appartient à une série plus large : celle, stéréotypée, du berger ou du musicien accompagné d'un instrument, série elle-même proche d'une autre qui figure des orants portant un animal, notamment une chèvre²⁸. La figurine de Suse affuble l'homme d'un singe dont on est en droit de se demander ce qu'il fait là.

L'hypothèse d'un montreur de singe affleure forcément car le quotidien de l'Orient antique n'est pas très éloigné de scènes encore familières à l'Égypte

rurale du XX^e siècle : les conteurs et musiciens itinérants agrémentaient leurs représentations avec des singes. Mais si l'amusement nous interpelle aussitôt, il apparaît que ce genre de figurine pourrait également représenter un auxiliaire de culte : ce personnage au long manteau pourrait en effet être associé au service cultuel des Sukkalmah²⁹.

Le singe est-il donc associé à un contexte religieux³⁰ ? Si cela n'est pas particulièrement explicite à partir de cette figurine, il n'en demeure pas moins vrai que la question se pose de savoir pourquoi l'animal accompagne un personnage aussi sobre, austère. Effet volontaire de contraste entre une figure digne et un singe aux yeux tout ronds ?

²⁸ Harper P.O., Aruz J. et Tallon F., 1992, fig. 125.

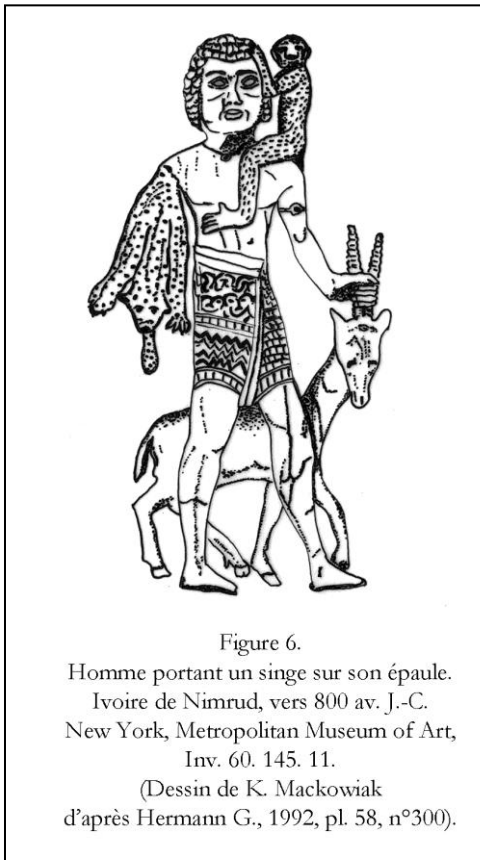
²⁹ Spycket A., 1992, fig. 828 et p. 130 et 137.

³⁰ Greenlaw C., 2011 aborde la dimension religieuse de l'animal dans l'ancien Orient p. 39-40.

L'homme et l'animal, l'animal est l'homme ?

Histoire d'une mise en forme de l'image.

Dr Karin MACKOWIAK



La facétie caractérise donc déjà cette créature dont l'animalité pourrait bien, dans ce cadre, être discutable autant que discutée. Ainsi, on ne peut manquer de faire un détour par la civilisation assyrienne et par les ivoires de Nimrud du IX^e siècle av. J.-C. Un exemplaire (figure 6) représente l'animal domestiqué, juché sur l'épaule d'un homme. La scène évoque les processions d'animaux capturés et dressés, apportés par les serviteurs aux maîtres d'empire, tributs que l'on versait aux rois assyriens en signe de soumission. Le singe y est représenté avec sa mimique drolatique, dans une attitude humaine qui regarde le spectateur à l'instar de son maître. N'est-ce pas déjà l'écho d'un mimétisme qui amusait les contemporains de cette image³¹ ? Cette sculpture paraît donc poser, elle aussi et à sa manière, la question de la frontière exacte entre homme et animal. L'ivoire de Nimrud

semble donc déjà préoccupé de... rire ; et ce rire semble opérer à la fois une distanciation et une adéquation de l'animal à l'homme : le singe révèle ce qu'il y a de plus profondément humain et, en même temps, dénie à l'humanité sa propre irréductibilité, pour un temps aussi court soit-il. Ce type d'image peut être lue comme l'indice d'un anthropocentrisme relatif dans une pensée antique qui a produit dans son art une intention : celle qui s'entend à déranger l'ordre des choses par le biais d'un petit animal facétieux, capable de brouiller les genres, ne serait-ce que de manière purement subtile mais néanmoins ciblée.

Cette lecture paraît d'autant plus acceptable que le profil de l'homme est nubien et renvoie à l'influence de l'Égypte. Au pays des pharaons, la dimension à la fois amusante et spirituelle du singe mérite qu'on y regarde de plus près. L'art égyptien traite de la figure

³¹ Houghton-Brodrick A., 1972, fig. 29 et p. 57 insiste sur la vivacité du singe de l'ivoire de Nimrud n° 2, représenté avec un air presque humain. Sur les ivoires de Nimrud, voir encore Herrmann G., 1992, fig. 298 et 300 sur les pl. 56 et 58. À propos de ces animaux d'importation ou d'exportation qui étaient offerts en tribut, voir Oates J. et Oates D., 2001, p. 18 (commentaire de l'obélisque de Salmanasar III).

L'homme *et* l'animal, l'animal *est* l'homme ?
Histoire d'une mise en forme de l'image.
Dr Karin MACKOWIAK

simiesque dès le IV^e millénaire av. J.-C. Les représentations de singes domestiqués se font plus fréquentes au milieu du III^e millénaire, dans l'art de la IV^e dynastie : l'imitation des gestes humains n'y fait pas défaut. Mais quel humour débridé à partir de la V^e dynastie : les scènes de

dresseurs de singes, de petits cercopithèques ou de cynocéphales perdurent jusqu'à la Basse époque, troublant allègrement l'ordonnement des activités humaines³². Ce type de pastiche sera directement repris par les conquérants grecs hellénistiques qui



Figure 7.
Singe (cynocéphale) harpiste.
Statuette en calcaire,
quartier ouest de Tell El Amarna,
XVIII^e dynastie.
(Extrait de Frankfort H. et Pendulbury J.D.S., 1933,
pl. 31,3, T36.63).



Figure 8.
Singe (babouin) flûtiste et danseuse nubienne.
Ostracon de Deir El Medineh,
XVIII^e dynastie.
(Extrait de Keimer L., 1941, pl. 4,12).



Figure 9.
Deux singes sur un char tirés par un troisième compère
et accompagnés d'un serviteur (cynocéphales).
Caricature des princes amarniens.
Statuette en calcaire, quartier ouest de Tell El Amarna.
XVIII^e dynastie.
(Extrait de Frankfort H. et Pendulbury J.D.S., 1933,
pl. 31,4, U35.3).

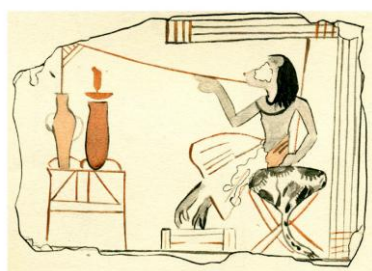


Figure 10.
Singe (cynocéphale) siphonnant sa bière.
Caricature d'un notable.
Ostracon de Deir El Medineh,
XVIII^e dynastie.
(Extrait de Vandier d'Abbadie J., 1937, n°2315).

³² Houlihan P.F., 2001, p. 3 et suiv.

enrichiront cet héritage ancien³³.

Dans l'histoire des relations culturelles établies en Méditerranée orientale, l'Égypte apparaît comme le creuset essentiel de l'élaboration iconographique du singe ridicule. Ce faisant, l'humanisation des singes se déploie via leur mimétisme des gestuelles humaines comme le montre l'exemple de la figure 7 à l'apparence plutôt sobre³⁴. Mais à compter des XIX^e et XX^e dynasties, ce mimétisme devient débridé et donne sûrement le ton à un gros rire : les papyrus de Londres, de Turin et du Caire, les ostraca de Deir El Medineh (figure 8) sont friands de singes harpistes ou flûtistes³⁵, compagnons de crocodiles et autres lions chanteurs. L'animalité sert alors à construire une satire sociale. Le singe n'a pas manqué de caricaturer la famille d'Akhénaton (figure 9). Et un ostracon de Deir El Medineh montre un cynocéphale se reposant au frais, sirotant sa bière dans une jarre à l'aide d'un chalumeau (figure 10) : une belle caricature comique du maître de maison, renversement de la norme sociale qui exhibe un rire franc et, toujours, intervertit humanité et animalité le temps de l'humour.

Sur le plan de l'intention, cet artisanat ne présente guère de différence avec celui du monde grec, tout particulièrement sur les figurines d'époque classique et hellénistique ou romaine qui reprennent à leur compte la moquerie de personnalités ou de statuts sociaux. Le type du singe au *dypticon* qui parodie le savant entre dans cette catégorie³⁶ ; telle autre figurine égratigne volontiers Socrate lui-même qui a fait les frais d'un humour caustique et mordant³⁷. Là se trouve une convergence de première importance au niveau de la réflexion anthropologique : à travers l'espace et le temps, dans les diverses civilisations connues de l'Égée et de l'Afrique du Nord, les anciens ont perçu avec un sens très aigu, quoique de manières différentes, la liminalité de genre auquel le *pithécos* participait : ils rendaient cette créature très proche de l'homme du fait d'activités similaires d'où ce mimétisme risible. L'animal n'est jamais anodin. Depuis la plus haute antiquité, il stimule l'imaginaire qui

³³ La coroplastie grecque hellénistique développe ainsi le thème du singe harpiste non sans l'avoir déjà traité plus tôt : comparer Higgins H.A., 1954, fig. 106 et Bayer-Niemeyer E., 1988, fig. 586.

³⁴ C'est un bel exemple amarnien du thème du singe musicien à côté d'autres : voir Frankfort H. et Pendelbury J.D.S., 1933, pl. 31 ; les beaux exemplaires du Metropolitan Museum of Art, Inv. 22.1.1637 et du Louvre, Inv. N 4101, E 7699 ou E 10734 parmi bien d'autres.

³⁵ Voir Brunner-Traut E., 1968, p. 2-3 ; Houlihan P.F., 2001, chap. 3. Le singe flûtiste publié par Keimer L., 1941, pl. 4, 12 montre que le motif a fini par devenir un lieu commun du langage iconographique égyptien.

³⁶ Singe représenté de surcroît ithyphallique et avec de grandes oreilles : voir la reproduction de Lissarrague, 1997, fig. 14.

³⁷ Bailey D.M., 1974, fig. 4.

s'exprime au moyen de codes artistiques variés avec, comme point de mire, l'homme. Cette préoccupation s'est prolongée, même de façon discontinue, de l'Égypte en terre grecque laquelle se distingue, à compter de l'époque classique surtout, par un fort éloignement du naturalisme biologique des singes, en rupture avec leurs prédécesseurs, les Minoens.

L'écart est notable : les artisans grecs de l'époque classique – voire déjà de l'époque géométrique – n'ont pas reproduit ce que les artistes de Nimrud avaient choisi de bien mettre en lumière à l'instar de leurs émules égyptiens : la sculpture en ivoire de Nimrud (figure 6), aussi petite soit-elle, montre une *gazella bilkis*, reconnaissable à la longueur de ses jambes et à la forme de ses cornes – il s'agit d'une sous-espèce du Yémen septentrional³⁸. Quant au singe, il apparaît proche d'une sous-espèce asiatique de macaque³⁹.

Au-delà des ressemblances entre les représentations grecques et celles orientales se constatent donc également des différences. À l'échelle antique évaluée ici, la culture grecque du I^{er} millénaire a cette grande spécificité sinon de négliger des formes corporelles exogènes, du moins de les *recréer*. Car le degré de maîtrise des techniques artistiques n'est pas une explication suffisante pour rendre compte du flou des contours corporels de certaines traditions coroplastiques grecques⁴⁰. Évoquer, à l'exclusion du reste, le folklore ne satisfait pas davantage l'historien : il est par rapport au rire qu'inspire le singe ce que l'apparente médiocrité technique est au flou des formes corporelles : une partie seulement de l'explication. Les Grecs ont globalement enrichi la figure d'un apport culturel propre au-delà du tronc commun facétieux déjà observable en Orient et en Égypte. Certes, l'animal continua d'être associé à ce gros rire moqueur et satirique, celui d'Ésope ou du *Lachès* de Platon (196e-197b) qui mettent en scène la bêtise du singe. Mais au-delà de la raillerie, le monde grec connaît aussi un autre rire, celui philosophique dont Platon est précisément un témoin mais également Pindare, *Pythique*, 2, 72-73 : le singe n'est alors plus tant l'objet d'une moquerie gratuite qu'il ne sert à dénoncer les illusions dont est victime l'homme qui se laisse aller à la flagornerie et à l'ignorance ; le

³⁸ Comparer à Harrison D.L. et Bates P.J.J., 1991, p. 199, type Ci (*G. bilkis*).

³⁹ Comparer à la statuette de singe en calcite rouge du Louvre (Sb 5884) à la morphologie similaire : voir par exemple Amiet P., 1978, p. 128.

⁴⁰ Cela paraît particulièrement vrai pour les figurines, objets *modelés* qui stimulent la créativité corporelle : sur ce point précis, se reporter aux observations de Poplin F., 2003, p. 5-10.

pithécos est introduit dans cette dimension introspective du rire typiquement grecque et qui reconstruit à sa manière l'interversion entre homme-animal.

Recréer le singe, c'est recréer sa représentation autant que sa forme corporelle : si l'on considère que les Grecs étaient avant tout familiers du magot de Barbarie⁴¹ – un singe dépourvu de queue – et lorsqu'on observe les figurines originaires de Grèce centrale – toutes pourvues d'une queue⁴² –, ne serait-ce que pour tenir debout, l'appropriation du corps simiesque devient indiscutable posant, certes, la question de sa dimension pratique, technique mais aussi de sa dimension imaginaire.

Qu'il soit donc permis de poser cette hypothèse : si l'artisanat grec participe des mêmes intentions qu'en Égypte où le rire investissait déjà le singe de façon majeure, au plan de la mise en forme de l'image, une tradition iconographique grecque semble opérer différemment : la question se pose donc de savoir si l'une de ces traditions ne s'approprie pas le corps simiesque pour dénoncer un écart par rapport à la norme, en lien avec l'imaginaire ou des croyances religieuses.

Encore de nouvelles questions sur l'imagerie grecque du singe.

Sur un plan universel, le rire, en tant que dénonciation d'un écart par rapport à une norme, a ce pouvoir de rétablir l'ordre des choses qui fut, un instant, bafoué. Le rire est autoréflexif, il constitue un type d'affirmation "philosophique" au sens informel du terme, une sentence amusée mais également affûtée. À partir du moment où cette sentence est mise en contact avec l'imaginaire, il convient de se demander si l'approximation physique du corps simiesque n'est pas, dans la culture grecque, une forme d'expression de certaines croyances particulières.

⁴¹ Trinquier J., 2021b, p. 23.

⁴² Mackowiak K., 2012-2013, n° 19 à 23 du catalogue.

L'homme *et* l'animal, l'animal *est* l'homme ?
Histoire d'une mise en forme de l'image.
Dr Karin MACKOWIAK

La question est délicate à poser, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, mais elle est légitime d'autant que les images les plus anciennes, sous une apparence des plus ludiques, posent, elles aussi, cette interrogation. Si les Minois construisaient leur imaginaire sur un réalisme biologique sans ambiguïté aucune, là où, précisément, la coroplastie grecque classique procède autrement, force est de constater, au-delà des différences stylistiques qui séparent ces deux



Figure 11.

Singe (babouin) assis devant une figure
qui lui rend hommage.
Incarnation de Thot.
il est juché devant une table d'offrandes.
Plaquette en calcaire de Deir El Medineh.
XVIII^e dynastie.
(Extrait de Keimer L., 1941, pl. 18,59).

civilisations, l'existence d'un tronc commun : les Minois comme les Grecs inséraient occasionnellement le singe dans un univers religieux⁴³. L'homme au singe de Suse (figure 5) pose déjà la question d'une connexion de l'animal à la sphère religieuse et si cette hypothèse peut difficilement être poussée plus loin on est néanmoins en droit de la formuler. Par contre, l'association du singe à une dimension religieuse est très explicite et claire en Égypte. Rappelons que le babouin y passait pour un animal intelligent : il était associé à Thot et aux scribes (figure 11). Il était confondu au dieu lui-même (figure 12) et représenté dans le cadre d'attitudes ostensiblement cultuelles comme c'est le cas des singes

assis en majesté ou saluant la barque céleste (figure 13). Cette dimension religieuse laisse à réfléchir qui inclut l'animal dans une réflexion on ne peut plus concrète sur le cosmos⁴⁴.

⁴³ Sur les croyances minoennes liées à la cueillette des fleurs : Amigues S., 1988, p. 227-242 ; Pareja M., 2017, p. 93-98, 107-111, 115-122.

⁴⁴ Sur ces aspects du singe en Égypte, voir la présentation de Vernus P. dans Vernus P. et Yoyotte J., 2005, p. 618-620. Sur l'évolution des croyances liées au singe, voir par exemple Volokhine Y., 2018, p. 265-280.

L'homme et l'animal, l'animal est l'homme ?
Histoire d'une mise en forme de l'image.
Dr Karin MACKOWIAK



Figure 12.
Singe juché au-dessus d'un scribe.
Offrande en albâtre à Thot qui « conduit la vérité »
du scribe Nebméroutef. Nouvel empire.
Louvre, Inv. E 11153.
(Extrait de Boreux C., 1932, pl. 44)

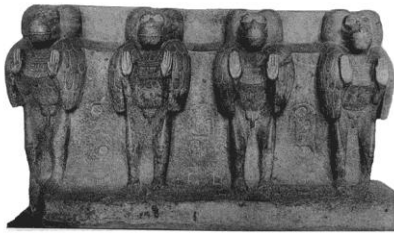


Figure 13.
Singes (*papio hamadryas*) qui saluent le lever du soleil.
Sculpture en granite du socle de l'obélisque de Louxor,
XIX^e dynastie. Louvre, Inv. D 31.
(Extrait de Boreux C., 1932, pl. 12)

Et la Grèce ? Elle a produit des images évidemment lointaines de cette spiritualité mais pas foncièrement dissemblables dans leur principe ; totalement différentes, par contre, dans la mise en forme corporelle qui relève, à l'époque classique notamment, d'une fusion des formes (et du genre ?) entre homme et animal.

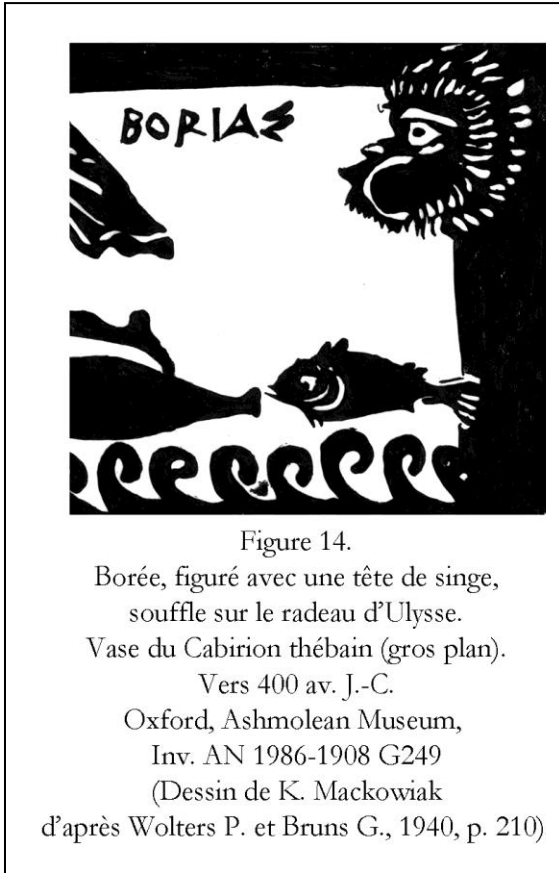
Une série de figurines en provenance de Béotie et pour partie du Cabirion thébain, toujours représentées debout, jambes écartées, dotées d'une queue et d'un gros sexe, mêlent indifféremment, dans le même registre au contexte cultuel, des satyres, des grotesques humaines et des singes, tous porteurs dans leurs bras d'un animal ou de gâteaux⁴⁵. Si la proximité entre satyres et singes ne fait plus mystère auprès des hellénistes – l'un et l'autre s'avèrent interchangeable⁴⁶ –, que penser de

l'interchangeabilité, apparemment acquise pour ces artisans, entre les singes et les grotesques, ces petites figures humaines dotées d'une grosse tête ? Cette interchangeabilité produite par l'artisanat cabirique constitue une autre expression d'une sorte de fusion entre humanité et animalité laquelle est déclinée sous une autre forme encore, toujours en contexte religieux : sur les peintures de vases du sanctuaire friandes de profils étranges, d'un univers de personnages difformes aux têtes dilatées et animales. Est-il alors étonnant d'y retrouver le singe comme au

⁴⁵ Les singes les plus remarquables de cette série sont au nombre de deux : une figurine inédite découverte à Thèbes et une autre du musée national de Copenhague : voir Breitenstein N., 1941, fig. 318. Les autres figurines sont des satyres ou des grotesques : Breitenstein N., 1941, fig. 317 et fig. 319 à 321 ; Winter F., 1903, p. 219, 5 et 219, 7 à 10.

⁴⁶ Lissarrague F., 1997, p. 466-468 et Torelli M., 1994, p. 117-125.

L'homme et l'animal, l'animal est l'homme ?
Histoire d'une mise en forme de l'image.
Dr Karin MACKOWIAK



détour de cette belle représentation d'Ulysse et de Borée (figure 14)⁴⁷ ? Ce contexte culturel fait valoir un réseau de convergences entre les profils de la céramographie et les petites figurines également difformes dont il y a lieu de se demander si elles n'appartiennent pas à l'univers des dédicants.

La vision de l'animal en Grèce est éloignée de celle de l'Orient ancien en raison de structures différentes de l'imaginaire mais un tronc commun subsiste : celui d'une connexion diversement articulée à l'univers des croyances, et celui d'une commune perception d'un type (genre ?) hybride, le singe étant toujours posté sur la frontière entre humanité et animalité formulée par chaque culture sur la base de codes iconographiques spécifiques. L'anthropologue

relève l'attachement des anciens, quels qu'ils soient, à l'ambiguïté du singe. L'historien note quant à lui que la Grèce classique a ceci de spécifique d'avoir explicité cette ambiguïté sur les contours corporels de l'animal.

Ambiguïté symbolique ? La question de savoir si le singe ne serait pas une figure de médiation entre l'homme et les divinités mérite d'être posée ; un médium qui permet à l'homme grec d'interroger sa propre nature en perspective avec le divin.

Mettre en avant telle hypothèse est susceptible d'enrichir les études jusque-là consacrées au singe dans la culture hellénique. Sans doute faut-il aller au-delà des approches ethnologiques et comiques qui laissent trop entre parenthèses des représentations figurées depositaires d'une approche du *pithécos* plus nuancée qu'il n'y paraît. S'agissant des petites figurines grecques en

⁴⁷ Pour des exemples approchants, se reporter aux nombreuses peintures publiées par Braun K. et Haevernik T.E., 1981.

terre cuite, on est en droit de se demander si des hommes n'ont pas été, en tant que sujets, remplacés par des singes ? Ou alors seraient-ils *représentés comme* des singes ?

Cette hypothèse n'a rien de déplacé : les Grecs concevaient l'existence d'"hommes-singes" peut-être depuis les figurines géométriques du VIII^e siècle av. J.-C. jusqu'à la littérature du II^e siècle av. J.-C. au moins ; sans oublier un certain nombre de vases attiques du V^e siècle représentant avec force ambiguïté des créatures dont on ne saurait dire si ce sont des singes ou des hommes déguisés ou déformés⁴⁸. Or, sur certains vases comme certaines figurations de la coroplastie, c'est l'univers *dionysiaque* qui est présent, s'emparant des gestes et des contours corporels de l'être humain au point de le transfigurer en satyre selon les codes artistiques et les croyances en la métamorphose de ce temps⁴⁹. Le dionysisme est connecté par excellence à l'univers de la métamorphose et du rire. L'imagerie grecque ne semble décidément pas nous livrer une galerie de corps difformes sur la seule base d'une médiocrité artistique : il y a tout lieu de penser qu'une partie de la coroplastie "joue" avec le corps humain, rend sa difformité signifiante.

Les petites figurines de Grèce centrale précitées évoluent dans l'orbite cabirique et posent légitimement cette hypothèse : celle d'une construction iconographique qui n'a rien d'exceptionnel dans une culture régionale, la Béotie, où des croyances religieuses pouvaient être conservées qui faisaient tendre le corps humain vers celui animal. Du point de vue de l'anthropologie, la question de la place de l'animal dans la vision de l'homme par lui-même a son sens, notamment quand l'animal peut s'identifier à l'Autre caché au plus profond en soi⁵⁰. En Grèce, le dionysisme ne pose-t-il pas directement cette question, ne serait-ce que d'une manière caustique et banale – satyrique ?

L'hypothèse d'une animalisation partiellement religieuse de l'homme a aussi pour conséquence de remettre en cause la notion de « caricature » dont il a été justement souligné

⁴⁸ Question déjà posée par Brijder H.A.G., 1988, à propos des fig. 1 et 2.

⁴⁹ Frontisi-Ducroux F., 1986, p. 165-176.

⁵⁰ Selon Zucker A., 2008, p. 161-179, l'animal offre une synthèse immédiate du *sôma* et de la *psychè*, l'incarne : l'esprit et le caractère de l'homme étant dissimulés par la culture, l'animal reste le recours idéal pour expliciter une humanité qui se cache derrière la culture. De mon point de vue, le singe, qui est corporellement proche de l'homme et qui évolue dans l'univers (dionysiaque) du théâtre, semble idéalement placé au carrefour de la culture et de la nature, fixé dans un statut qui dit la rupture à l'intérieur de la continuité (réflexion en cours évoquée page suivante).

que son application unilatérale à la culture antique n'est pas sans poser problème⁵¹. Que l'on songe, pour citer un exemple proche de celui de nos figurines, à la « caricature » de Ganymède sur une coupe du musée de Nicosie⁵² : le jeune homme, d'une grande beauté, est cette fois représenté avec le torse difforme, les côtes visibles, un ventre proéminent, des bourrelets sur les cuisses et un énorme phallus qui tombe à terre ; le front est ridé, les yeux gros, le nez énorme et crochu, les lèvres épaisses. Cette pièce, peut-être « d'un goût très alexandrin »⁵³, semble participer au genre de la « caricature » au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Elle n'est pas sans rappeler les corps difformes de la peinture sur vase attique⁵⁴ ou les corps mi-humains/mi-animaux de l'univers cabirique, des peintures sur vase aux figurines précédemment évoquées. Un langage iconographique commun semble se déployer dans ces trois cas interpellant l'animalité en contraste de la divinité laquelle tient lieu de référence de par son anthropomorphisme et sa beauté. En même temps, ces images, quoiqu'appartenant à des contextes différents, sont susceptibles d'interpeller d'autres paramètres de lecture. Peut-on évoquer celui de l'expérience religieuse ? Ganymède s'insère également dans le registre d'une forme de communication avec le divin ; son enlèvement par Zeus sollicite le champ des émotions – les sources évoquent l'émerveillement ou l'effroi provoqué par l'apparition divine. Les profils contrefaits et parfois simiesques de la peinture sur vases cabirique semblent participer à la fois du théâtre et d'un certain type d'émotion que certaines figurines simiesques mettent à leur tour en forme, à la fois sur un plan théâtral, comique et initiatique à se souvenir des rites du sanctuaire thébain⁵⁵.

⁵¹ Trinquier J., 2021c, p. 92-94.

⁵² Bruneau P., 1962, p. 193-228.

⁵³ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁴ Prost F., 2021, p. 49-69.

⁵⁵ C'est une question que pose en particulier une figurine de jeune épousée à tête de singe (Winter F., 1903, p. 225,1 = Athènes, Musée national Inv. NM 10364). Sur les rites et les mariages initiatiques du Cabirion selon Daumas M., 1998, voir p. 68-89. Les figurines béotiennes de singes relèvent de la même composition iconographique que certaines grotesques cabiriques retrouvées dans l'aire sacrée du Cabirion, au nord du temple ou à l'intérieur du bâtiment classique (Schmaltz B., 1974, p. 1-3) : grotesques à la cithare, à la bouche grande ouverte (fig. 314 proche de la 313) à côté d'un masque dionysiaque (fig. 347). Sur l'animal comme instrument de l'épiphanie divine et moteur de la bienveillance des puissances supérieures, voir Bodson L., 1978, p. 165. Sur la syntaxe iconographique d'une rencontre avec le divin, voir Verbanck-Piérard A., 2006, p. 134 à propos de l'aspect statique et « in-actif » de l'étonnement devant l'apparition divine, une posture évoquée par la position verticale de nos figurines. Sur la syntaxe iconographique de la laideur des grotesques cabiriques en lien avec des paramètres éducatifs, voir Sabetai V., 2022, p. 167.

L'hypothèse de l'expérience religieuse peut encore prendre d'autres directions, notamment si est simultanément posée la question de la dimension de jouet possiblement investie dans certaines figurines béotiennes : à suivre ce cheminement-là, l'expérience religieuse pourrait se confondre à des rites de passage concernant les enfants ou les adolescents et se formuler en termes de devenir que l'approximation corporelle des figurines est – aussi – susceptible d'incarner, comme type de métamorphose liée à la croissance⁵⁶.

Ce furtif point de vue transversal nous sensibilise à toute la difficulté de faire parler des images, et tout particulièrement la coroplastie sans qu'il soit pour autant possible de négliger une vision du monde spécifiquement grecque qui, à l'époque classique, exprime, via la difformité corporelle à laquelle le singe participe, tout un répertoire d'idées, de valeurs et sans doute de croyances qui n'entrent pas vraiment dans les approches littéraires – encore moins dans celles philosophiques et taxonomiques. Sur un plan général, si l'on peut affirmer que la difformité ou l'animalisation corporelle fait participer le singe, dans un certain nombre de cas, à la caricature, laquelle sollicite – certes - une forme de hiérarchie entre homme et animal⁵⁷, dans d'autres cas, où l'environnement culturel impose des normes différentes éloignées des préoccupations philosophiques et scientifiques anciennes, la difformité vient interroger la validité de ce point de vue. D'où la nécessité de placer l'image *également* sur un cheminement historique et culturel propre qui, dans une perspective anthropologique plus large, propose comme perspective d'autres grilles de lecture ; un autre point de vue.

Une anthropologie de l'image à la perspective historique et géographique large rencontre l'avantage d'ouvrir certaines traditions iconographiques grecques à un univers religieux à la fois régional et suprarégional. Si elle est parti-pris, elle peut également être complémentaire aux études déjà proposées. La connexion du singe à l'univers divin ne trouve pas seulement de précédent en Égypte. Les figurines simiesques grecques en contexte de sanctuaire évoquent encore d'autres imageries comme celle issue du sanctuaire d'Illa Plana en Méditerranée occidentale⁵⁸. Ces petits sujets en terre cuite représentent, à l'instar de la tradition

⁵⁶ L'hypothèse reste à être testée et à s'adjoindre à une réflexion personnelle en cours sur la difformité simiesque comme langage iconographique du devenir.

⁵⁷ Trinquier Jean, 2021c, p. 93-115 et p. 136 : la caricature peut être plaidée pour ce qui concerne les textes grecs à compter de la fin de l'époque classique ou certaines figurines relevant du type du singe glouton (voir Mackowiak Karin, 2012-2013, n° 3, 6, 7, 8, 9, 11 du catalogue).

⁵⁸ López-Bertran M., 2011, p. 52.

coroplastique ici exposée, des petits hommes dotés d'un pénis et d'une tête animale celle d'un oiseau). Ces objets sont plus ou moins contemporains de l'imagerie grecque simiesque et s'enracinent dans la culture des Phéniciens installés aux Baléares. Or, M. López-Bertran émet une hypothèse qui nous intéresse de près : ces figurines, qui évoluent en contexte rituel, seraient symptomatiques de la reconstruction des genres humain et animal : mêlés l'un à l'autre, homme et animal sont insérés dans une performance rituelle qui reconstruit les identités, celle des fidèles notamment, exécutants du culte dans le sanctuaire. En plus d'être une donnée biologique, le genre est une construction culturelle⁵⁹ : il devient signifiant dans l'univers des croyances qui en normalise les représentations à partir desquelles l'homme se visualise en tant que parcelle constitutive de l'univers. L'homme antique pense sa place via le médium qu'est l'animal ; dans certains contextes, l'homme grec a pu penser sa place via le médium qu'est le singe dans un rapport de proximité – fusionnel ? – où la hiérarchie entre les deux est bien moins évidente à affirmer que dans les textes.

C'est pourquoi, les petites figurines grecques simiesques, trouvées pour certaines dans un contexte religieux explicite, peuvent également émettre l'hypothèse d'une construction imagée de croyances, peut-être en lien avec celles de la métamorphose. Ce type de croyances, sans procéder *stricto sensu* des textes, leur fait néanmoins écho, surtout si l'on songe à l'histoire des Cercopes métamorphosés en singes⁶⁰. Il faut ajouter alors que nos petits sujets de Béotie imposent peut-être un défi supplémentaire qui a déjà été relevé par les spécialistes de l'iconographie⁶¹ : avec ces figurines, nous nous trouvons en effet dans une région – hors de l'Attique – et à une époque – la fin de la période classique – susceptibles d'opérer une approche autre, et méconnue, de la mise en discours d'une forme de temporalité autonome, propre à l'image ; peut-être une mise en forme par l'image d'une expérience hors norme en lien avec le divin.

Il reste nécessaire de tester certaines hypothèses et, dans tous les cas, de déployer une lecture plus fine encore des images tridimensionnelles des singes, par exemple en étudiant la

⁵⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁰ Ovide, *Métamorphoses*, 14, 90-94. Sur cette légende et sa diffusion en Méditerranée occidentale, se reporter à Torelli M., 1994, p. 117-125.

⁶¹ On se trouverait dans une approche de l'hybridation et de la métamorphose différente de celle de la tradition attique : voir les remarques de Frontisi-Ducroux F., 2000, p. 49-63.

manière dont ces sujets mettent en dynamique une temporalité de l'action fondée sur le rire en tant qu'émotion, une temporalité distincte du temps – narratif – du récit comique auquel les textes, s'ils sont trop prégnants dans la lecture des images, nous invitent pour finalement en forcer l'interprétation.

Cette temporalisation par l'iconographie d'un phénomène extraordinaire ne paraîtrait guère étonnante pour un animal qui attise tout particulièrement les ambiguïtés dans de nombreux documents. Il le fait au point de se recréer lui-même, créature participant aux confins de l'animalité comme elle participe à ceux de l'humanité non sans susciter, au passage, ce fameux rire qui reste une clé de lecture dont le potentiel n'a pas été totalement exploité. Or, le rire n'est-il pas, précisément, écart par rapport à une norme ? Un écart du même type que ceux admis et normés dans les rites initiatiques et/ou dionysiaques ? Et le rire n'est-il pas synonyme, dans son expression physique, de difformité⁶² ? Dans ce cas, les documents jusqu'à présent abordés sous l'angle ludique ou du point de vue de la sociologie de la communication ne seraient-ils pas aussi, pour certains, la trace résiduelle d'un autre type de communication, spirituel, et d'un usage du singe dans des contextes culturels autres que ceux "profanes" ?

Il serait peut-être utile de développer une approche anthropologique qui s'ancre dans les rapports construits que l'homme crée spontanément avec l'animal comme forme et comme porteur de sens. Au regard des brouillages entre formes humaines et animales auxquels recourt l'imaginaire grec – et l'artisanat classique de Grèce centrale –, le singe paraît poser la nécessité de recourir à la physiognomonie⁶³, réflexion anthropologique de la forme qui pourrait elle aussi éclairer certaines images. La question de savoir à quel animal l'homme ressemble le plus met en branle aussi bien la littérature que la théologie, la psychologie, l'anthropologie et l'art dans ce qu'il porte de symbolique et d'imaginaire ; elle n'est nullement surprenante dans une culture où, depuis Homère au moins, les héros sont forts comme des lions, et dans une vision du monde qui s'efforce de connaître l'homme intérieur par l'extérieur⁶⁴. Le singe est peut-être, plus qu'on

⁶² Noter l'étude de Holland M., 2005, p. 43-48 : le gros rire laisse des traces physiques (« physical decomposition ») qui distancie l'homme du social et du rationnel et qui, surtout, révèle son humanité. De même, le rire génère au moyen d'un *medium* (le théâtre) une sociabilité autre dans laquelle il devient moyen principal de communication.

⁶³ Sur le recours de la physiognomonie dans les textes, voir Zucker A., 2008, p. 161-179 et Trinquier J., 2021c, p. 119.

⁶⁴ Rocca-Serra G., 1997, p. 133-139 à qui j'emprunte la formule. La Béotie ne correspond pas à une tradition iconographique isolée : les singes et autres grotesques animalisées se rapprochent d'autres images comme dans

ne l'a pensé, une figure notable non seulement de l'imaginaire mais aussi d'une perception religieuse du monde qui met en dynamique une altérité en l'homme.

Analysées en série à l'intérieur du monde grec, le corpus coroplastique simiesque s'ouvre d'ailleurs à une autre question, également religieuse et ancrée dans un autre type d'écart par rapport à une norme : celle de savoir si ces petites figurines difformes, contrefaites, laides, associées de quelque manière à la sexualité mais aussi à la glotonnerie n'aurait pas un lien quelconque avec l'univers du *pharmakos*. Du fait de sa connexion au rire, le singe n'est pas seulement relié à Dionysos mais également à Déméter et la déesse fut, par ailleurs, associée aux rites de boucs émissaires après l'époque archaïque. Or, c'est à partir de cette période que la tradition coroplastique qui produit des corps simiesques approximatifs se développe. Cela questionne sous un autre angle encore la nature du flou des formes corporelles. L'exécution du rite du *pharmakos* à l'encontre d'individus réceptacles des *miasma* sollicite un univers de valeurs et de représentations où le singe à toute sa place à l'époque classique.

Certains détails iconographiques de sa corporéité résonnent indirectement avec certains textes qui décrivent cet univers rituel : le singe n'est-il pas par excellence le parasite qui s'engraisse sur le dos des autres – comme la victime rituelle entretenue au titre des *demosioi* (Aristophane, *Cavaliers*, 1131-1140) ? N'est-il pas le gloton incorrigible qu'on se plairait à noyer – la boulimie du singe, d'Ésope à Lucien, évoque Hipponax, fr. 128 (West)⁶⁵ ? N'est-il pas le « zéro sexuel », parangon de l'infertilité – les contre-performances du singe dans Aristophane, *Acharniens*, 119-120 (= Archiloque, fr. 187 Gerber) ou Lucien, *Lucius ou l'âne*, 56 résonnent avec la mise en scène de l'infertilité des boucs-émissaires rapportée par Hipponax, fr. 92, 3-4 (West) ou Tzetzès, *Chiliades*, 5, 735⁶⁶ ? N'oublions pas la laideur, si caractéristique des *pharmakoi* qui télescopent à souhait l'ignominie physique des singes sans oublier Thersite

l'artisanat d'Élis : voir Froning H. et Zimmermann-Elseify N., 2010, pl. 29, T92 et p. 83-85 à propos des objets dionysiaques du sanctuaire de l'agora qui s'insèrent dans des croyances sans doute d'ordre courtois. Sur le rapport entre physiognomonie et altérité, voir encore Wilgaux J., 2008, p. 185-195.

⁶⁵ Dans les représentations grecques, à l'instar de celles égyptiennes, le singe s'empiffre : voir Lucien, *Pêcheur*, 36 dont Hermann L., 1950, p. 5-11 a montré qu'il avait puisé dans un registre remontant à Ésope. La coroplastie classique développe plus encore ce thème (voir notamment la figurine, explicite, du British Museum, Inv. 1903. 5-18. 4). Il est à remarquer que dans la *Fable* 305 d'Ésope, un singe est précipité dans la noyade en raison de son infériorité sociale.

⁶⁶ À propos des *pharmakoi*, se reporter à Hughes D.D., 1991, chap. 5, en particulier p. 141-142, p. 144-145, p. 149-150, p. 160-163. L'expression, éloquente, de « zéro sexuel » est empruntée à Lissarrague F., 1997, p. 468.

avec qui il(s) s'amalgame(nt) tous ensemble⁶⁷... Certaines petites figurines de singes humanisés, difformes, portant des gâteaux ou de la nourriture à leur bouche, dotés d'un sexe proéminent qui souligne leur nanisme et leur laideur, s'inséreraient-elles dans ce contexte rituel-là ? Médiocres dans leur mise en forme artisanale, viendraient-elles s'insérer dans des rites privés accomplis par les catégories sociales pauvres ? Autant de questions légitimes lorsqu'on sait que les plus pauvres ne pouvaient sacrifier qu'un chou ou un gâteau pour expulser la souillure⁶⁸. Les figurines laides et difformes de singes portant des gâteaux y gagneraient-elles un sens ?

La présente contribution choisit de poser ces nouvelles questions issues d'une mise en perspective élargie et plurielle de la mise en forme iconographique du singe. En même temps, elle souhaite montrer la difficulté qu'il y a à étudier une imagerie dont les relations aux textes sont complexes – l'adossement stricto sensu aux textes étant délicate à affirmer. Tout d'abord dynamiques dans un univers culturel diversifié dans l'espace et le temps, cette imagerie est riche de défis qu'une approche anthropologique sur un temps long permet de relever. Y a-t-il fusion entre l'homme et l'animal et comment faut-il le comprendre ?

Dans le cadre de la mise en perspective large qui a été privilégiée dans la présente contribution, l'iconographie du singe met en valeur deux constantes intéressantes dans les représentations antiques de l'animal – c'était également l'objet d'un bilan de mi-parcours dans l'étude de ce sujet : quelle que soit la civilisation où évolue le singe, et aussi haut que l'on remonte dans le temps, cet animal, liminal dans sa forme et son principe, fonctionne pour partie en contact avec le religieux ; par ailleurs, que ce soit dans la satire sociale égyptienne ou les diverses formes de parodies grecques, il s'entend tout particulièrement à créer un écart, c'est-à-dire à *organiser* une mise en perspective entre natures humaine et animale, écart qui peut sans doute recouvrir des sens pluriels selon les contextes.

⁶⁷ Parker R., 1983, p. 260 de même que : Hughes D.D., 1991, p. 140 et note 5 ; Bonnechère P., 1994, p. 302 et note 106 ou p. 293 et suiv. À propos de la laideur du singe, les sources sont nombreuses : Sémonide d'Amorgos, *Iambes des femmes*, fr. 7, 71-82 (Gerber) ; Aristophane, *L'assemblée des femmes*, 1072 ; Platon, *Hippias majeur*, 289a-b = Héraclite, fr. 82-83 (Bollack-Wismann) ; Pollux, *Onomasticon*, 3, 150 etc.

⁶⁸ Hughes D.D., 1991, p. 144 et qui rejoint Parker R., 2011, p. 236-243.

C'est tantôt un décalage, tantôt un ajustement à l'homme que le singe crée, créature surprenante dont l'effet pourrait être actif sur le plan de divers degrés d'émotion : du rire comique à d'autres peut-être moins anodins dont les Grecs, on le sait, faisaient usage dans le domaine religieux. Aussi l'historien de l'image intrigué par le singe doit-il s'ouvrir à l'anthropologie et à l'histoire de la religion en calibrant autrement l'approche de l'animal, en peaufinant ce qui relève de l'anthropologie et du comparatisme et ce qui relève, à l'intérieur même des similarités de représentations entre civilisations, de spécificités culturelles et historiques. La Grèce, si elle est placée sur le cours d'une créativité humaine plus antique encore qu'elle, et si elle est le berceau de notre sensibilité vis-à-vis du singe, a sans doute élaboré au travers de cet animal des motifs iconographiques et réflexifs propres qui posent encore bien des questions.

BIBLIOGRAPHIE

- Amiet P., 1978, *Musée du Louvre. Département des antiquités orientales : guide du visiteur*, Paris, Réunion des Musées nationaux, Paris.
- Amigues S., 1988, « Le crocus et le safran sur une fresque de Théra », *Revue Archéologique*, 2 (Nouv. Sér.), p. 227-242.
- Bailey D.M., 1974, « A caricature of Socrates », *American Journal of Archaeology*, 78, p. 427.
- Bayer-Niemeyer E. (éd.), 1988, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann, I. Griechisch-römische Terrakotten (Liebieghaus, Museum Alter Plastik)*, Francfort, Verlag Gutenberg Melsungen.
- Bodson L., 1978, *IEPA ZQIA. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, Palais des Académies.
- Bonnechère P., 1994, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes, Liège, Presses Universitaires de Liège (*Kernos*, Suppl. 3).
- Boreux C., 1932, *Musée national du Louvre, département des antiquités égyptiennes : guide-catalogue sommaire, II*, Paris, Réunion des Musées Nationaux.

- Bothmer von D., 1985, *The Amasis Painter and His World. Vase-Painting in sixth-century B.C.*, Athènes, Malibu, New York, Londres, J.P. Getty Museum Thames and Hudson.
- Braun K. et Haevernick T.E., 1981, *Bemalte Keramik und Glas aus dem Kabirenheiligtum bei Theben, IV*, Berlin, W. De Gruyter.
- Breitenstein N., 1941, *Catalogue of Terracottas : Cypriote, Greek, Etrusco-Italic, and Roman. Danish National Museum, Department of Oriental and Classical Antiquities*, Copenhagen, E. Munksgaard.
- Brijder H.A.G., 1988, « Apish Performances in the 6th Cent. BC. », dans Christiansen J. et Melander T. (éd.), *Proceedings of the 3rd Symposium on Ancient Greek and Related Pottery. Copenhagen August 31 – September 4, 1987*, Copenhagen, Nationalmuseet Carlsberg glyptotek Thorvaldsens Museum, p. 62-70.
- Bruneau P., 1962, « Ganymède et l'aigle : images, caricatures et parodies animales du rapt », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 86/1, p. 193-228.
- Brunner-Traut E., 1968, *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel. Gestalt und Strahlkraft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cline E.H., 1991, « Monkey Business in the Bronze Age Aegean : the Amenhotep II Faience Figurines at Mycenae and Tyrins », *Annual of the British School at Athens*, 96, p. 29-42.
- Dumas M., 1998, *Cabiriaca. Recherches sur l'iconographie du culte des Cabires*, Paris, E. de Boccard (Coll. de l'archéologie à l'histoire).
- Descola Ph., 2018, « De la Nature universelle aux natures singulières : quelles leçons pour l'analyse des cultures ? », dans Descola Ph. (éd.), *Les Natures en question. Colloque annuel 2017*, Paris, Odile Jacob, p. 121-137.
- Demont P., 1997, « Aristophane, le citoyen tranquille et les singeries », dans Thiery P. et Menu M. (éd.), *Aristophane : la langue, la scène, la cité. Actes du colloque de Toulouse, 17-19 mars 1994*, Bari, Levante ed., p. 457-479.
- Ducat J., 1966, *Les vases plastiques rhodiens archaïques en terre cuite*, Paris, E. de Boccard.

SCIENCES DE L'ANTIQUITÉ

L'homme et l'animal, l'animal est l'homme ?

Histoire d'une mise en forme de l'image.

Dr Karin MACKOWIAK

- Fairbanks A., 1928, *Catalogue of Greek and Etruscan Vases, I. Early Vases, Preceding Athenian Black-Figured Ware*, Boston, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Fakhry A., 1942, *The Egyptian deserts : Bahria oasis, I*, Le Caire, Government Press.
- Frankfort H. et Pendelbury J.D.S., 1933, *The City of Akhenaten, II. The North Suburbs and the Desert Altars. The excavations at Tell El Amarna during the seasons 1926-1932*, Londres, Egypt Exploration Society.
- Froning H. et Zimmermann-Elseify N., 2010, *Die Terrakotten der antiken Stadt Elis*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag (Philippika, Marburger altertumskundliche Abhandlungen, 32).
- Frontisi-Ducroux F., 1986, « Images du ménadisme féminin : les vases des 'Lénéennes' », *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome, 24-25 mai 1984)*, Rome, École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome, 89), p. 165-176.
- Frontisi-Ducroux F., 2000, « Figures du temps : la métamorphose », dans Darbo-Peschanski C. (dir), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, Cnrs éd., p. 49-63.
- Goudsmit J. et Brandon-Jones D., 2000, « Evidence from the Baboon Catacomb in North Saqqara for a West Mediterranean Monkey Trade Route to Ptolemaic Alexandria », *The Journal of Egyptian Archaeology*, 86, p. 111-119.
- Greenlaw C., 2011, *The Representations of Monkeys in the Art and Thought of Mediterranean Cultures : A new perspective on ancient primates*, Oxford, BAR Publishing,
- Harper P.O., Aruz J. et Tallon F. (eds), 1992, *The Royal City of Susa. Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre*, New York, Metropolitan Museum of Art.
- Harrison D.L. et Bates P.J.J., 1991², *The Mammals of Arabia*, Londres, Harrison Zoological Museum.
- Hemelrijk J.M., 1984, *Caeretan Hydriae*, Mayence, P. Von Zabern (Kerameus, 5).
- Hermann G., 1992, *The Small Collections from Fort Shalmaneser (Ivories from Nimrud, V)*, Londres, British School of Archaeology in Iraq.

SCIENCES DE L'ANTIQUITÉ

L'homme et l'animal, l'animal est l'homme ?

Histoire d'une mise en forme de l'image.

Dr Karin MACKOWIAK

- Herrmann L., 1950, « Quelques fables de Démétrios de Phalère », *L'Antiquité classique*, 19, p. 5-11.
- Higgins R.A., 1954, *Catalogue of the Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities. British Museum*, Londres, British Museum (2 vol.).
- Holland M., 2005, « Belly Laughs », dans Garfitt T., Mac Morran E. et Taylor J.H.M. (éd.), *The Anatomy of Laughter*, Londres, Legenda, p. 42-49.
- Houghton Brodrick A., 1972, *Animals in Archaeology*, Londres, Barrie and Jenkins.
- Houlihan P.F., 2001, *Wit and Humour in Ancient Egypt*, Londres, Rubicon Press.
- Hughes D.D., 1991, *Human sacrifice in ancient Greece*, Londres, New York, Routledge.
- Karetsou A., 2000, *Κρητη-Αιγυπτος. Πολιτισμικοί δεσμοί τριών χιλιετιών*, Athènes, Arhaiologiko Mouseio Irakieiou (2 vol.).
- Keimer L., 1941, *Études d'Égyptologie, III*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Kozub J.I., 1973, « Récipient-statuette d'Olbia », *Arkheologia*, 8, p. 88-92.
- Langdon S.A., 1990, « From Monkey to Man : the Evolution of a Geometric Sculptural Type », *American Journal of Archaeology*, 94, p. 407-424.
- Lazaris S., Spruyt M. et Trinquier J., 2021, « Le refus du visage animal durant l'Antiquité et le Moyen Âge : l'ampleur de l'anthropocentrisme, de l'Antiquité au XX^e siècle », dans Baratay E. (éd.), *L'animal désanthropisé*, Paris Éditions de la Sorbonne, p. 33-51.
- Lazenby F.D., 1949, « Greek and Roman household pets », *The Classical Journal*, 44, p. 245-252.
- Lissarrague F., 1997, « L'homme, le singe et le satyre », dans Cassin B., Labarrière J.-L. et Romeyer Dherbey G. (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, J. Vrin, p. 455-472.
- López-Bertran M., 2011, « Were are the priests ? Ritual Mastery in Punic Shrines », dans Chaniotis A. (éd.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, p. 43-59.
- Mac Dermott W.C., 1938, *The Ape in Antiquity*, Baltimore, Londres, Johns Hopkins Press (The Johns Hopkins University Studies in Archaeology, 27).

- Mackowiak K., 2012-2013, « Le singe dans la coroplastie grecque : enquête et questions sur un type de représentation figurée », *Bulletin de Correspondance hellénique*, 136-137/1, p. 421-482.
- Mackowiak K., 2013a, « Des usages du singe en Béotie : l'animalité entre discours et fonction », *Ktèma*, 38, p. 217-240.
- Mackowiak Karin, 2013b, « Le singe miroir de l'homme ? Enjeux d'une confrontation en Grèce ancienne », *Revue de l'Histoire des Religions*, 230/1, p. 5-36.
- Maximova M.I., 1927, *Les vases plastiques dans l'antiquité (époque archaïque)*, Paris, P. Geuthner.
- Oates J. et Oates D., 2001, *Nimrud. An Assyrian Imperial City revealed*, Londres, British school of Archaeology in Iraq.
- Ogden D., 1997, *The Crooked Kings of Ancient Greece*, Londres, Duckworth.
- Pareja M., 2017, *Monkey and Ape Iconography in Aegean Art*, Uppsala, Astrom Editions.
- Parker R., 1983, *Miasma : pollution and purification in early Greek religion*, Oxford, Clarendon Press.
- Parker R., 2011, *On Greek religion*, New York, Cornell University Press.
- Plaoutine N., 1938, *Corpus Vasorum Antiquorum, Louvre, 9*, Paris, H. Champion.
- Plaoutine N., 1942, « La représentation de Thersite par le peintre des hydries dites de Caéré et les sources littéraires qui ont inspiré cet artiste », *Revue des Études Grecques*, 55, p. 161-189.
- Poplin F., 2003, « Les figurines animalières: l'animal à portée de la main », *Anthropozoologica*, 38, p. 5-10.
- Preston L.E., 1975, « Four Boeotian Ape Figurines from the J. Paul Getty Museum », *The J. Paul Getty Museum Journal*, 2, p. 121-126.
- Prost F., 2021, « Visages, portraits, caricatures dans l'Athènes du Ve siècle », dans Gangloff A., Huet V. et Vendries Chr. (éd.), *La notion de caricature dans l'antiquité. Textes et images*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 49-69.
- Richter G.M.A., 1930, *Animals in Greek sculpture*, Oxford, H. Milford Oxford University Press.

SCIENCES DE L'ANTIQUITÉ

L'homme et l'animal, l'animal est l'homme ?

Histoire d'une mise en forme de l'image.

Dr Karin MACKOWIAK

- Robertson M., 1979, « A muffled dancer and others », dans Cambitoglou A. (éd.), *Studies in honour of Arthur Dale Trendall*. Sydney, Sydney University Press, p. 129-134.
- Rocca-Serra G., 1997, « Homme et animal dans la physiognomonie antique », dans Cassin B., Labarrière J.-L. et Romeyer Dherbey G. (dir.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, J. Vrin, p. 133-139.
- Sabetai V., 2022, « The Archaeology of Play in Boeotia. A Contribution to the Ludic Culture of a Greek Region », dans Dasen V. et Vespa M. (éd.), *Toys as cultural artefacts in Ancient Greece, Etruria and Rome*, Drémil-Lafage, Éditions Mergoïl, p. 153-172.
- Schmaltz B., 1974, *Terrakotten aus dem Kabirenheiligtum bei Theben, V. Menschenähnliche Figuren, Menschliche Figuren und Gerät*, Berlin, W. De Gruyter.
- Sieveking J. (dir.), 1930², *Bronzen, Terrakotten-Vasen der Sammlung Loeb*, Munich, A. Buchholz.
- Spycket A., 1992, *Les figurines de Suse, 1. Les figurines humaines, IV^e-II^e millénaires av. J.-C.*, Paris, J. Gabalda (Mémoires de la Délégation archéologique en Iran, 52).
- Stampolidis N.C. et Karageorghis V. (éd.), 2003, *Ploes. Sea Routes... From Sidon to Huelva. Interconnections in the Mediterranean, 16th-6th c.*, Athènes, A.G. Leventis Foundation.
- Szilágyi G., 1972, « Vases plastiques étrusques en forme de singe », *Revue Archéologique*, 1, p. 111-126.
- Torelli M., 1994, « L'immaginario greco dell'oltremare. La lekythos eponima del pittore della Megara, Pausania I, 23,5-6 e Pithecusa », dans D'Agostino B. et Ridgway D. (dir.), *APIOIKIA. Scritti in onore di Giorgio Buchner*, Naples, Istituto Universitario Orientale di Napoli (Annali di Archeologia e Storia Antica, Nuov. Ser., 1), p. 117-125.
- Trinquier J., 2021a, « Le monde animal et ses hiérarchies dans l'antiquité », dans Guizart Ph., Laizié Chr. et Contensou A., *L'homme et l'animal*, Paris, Ellipses, p. 85-113.
- Trinquier J., 2021b, « Vivre avec les singes : populations locales et magots de Barbarie dans l'Antiquité en Afrique du Nord », dans Blanc-Bijon V., Bracco J.-P., Carre M.-B.

SCIENCES DE L'ANTIQUITÉ

L'homme et l'animal, l'animal est l'homme ?

Histoire d'une mise en forme de l'image.

Dr Karin MACKOWIAK

et al. (dir.), *L'Homme et l'Animal au Maghreb, de la Préhistoire au Moyen Âge*, Aix-Marseille, Presses Universitaires de Provence, p. 23-31

- Trinquier J., 2021c, « Les animaux, caricatures de l'homme ? Le cas exemplaire du singe », dans Gangloff A., Huet V. et Vendries Chr. (éd.), *La notion de caricature dans l'antiquité. Textes et images*, Rennes, Presses Universitaires, p. 91-138.
- Ure P.N., 1934, *Aryballoi and Figurines from Rhitsona in Boeotia. An account of the early archaic pottery and of the figurines archaic and classical*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Vandier d'Abbadie J., 1937, *Catalogue des ostraca figurés de Deir el Médineh . Nos 2256 à 2722*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (Documents de Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale, 2/2).
- Verbanck-Piérard A., 2006, « La rencontre d'Héraclès et d'Athéna ou le regard des dieux », dans Bodiou L., Frère D. et Mehl V. (dir.), *L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 133-151.
- Vernus P. et YOYOTTE J. (dir.), 2005, *Bestiaire des pharaons*, Paris, Perrin A. Viénot (2 vol.).
- Vespa M., 2021, *Geloion mimêma : studi sulla rappresentazione culturale della scimmia nell'Antichità greca e greco-romana*, Turnhout, Brepols.
- Vespa M. et Zucker A., 2020, « Imiter ou communiquer. L'intention du singe dans la littérature gréco-romaine », *Mètis*, 18 (Nouv. Sér.), p. 233-250.
- Volokhine Y., 2018, « Un couple de singes redoutables », dans Vuilleumier S. et Meyrat P. (éd.), *Sur les pistes du désert. Mélanges offerts à Michel Valloggia*, Gollion, Infolio éditions, p. 265-280.
- Wilgaux J., 2008, « La physiognomonie antique : bref état des lieux », dans Dasen V. et Wilgaux J. (dir), *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Cahiers d'histoire du corps antique, 3), p. 185-195.
- Winter F., 1903, *Die Typen der Figürlichen Terrakotten, I*, Berlin, Stuttgart, W. Spemann.

SCIENCES DE L'ANTIQUITÉ

L'homme *et* l'animal, l'animal *est* l'homme ?

Histoire d'une mise en forme de l'image.

Dr Karin MACKOWIAK

- Wolters P. et Bruns G., 1940, *Das Kabirenheiligtum bei Theben, I*, Berlin, Verlag Walter de Gruyter & Co.
- Wuketsis F.M., 2005, « Aristoteles und die Affen. Das Verhältnis des Menschen zu Affen von der Antike bis heute », *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, 15, p. 13-24.
- Zucker A., 2008, « La sémiologie animale dans les traités de physiognomonie antique », dans Alexandridis A., Wild M. et Winkler-Horaček L. (dir.), *Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung. Symposium vom 7. Bis 9. April 2005 in Rostock*, Wiesbaden, L. Reichert, p. 161-179.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 53-71.

Le dieu Apollon et ses épiclèses à Cyrène pendant l'Antiquité (VII^e-I^{er} siècle av. J.-C.)

Dr Bara GUEYE

Université Marie et Louis Pasteur

Besançon (France)

baresi88@hotmail.fr

Résumé : Au VII^e siècle av. J.-C., Battos fonde la ville de Cyrène et instaure la dynastie des Battiades, qui a régné de 631 à 440 av. J.-C. Durant plusieurs siècles, les colons grecs et les populations libyennes autochtones ont vécu sur un même territoire, établissant des interactions culturelles, politiques et surtout religieuses. Les plus grandes célébrations religieuses de Cyrène, les *Carneia*, étaient organisées en l'honneur d'Apollon, considéré comme la divinité la plus importante du panthéon cyrénéen. Les nombreuses épiclèses illustrent la place prépondérante du culte d'Apollon à Cyrène. Cet article vise à montrer les aspects fondamentaux du culte d'Apollon à Cyrène, depuis ses débuts jusqu'à la fin de la période hellénistique. Il sera donc pertinent d'examiner, en nous appuyant sur les sources littéraires, épigraphiques et numismatiques, la manière dont le dieu et son culte ont façonné l'identité communautaire de Cyrène.

Abstract : In the 7th century BC, Battos founded the city of Cyrene and established the Battiades dynasty, which reigned from 631 to 440 BC. For several centuries, Greek settlers and native Libyan populations lived on the same territory, establishing cultural, political and above all religious interactions. Cyrene's biggest religious celebrations, the *Carneia*, were held in honor of Apollo, considered the most important deity in the Cyrenean pantheon. The numerous epiclesis illustrate the preponderant place of the cult of Apollo in Cyrene. This article aims to show the fundamental aspects of the cult of Apollo in Cyrene, from its beginnings to the end of the Hellenistic period. Drawing on literary, epigraphic and numismatic sources, we will examine how the god and his cult shaped Cyrene's community identity.

Mots clés : Apollon, culte, Cyrène, épiclèses, temple

Keywords: Apollo, cult, Cyrene, epiclesis, temple

Introduction

Cyrène doit son nom à la Nymphe Kyréné, épouse d'Apollon, dont la légende a été rapportée à plusieurs reprises dans les sources grecques, notamment chez Pindare¹ et Callimaque². Fondé en 631 av. J.-C. par Battos I^{er}, Cyrène est la plus ancienne colonie grecque de la Cyrénaïque. Le site de Cyrène, comme tant d'autres cités hellénistiques, présentait des caractéristiques similaires à celles de Delphes. Situé à 600 mètres d'altitude³, à une bonne distance de la mer, il profitait d'un climat favorable avec une pluviométrie abondante qui favorisait une meilleure exploitation des terres⁴.

Apollon de Delphes, à travers son oracle, a donné pour ordre aux Théréens de s'installer en terre libyenne, leur promettant une vie prospère, grâce à l'exploitation des richesses du sol et à la valorisation des ressources pastorales de la région⁵. D'après A. Laronde, les remparts de Cyrène couvraient un vaste étendu d'environ 750 hectares, dont près de 250 hectares constituaient véritablement l'espace occupé, tandis que les 500 hectares restants auraient servi de « zone de refuge pour les populations avoisinantes en cas de troubles⁶ ». Cyrène possédait d'énormes ressources économiques grâce à l'agriculture et à l'élevage, et à son important commerce maritime, qui ont permis la construction de nombreux édifices religieux. La présence de ces monuments culturels témoigne d'une volonté esthétique et d'une sensibilité religieuse très nettes qui ont inspiré les Cyrénéens à se rassembler autour de leur dieu protecteur, Apollon⁷.

Dieu de la beauté, des arts et de la poésie, Apollon est également reconnu en tant que divinité solaire, de la purification et de la divination, comme le montrent les qualificatifs qui lui sont ordinairement accordés, tels que Φοῖβος « le brillant », Λύχειος « la lumière », Ξανθός « le blond » et Χρυσοχόμης « le dieu à la chevelure d'or »⁸. Apollon est une figure à multiples facettes dont l'influence en fait l'une des divinités olympiennes les plus vénérées dans le monde

¹ Pindare, 2004, *Phytiques*, IX, 9-12.

² Callimaque, 1948, *Hymnes*, II, 78-79.

³ Fr. Chamoux, 1953, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris, De Boccard, p. 15.

⁴ D. Roques, 2004, « Capitale millénaire, capitales temporaires, capitale éphémère : le cas de la Cyrénaïque antique (631 av. J.-C.-642 ap. J.-C.) », *Capitales éphémères. Des Capitales de cités perdent leur statut dans l'Antiquité tardive, Actes du colloque Tours 6-8 mars 2003*, Tours, FERACF, p. 298-299.

⁵ *Id.*, p. 298.

⁶ A. Laronde, 1987, *Cyrène et la Libye hellénistique – Libykai Historiai : de l'époque républicaine au principat d'Auguste*, Paris, CNRS, p. 341, fig. 114 ; cf. S. Marini, 2018, *Grecs et Libyens en Cyrénaïque dans l'Antiquité : Aspects et vicissitudes d'un rapport millénaire*, Collection « Études libyennes, 4 », Paris, Riveneuve, p. 66.

⁷ J. Servais, 1960, « Les Suppliants dans la « Loi sacrée » de Cyrène », *BCH*, 84/1, p. 140.

⁸ A. Bailly, 2000, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, s.v. Apollon.

grec. Le rôle prépondérant de l'oracle de Delphes dans la fondation de Cyrène fait du culte d'Apollon le plus ancien de la ville. En tant qu'Archégète, Apollon se présente naturellement comme la divinité la plus importante du panthéon cyrénéen, étant vénéré par les habitants sous plusieurs épiclèses.

Dans cet article, nous avons adopté une approche historique en nous appuyant principalement sur les sources littéraires, épigraphiques, numismatiques et iconographiques. Cette étude a pour objectif de souligner l'importance du dieu Apollon à Cyrène et la manière dont son culte s'est développé dans cette nouvelle cité grecque de Libye. Il sera également question d'étudier les épiclèses qui lui sont associées à Cyrène. Pour ce faire, nous commencerons par expliquer la légende de la naissance d'Apollon et le rôle de l'oracle de Delphes dans la fondation de Cyrène, puis nous tenterons d'identifier le temple qui lui est dédié et, enfin, nous aborderons les différentes épiclèses qui lui sont attribuées.

I- La légende de la naissance d'Apollon et le rôle de l'oracle de Delphes dans la fondation de Cyrène

La légende de la naissance d'Apollon a été relatée par divers textes anciens, notamment par l'*Hymne homérique à Apollon* et l'*Hymne à Délos* de Callimaque. Apollon serait originaire de l'île de Délos, son lieu de naissance, où se trouvait l'un de ses plus grands sanctuaires. Conformément à la légende⁹, lorsque Lété a été enceinte par Zeus, elle a cherché refuge à Délos, qui a accepté de l'accueillir. Les autres terres, en revanche, l'avaient toutes repoussée, craignant la colère d'Héra. En effet, cette dernière, épouse de Zeus, ne désirait pas la naissance des enfants¹⁰. Cependant, grâce à l'assistance de la déesse de l'enfantement, Eileithyie ou Ilithyie, Lété parvint à donner naissance à Apollon et à sa sœur jumelle Artémis¹¹.

Selon la tradition, à peine sorti des bras de sa mère, Apollon réclame sa lyre et son arc, puis déclare qu'il révélera, dans ses oracles, les desseins infailibles de Zeus aux hommes¹². Après avoir prononcé ses premiers mots, l'Archer Phoibos aux longs cheveux, « se met en

⁹ Ph. Bruneau et al., 1996, *Délos : île sacrée et ville cosmopolite*, Paris, CNRS, p. 20.

¹⁰ Callimaque, 1948, *Hymnes*, IV, 220-225.

¹¹ Artémis est la déesse grecque de la nature, de la Lune et de la chasse. La sœur jumelle d'Apollon est souvent cruelle, ses flèches toujours mortelles. Artémis est vénérée dans toute la Grèce en général, et en Arcadie en particulier (M. Mathieu-Colas, 2017, *Dictionnaire des noms de divinités*, s.v. Artémis).

¹² Homère, 2003, *Hymnes*, I, v. 131-132 ; P. Brulé et Chr. Vendries, 2001, *Chanter les dieux*, Rennes, Presses universitaires, p. 59.

Le dieu Apollon et ses épiclèses à Cyrène pendant l'Antiquité (VII^e-I^{er} siècle av. J.-C.)

Dr Bara GUËYE

marche vers la terre aux larges routes¹³ », jusqu'au lieu choisi pour « bâtir un temple magnifique¹⁴ ». Après une longue marche, il parvient à Delphes, où il tue le serpent Python avec son arc aux flèches infaillibles. D'après la légende, c'est dans cet endroit qu'il fait édifier son célèbre temple oraculaire¹⁵.

Le temple de Delphes se dressait sur les pentes du Mont Parnasse, un lieu connu par les textes anciens pour avoir été témoin de nombreux récits mythiques. Au sein du sanctuaire de Delphes, la prêtresse d'Apollon, la Pythie, rendait des oracles. En effet, l'oracle de Delphes était un lieu divinatoire hautement prisé pendant l'Antiquité¹⁶. De nombreux visiteurs provenant de toutes les régions de la Grèce le consultaient pour obtenir des réponses à leurs interrogations. La popularité du sanctuaire d'Apollon a fait de Delphes une cité majeure du monde grec¹⁷.

C'est dans les consultations qu'Apollon ordonne la fondation d'une cité, l'établissement d'une colonie, ainsi que l'élaboration d'un code de lois associé aux actes les plus importants de la vie publique des Grecs¹⁸. Hérodote indique que, lorsque Battos, le bègue, l'éponyme de la dynastie des Battiades, est allé consulter l'oracle au sujet de sa voix, Apollon ne répondit pas à sa requête, mais lui enjoit plutôt d'établir une colonie dans la Libye, féconde en bêtes à laine¹⁹.

Le Décret de la fondation de Cyrène²⁰ stipule qu'Apollon accorde à Battos et aux Théréens de vivre dans la prospérité à condition d'honorer le serment des ancêtres²¹. Le « pacte des fondateurs » est une inscription gravée sur une stèle en marbre blanc. Le texte retrace les engagements pris par les premiers colons lors de la fondation de la nouvelle ville de Cyrène au VII^e siècle av. J.-C. Il accorde aux habitants de Cyrène les mêmes droits civiques qu'à ceux de

¹³ Homère, 2003, *Hymnes*, I, v. 133.

¹⁴ Homère, 2003, *Hymnes*, I, v. 247-248. Voir aussi M. Détiègne, 1997, « J'ai l'intention de bâtir ici un temple magnifique », *RHR*, 214/1, p. 25.

¹⁵ S. Byl, 2013, « Marcel Detienne, *Apollon le couteau à la main*, 2009 », *AC*, 82, p. 408.

¹⁶ A.-S. Noel, 2014, « L'arc, la lyre et le laurier d'Apollon : de l'attribut emblématique à l'objet théâtral », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, 17, p. 106.

¹⁷ R.-M. Susana, 2006, « La volonté divine : Delphes et son influence sur le destin humain », *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité. Colloque international de Besançon - 16-17 novembre 2000*, Besançon, ISTA, p. 219-228.

¹⁸ A. Bailly, 2000, *Dictionnaire grec-français, s.v. Apollon*.

¹⁹ Hérodote, *Histoires*, IV, 155.

²⁰ *SEG*, 9, 3.

²¹ H. Van Effenterre et F. Ruzé, 1994, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, tome I, Rome, École Française de Rome, p. 170-172.

Théra²². Par ailleurs, de nombreux chercheurs considèrent ce texte comme un « pseudo document archaïque », datant probablement du IV^e siècle av. J.-C. Cependant, ce document s'accorde avec le récit d'Hérodote²³, ce qui lui confère un intérêt historique certain. Bien qu'il ait été remanié et regravé au IV^e siècle av. J.-C. pour des motifs politiques, son contenu reflète néanmoins une réalité historique²⁴.

Selon le récit d'Hérodote, Battos, accompagné de deux cents hommes, a passé deux ans dans l'île de Platéa dans le golfe de Bomba, au large des côtes libyennes. Cependant, constatant que rien ne leur réussit, ils décidèrent de laisser l'un d'entre eux dans l'île, tandis que le reste du groupe retournait à Delphes. À leur arrivée, ils informèrent la Pythie qu'ils s'étaient établis en Libye, mais qu'ils n'en étaient pas plus heureux pour cela. Ce à quoi la Pythie répondit : « Si tu connais mieux que moi la Libye nourricière de brebis, toi qui n'y es pas allé, mieux que moi qui y suis allé, je t'admire fort d'être si savant²⁵ ». À leur retour en Libye, Battos et ses compagnons choisissent de s'installer à Aziris, non loin de l'île de Platéa. Ils y auraient passé plus de six ans, jusqu'à ce qu'ils rencontrent des membres de la tribu des Giligames. Ces derniers leur ont montré la source d'Apollon et leur auraient dit : « hommes de Grèce, c'est ici qu'il vous convient d'habiter ; car ici le ciel est troué²⁶ ». Cependant, les fouilles effectuées sur l'agora de Cyrène par la mission italienne dirigée par M. Luni ont révélé que les Grecs auraient été initialement établis sur la colline de l'agora, près de la porte Sud, plutôt qu'à proximité de la source d'Apollon²⁷. Ces informations étayaient le passage de Callimaque, dans l'*Hymne à Apollon*, où il raconte qu'Apollon, sous la forme d'un corbeau, aurait guidé Battos et ses compagnons jusqu'en Libye²⁸. Un graffiti datant d'environ 550 av. J. -C., dédié à Apollon Korax, a été découvert dans le sanctuaire d'Apollon à Cyrène. Cette découverte soutient les informations rapportées par Callimaque²⁹.

²²M. Carastro, 2012, « Fabriquer du lien en Grèce ancienne : serments, sacrifices, ligatures », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens, Dossier : Serments et paroles efficaces*, 10, p. 79-107.

²³ Hérodote, *Histoires*, IV, 153.

²⁴ L. Bruit Zaidman, 2005, *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, Armand Colin, p. 68-69.

²⁵ Hérodote, *Histoires*, IV, 157.

²⁶ Hérodote, *Histoires*, IV, 158.

²⁷ M. Luni, 2011, « Le nouveau sanctuaire de Déméter et la "ceinture sacrée" à Cyrène à l'époque royale », *CRAI*, 1, p. 246-247.

²⁸ Callimaque, *Hymnes*, II, 65-68.

²⁹ *IGCyr* 001000 ; *SEG*, 44, 1541, 1 ; L. Gasperini, 1997, « Culti di eroi fondatori: Battos in Oriente, Taras in Occidente », *Miscellanea Greca e Romana*, 21, p. 1-15 ; J. J. Maffre, 2007, « La dévotion à Apollon d'après des graffiti inscrits sur des fragments de céramique grecque trouvés à Cyrène », dans C. Dobias-Lalou (éd.), *Questions*

Le dieu Apollon et ses épiclèses à Cyrène pendant l'Antiquité (VII^e-I^{er} siècle av. J.-C.)

Dr Bara GUËYE

L'étude de la statue connue sous le nom d'Apollon de Cyrène revêt d'une grande importance, car elle témoigne de l'ampleur du culte du dieu dans la région. Il s'agit, en effet, d'une statue en marbre mesurant 2,29 mètres de hauteur, représentant Apollon drapé d'un unique manteau enroulé autour des hanches. On remarque que le bras droit manque, que le corps repose sur la jambe droite et que la jambe gauche est fléchie vers l'avant. La lyre et le python à côté de lui symbolisent ses talents artistiques en général, et en particulier ses talents musicaux. Cette statue, datant probablement du II^e siècle av. J.-C., montre l'influence de la sculpture grecque hellénistique³⁰. Ce type de statue paraît s'inspirer du modèle de l'Apollon Lycien qui se trouve dans le gymnase d'Athènes, datant de 330 av. J.-C.³¹.

Fig. 1 : Statue d'Apollon de Cyrène



Source : F. Salviat et P. Bernard, 1959, « Nouvelles découvertes au Dionysion de Thasos », p. 321, fig. 24.

de religion cyrénéenne : actes du colloque de Dijon, 21-23 mars 2002, Karthago 27, Paris, p. 166-183, n. 27 ; S. M. Marengo, 2016, « Scoperte epigrafiche a Cirene », dans M. A. Rizzo, *Macerata e l'archeologia in Libia. 45 anni di ricerche dell'Ateneo maceratese. Atti del Convegno Macerata, 18 marzo 2014*, Monografie di archeologia libica 40, Roma, p. 167.

³⁰ F. Salviat et P. Bernard, 1959, « Nouvelles découvertes au Dionysion de Thasos », *BCH*, 83, 1, p. 288-335.

³¹ R. Compatangelo-Soussignan, 2012, « Apollon en Cisalpine : philosophie, religion et idéologie des élites romaines au II^e siècle av. n. è. », *Mélanges de l'école française de Rome - Antiquité*, 124/1, p. 8-9.

La première phase d'urbanisation de Cyrène s'est accompagnée d'une politique culturelle qui visait à donner une véritable identité à la nouvelle cité. Cette démarche est caractérisée par la construction de grands complexes religieux, parmi lesquels se distinguait le temple d'Apollon, le dieu protecteur de Cyrène³².

II- Le temple d'Apollon à Cyrène

Le sanctuaire d'Apollon à Cyrène est l'un des premiers édifices construits par Battos I^{er} après la fondation de la ville en 631 av. J.-C.³³. Il était situé en contrebas de l'Agora et de l'Acropole, à l'endroit où se trouvait la grotte naturelle, que les Grecs attribuaient à Apollon³⁴. C'est un péribole le long duquel étaient déposées, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'enceinte, des offrandes votives constituées principalement de pots en argile, mais aussi de pierres polies et d'astragales. Le *téménos* présente une orientation différente de celle des autres bâtiments situés à l'Ouest de l'Agora. C'est le seul monument de ce côté qui témoigne de la configuration topographique la plus ancienne de la colonie³⁵. Construit au cours des deux dernières décennies du VII^e siècle av. J.-C., le *téménos* a conservé son état primitif, à l'exception de la construction d'un petit autel à l'intérieur, et ce jusqu'à la seconde moitié du IV^e siècle av. J.-C.³⁶. À cette époque, des travaux d'aménagement ont été réalisés pour permettre au *téménos* d'Apollon d'abriter plusieurs monuments sacrés.

La nouvelle construction s'élève sur trois côtés, reposant sur les vestiges des structures antérieures et conservant ainsi l'orientation du bâtiment d'origine. En ce qui concerne la façade, celle-ci est en retrait de 3,50 mètres par rapport au côté correspondant du *téménos*, ce qui donne à l'*oikos*³⁷ une extension plus marquée à l'avant que sur les côtés. La technique de construction des murs qui s'élèvent sur un socle est celle du type isodomique. Le temple était rectangulaire,

³² É. Cahen, 1924, « Note sur la topographie de l'ancienne Cyrène », *RÉA*, 26/2, p. 112-114.

³³ V. Purcaro, 2001, *L'Agorà di Cirene*, II, 3, Roma, L'Erma di Bretschneider, p. 31-36 ; S. Ensoli, 2012, « L'attività della Missione Archeologica Italiana a Cirene (MAIC) della Seconda Università degli Studi di Napoli (SUN). Le ricerche svolte nel 2009 e 2010 in collaborazione con il Dipartimento alle Antichità (DoA) di Cirene: strategie e prospettive future », dans S. Ensoli (éd.), *Proceedings of the international conference for the preservation of the cultural heritage in Libya : a dialogue among institutions*, Pise-Roma, p. 111-138.

³⁴ A. Laronde, 1987, *Cyrène et la Libye hellénistique – Libykai Historiai : de l'époque républicaine au principat d'Auguste*, p. 169 et fig. 33.

³⁵ B. Nicola et E. Serena, 2000, *Cirene*, Milan, Electa, p. 81.

³⁶ S. Stucchi, 1975, *Architettura Cirenaica*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider, p. 16.

³⁷ *Oikos* désigne un lieu d'habitation qui peut être soit une maison, soit un édifice religieux (A. Bailly, 2000 : s.v. oikos).

Le dieu Apollon et ses épiclèses à Cyrène pendant l'Antiquité (VII^e-I^{er} siècle av. J.-C.)

Dr Bara GUËYE

mesurant 200 mètres de long et 50 mètres de large. Il se composait de trois terrasses reliées entre elles par un escalier, notamment la terrasse principale occupée par le sanctuaire d'Apollon, la terrasse supérieure où se trouvait la source d'Apollon et la terrasse en contrebas qui était le lieu de rassemblement des processions. La porte principale du sanctuaire se trouvait dans la partie orientale³⁸. À l'intérieur du temple, le sol était pavé, comme en témoignent les sections de vide sanitaire conservées dans la partie Nord de la *cella*³⁹.

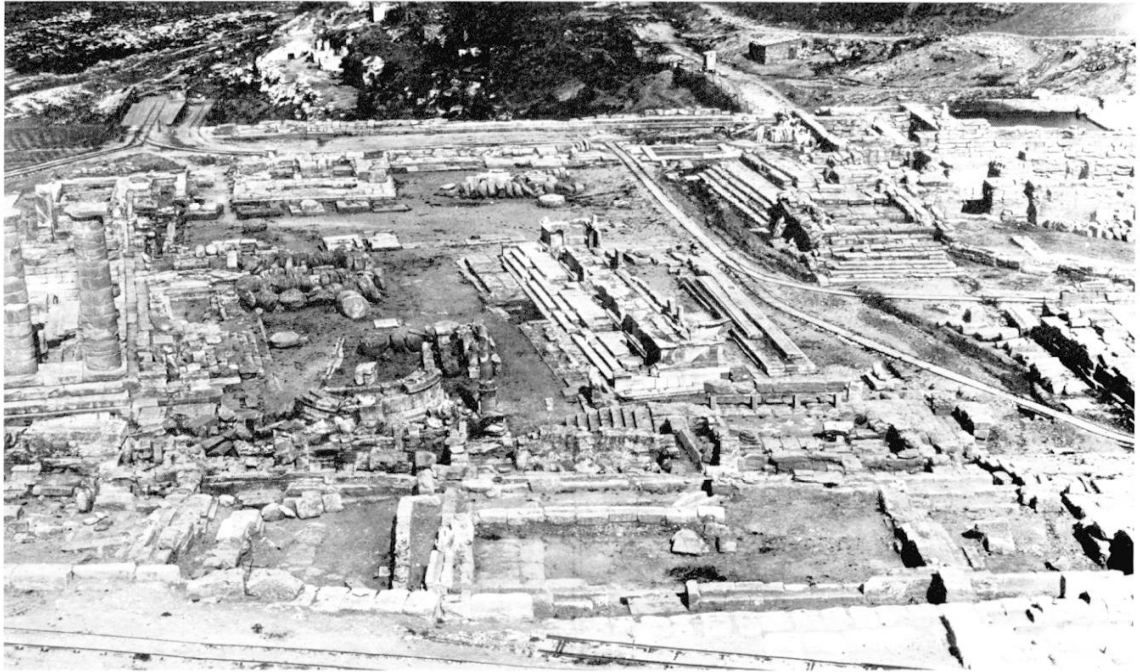
La table d'autel était située à environ 20 mètres de la façade Est du temple. Elle avait une longueur de 22,08 mètres, une largeur de 4,95 mètres et une hauteur estimée à 1,93 mètres. Un escalier à trois marches courait sur toute la longueur et menait au podium sur lequel se dresse la table contemporaine du premier *Apollonion*⁴⁰. Le sanctuaire d'Apollon abrite une riche collection de temples, d'autels, de fontaines, de théâtres, de thermes de l'époque romaine et une entrée monumentale dorique.

Fig. 2 : Cyrène. Esplanade du temple d'Apollon, avec le temple à gauche et l'autel d'Apollon au centre.

³⁸ B. Nicola et E. Serena, 2000, *Cirene*, p. 81.

³⁹ La *Cella*, du grec *naos* représente la partie fermée d'un temple grec. Il s'agit de la partie intérieure du temple où était placée la statue de la divinité (A. Bailly, 2000 : s.v. naos).

⁴⁰ A. Laronde, 1987, *Cyrène et la Libye hellénistique – Libykai Historiai : de l'époque républicaine au principat d'Auguste*, p. 111.



Source : A. Laronde, 1987, *Cyrène et la Libye hellénistique – Libykai Historiai : de l'époque républicaine au principat d'Auguste*, p. 110, fig. 33.

III- Les épiclèses associées à Apollon

Apollon était probablement célébré sous le vocable d'Apollon Archégète dans les premières années qui ont suivi la fondation de Cyrène. Archégète désigne « celui qui dirige l'expédition », autrement dit le « guide ». On l'appelle Archégète parce qu'il initiait des voyages et entreprenait des colonisations⁴¹. Archégète dans le sens de fondateur est aussi attribué à Battos. On dit Apollon fondateur divin et Battos fondateur humain⁴². Apollon Archégète est vénéré comme le dieu protecteur de la navigation, qui a permis la fondation et la colonisation de la ville de Cyrène par l'intermédiaire de son oracle de Delphes.

Apollon a aussi été vénéré comme un dieu « sauveur », épiclèse habituellement associée à Zeus. Cette pratique culturelle repose sur une dédicace en l'honneur d'Apollon Sôter inscrite sur une base de marbre blanc datant du milieu du IV^e siècle av. J.-C., découverte dans le port de

⁴¹ *SEG*, 9, 3 ; Hérodote, *Histoires*, IV, 151-156.

⁴² *SEG*, 9, 3, 1. 26-27.

Cyrène⁴³. Une autre inscription mentionnant un dieu Sôter (Apollon ou Zeus), qui date très probablement de l'époque hellénistique, montre l'influence du culte d'Apollon Sôter dans la société cyrénéenne⁴⁴.

En tant que divinité guérisseuse, Apollon était connu sous l'épiclèse Paian (Péan). Dans son IV^e *Pythique*, Pindare évoque Apollon Paian comme le protecteur de Cyrène et de la dynastie des Battiades⁴⁵. Dans le V^e *Pythique*, le célèbre poète lyrique grec loue le pouvoir guérisseur d'Apollon⁴⁶. De plus, dans son *Hymne à Apollon*, Callimaque utilise à plusieurs reprises l'épiclèse Paian pour évoquer la divinité. C'est dans ce sens qu'il déclare : « Et les Battiades aussi n'ont honoré nul dieu plus qu'ils n'ont fait Phoibos. Ié ! entendez-vous ? Ié Paian ! Car le peuple Delphien d'abord inventa ce refrain, quand de ton arc d'or tu montras ta science d'archer habile⁴⁷ ». Cependant, Paian apparaît dans les inscriptions de Cyrénaïque en tant que divinité à part entière. Il est associé à Apollon et à Aphrodite dans une dédicace qui remonte probablement à la seconde moitié du III^e siècle av. J.-C.⁴⁸. Dans les règlements sacrés du II^e siècle av. J.-C., Paian figure parmi les anciens cultes civiques⁴⁹. De plus, un autel qui lui est spécifiquement dédié a été découvert dans le sanctuaire d'Apollon⁵⁰. Par ailleurs, une inscription datant du IV^e siècle av. J.-C.⁵¹ fait mention de Paian en tant que nom propre : « Kudilea fille de Theutimos, épouse de Péan, a consacré à Apollon au titre de la dîme ». Bien que cette situation soit peu courante, il arrivait parfois qu'un nom divin soit attribué à un être humain.

Le culte d'Apollon Karnéios revêtait une grande importance car il faisait le lien entre Cyrène et la mère-patrie⁵². C'est dans ce sens que Callimaque déclarait : « Apollon, beaucoup t'appellent secourable, beaucoup dieu de Claros, partout tu as bien des noms ; pour ma part, je t'appelle Karnéios, c'est la tradition de mes pères⁵³ ». Le terme Karnéios provient de « *Carnos* »

⁴³ *IGCyr* 064100 ; A. Laronde, 1987, *Cyrène et la Libye hellénistique – Libykai Historiai : de l'époque républicaine au principat d'Auguste*, p. 106-107.

⁴⁴ *SECir*, 256 ; *IGCyr* 104710.

⁴⁵ Pindare, *Pythique*, IV, 270-276.

⁴⁶ Pindare, *Pythique*, V, 63-64.

⁴⁷ Callimaque, *Hymnes*, II, 95-99.

⁴⁸ *IGCyr* 022100 ; *SECir*, 153.

⁴⁹ *SEG*, 20, 719 ; *IGCyr* 022100.

⁵⁰ *SECir*, 231 ; *IGCyr* 103400.

⁵¹ *SECir*, 251 ; *IGCyr* 104500.

⁵² Pindare, *Phytiques*, V, 79-81.

⁵³ Callimaque, *Hymnes*, II, 69-76.

désignant le « dieu-bélier » adoré par les Doriens du Péloponnèse. L'épiclèse Karnéios associe alors Apollon au bélier, animal essentiel pour le culte d'Apollon Karnéios⁵⁴. D'après Théocrite, les adeptes d'Apollon Karnéios devaient offrir un bélier en sacrifice⁵⁵. Par ailleurs, le fait que la Libye ait été longtemps considérée comme le pays « où les agneaux sont cornus à leur naissance⁵⁶ » a sans doute contribué à la popularisation du culte d'Apollon Karnéios à Cyrène.

Les *Carneia* constituaient la cérémonie la plus solennelle de la ville, réunissant toute la communauté autour du culte d'Apollon Karnéios⁵⁷. À propos des *Carneia*, Callimaque rapporte que Battos « bâtit une demeure splendide et institua le sacrifice où, chaque année, les taureaux en masse, pour leur fin, s'écrasent sur leur flanc⁵⁸ ». Pindare ajoute que, « pour les pompes en l'honneur d'Apollon, secourable aux mortels, il (Battos) traça, droit à travers la plaine, une route dallée, où retentit le pas des chevaux⁵⁹ », menant au temple de la divinité. Enfin, Callimaque conclut, « Grande fut la joie au cœur de Phoibos, quand, venu le temps des fêtes carnéiennes⁶⁰ ».

Cette fête, associée à l'invasion dorienne et au retour des Héraclides, symbolise l'implantation de la communauté dorienne dans le Péloponnèse ainsi que dans les colonies. Par ailleurs, de nombreuses villes doriennes, en particulier Sparte, célébraient les *Carneia*. C'est dans cette perspective que la Scholie à Théocrite rapporte : « aujourd'hui cette fête est célébrée à la fois par eux (les Doriens-Héraclides) et par les colons qui vont du Péloponnèse vers d'autres *poleis*⁶¹ ».

La numismatique revêt une grande importance pour comprendre la nature des « dieux cornus » ainsi que leur impact à Cyrène, notamment Apollon Karnéios et Zeus Ammon. Au début du IV^e siècle av. J.-C., les pièces de monnaie à l'effigie du dieu cornu se sont largement répandues à Cyrène. Dans son catalogue, E. S. G. Robinson associait cette représentation à Apollon Karnéios, comme on peut l'observer sur une monnaie en or de Cyrène, qui remonte

⁵⁴ A. Hermary, 2010, « Les sculptures en calcaire », *CCEC*, 40, p. 97.

⁵⁵ Scholie de Théocrite, *Idylle*, V, 82.

⁵⁶ Homère, *Odyssée*, IV, 85-91.

⁵⁷ Pindare, *Phytiques*, V, 79-81.

⁵⁸ Callimaque, *Hymnes*, IV, 74-79.

⁵⁹ Pindare, *Pythiques*, V, 88.

⁶⁰ Callimaque, *Hymnes*, II, 85-86.

⁶¹ Scholie de Théocrite, *Idylle*, V, 83.

Le dieu Apollon et ses épiclèses à Cyrène pendant l'Antiquité (VII^e-I^{er} siècle av. J.-C.)

Dr Bara GUËYE

à environ 331-322 av. J.-C. Cette pièce montre à l'avvers la tête cornue d'Apollon Karnéios et au revers la tête couronnée de la Nymphé Kyréné⁶².

Fig. 3 : Statère de Cyrène avec la tête d'Apollon Karnéios à gauche



Sources : *SNG Copenhagen* 1201 ; *BMC Cyrenaica*, p. 35, n° 145.

Une inscription qui remonte au II^e siècle av. J.-C. aurait fait mention d'un des multiples théophores de Karnéios, parmi lesquels Κάρνις et Καρνήδας. Il s'agit d'une liste de noms de personnes, trop fragmentaire pour bien être interprétée, bien que les lettres de la deuxième ligne fournissent un indice sur les *Carneia*⁶³.

Apollon était également connu sous le vocable de Myrtôos, probablement en lien avec la Myrtoussa, la colline des myrtes, où s'était déroulée la hiérogamie entre Apollon et la Nymphé Kyréné. La Myrtoussa correspond à la colline de l'acropole de Cyrène, située précisément à la source d'Apollon⁶⁴. Les myrtes étaient fréquemment présents à Cyrène, où ils ornaient le jardin des Hespérides que le Pseudo-Skylax situait près de Phycous⁶⁵. Cette épiclèse a été signalée par une inscription datable entre 350 et 310 av. J.-C., découverte dans le sanctuaire d'Apollon à Cyrène⁶⁶. Nous avons également relevé le nom Μυρσίλω (Myrsilos) sur une épitaphe de Cyrène du IV^e siècle av. J.-C.⁶⁷. D'après C. Dobias-Lalou, il s'agit d'une variante de Μύρτιλος très répandue dans la région, faisant référence à la plante de myrte qui est également à l'origine de l'épiclèse Apollon Myrtôos⁶⁸.

Les recherches de L. Müller sur les monnaies africaines apportent également un élément significatif sur le culte d'Apollon Myrtôos. En effet, un didrachme en argent de Cyrène daté de

⁶² *BMC Cyrenaica*, 34, n° 142 ; *BMC Cyrenaica*, 55, n° 260 ; *BMC Cyrenaica*, 54, n° 251 et n° 253.

⁶³ *IGCyr* 130800.

⁶⁴ Callimaque, *Hymnes*, II, 91.

⁶⁵ D. Roques, 1987, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris, CNRS, p. 404.

⁶⁶ *IGCyr* 006000.

⁶⁷ *SECir*, 290.

⁶⁸ C. Dobias-Lalou, 2010, « Sur quelques noms nouveaux de Cyrénaïque », dans R.W.V. Catling, F. Marchand (éds.), *Onomatologos: studies in Greek personal names presented to Elaine Matthews*, Oxford, p. 98.

Le dieu Apollon et ses épiclèses à Cyrène pendant l'Antiquité (VII^e-I^{er} siècle av. J.-C.)

Dr Bara GUËYE

280 av. J.-C., présente une tête d'Apollon couronnée de myrte à gauche et une plante de silphium à droite. La pièce pèse 6,80g⁶⁹.

Fig. 4 : Pièce de monnaie d'Apollon Myrtôos



Source : Müller, p. 48, n° 180

Sur la base de ces documents, nous pouvons supposer que l'épiclèse Myrtôos était associée à Apollon pour symboliser le mariage d'Apollon et de la Nymphé Kyréné, sous la protection de la déesse de l'amour Aphrodite⁷⁰, à qui l'on a consacré un vaste espace appelé « le jardin d'Aphrodite » sur l'esplanade du sanctuaire d'Apollon, à l'Est de la source d'Apollon⁷¹.

Apollon est aussi connu sous le vocable d'Apotropios. L'épiclèse Apotropios est mentionnée dans la loi sacrée de Cyrène du IV^e siècle av. J.-C.⁷². L'inscription rapporte, « si s'abattent sur le pays ou la ville pestilence, famine ou mort, sacrifier en avant des portes, en face de l'*Apotropaion*, à Apollon Apotropos un chevreau roux ». Cependant, le document n'a pas identifié l'emplacement du temple d'Apollon Apotropios⁷³. C'est une dédicace aux Apotropaioi, à la fin du II^e siècle av. J.-C., qui donne un indice sur la localisation de l'*Apotropaion*. Si nous considérons que les portes évoquées dans la loi sacrée correspondent à celles situées au Sud de Cyrène, nous pouvons affirmer avec une grande certitude que l'*Apotropaion* se trouve le long de la route menant à la Cyrénaïque occidentale, en vue des portes⁷⁴.

⁶⁹ SNG Copenhagen, 1201 ; BMC Cyrenaica, p. 35, n° 145.

⁷⁰ Fr. Chamoux, 1953, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, p. 267-268.

⁷¹ Callimaque, *Hymnes*, II, 81.

⁷² SEG, 9, 72 ; IGCyr 016700.

⁷³ N. Robertson, 2010, *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, American philological association, Oxford, University Press, p. 260-264 ; J. Brunel, 1984, « Pour une interprétation de la loi sacrée de Cyrène », *RPh*, 3^e série, 58, p. 35-44.

⁷⁴ M. Luni, 2011, « Le nouveau sanctuaire de Déméter et la "ceinture sacrée" à Cyrène à l'époque royale », *CRAI*, 1, p. 237-238, fig. 6-7 et p. 249-252.

Le dieu Apollon et ses épiclèses à Cyrène pendant l'Antiquité (VII^e-I^{er} siècle av. J.-C.)

Dr Bara GUËYE

Les Cyrénéens ont aussi vénéré Apollon Nymphagète. Au III^e siècle av. J.-C., Apollonios de Rhodes⁷⁵ indiquait que des Nymphes chtoniennes vivaient près du mont des myrtes en Libye. L'épigramme de Nicainétos de Samos⁷⁶ abonde dans le même sens, mentionnant que les héroïnes habitaient dans la chaîne montagneuse ininterrompue de Libye. Le lieu indiqué par ces deux textes correspondrait à la grotte des Nymphes, près de la source d'Apollon, dont nous avons parlé plus haut. Le sanctuaire des Nymphes est certainement le plus proche de la cité de Cyrène⁷⁷. C'est la raison pour laquelle O. Menozzi le classait parmi les sanctuaires qui formaient la première ceinture sacrée de Cyrène⁷⁸. Il convient également de mentionner qu'Apollon avait une relation particulière avec les Nymphes, comme en témoigne la dédicace à Apollon *Nymphagète*⁷⁹, et aux Nymphes trouvée à l'Est de la source d'Apollon, où se trouvait également un autel dédié aux Nymphes. Selon A. Laronde, l'inscription date du II^e siècle av. J.-C.⁸⁰.

Apollon était également connu sous le nom de Nomios, qui signifie « pastoral ». Cette épiclèse apparaît dans les inscriptions de Cyrénaïque, où elle figure dans une dédicace faite par les nomophylaxes, les gardiens des lois, en l'honneur d'Apollon Nomios⁸¹. Dans ce contexte, Apollon se présente comme un « législateur ». Cicéron avait mentionné cette épiclèse dans le cadre d'un culte arcadien, affirmant « qu'ils ont reçu de lui (Apollon) leurs lois⁸² ». Pindare, pour sa part, associait l'épiclèse Nomios à Aristée⁸³. Il convient de souligner que Callimaque, dans son hymne à Apollon, fait mention d'Apollon Nomios en tant que dieu pastoral⁸⁴.

Conclusion

⁷⁵ Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, II, 504-505. Cf. L. Bacchielli, 1995, « Apollonio Rodio e Il Santuario Cireneo Delle "Nymphai Chthoniai" », dans Fabrizio Serra (éd.), *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica*, 51/3, p. 133-137.

⁷⁶ Anthologie grecque, I, *Anthologie Palatine*, VI, 225.

⁷⁷ M. E. Micheli et A. Santucci, 2000, *Il santuario delle Nymphai Chthoniai a Cirene, Il sito e le terrecotte*, MAL, 25, Rome, L'Erma Di Bretschneider, p. 18.

⁷⁸ O. Menozzi, 2007, « Santuari agresti nella chora di Cirene », *Karthago*, 27, p. 79-80.

⁷⁹ À propos de l'épiclèse *Nymphagète* voir : *SEG*, 20, 719 ; *SEG*, 9, 175.

⁸⁰ A. Laronde, 1987, *Cyrène et la Libye hellénistique – Libykai Historiai : de l'époque républicaine au principat d'Auguste*, p. 426, fig. 162 ; J.-J. Callot, 1999, *Recherches sur les cultes en Cyrénaïque durant le Haut-Empire romain*, Nancy, ADRA, p. 92, n° 71.

⁸¹ *SEG*, 9, 132, 3.

⁸² Cicéron, *La nature des dieux*, II, 23.

⁸³ Pindare, *Pythique*, IX, 59-65.

⁸⁴ Callimaque, *Hymnes*, II, 47-54.

En conclusion, l'étude du dieu Apollon offre une perspective unique sur le développement religieux et culturel de Cyrène, depuis la fondation de la cité en 631 av. J. -C. jusqu'à la fin de l'époque hellénistique. La popularité du culte d'Apollon peut être comprise par sa capacité à répondre à des besoins variés. En tant que Païan, Apollon guérit et purifie les humains. En tant qu'Archer, il éradique les maladies, en même temps, il symbolise la musique, la poésie et l'éloquence. Il est également celui qui initie la fondation de nouvelles cités et le garant des législations. L'analyse historique de cette divinité à travers le temps nous a permis de saisir l'influence qu'elle a exercée dans la région de Cyrène. Le sanctuaire d'Apollon n'était pas seulement un simple lieu de culte ; il constituait également un véritable monument culturel, dont l'architecture témoigne de l'influence profonde de l'art grec à Cyrène. Il a été l'un des plus magnifiques centres religieux de la cité.

Références bibliographiques

Sources

- ANTHOLOGIE GRECQUE, 1960, *Anthologie Palatine*, livre VI ; texte établi et traduit par P. Waltz, Paris, Les Belles Lettres.
- APOLLONIOS DE RHODES, 1993, *Argonautiques*, tome II ; texte établi et commenté par Fr. Vian, traduit par E. Delage, Paris, Les Belles Lettres.
- CALLIMAQUE, 1948, *Les origines ; réponse aux Telchines ; Élégies ; Épigrammes ; Iambes et pièces lyriques ; Hécélé ; Hymnes* ; texte établi et traduit par Émile CAHEN, 3^e édition revue et corrigée, Paris, Les Belles Lettres.
- CICÉRON, 2002, *La nature des dieux* ; traduit et commenté par Clara Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres.
- HÉRODOTE, 1997, *Histoires*, livre IV ; texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres.
- HOMÈRE, 2005, *Odyssée*, 3 volumes ; texte édité et traduit par V. Bérard, annoté par S. Milanezi, introduction de E. Cantarella, Paris.
- HOMÈRE, 2003, *Hymnes*, texte établi et traduit par Jean Humbert, Les Belles Lettres, Paris.
- PINDARE, 2003, *Œuvres*, Tome II, *Pythiques* ; texte établi et traduit par Aimé PUECH, Paris, Les Belles Lettres.

- SCHOLIE DE THEOCRITE, *Idylle*, V ; édité par Fr. Dübner, 1877, Ambrosio Firmin Didot, Paris, p. 41-42.

Auteurs modernes

- BACCHIELLI Lidiano, 1995, « Apollonio Rodio e Il Santuario Cireneo Delle “Nymphai Chthoniai” », dans Fabrizio Serra (éd.), *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica*, 51/3, p. 133–137.
- BAILLY Anatole, 2000, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette.
- BONACASA Nicola et ENSOLI Serena, 2000, *Cirene*, Milan, Electa.
- BRUIT ZAIDMAN Louise, 2005, *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, Armand Colin.
- BRULÉ Pierre et VENDRIES Christophe (éd.), 2001, *Chanter les dieux*. Rennes, Presses universitaires.
- BRUNEAU Philippe et al., 1996, *Délos : île sacrée et ville cosmopolite*, Paris, CNRS.
- BRUNEL Jean, 1984, « Pour une interprétation de la loi sacrée de Cyrène », *RPh*, 3^e série, 58, p. 35-44.
- BYL Simon, 2013, « Marcel Detienne, *Apollon le couteau à la main*, 2009 », *AC*, 82, p. 407-411.
- CAHEN Émile, 1924, « Note sur la topographie de l'ancienne Cyrène », *RÉA*, 26/2, p. 112-114.
- CALLOT Jean Jacques, 1999, *Recherches sur les cultes en Cyrénaïque durant le Haut-Empire romain*, Nancy, ADRA.
- CARASTRO Marcello, 2012, « Fabriquer du lien en Grèce ancienne : serments, sacrifices, ligatures », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens, Dossier : Serments et paroles efficaces*, 10, p. 79-107.
- CHAMOIX François, 1953, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris, De Boccard.
- COMPATANGELO-SOUSSIGNAN Rita, 2012, « Apollon en Cisalpine : philosophie, religion et idéologie des élites romaines au II^e siècle av. n. è. », *Mélanges de l'école française de Rome - Antiquité*, 124/1, p. 1-37.
- DÉTIENNE Marcel, 1997, « J'ai l'intention de bâtir ici un temple magnifique », *RHR*, 214/1, p. 23-55.
- DOBIAS-LALOU Catherine, 2017, *Inscriptions of Greek Cyrenaica (= IGCyr)*, Bologne, CRR-MM, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, disponible en ligne sur <http://igcyr.unibo.it>.
- DOBIAS-LALOU Catherine, 2010, « Sur quelques noms nouveaux de Cyrénaïque », dans R.W.V. Catling, F. Marchand (éds.), *Onomatologos: studies in Greek personal names presented to Elaine Matthews*, Oxford, p. 92-101.
- ENSOLI Serenella, 2012, « L'attività della Missione Archeologica Italiana a Cirene (MAIC) della Seconda Università degli Studi di Napoli (SUN). Le ricerche svolte nel 2009 e 2010 in

- collaborazione con il Dipartimento alle Antichità (DoA) di Cirene: strategie e prospettive future », dans S. Ensoli (éd.), *Proceedings of the international conference for the preservation of the cultural heritage in libya : a dialogue among institutions*, Pise-Roma, p. 111-138.
- GASPERINI Lidio, 1997, « Culti di eroi fondatori: Battos in Oriente, Taras in Occidente », *Miscellanea Greca e Romana*, 21, p. 1-15.
 - HERMARY Antoine, 2010, « Les sculptures en calcaire », *CCEC*, 40, p. 87-98.
 - JENKINS Gilbert Kenneth, 1969, *Sylloge Nummorum Graecorum, The Royal Collection of Coins and Medals, Danish National Museum, North Africa, Syrtica-Mauretania*, Copenhagen, Einar Munksgaard.
 - LARONDE André, 1987, *Cyrène et la Libye hellénistique – Libykai Historiai : de l'époque républicaine au principat d'Auguste*, Paris, CNRS.
 - LUNI Mario, 2011, « Le nouveau sanctuaire de Déméter et la "ceinture sacrée" à Cyrène à l'époque royale », *CRAI*, 1, p. 221-287.
 - MAFFRE Jean-Jacques, 2007, « La dévotion à Apollon d'après des graffiti inscrits sur des fragments de céramique grecque trouvés à Cyrène », dans C. Dobias-Lalou (éd.), *Questions de religion cyrénéenne : actes du colloque de Dijon, 21-23 mars 2002, Karthago 27*, Paris, p. 166-183, n. 27.
 - MALKIN Irad, 1999, *La Méditerranée spartiate : Mythes et territoire*, traduit par O. Meslier, Paris, Les Belles Lettres.
 - MARINI Sophie, *Grecs et Libyens en Cyrénaïque dans l'Antiquité : Aspects et vicissitudes d'un rapport millénaire*, Collection « Études libyennes, 4 », Paris, Riveneuve, 2018.
 - MATHIEU-COLAS Michel, 2017, *Dictionnaire des noms de divinités*, disponible sur : <https://shs.hal.science/halshs-00794125>.
 - MARENCO Silvia Maria, 2016, « Scoperte epigrafiche a Cirene », dans M. A. Rizzo, *Macerata e l'archeologia in Libia. 45 anni di ricerche dell'Ateneo maceratese. Atti del Convegno Macerata, 18 marzo 2014*, Monografie di archeologia libica 40, Roma, p. 161-170.
 - MENOZZI Oliva, 2007, « Santuari agresti nella chora di Cirene », *Karthago*, 27, p. 79-91.
 - MICHELI Maria Élixa et SANTUCCI Ana, 2000, *Il santuario delle Nymphai Chthoniai a Cirene, Il sito e le terrecotte*, MAL, 25, Rome, L'Erma Di Bretschneider.
 - NOEL Anne-Sophie, 2014, « L'arc, la lyre et le laurier d'Apollon : de l'attribut emblématique à l'objet théâtral », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, 17, p. 105-128.
 - OLIVERIO Gaspare, PUGLIESE-CARRATELLI Giovanni et MORELLI Donato, 1961-1962, «Supplemento Epigrafico Cirenaico», *ASAA*, 39-40, p. 219-375.
 - PURCARO Valeria, 2001, *L'Agorà di Cirene*, II, 3, Roma, L'Erma di Bretschneider.
 - ROBERTSON Noel, 2010, *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, American philological association, Oxford, University Press.
 - ROBINSON Edward Stanley Gotch, 1965, *A Catalogue of Sculpture in the Greek Coins in the British Museum*, 29, Bologne, A. Forni.
 - ROQUES Denis, 2004, « Capitale millénaire, capitales temporaires, capitale éphémère : le cas de la Cyrénaïque antique (631 av. J.-C.-642 ap. J.-C.) », *Capitales éphémères. Des Capitales*

SCIENCES DE L'ANTIQUITE

Le dieu Apollon et ses épiclèses à Cyrène pendant l'Antiquité (VI^e-I^{er} siècle av. J.-C.)

Dr Bara GUËYE

de cités perdent leur statut dans l'Antiquité tardive, Actes du colloque Tours 6-8 mars 2003, Tours, FERACF, p. 297-309.

- ROQUES Denis, 1987, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris, CNRS.
- SALVIAT François et BERNARD Paul, 1959, « Nouvelles découvertes au Dionysion de Thasos », *BCH*, 83, 1, p. 288-335.
- SERVAIS Jean, 1960, « Les Suppliants dans la « Loi sacrée » de Cyrène », *BCH*, 84/1, p. 112-147.
- SUSANA Reboreda-Morillo, 2006, « La volonté divine : Delphes et son influence sur le destin humain », *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité. Colloque international de Besançon - 16-17 novembre 2000*, Besançon, ISTA, p. 219-228.
- STUCCHI Sandro, 1975, *Architettura Cirenaica*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider.
- *Supplementum Epigraphicum Graecum (= SEG)*, 1923-1971 ; édité par Jacob J. E. HONDIUS, puis par Arthur G. WOODHEAD et divers collaborateurs, vol. I-XXV, Leiden, A. W. Sijthoff.
- VAN EFFENTERRE Henri et RUZÉ Françoise, 1994, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, tome I, Rome, École Française de Rome.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 72-91.

La prostitution, une institution au service de la cité en Grèce ancienne

Dr Pierre Mbid Hamoudi DIOUF,

pierre3.diouf@ucad.edu.sn

&

Yaya MASSALY, Doctorant,

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : Cet article fait l'économie de l'histoire de la vieille profession du monde, la prostitution, et son installation officielle dans la cité athénienne au V^e siècle pour régler des problèmes socio-économiques urgents. Sans même le vouloir, la prostitution s'est imposée dans la sphère juridique et politique. La législation grecque sur le mariage a favorisé l'institutionnalisation de celle-ci : la prostitution fut installée en Grèce, sous Solon, pour rétablir l'ordre social et le marché matrimonial, et éviter toutes dérives (viols des femmes libres, mariages et grossesses précoces...). L'instauration officielle des lupanars et des maisons de passe abritant des femmes esclaves et des étrangères de mœurs légères a permis d'assouvir la libido ou l'appétence sexuelle des jeunes citoyens et des hommes en âge de se marier et a contribué à la garantie de la chasteté ou de la virginité des filles de condition libre par l'interdiction de toute relation sexuelle avant le mariage. Toutefois, cette même législation ne s'intéresse qu'à la prostitution féminine et frappe d'atimie la personne du prostitué citoyen. À travers cette étude littéraire et historique, c'est véritablement l'histoire du genre qui est abordée.

Abstract: This article discusses the history of the world's oldest profession, prostitution, and its official establishment in Athens in the 5th century to address urgent socio-economic issues. Without even meaning to, prostitution became part of the legal and political sphere. Greek marriage legislation encouraged its institutionalisation: prostitution was established in Greece under Solon to restore social order and the marriage market, and to prevent abuses (rape of free women, early marriages and pregnancies, etc.). The official establishment of brothels and houses of ill repute housing slave women and foreign women of easy virtue made it possible to satisfy the libido or sexual appetite of young citizens and men of marriageable age and helped to guarantee the chastity or virginity of free girls by prohibiting any sexual relations before marriage. However, this same legislation only

concerns female prostitution and punishes male prostitutes with atimia. Through this literary and historical study, it is truly the history of gender that is addressed.

Mots-clés : Prostitution, Économie, Société, Esclaves, Institutions, Genre, Grèce, Antiquité

Keywords: Prostitution, Economy, Society, Slaves, Institutions, Gender, Greece, Antiquity

Introduction

Dans la Grèce classique, la prostitution, qui pouvait être conçue comme un métier marginal, était en réalité une institution organisée et réglementée, intimement liée aux structures économiques, politiques et sociales de la cité. Sous l'impulsion du législateur Solon au VI^e siècle av. J.-C., la prostitution devient un outil de contrôle social permettant de canaliser les désirs sexuels des hommes libres tout en préservant la pureté des femmes citoyennes. Nous pouvons sentir cet état d'esprit dans le discours *Contre Néaira* du Pseudo-Démosthène : « Nous avons les courtisanes en vue du plaisir, les concubines pour nous fournir les soins journaliers, les épouses pour qu'elles nous donnent des enfants légitimes et soient les gardiennes fidèles de notre intérieur¹ ». La reconnaissance sociale de la femme dépendait donc en grande partie de sa vie conjugale. Une fois le mariage consommé, la femme grecque n'a qu'une seule obligation, faire preuve de sa fécondité c'est-à-dire transmettre la vie. Ménandre, dans son *Fragment 546*, déclarera : « Une honnête femme doit rester chez elle ; la rue est pour la femme de rien ».

À travers différentes sources, l'on peut aisément remarquer que cette pratique de la rue, comme l'insinue Ménandre, principalement exercée par des esclaves et des étrangères, révèle les profondes inégalités dans certaines cités grecques où le corps des uns sont réduits au statut de marchandise, d'objets sexuels pour les besoins libidineux des citoyens. En effet, ce système, bien que souvent justifié par des raisons de salubrité publique et de rentabilité économique, soulève des interrogations sur le paradoxe de la démocratie athénienne. Comment une telle civilisation, glorifiée pour ses avancées politiques et philosophiques, a-t-elle pu admettre l'exploitation systémique des plus faibles ? À travers l'étude des témoignages antiques et des mécanismes de régulation, nous tenterons d'analyser la manière dont la prostitution

¹ Pseudo-Démosthène, *Contre Néaira*, 122.

des esclaves a été un levier dissimulé de l'ordre social en Grèce, reflétant ainsi les prohibitions et les controverses fondées sur la liberté, réservée à une frange de la population.

1_ L'apport socio-économique de la prostitution en Grèce

Pour comprendre la prostitution en Grèce, il est déterminant de jeter un regard dans la législation du mariage grec. Le mariage est une obligation légale en Grèce mais il s'avère être également une obligation que la justice grecque n'a jamais songé à imposer. Toutefois sur l'âge des mariées, la littérature grecque nous renseigne sur la nécessité d'avoir un grand écart d'âge entre les époux². Aristote, pour des raisons physiologiques, suggère aux hommes d'épouser de toutes jeunes filles. Hésiode conseille également aux hommes d'épouser vers trente ans des jeunes filles de seize ans³. Mais la législation de Gortyne en Crète, au V^e siècle avant notre ère, fixait le mariage des jeunes filles à l'âge de douze ans⁴.

Les sources nous permettent d'avoir une proportion minimale de l'âge marital. Ainsi, Aristote et Platon envisagent une fourchette de 30 à 35 ans pour l'homme et 16

² LANDAU C. , 2018, Les courtisanes dans la Grèce classique : entre réalité et représentation. Approche prosopographique, philologique et rhétorique, Thèse pour obtenir le grade de : Docteur de l'Université de Strasbourg, Discipline/Spécialité : Science de l'Antiquité-philologie classique, Strasbourg.

³ Hésiode, 1972, *Les travaux et les jours*, texte établi et trad., par P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, v696-698 ; cf. R. FLACELIERE, 1959, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris, Hachette, p. 80.

⁴ R. FLACELIERE, *La vie quotidienne en Grèce...op. cit.*, p. 80.

à 20 ans pour la femme⁵. C'est ce qui fait que les époux sont en général deux fois plus âgés que leurs épouses⁶. Et il serait bien intéressant d'évoquer le pourquoi de ce choix délibéré. Aristote, par exemple, nous explique que :

« le lien établi entre deux époux trop jeunes est défavorable à la procréation. La race animale en est un exemple : les petits nés des jeunes sujets sont imparfaitement développés avec une tendance à engendrer des femelles et une tournure chétive. Dans les cités où c'est la coutume de marier de bonne heure les jeunes hommes et les jeunes filles, les progénitures ont des corps insuffisamment développés et de petites tailles. En plus, les très jeunes épouses souffrent davantage au cours de la gésine et en meurent en grand nombre⁷ ».

Donc, afin de prévenir de tels dangers et d'éviter une forte mortalité infantile et de parturientes, Aristote préconise un âge marital plus avancé des jeunes gens. Il propose alors de marier les filles à l'âge de 18 ans et les hommes à 37 ans ou à peu près. À partir de ce moment, dit-il, l'union des sexes engendrera des rejetons en pleine vigueur corporelle⁸.

⁵ Platon, 1951, *Œuvres complètes, Lois*, texte établi et traduit par Edouard Des Places, S. J., Paris, Les Belles Lettres, t. XI, CXX ; cf. P. BRULE, 1973, *La Fille d'Athènes, la religion des filles à Athènes à l'époque classique, mythe, culture et société*, Paris, Les Belles Lettres, p. 363.

⁶ S. STEINBERG, 2007, *L'Homosexualité féminine dans l'antiquité grecque et romaine*, Paris, Les Belles Lettres, p. 15.

⁷ Aristote, *Politique*, trad. par J. BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, Paris, Librairie Philosophique De LADRANGE, 1874, Livre I, Chap. 6, 4, en ligne sur : <https://la-philosophie.com/aristote-la-politique> (page consulté le 19/09/2018), p. 15. cf. P. BRULE, *La fille d'Athènes... op. cit.*, p. 365.

⁸ Aristote, 1874, *Politique*, trad. par J. BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, Paris, Librairie Philosophique De LADRANGE, Livre I, Chap. 6, 6, en ligne sur : <https://la-philosophie.com/aristote-la-politique> (page consulté le 19/09/2018), p. 15, cf. J.-M. ROUBINEAU, *Les cités grecques (VI^e-II^e siècle av. J.-C.). Essai d'histoire sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 98.

De surcroît, les Grecs souhaitaient retarder la défloration des fillettes jusqu'à l'installation spontanée de la puberté. Ils pensent qu'il est bon de garder les filles vierges jusqu'au moment où la menstruation s'installe en elles pour avoir la preuve que leur matrice est désormais capable de remplir ses fonctions⁹. Ils prétendent dangereux de déposer une semence dans une matrice trop petite¹⁰.

Ce problème de grossesse précoce est encore de nos jours d'une brûlante actualité. Soranos d'Ephèse (*Gynécologie*, I, 33) déclare que c'est à la fois dangereux pour la mère, mais aussi pour l'enfant à naître, car au moment de l'accouchement, le fœtus mettrait en péril la fillette enceinte en se faisant un passage dans la zone de l'orifice utérin encore étroit et insuffisamment formé¹¹.

D'ailleurs, la mesure d'Aristote semble assez proche de la logique spartiate qui préconise aussi un âge plus avancé que la moyenne pour le mariage des jeunes filles. Préférant que l'âge marital des jeunes filles coïncide à une vigueur physique maximale et à une plus grande aptitude à mettre au monde des enfants en bonne santé. Les Spartiates contrairement aux Athéniennes recluses dans le gynécée, pratiquaient des exercices physiques à l'image des jeunes garçons¹². Mais cette liberté de la femme

⁹ Aristote, 1874, *Politique*, trad. par J. BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, Paris, Librairie Philosophique De LADRANGE, Livre I, Chap. 6, 6, en ligne sur : <https://la-philosophie.com/aristote-la-politique> (page consulté le 19/09/2018), p. 15.

¹⁰ D. GOUREVITCH, 1984, *Le mal d'être femme, la femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, p. 108.

¹¹ D. GOUREVITCH, *op. cit.*, p. 108.

¹² J.-M. ROUBINEAU, *op. cit.*, p. 98.

spartiate n'était pas gratuite. En fait, l'État espérait préparer le physique de la jeune fille à produire des enfants qui deviendront de bons citoyens guerriers à l'avenir¹³.

D'autre part, le choix des hommes d'épouser de très jeunes filles, aussi ignorantes et malléables que possible, vient probablement de la volonté d'instruire leurs femmes à gérer les affaires domestiques. Comme le disait Hésiode : « Épouse une fille toute jeune et vierge, afin de lui donner de sages principes »¹⁴. Dans le traité domestique de Xénophon, *Économique*, Ischomaque¹⁵ déclare à Socrate que sa jeune épouse, Chrysilla n'avait pas encore quinze ans lorsqu'elle a emménagé dans sa maison. Jusque-là, dit-il, elle vit sous une étroite surveillance, elle doit regarder moins de choses et en entendre, éventuellement le moins possible aussi de poser moins de questions possible¹⁶. De cette manière, ce déséquilibre d'âge a permis au moins la satisfaction du rêve masculin, puisque la jeune mariée apparaît dès lors comme une page blanche que l'époux use à sa convenance.

Les Grecs pensent également que les femmes les plus résistantes aux maladies sont celles qui se plient aux interdits légaux, celles qui s'abstiennent à tout contact sexuel précoce, donc celles que la loi maintient en état de virginité¹⁷. De ce fait, la garantie de la chasteté des filles par l'interdiction de toute relation extraconjugale devient une préoccupation essentielle non seulement pour les familles, mais pour la

¹³ D. BA, Image de la femme noire dans la littérature grecque antique, Mémoire de DEA, Département de Lettres Classiques, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 2009-2010, p. 11.

¹⁴ Hésiode, *Les travaux et les jours*, texte établi et trad., par P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1972, v619.

¹⁵ Xénophon, *Économique*, texte établi et traduit par P. CHANTRAINE, Paris, Les Belles Lettres, 1949, VII, 5.

¹⁶ R. FLACELIERE, *La vie quotidienne en Grèce...op. cit.*, p. 76 ; J.-M. ROUBINEAU, *op. cit.*, p. 99.

¹⁷ Ménandre, *Une Comédie réaliste et consensuelle*, trad. par Philippe Renault sur : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/12/Men/Menandre.htm> ; cf. D. GOUREVITCH, *op. cit.*, p. 107.

société dans son ensemble. Ainsi, les célibataires masculins, de l'adolescence à la maturité, se trouvent souvent dans l'impossibilité d'avoir des relations hétérosexuelles avec les jeunes filles à épouser.

Alors ce décalage tardif du mariage des filles grecques a contribué à créer un déséquilibre des effectifs de sexes¹⁸. Subséquemment, Solon pour permettre aux célibataires d'évacuer quelque part leurs humeurs, met en place au début du VI^e siècle av. J.-C. des lupanars étatiques ou des maisons de passe à Athènes pour assouvir les désirs sexuels des jeunes hommes qui, non mariés aux premiers temps de leur carrière sexuelle, peinent à discipliner leurs pulsions et susceptibles d'avoir des relations sexuelles prohibées avec des jeunes filles à marier ou des femmes mariées relations qui menaceraient à la fois l'ordre social et le marché matrimonial¹⁹. Philémon dans *Les Adelphes*, cité par Athénée (XIII, 569) affirme :

« à ce qu'on dit, tu fus le premier à prendre cette mesure démocratique et salutaire de trouver une loi pour tous les hommes. Voyant que dans notre société, nombreux sont les jeunes gens qui subissent les influences du plaisir sexuel de la nature et s'égarèrent sur d'abominables voies. Alors, tu achetas des jeunes femmes et les installas dans des quartiers à la disposition de tous²⁰ ».

En dépit de cette prohibition formelle de toucher les femmes athéniennes, les hommes mariés ou non, sont autorisés à avoir des relations sexuelles avec des prostituées. Parmi les filles de joie achetées par Solon, on peut délibérément choisir et jouir dans les bras de celle qu'on trouve la plus aimable, sans besoin d'escalader les murs ni

¹⁸ P. BRULE, *La fille d'Athènes... op. cit.*, p. 367.

¹⁹ J.-M. ROUBINEAU, *op. cit.*, p. 28 ; C. LANDAU, *op. cit.*, p. 116.

²⁰ C. SALLES, *Les bas-fonds de l'Antiquité*, Paris, Payot, 2004, p. 18 ; J.-M. ROUBINEAU, *op. cit.*, p. 28.

d'user d'artifice pour parvenir jusqu'à elles. En fait, ce sont elles-mêmes qui vous courtisent et qui se disputent l'avantage de vous avoir dans leur lit²¹.

Nous pouvons ainsi en déduire que l'intérêt social de la législation solonienne sur la prostitution servile, se présente comme une mesure de salubrité publique, visant avant tout à protéger la chasteté des femmes libres, mais également de préserver la pureté de la race athénienne pour que les patrimoines familiaux ne dérivent pas entre les bras étrangers²².

Donc fondées au nom de l'intérêt public et social, les maisons closes ont aussi pour but de remplir les caisses de la cité²³. En effet, Solon, pour assurer sa finance ou pour se faire du budget, va trouver des fonds en taxant les commerces et les activités parmi lesquelles la prostitution qui offre un parfait revenu. Dans ce contexte, les rapports sexuels ne constituent plus un simple échange réciproque de plaisirs, mais plutôt une prestation sexuelle contre une compensation, un paiement en valeur contre une sexualité largement transformée en service économique que les hommes cherchent dans les *dicterions* (maisons closes) en fonction de leur intérêt.

Ainsi, le commerce économique-sexuel devient alors, la forme constante des rapports sexuels dans ces *dicterions*. Les propriétaires d'esclaves et les proxénètes (*pornobosko*) tiraient également d'importants profits sur la prostitution de leurs esclaves. Par ailleurs, les racoleuses de rues, tout comme celles des maisons closes

²¹ Lucien. De SAMOSATE, *Les Maîtres de l'Amour*, trad. par ebook (ePub), Paris, Ligaran, 2015, p. 35 ; C. SALLES, *op. cit.*, p. 20.

²² C. SALLES, *op. cit.*, p. 20 ; P. GRIMAL, *Histoire mondiale de la femme, sociétés modernes et contemporaines*, Paris, Librairie de France, 1966, p. 16.

²³ M. COSTES-PEPLINSKI, *Nature, culture, guerre et prostitution. Le sacrifice institutionnalisé du corps*, Paris, Harmattan, 2001, p. 103.

payaient des taxes spéciales appelées *porniko*²⁴, récoltées par des fonctionnaires nommés, *pornotropos*²⁵. C'est aussi une manière ou comme une autre de faire rembourser à l'État une part de l'argent extorqué aux citoyens. Toutefois, les prostituées peuvent en être dispensées si des citoyens les installent dans leur lieu de résidence²⁶. L'État, en revanche, se charge dans une certaine mesure de protéger l'intérêt des prostituées, des bordels ou plutôt des tenancières. L'histoire ajoute pareillement que Solon a utilisé les bénéfices qu'il a tirés de ce commerce pour construire un temple d'Aphrodite *Pandemos*, la patronne de l'amour tarifé²⁷.

2_Réglementation et système d'exploitation du marché de la prostitution

Il était prévu dès le départ à Athènes de réglementer les bordels, les lieux publics où se pratiquait légalement la prostitution féminine. James N. Davidson affirme, à cet effet, qu'il n'est aucunement mentionné l'existence de bordel masculin, mais cela ne veut pas dire que le commerce du sexe masculin ne soit pas aussi légalement organisé. L'exemple de Phédon est la preuve de l'existence du commerce du sexe masculin. Le jeune Phédon était un captif qui a été vendu comme esclave à Athènes où il était contraint de vendre ses charmes pour survivre²⁸.

Ainsi, les relations sexuelles malencontreusement (les homosexuels masculins), qui entraînent opprobre et déclasserement social en Grèce, étaient liées à

²⁴ C. SALLES, *op. cit.*, p. 24 ; C. LANDAU, *op. cit.*, p. 290.

²⁵ M. COSTES-PEPLINSKI, *op. cit.*, p. 104.

²⁶ R. FLACELIERE, *L'Amour en Grèce*, Paris, Hachette, 1960, , Paris, Hachette, 1960..p. 139.

²⁷ C. SALLES, *op. cit.*, p. 21.

²⁸ Cl. LEDUC ; P. SCHMITT PANTEL, « Prostitution et sexualité à Athènes à l'époque classique, autour des ouvrages de James N. DAVIDSON (*Courtisans and Fishcakes. The consuning passions of classicalAthens*, 1997) et d'Elke HARTMANN (*Heirat, hetärentumundkonkubinatimklassischenAthen*, 2002) », *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, en ligne sur: <http://clio.revues.org/586> (page consulté le 12/03/2017), p. 5.

une orientation sexuelle qui est, en aucun cas, réservée aux hommes libres. La passivité sexuelle du citoyen est vue comme une marque de faiblesse civique et cette faiblesse rendait le citoyen inapte à endosser des charges pour la collectivité²⁹. Eschine dans le *Contre Timarque* soutient que « l'homme qui se vend et se livre à lui-même au service sexuel d'autrui, vendra sans hésiter les intérêts de la République³⁰ ». Mais l'orateur Eschine, dans ce procès, ne dédaignait pas la prostitution masculine, c'était plutôt une manière de discréditer politiquement son adversaire politique³¹.

À ce propos, K. J. Dover souligne que ce qui est condamné n'était pas la prostitution masculine elle-même, mais c'est le fait d'être un citoyen prostitué³². En fait, la prostitution d'un homme libre était considérée comme une mauvaise conduite sexuelle qui fait l'objet d'une déconsidération morale, et celui-ci se voit statutairement déclassé. Eschine évoque l'atimie³³ contre la personne du prostitué citoyen. Cette sentence interdisait formellement l'accès du citoyen aux fonctions de la cité, non pas parce que le citoyen aurait accompli des actes sexuels répréhensibles

²⁹ Eschine, *Contre Timarque*, v. 20, en ligne sur :

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/eschine_contre_timarque/lecture/2.htm.

³⁰ Eschine, *Contre Timarque*, v. 29, en ligne sur :

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/eschine_contre_timarque/lecture/2.htm ; B.

BALTHAZAR, *Perceptions sociales de l'homosexualité : Antiquité-droit positif*, Paris, Harmattan, 2017, p. 14.

³¹ S. STEINBERG, *Une histoire des sexualités*, Paris, Presses Universitaires de France/Humensis, 2018, p. 19.

³² K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, Paris, Pensée sauvage, 1980, p. 44-45.

³³ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, l'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 240.

mais parce que les charges compétentes de la cité étaient réservées seulement aux citoyens capables de gérer leurs biens et de maîtriser leurs désirs sexuels³⁴.

Simultanément, le législateur sur la sexualité des citoyennes avait élaboré les châtiments suivants : pour avoir enlevé et violé une femme libre, la loi impose une sanction financière de cent drachmes et une amende de vingt drachmes pour l'avoir prostitué³⁵. Dans le *Contre Nééra*, Apollodore disait aux jurés que les citoyens n'auraient pas permis à des citoyennes de devenir des prostituées³⁶. Des dispositions étaient prévues pour constituer des dots aux orphelines nécessiteuses et la cité pourvoyait également à la dotation des orphelines de guerre³⁷. Il y avait donc un ensemble de mesures mises sur place pour que les citoyennes soient dotées et mariées.

D'ailleurs, la prostitution des femmes libres était très rare, parce que leur condition dépendait des membres masculins de la famille, ou à défaut d'un tuteur légal : c'est de leurs prérogatives que dépend en vérité la sexualité de celles-ci. Cependant, parmi les femmes libres, ce sont uniquement les étrangères et les esclaves anciennes affranchies qui peuvent se prostituer. D'autre part, il existe des circonstances poussant les femmes citoyennes à se prostituer. Par exemple, celles qui étaient pauvres, vulnérables et sans abri, étaient forcées de se tourner vers la

³⁴ Eschine, *Contre Timarque*, v. 19-21, en ligne sur :

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/eschine_contre_timarque/lecture/2.htm ; cf. S. STEINBERG, *op. cit.*, p. 17.

³⁵ Plutarque, *Vies, Solon-Publicola, Thémistocle-Camille*, texte traduit par Robert FLACELIERE, Paris, Les Belles Lettres, 1961, t. II, 37, 22.

³⁶ Démosthène, *Contre Nééra*, texte établi et traduit par Louis GERNET, Paris, Les Belles Lettres, 1960, IV, LIX, 112-115.

³⁷ Cl. MOSSE, *La femme dans la Grèce antique*, Paris, Michel Albin, 1983, p. 146.

prostitution pour survivre. L'embarras auquel ces femmes sont confrontées pour assurer leur subsistance quotidienne est la raison de bon nombre de leurs sacrifices³⁸.

En ce qui concerne la prostitution infantile, elle était bien évidemment admise en Grèce, mais seulement si l'enfant n'était pas de naissance libre. Le *Contre Nééra* relate que Nééra a commencé la prostitution à un très jeune âge, au moment où les jeunes filles n'étaient pas encore en âge de se marier³⁹. Selon P. Brulé, dans le milieu de la galanterie, ces filles de joie sont appelées, *Hypoparthenoi*, c'est-à-dire des prostituées impubères⁴⁰. Cependant, des lois garantissaient la protection des enfants libres par des poursuites pénales à l'égard de ceux qui les prostituent⁴¹. C'est le lieu de dire que la prostitution appartenait généralement au monde des esclaves et des non citoyens⁴². Tout Athénien qui se serait prostitué, ne pourrait remplir aucune fonction publique, ni même exprimer son opinion à l'assemblée du peuple. Il tombera sous l'accusation d'inconduite sexuelle, pour laquelle le législateur a fixé des pénalités, à savoir : des interdictions à exercer des charges politiques et religieuses⁴³.

Par ailleurs, il n'y avait rien d'avalissant pour un citoyen honorable et riche, ou un étranger libre d'inclure parmi ses sources de revenus les gains que lui procurent les prostituées et les maisons de prostitution⁴⁴. Nicarète était une proxénète qui faisait passer ses pensionnaires, esclaves prostituées comme ses propres filles, des

³⁸ C. SALLES, *op. cit.*, p. 58 ; S. STEINBERG, *op. cit.*, p. 17.

³⁹ Démosthène, *Contre Nééra*, texte établi et traduit par Louis GERNET, Paris, Les Belles Lettres, 1960, IV, LIX, 22.

⁴⁰ P. BRULE, *Les femmes grecques à l'époque classique*, Paris Hachette, 2001, p. 250.

⁴¹ C. SALLES, *op. cit.*, p. 62.

⁴² Cl. MOSSE, *La femme dans la Grèce... op. cit.*, p. 63.

⁴³ Eschine, *Contre Timarque*, v. 20, en ligne sur :

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/eschine_contre_timarque/lecture/2.htm ; C. SALLES, *op. cit.*, p. 62 ; R. FLACELIERE, *L'Amour...op. cit.* p. 78.

⁴⁴ C. SALLES, *op. cit.*, p. 24.

« citoyennes », dans le but de faire grimper le prix de location de celles-ci. Stéphanos également, un citoyen athénien qui a épousé une ancienne esclave, profite du chantage des clients de sa femme, qui continue son activité de prostituée même après avoir été mariée⁴⁵.

D'autre part, l'État, dans le cadre de la réglementation des bordels à Athènes les maisons closes et les marchés du sexe étaient surveillés par des magistrats officiers de police⁴⁶. En effet, la concurrence était grandement ouverte dans le marché de la galanterie à Athènes et l'État intervenait fréquemment pour régler ce commerce. À Athènes, le quartier du Céramique, nom probablement donné à cause du nombre d'ateliers de poterie qu'il comporte⁴⁷, et le quartier de Pirée, fréquenté par des marins qui venaient charger ou décharger des marchandises, sont des quartiers où le commerce du sexe était particulièrement visible⁴⁸. Les rixes pour se procurer des professionnelles y étaient très fréquentes ; les dîneurs se disputaient des prostituées tout particulièrement les musiciennes et les danseuses indispensables à leur fête. Ainsi pour empêcher les accrochages entre consommateurs potentiels d'après Aristote les *astynomoi* (astynomoi) des sortes de commissaires de police étaient chargés de veiller pour que l'ordre public soit rassuré et respecté dans les rues d'Athènes⁴⁹.

⁴⁵ Démosthène, *Contre Nééra*, texte établi et traduit par Louis GERNET, Paris, Les Belles Lettres, 1960, IV, LIX, 35.

⁴⁶ C. SALLES, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁷ C. CHARBONNIER, CHARBONNIER C., « La courtisane de Plaute à Ovide », in : *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n°28, p. 451-550, 1969, en ligne sur : http://www.persee.fr/docAsPDF/bude_1247-6862_1969_num_28_4_4264, p. 456.

⁴⁸ C. LANDAU, *op. cit.*, p. 244.

⁴⁹ Aristote, *La Constitution d'Athènes*, chap. 50, 2, en ligne sur : http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/aristote_constitution/lecture/50.htm ; Cl. LEDUC ; P. SCHMITT PANTEL, *op. cit.*, p. 4 ; R. FLACELIERE, *L'Amour...op. cit.*, p. 140.

Ces commissaires de police étaient au nombre de dix, répartis ainsi : cinq au quartier du Pirée et cinq à Athènes ; la tenue de l'ordre dans les rues relève de leur juridiction⁵⁰. Ils veillent à ce que la quiétude des Athéniens ne soit pas troublée par la clientèle parfois agitée dans les quartiers réputés de distractions. Ces magistrats surveillent également les tenancières et font passer en justice ceux qui ne s'en tiennent pas aux tarifs fixés par l'État⁵¹. À Athènes le prix des prostituées des maisons closes était codifié par l'État et des limites implicites au contrat sont imposées en proportion de la durée de la prestation sexuelle⁵². Il est cependant défendu aux prostituées d'utiliser la concurrence pour faire augmenter le prix de location. Une loi athénienne de la fin du IV^e avant notre ère, impose aux joueuses de flûtes, de lyres et de cithares un prix forfaitaire qui ne doit pas dépasser deux drachmes la nuit⁵³. Les Grecs en réalité concevaient très mal le fait de dépenser excessivement de l'argent dans ce type de divertissement⁵⁴.

Toutefois, si un client s'obstine à payer un montant de plus que celui qui est donné par la loi, celui-ci serait passible d'une action en justice. À vrai dire dans cette démocratie, les prostituées sont ouvertes à tous, sans distinction de classe ni de fortune. Et lorsqu'un litige survenait entre clients pour la même professionnelle, les astynomes tirent au sort et l'adjugent à celui qui est désigné⁵⁵. Bien qu'elle soit

⁵⁰ Aristote, *La Constitution d'Athènes*, chap. 50, 2, en ligne sur :

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/aristote_constitution/lecture/50.htm

⁵¹ C. SALLES, *op. cit.*, p. 26.

⁵² M.-C. HURTIG, M. KAIL et H. ROUCHE, 1991, *Sexe et genre, De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, Centre National de Recherche Scientifique (CNRS), p. 230.

⁵³ Aristote, *La Constitution d'Athènes*, chap. 50, 2, en ligne sur :

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/aristote_constitution/lecture/50.htm ; cf. R.

FLACELIERE, *L'Amour...op. cit.*, p. 140 ; C. SALLES, *op. cit.*, p. 24.

⁵⁴ S. STEINBERG, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁵ Aristote, *La Constitution d'Athènes*, chap. 50, 2, en ligne sur :

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/aristote_constitution/lecture/50.htm ;

permise, la fréquentation des prostituées peut susciter moquerie et raillerie lorsqu'un amant est soupçonné de perdre tout jugement par l'influence de sa maîtresse. L'homme d'État Périclès, était moqué en raison de sa relation avec la courtisane étrangère, anciennement proxénète, Aspasia⁵⁶.

CONCLUSION

En somme, la prostitution en Grèce classique, particulièrement dans la cité d'Athènes, avait une valeur sociale, économique et politique, légitimée par l'État afin de contrôler la sexualité masculine (des hommes matures), protéger les femmes à marier et générer des profits. La prostitution reflète l'une des profondes inégalités des sociétés grecques. Donc institutionnalisée par l'État, la prostitution servait à la fois de soupape, d'assurance pour les mœurs, de pilier économique pour les cités et de marqueur hiérarchique entre libre et non libre (entre citoyen, étrangers et esclaves). Pourtant, derrière cette planification pragmatique de la prostitution, se cachait une violence structurelle, à savoir la réduction des individus en esclavage, surtout des femmes et des enfants, à l'état de simple objet de plaisir et générateur de profit. L'examen de ce système d'exploitation met en lumière les limites de la démocratie athénienne dans laquelle jouir de la liberté et de la citoyenneté étaient simplement réservées à une minorité de personnes ; alors que l'exploitation sexuelle des esclaves en constitue un support visible. En régularisant l'asservissement sexuel, la Grèce classique, notamment la cité d'Athènes, avait montré comment une communauté peut applaudir la vertu civique tout en s'appuyant sur une injustice et l'oppression dissimulées. Cette dualité nous invite à gamberger sur l'héritage ambivalent du passé

J.-M. ROUBINEAU, *op. cit.*, p. 29 ; Cl. LEDUC ; P. SCHMITT PANTEL, *op. cit.*, p. 4 ; C. SALLES, *op. cit.*, p. 24.

⁵⁶ S. STEINBERG, *op. cit.*, p. 19.

grec, dont les philosophies coexistent encore avec des pratiques que certaines de nos sociétés modernes jugeraient inacceptables.

Références bibliographiques

SOURCES

- Aristote, *La Constitution d'Athènes*, chap. 50, 2, en ligne sur : http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/aristote_constitution/lecture/50.htm
- Aristote, *Politique*, trad. par J. BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, Paris, Librairie Philosophique De LADRANGE, 1874, Livre I, Chap. 2, p. 16-18, en ligne sur : <https://la-philosophie.com/aristote-la-politique> (page consulté le 19/09/2018).
- Démosthène, *Contre Nééra*, texte établi et traduit par Louis GERNET, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Eschine, *Contre Timarque*, paragraphes, 10-19, v.13, en ligne sur : http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/eschine_contre_timarque/lecture/2.htm
- Hésiode, *Les travaux et les jours*, texte établi et traduit par P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- Lucien de Samosate, *Les Maîtres de l'Amour*, traduit par ebook (ePub), Paris, Ligarán, 2015.
- Ménandre, *Une Comédie réaliste et consensuelle*, trad. par Philippe Renault sur : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/12/Men/Menandre.htm>
- Platon, *Œuvres complètes, Lois*, texte établi et traduit par Edouard Des Places, S. J., Paris, Les Belles Lettres, 1951.
- Plutarque, *Vies : Solon-Publicola, Thémistocle-Camille*, Texte établi et traduit par Robert FLACELIERE, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

- Xénophon, *Économique*, texte établi et traduit par P. CHANTRAINE, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

ARTICLES ET OUVRAGES

- BA Mme DIA, 2009-2010, Image de la femme noire dans la littérature grecque antique, Mémoire de DEA, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département de Lettres Classiques, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- BALTHAZAR B., 2017, *Perceptions sociales de l'homosexualité : Antiquité-droit positif*, Paris, Harmattan.
- BOEHRINGER S., 2007, *L'Homosexualité féminine dans l'antiquité grecque et romaine*, Paris, Les Belles Lettres.
- BRULE P., 2001, *Les femmes grecques à l'époque classique*, Paris Hachette.
- BRULE P., 1973, *La Fille d'Athènes, la religion des filles à Athènes à l'époque classique, mythe, culture et société*, Paris, Les Belles Lettres.
- CHARBONNIER C., 1969, « La courtisane de Plaute à Ovide », in : *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n°28, p. 451-550, en ligne sur : http://www.persee.fr/docAsPDF/bude_1247-6862_1969_num_28_4_4264
- COSTES-PEPLINSKI M., 2001, *Nature, culture, guerre et prostitution. Le sacrifice institutionnalisé du corps*, Paris, Harmattan.
- DOVER K. J., 1980, *Homosexualité grecque*, Paris, Pensée sauvage.
- FOUCAULT M., 1984, *Histoire de la sexualité, l'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- FLACELIERE R., 1960, *L'Amour en Grèce*, Paris, Hachette.
- FLACELIERE R., 1959, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris, Hachette.
- GOUREVITCH D., 1984, *Le mal d'être femme, la femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres.

- GRIMAL P., 1966, *Histoire mondiale de la femme, sociétés modernes et contemporaines*, Paris, Librairie de France.
- HURTIG M.-C. ; KAIL M. ; ROUCHE H., 1991, *Sexe et genre, De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, Centre National de Recherche Scientifique (CNRS).
- LANDAU C., 2018, *Les courtisanes dans la Grèce classique : entre réalité et représentation. Approche prosopographique, philologique et rhétorique*, Thèse pour obtenir le grade de : Docteur de l'Université de Strasbourg, Discipline/S spécialité : Science de l'Antiquité-philologie classique, Strasbourg.
- LEDUC Cl. ; SCHMITT PANTEL P., « Prostitution et sexualité à Athènes à l'époque classique, autour des ouvrages de James N. DAVIDSON (*Courtisans and Fishcakes. The consuming passions of classical Athens*, 1997) et d'Elke HARTMANN (*Heirat, hetärentum und konkubinatum klassischen Athen*, 2002) », *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, en ligne sur: <http://clio.revues.org/586> (page consulté le 12/03/2017).
- MOSSE Cl., 1983, *La femme dans la Grèce antique*, Paris, Michel Albin.
- ROUBINEAU J.-M., 2015, *Les cités grecques (VI^e-II^e siècle av. J.-C.). Essai d'histoire sociale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- SALLES C., 2004, *Les bas-fonds de l'Antiquité*, Paris, Payot.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 92-102.

L'éthique de la responsabilité et l'effectivité du bonheur chez Aristote

Dr Boubacar CAMARA
Université Cheikh Anta Diop de Dakar
boubacar28.camara@ucad.edu.sn

Résumé : Comment devons-nous appréhender le concept de bonheur qui a suscité tant de controverses ? Selon le philosophe grec, Aristote, le bonheur ne correspond pas aux idées préjudicielles largement répandues selon lesquelles il renvoie à un élément exclusif comme la santé, ou l'argent, ou un bien matériel, mais à l'activité de l'âme. L'activité dont il s'agit est l'exercice de la vertu à chaque moment, à chaque instant de la vie afin que la personne soit digne de son humanité. En affirmant une telle idée, Aristote interpelle chacun de nous sur l'idée que nous devons nous faire du bonheur en rapport avec l'exercice de la responsabilité. Il nous apprend non seulement que le bonheur ne correspond pas à un facteur matériel exclusif, mais aussi que son effectivité dépend principalement de l'exercice de la vertu à chaque moment de notre existence. Pas plus qu'il n'est un état, le bonheur n'est un élément matériel. Il est la preuve de notre capacité à assumer notre responsabilité face aux épreuves qui sont susceptibles de compromettre ou de nier notre humanité et notre dignité. Et la dignité de l'homme réside dans l'art et la capacité de vivre conformément à la vertu, qui est un attribut exclusivement humain. Le bonheur s'éprouve et se prouve par la vertu dans une existence achevée. Telle est la thèse d'Aristote.

Abstract : How should we approach the concept of happiness that has caused so much controversy ? According to the Greek philosopher, Aristotle, happiness does not correspond to prejudiced ideas that refer to an exclusive element such as health, money, or a material good, but to the activity of the soul. The activity in question is the exercise of virtue at every moment of life so that the person is worthy of his humanity. By asserting such an idea, Aristotle changes each of us on the idea that we must make happiness for ourselves in relation to the exercise of responsibility. It teaches us not only that happiness does not correspond to an exclusive material factor, but also that its effectiveness depends mainly on the exercise of virtue at every moment of our existence. Happiness is not a material element, just as it is not a state. It is proof of our ability to assume our responsibility in the face of trials that are likely to compromise or deny our humanity and our dignity. And the dignity of man lies in the art and ability to live in accordance with virtue, which is an exclusively human attribute. Happiness is experienced and proven by virtue in a complete existence. This is Aristotle's thesis.

Mots-clés : Aristote-responsabilité-bonheur-activité-âme-moment-vertu-humanité-dignité.

Keywords : Aristote-responsibility-happiness-activity-soul-moment-virtue-humanity-dignity.

Introduction

« Le bonheur appartient au temps : c'est un état de la vie quotidienne », écrit le philosophe, André Sponville-Ville (2001 :135). Alors qu'il remet en cause l'idée que le bonheur soit la satiété, ou la félicité, ou la béatitude, le philosophe admet qu'il correspond à une condition¹. En définissant ainsi le bonheur, Comte-Sponville évoque ici une idée à laquelle Aristote tient beaucoup, en référence aux deux éthiques² dans lesquelles il a consacré une analyse pertinente de ce sujet. Aristote considère, en plus de ce qu'on vient d'évoquer, que le bonheur ne relève ni du passé encore moins du futur, rejetant ainsi un préjugé classique. Selon lui, le bonheur est une activité de l'âme qui s'exerce suivant une éthique, c'est-à-dire conformément à la vertu.

Ainsi, si on se propose d'analyser la question du bonheur, c'est parce qu'il y a un intérêt scientifique et éthique à comprendre ce lien intrinsèque entre le bonheur et l'éthique de la responsabilité. À ce propos, tout ce qu'on sait, c'est que l'éthique d'Aristote est riche de ses subtilités philosophiques. Comment parvenir au bonheur, se demande le philosophe grec ? Pour répondre à cette question, Aristote expose les hypothèses suivantes³ : soit il se réalise par nature, soit par l'étude, soit par l'exercice. En guise de réponse, il développe trois approches ou modes de vie, à savoir la jouissance matérielle, la vie politique et la vie contemplative ou intellectuelle. À propos de chaque type de bonheur, Aristote explique les conditions auxquelles il est assujéti et en quoi il doit mériter une attention et une analyse subtile. Entendu d'une certaine façon, le bonheur est souvent défini comme quelque chose qui se confond à un bien ou une somme de biens. Or, il n'est ni l'un ni l'autre. Ainsi, le philosophe pose le problème qui nous intéresse : « Mais d'abord, il faut examiner en quoi réside la vie heureuse et comment on peut l'acquérir », écrit-il, (2014 : I, 1214a15). En d'autres termes, il s'agit de comprendre cette question : comment le bonheur se réalise-t-il par l'exercice de l'éthique de la responsabilité ? Afin

¹ En effet, il faut préciser qu'au terme du livre 10, 6,1176 a30 de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote réfute l'idée selon laquelle le bonheur serait un état, car, dit-il, il faudrait l'attribuer même « à qui passe son existence à dormir menant la vie des végétaux, et à celui dont l'infortune est la plus grande ».

² Il s'agit des deux éthiques, notamment de l'*Éthique à Nicomaque* et de l'*Éthique à Eudème*.

³ Déjà dans le préambule de l'*Éthique à Eudème*, Aristote (L.I, 1, 1214a 15-25) écrit ceci : « Est-ce naturellement qu'on devient heureux, chaque fois qu'on mérite d'être appelé ainsi, (...). Est-ce plutôt par le moyen de l'étude, comme quoi il y aurait une science du bonheur ? Ou est-ce plutôt par le moyen d'un certain exercice » ?

d'analyser ce problème, il est, d'abord, nécessaire de cerner la nature du bonheur, et ensuite, de montrer comment il se réalise par l'exercice de l'éthique de la responsabilité.

I-La critique des idées préjudicielles relatives à la définition et à la perception du bonheur.

Selon Pascal (1904 :28), « tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but. » En effet, le bonheur est souvent considéré comme un bien ou une somme de biens finis, avons-nous dit plus haut. Soucieux de la clarté et de la pertinence de son point de vue, Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque* (2014 : I, 1215a15) énonce ceci : « disposer des moyens sans lesquels on ne peut avoir la santé, ce n'est pas avoir la santé elle-même ». Ainsi, de même disposer des conditions qui confèrent la santé n'est pas une certitude ni non plus une garantie de la posséder, de même disposer d'un bien ou d'une somme de biens finis ne garantit pas de posséder le bonheur. Comme le dit Sénèque⁴ (1962 : 724), « cherchons donc ce qui est le meilleur, et non ce qui est le plus commun, ce qui nous met en possession d'un bonheur éternel et non ce qui a l'approbation du vulgaire, interprète le plus détestable de la vérité (...) ». La personne peut posséder de l'argent, ou une fortune, ou un bien matériel susceptible de lui procurer du bonheur, mais cela ne suffit pas pour autant. Conformément à cet argument, ce serait illusoire de croire que le bonheur procède de ces avantages matériels, financiers ou économiques. En effet, Aristote est connu aussi pour son art de la controverse et de la réfutation, car il aime réexaminer des thèses et des hypothèses des autres penseurs dès lors que leur fondement et leur fertilité posent problème. De la *Métaphysique* à la *Politique*, en n'oubliant pas les deux *Éthiques*, cette idée trouve son illustration. En effet, dans *Éthique à Nicomaque*, selon Aristote (2014 : X : 1176b) « [...] il est évident qu'il faut ranger le bonheur parmi les activités appréciables par elles-mêmes et non parmi celles qu'on recherche en raison d'une autre chose, car le bonheur ne manque de rien, mais se suffit à lui-même ». Aristote réfute l'idée selon laquelle le bonheur serait la condition d'autre chose que lui-même. Autrement, il serait un moyen et non une fin. Or, le bonheur se suffit à lui-même. Il n'est pas recherché pour autre chose que pour lui-même.

⁴ Sénèque, *De la vie heureuse, in les Stoïciens, op. cit.*, 1962, p. 724.

L'éthique de la responsabilité et l'effectivité du bonheur chez Aristote
Dr Boubacar CAMARA

Il est à lui-même sa propre fin. Il s'identifie à une perfection, celle de l'expression de la vertu. D'emblée, suivant la perspective d'Aristote, on ne proclame pas la vertu, mais on s'y exerce, c'est-à-dire on assume notre responsabilité face à quelque chose qui nous a été accordée. Par exemple, il ne sert à rien d'avoir des mains si elles ne servent à rien, c'est-à-dire si l'on ne les utilise pas. Est courageux celui qui, soumis à des épreuves, prouve sa capacité à supporter et à faire face à une force qui tente de le nier, mais de manière intelligente. Le comportement en acte définit le courage. Ce n'est pas pour rien qu'Aristote affirme que c'est un juste milieu entre la lâcheté et la témérité. À ce titre, on peut se référer à l'*Éthique à Eudème*. Dans tous les domaines, ce qui est moyen est le meilleur pour nous.

Le Stagirite adopte une approche très claire et réfute, argument par argument, les préjugés jusqu'ici soutenus sur l'idée du bonheur. Une idée nous semble importante à noter, c'est que nul ne peut être dit heureux s'il n'a pas « une part qui tienne du divin », écrit-il dans *Éthique à Eudème* (I, 1217a7). D'aucuns estiment, selon lui, qu'on ne peut dire d'un homme qu'il est heureux qu'au terme de son existence. En d'autres termes, le bonheur se dit non pas au présent, mais au passé lorsque la personne n'est plus en mesure de se compromettre ou de compromettre son existence par un comportement contraire à la vertu. Aristote écrit dans l'*Éthique à Nicomaque* (I : 1100b30-) :

Supposons donc qu'il faille chaque fois « voir la fin » et, à ce moment-là, proclamer quelqu'un bienheureux, non parce qu'il l'est, mais parce qu'il était auparavant. Comment alors ne pas trouver absurde de refuser, au moment où il est heureux, d'avouer la vérité en reconnaissant ce qui lui appartient ? En fait, si l'on ne veut pas déclarer heureux les gens en vie, c'est en raison des vicissitudes de la vie et parce qu'on se fait du bonheur l'idée d'une chose ferme et malaisée à renverser de quelque façon que ce soit, alors que la roue de la fortune tourne souvent pour les mêmes individus. Il est clair, en effet, que si nous suivons pas à pas les caprices de la fortune, nous allons souvent dire que le même individu est heureux et malheureusement tour à tour, donnant de l'homme heureux l'image d'une sorte de caméléon et d'édifice branlant.

Ne faut-il pas plutôt dire que s'en remettre, pour en juger, aux caprices de la fortune est incorrect de toutes les façons ? Ce n'est pas à eux que tient, en effet, le fait de vivre bien ou mal. Au contraire, ils offrent le supplément dont a besoin l'existence humaine, comme nous le disions. Et ce qui en décide souverainement, ce sont les actes vertueux dans le cas du bonheur et les actes contraires à la vertu dans le cas contraire.

Le point de vue d'Aristote est très limpide : les caprices ou aléas de la fortune ne décident pas du bonheur, encore moins du pouvoir financier quand bien même il y contribue sans doute. Ainsi, le philosophe affirme dans *Éthique à Nicomaque* (I, 1098a15) qu'« une hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'un seul beau jour ». En effet, quand peut-on et doit-on déclarer qu'un homme est heureux ? Lorsque nous pouvons considérer, en toute apparence, la totalité de sa vie. Juger un homme heureux, c'est juger sa vie entière. La vérité du bonheur sera alors toute rétrospective. On ne dira jamais : il est heureux, mais il a été heureux. Un bonheur présent qui n'est pas assuré du lendemain n'est pas un bonheur véritable. (Aristote refuse cette conséquence : le bonheur doit avoir sa vérité dans le « hic et nunc », c'est-à-dire l'« ici et maintenant ». Il doit être actualité et activité. Il faut donc déterminer la responsabilité propre de l'homme et comprendre que le bonheur est le fait d'assumer cette responsabilité. Donc, selon Aristote, le bonheur suppose la durée, mais aussi des fluctuations, des hauts et des bas, les intermittences, comme en amour, du cœur ou de l'âme. Il disqualifie, de fait et de droit, ces préjugés qui n'ont pas de fondement philosophique. Le bonheur ne réside non plus dans une activité ludique dont le but est de libérer le corps et l'âme de toute inquiétude existentielle.

Ainsi, après avoir réfuté ces opinions et ces préjugés qui ont toujours prévalu à propos et de la définition et de la perception du bonheur, Aristote expose un point de vue auquel on doit accorder un intérêt immense. Il s'agit de l'exercice de l'éthique de la responsabilité qui est au cœur de l'accomplissement et de l'effectivité du bonheur.

II-la nécessité de l'exercice de l'éthique de la responsabilité dans l'effectivité du bonheur.

Irréfutablement, Aristote cherche à fonder le bonheur de façon cohérente, conséquente et stable. Que vaut un bonheur qu'on n'éprouve pas réellement ? Faire l'analyse de ce point par cette question est d'une grande utilité, car elle nous permet de simplifier le problème. En termes simples, pour Aristote, donc, s'agissant de la vertu, il ne suffit pas de savoir ce qu'elle est ; il faut, au contraire, tâcher d'avoir la vertu et de l'exercer, à moins qu'il existe pour nous une

autre façon de devenir bon⁵. L'argument d'Aristote est clair, simple et profond. On ne proclame pas une qualité, comme on ne proclame pas la vertu, mais on l'incarne et la promeut de toute notre volonté et de toute notre énergie⁶. En lisant bien Aristote, on comprend que la raison ne détient en nous de puissance que si l'on a du caractère. De toute évidence, contre Platon, il ne suffit pas de connaître la vertu pour l'appliquer. En ce sens, Hubert Grenier (2017 : 16) écrit que « Platon se trompait en se figurant que sitôt qu'on sait le bien, on le fait automatiquement ». Ainsi, être vertueux exige de la volonté, du courage, de la force et de la détermination à y parvenir. Cela ne se décrète pas, mais se conquiert et s'arrache au prix des vertus ci-dessus évoquées. Ne pourra dire qu'il est vertueux que celui qui aura réussi à surmonter des épreuves et des situations au cours desquelles il aurait perdu sa dignité et son humanité s'il n'avait pas fait preuve de certaines qualités. À ce propos, Sénèque, le stoïcien, (1962 :738) écrit ceci :

Le bonheur véritable est donc placé dans la vertu. Que nous conseillera-t-on ? De ne pas prendre pour un bien ou pour un mal ce qui n'est fait ni par vertu ni par méchanceté, puis rester inébranlable en face du mal et à la suite du bien pour, autant que cela nous est permis, reproduire l'image de Dieu. Que te promet-on en échange de cette entreprise ? De grandes choses, et égales à celles que possède la divinité : tu ne subiras pas de contrainte. Tu ne maqueras de rien, tu seras libre et en sécurité ; nul dommage ne t'atteindra ; tu ne tenteras rien en vain et tu ne trouveras point d'obstacle ; tout ira à ton gré ; rien n'arrivera qui te contrarie, qui soit contre ton opinion et ta volonté.

En développant un tel argument, Aristote critique l'idée préjudicielle des Grecs selon laquelle le bonheur n'est appréciable qu'au terme de l'existence de l'être humain.

⁵ Dès lors que « l'âme donne lieu à trois choses : des affections, des capacités et des états, la vertu doit être l'une de ces choses », écrit Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (II, 1105b20).

⁶ Afin d'illustrer davantage ce point important, on peut se référer au livre II de l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote (II, 1105b5-15) écrit ceci : « D'autre part, l'homme juste et tempérant n'est pas celui qui les exécute sans plus, mais celui qui les exécute, agit encore dans les dispositions de ceux qui sont justes et tempérants. On a donc bien raison de dire que c'est à force d'exécuter ce qui est tempérant qu'on devient tempérant. On a donc bien raison de dire que c'est à force d'exécuter ce qui est juste qu'on devient juste et à force d'exécuter ce qui est tempérant qu'on devient tempérant. Et sans agir de la sorte, nul n'a la moindre chance de devenir bon ». En utilisant la locution prépositive « à force de... », Aristote insiste sur l'idée d'efforts constants et répétés que l'individu consent à faire pour arriver à un objectif. Ainsi, nul ne peut devenir bon s'il ne met pas assez de détermination, d'abnégation et d'énergie à se déposséder et à s'oublier pour rendre l'autre ou les autres heureux. Cette qualité qu'on appelle la bonté, suivant la thèse d'Aristote, ne relève pas de la passivité, mais d'une vraie abnégation, y compris donc la vertu.

L'éthique de la responsabilité et l'effectivité du bonheur chez Aristote
Dr Boubacar CAMARA

Il s'y ajoute un argument d'une grande pertinence, et il s'agit-là d'une chose importante à connaître et à comprendre chez Aristote. En effet, « [...] l'âme est le siège, d'un côté, des états ou des capacités, de l'autre, des activités et des mouvements », écrit-il dans *Éthique à Eudème* (2014 : LII : 1219a, I, 35-). La propriété de l'âme, c'est de se donner à la tâche, à l'effort, à la prouesse et à l'exploit. Sa nature, c'est d'être en activité et non dans un état qui serait statique et immobile. Ce qu'Aristote veut nous faire comprendre, c'est la noblesse de l'exercice, de l'activité et de l'action par rapport à l'inertie, à la passivité et à l'immobilisme. Ne serait-il pas intéressant de se demander ce que serait l'âme si elle n'avait pas à incarner cette noblesse ? Telle est la fin de cette substance humaine. Le philosophe grec écrit que « la fin de chaque chose, c'est la tâche qu'elle remplit. Cela montre toutefois que la tâche vaut mieux que l'état ». Pourquoi en parler ? Parce que pour atteindre le bonheur, l'âme ne doit pas se contenter d'un état, mais doit faire preuve de sa capacité⁷, de ses virtualités, c'est-à-dire de ce qu'elle est capable de faire ou de réaliser. La préoccupation d'Aristote (2014 :1215a) est la suivante :

Par-dessus tout, nous devons alors commencer par distinguer en nous-mêmes, sans précipitation ni négligence, quel est, parmi nos propres avantages, celui dans lequel placer la vie heureuse et quels sont ceux sans lesquels il est impossible aux hommes d'avoir ce genre de vie.

Au fil de l'argumentaire, nous avons tenté de répondre à cette question et de fonder en droit la thèse du philosophe grec.

Le bonheur est moins une question théorique qu'une théorie pratique. Ainsi, le bonheur dépend davantage de nos actes, de nos habitudes et de notre volonté d'être heureux qu'un idéal, une contemplation. Ainsi, selon Sénèque (1962 :726),

[...] la vie heureuse est donc une vie conforme à sa propre nature ; elle ne peut être atteinte à moins que l'âme ne soit d'abord saine, en possession continuelle de sa santé, et qu'elle ne soit ensuite courageuse et ardente, admirablement patiente, adaptée aux circonstances, soigneuse de son corps et de ce qui le touche sans être pourtant inquiète, diligente à l'égard

⁷ Aristote écrit dans *Éthique à Eudème* (2014 : II : 1219a10-15), « [...] car la fin est ce qu'il y a de mieux, à titre de fin. On avait en effet posé en principe que c'est la fin qui importe le plus : c'est le bien ultime, celui qu'a en vue tout le reste. Donc, malgré tout, la tâche vaut mieux que l'état et la disposition, c'est évident ».

des autres moyens d'embellir la vie sans admirer aucun d'eux, prête à faire usage des présents de la fortune, mais non à s'y asservir.

À cet effet, si on comprend que le bonheur est la réalisation achevée de la nature humaine, alors il faut trouver ce qui définit l'homme afin de déterminer l'acte qui lui appartient exclusivement. Et ce qui le définit, c'est évidemment l'âme ; et c'est en l'âme qu'il faut trouver l'activité spécifique de l'homme. Ce qui reste admirable, chez Aristote, et qui ne sort pas de la tradition des Grecs, c'est qu'il faut être vertueux pour être beau. Et cette qualité ne s'acquiert pas par la facilité, mais par l'habitude, par la volonté, par l'endurance, par la détermination, bref, par l'exercice de la responsabilité. Aristote (2014 : I, 2, 1214b (6&0) écrit :

Si l'on s'en tient là, alors on se dit que tout homme capable d'orienter sa vie selon son propre choix doit se fixer, pour qu'elle soit belle, un certain but dans l'existence, que ce soit l'honneur, la gloire, la richesse ou l'éducation, et le prendre en considération pour mettre en œuvre tous ses actes. Car, assurément, ne pas avoir de vie organisée en fonction d'une certaine fin est l'indice d'une grande étourderie.

Ainsi, en choisissant de vivre, l'être humain doit choisir ce qui est meilleur, et c'est le bonheur. L'essentiel est donc de déterminer l'activité propre de l'homme et de comprendre que le bonheur est la perfection de l'activité proprement humaine. Aristote, Dans l'*Éthique à Nicomaque*, (2014 : X, 7,1177a15-25) a ainsi raison d'écrire ce qui suit :

Mais si le bonheur est une activité traduisant la vertu, il est parfaitement rationnel qu'il traduise la vertu suprême ; laquelle doit être vertu de ce qu'il y a de meilleur. Alors, que cela soit l'intelligence ou autre chose (ce qui semble alors naturellement gouverner et diriger en ayant une idée de ce qui est beau et divin) ; que cela soit quelque chose de divin en lui-même ou ce qu'il y a de plus divin en nous : c'est son activité, lorsqu'elle exprime la vertu qui lui est propre, qui doit constituer le bonheur achevé.

Conclusion

En résumé, Aristote est un philosophe réaliste et « factuel », c'est-à-dire qui reste attaché aux situations et aux épreuves concrètes de la vie afin de donner un sens et une portée à sa

théorie. Les deux ouvrages principaux qui nous ont servi de fil directeur dans l'analyse de cette thématique sont bien l'*Éthique à Eudème* et l'*Éthique à Nicomaque*, où le philosophe grec expose de façon magistrale cette idée de responsabilité dans la quête et l'effectivité du bonheur. De loin, certes, n'étant point le contemporain d'Aristote, Alain perçoit bien l'idée du bonheur que défend Aristote lorsqu'il affirme (2023 : 217) qu'il « m'est avis, donc, que le bonheur intime et propre n'est point contraire à la vertu, mais plutôt est par lui-même vertu, comme ce beau mot de vertu nous en avertit, qui veut dire puissance ». Aristote va plus loin puisqu'il considère que celui qui aspire au bonheur doit impérativement s'élever au divin de toute son énergie et de toute sa volonté durant toute son existence, car, écrit-il (2014 : X : 1177b30-1178a), dans *Éthique à Nicomaque*, « [...] il faut au contraire, dans toute la mesure du possible, se comporter en immortel et tout faire pour vivre de la vie supérieure que possède ce qu'il y a de plus élevé en soi, car, bien que (1178a) peu imposante cette chose l'emporte de beaucoup en puissance et en valeur sur toutes les autres. »

Absolument, à chaque moment, à chaque instant de son existence, l'homme heureux affirme sa puissance et son envie de se comporter conformément à la vertu, c'est-à-dire cette disposition à aimer et à faire le bien par devoir. La vertu est la disposition par laquelle une chose accomplit bien sa fonction. Et le bien pour chaque être se trouve dans le bon accomplissement de la fonction qui lui est propre et le bon accomplissement d'une fonction a pour condition la vertu. Aristote écrit (2014 : X,1177b-1178a) : « [...] au contraire, dans toute la mesure du possible, se comporter en immortel et tout faire pour vivre de la vie supérieure que possède ce qu'il y a de plus élevé en soi, car, bien que peu imposante, cette chose l'emporte de beaucoup en puissance et en valeur sur toutes les autres. »

Autant que faire se peut, la leçon d'Aristote consiste à dire que le bonheur consiste à faire ses preuves dans l'épreuve à tout moment de la trajectoire existentielle. Autrement, l'homme n'aura pas fait preuve de détermination dans l'effectivité du bonheur. Ainsi, il n'est pas possible de dissocier le bonheur et l'instantanéité de la vertu, et sa conditionnalité qui est l'exercice de la responsabilité.

Références bibliographiques

I. Auteurs anciens

1- Aristote, -(2014), *L'éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Paris, Gallimard.

-(2014), *L'éthique à Eudème*, trad. Richard Bodéüs, Paris, Gallimard. 2-

Sénèque, (1962), « De la vie heureuse ». In : *Les stoïciens*, textes traduits par Émile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard.

II. Auteurs contemporains

1- Alain, (2023), *Propos sur le bonheur*, Paris, Éditions Points.

2- Comte-Sponville André, (2001), *Vocabulaire philosophique*, Paris, PUF.

3- Grenier Hubert, (2017), *les grandes doctrines morales*, collection « Que sais-je ? », Paris, PUF.

4- Pascal Blaise, (1904), *Pensées*, Tome1, Paris, Librairie Hachette et Cie.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 103 -123.

Γύναϊ : analyse d'une forme vocative dans
la tragédie sophocléenne

Dr Stéphane FAYE
Université Cheikh Anta Diop de Dakar
stephane.faye@ucad.edu.sn

Résumé : Un indice d'énonciation est frappant dans la tragédie sophocléenne : la forme γύναι. Si elle revient plusieurs fois et désigne la femme, on ne saisit mieux sa richesse formelle, sémantique et sociolinguistique que lorsqu'on l'analyse. Cet article aborde donc la problématique des différents emplois de cette forme. Elle a assurément une valeur textuelle, mais ne s'en contente pas. Elle a une valeur identificatoire. Elle souligne parfois la catégorie sociale de la femme ou des femmes interpellée(s) : sexe à la position sociale inférieure à celle des hommes, statut conjugal. Elle a par ailleurs des connotations socioculturelles. L'apostrophe γύναι est une occasion pour les locuteurs d'insister sur le type de rapport qu'ils entretiennent avec les allocutaires : complicité et confiance, considération, compassion. La forme γύναι, enfin, cependant, cache un jugement de valeur péjoratif sur la/les femme(s) dont il est question : Jocaste, Tecmesse, Déjanire, le chœur de l'*Électre*, etc. sont disqualifiées, stigmatisées ou vouées au silence.

Abstract : There is an interesting feature of speech in Sophocles' tragedies: the form γύναι. Referring to women, it is repeated and marked from a formal, semantic and sociolinguistic point of view. So this paper explores the richness of this form. It undoubtedly has both textual and identificatory value. It sometimes specifies the social category of the woman or women being addressed: their inferior gender, their marital status. It also has sociocultural connotations. The apostrophe γύναι allows the speakers to emphasize the type of relationship they have with their addressees: complicity, trust, consideration, compassion. It also allows them to pass negative judgement on the woman or women in question: Jocasta, Tecmessa, Dejanira, the chorus of *Electra*, etc. are disqualified, stigmatized or silenced.

Mots-clés : femme, emplois et valeur du vocatif, indice d'allocution, Sophocle

Keywords: woman, the use and the value of the vocative, index of address, Sophocles

Introduction

Le théâtre de Sophocle, comme on peut s'attendre de toute construction dialoguée et en tant que telle, recèle beaucoup de formes apostrophiques, reçues d'ordinaire comme désignant les personnes interpellées. Parmi ces « indices d'allocation¹ » figure en bonne place le vocatif γύναι. Si on peut le traduire par « femme, » précédé ou non d'un *ô lyrique*, marque prééminente interjective qui convient au contexte, sa récurrence doit susciter davantage de réflexions ; son sens profond ne saute pas toujours aux yeux, tout comme il ne permet pas à lui seul de cerner la portée du message véhiculé². C'est donc à analyser la mention γύναι³ dans les tragédies sophocléennes que s'attelle la présente contribution. Tirant son inspiration d'un certain nombre d'analyses de discours, principalement de Michele Monte et de Catherine Détrie, elle étudie la place de cette forme dans les choix phrastiques et poétiques et la construction des échanges interpersonnels ou encore interroge ou explicite les valeurs que requiert le mot dans le discours des personnages, certainement aux fins de permettre une meilleure compréhension de l'action des pièces. Nous l'avons donc divisée en deux parties. La première décrit la manière dont il est construit et comment il désigne et identifie les femmes à qui s'adressent les locuteurs. La deuxième essaie d'explicitier son caractère plus marquée que neutre.

1. Rôle textuel et prédicatif

Que γύναι soit la forme vocative du nom γυνή, αἴκος, f, cela est une lapalissade ; mais quel rôle il joue dans la formulation des énoncés, cela ne se donne pas aisément à voir. C'est pourquoi nous démarrons par une analyse de ses emplois, normes d'usage.

¹ Mamadou Diop, « L'apostrophe dans *BERENICE* de Jean Racine. Dimension pragmaticoénonciative et saturation de la place allocutive », *Ziglobitha, Revue des Arts, Linguistique, Littérature & Civilisations*, vol. I, n° 6, 2023, p. 371.

² Et pour cause ! Apostrophe, il s'agit de « cette diversion soudaine du discours par laquelle on se détourne d'un objet, pour s'adresser à un autre objet [...] » (Pierre Fontanier, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1968, p. 322).

³ Avec parfois sa forme plurielle, γυναικες, et une construction synecdochique, γυναικὸς ἰοκάστης κάρα.

Γύναι est construit de diverses manières dans les textes sophocléens. Il peut être précédé de l'interjection ὦ comme dans ces phrases :

Ξύμφημι· δρῶντα γάρ νιν, ὦ γύναι, κακῶς
εἶληφα τοῦμόν σῶμα σὺν τέχνῃ κακῇ.

Je suis d'accord : je l'ai (sur)pris en effet, ô femme, faisant du mal à ma personne avec une basse machination.

Τό τοι διπλάζον, ὦ γύναι, μεῖζον κακόν.

Celui qui est double, femme, est pire mal.

Τί δ' ὦδ' ἄθυμεῖς, ὦ γύναι, τῷ νῦν λόγῳ;

Pourquoi t'inquiètes-tu tant, ô femme, du présent discours⁴ ?

Dans ce cas, cela se produit souvent par le fait des contraintes métriques. En effet, à titre illustratif, Sophocle fait dire à Œdipe : Ξύμφημι· δρῶντα γάρ νιν, ὦ γύναι, κακῶς. Il choisit νιν à la place de αὐτόν⁵, et l'associe à l'interjection apostrophique ὦ, car Ξύμφημι· δρῶντα γάρ αὐτόν, γύναι, κακῶς, si on gardait les mêmes mots et la même construction phrastique, ferait du 3^e pied un pyrrhique et du 4^e un spondée, ce qui n'est pas admis pour un trimètre iambique, et même aurait déséquilibré le vers puisque la coupe n'aurait été ni penthémimère ni hephthémimère (Ξύμφη || μι· δρῶν || τα γάρ || αὐτόν, || γύναι, || κακῶς vs Ξύμφη || μι· δρῶν || τα γάρ || νιν, ὦ || γύναι, || κακῶς).

Il peut être précédé d'un qualificatif décrivant :

- Le sort de l'allocutaire :

Ἵμοι ἐμῶν νόστων·
ὦμοι, κατέπεφνες, ἄναξ,
τόνδε συνναύταν, τάλας·

⁴ *Œdipe-roi*, v. 642-43, *Ajax*, v. 268 et *Électre*, v. 769. C'est nous qui traduisons. Cf. aussi *Œdipe-roi*, v. 767-68, 964-67 ; *Électre*, v. 254-55, 992-94, 1098-99, 1106-07.

Pour toutes les œuvres de Sophocle citées dans cette contribution, nous travaillons sur les textes établis à la société des Belles Lettres (XXXXXXX). Toute traduction d'un passage qui n'est pas de nous sera précisée.

⁵ Ce pronom alterne assez souvent dans l'*Œdipe-roi* avec le premier (11 fois vs 19).

ὦ ταλαίφρων γύναι·

Hélas ! quels retours sont les miens ! hélas, tu as tué, chef, ce compagnon de mer, malheureux !
ô femme malheureuse⁶ !

Ici Déjanire annonce que la découverte du corps gisant de son mari lui a fendu le cœur.

- L'origine de l'allocutaire ou la distance du locuteur avec lui :

Ξέναι γυναῖκες, πῶς ἄν εἰδείην σαφῶς
εἰ τοῦ τυράννου δῶματ' Αἰγίσθου τάδε;

Femmes étrangères, comment pourrais-je savoir exactement si là est le palais d'Égisthe le roi⁷ ?

Dans cette question du précepteur, il y a une distance entretenue et cachée dans la précision de l'origine des choreutes.

- La relation que le locuteur entretient avec son allocutaire :

ἽΩ φίλταται γυναῖκες, ὦ πολίτιδες,
ὄρατ' Ὀρέστην τόνδε, μηχαναῖσι μὲν
θανόντα, νῦν δὲ μηχαναῖς σεσωσμένον.

Ô femmes chéries, femmes de ma ville, voyez cet Oreste que la fourbe avait fait mourir, que la fourbe sauve aujourd'hui⁸.

Ἰὼ ἰὼ Παιάν· ἴδ' ἰδὲ, φίλα γύναι,
τάδ' ἀντίπρωρα δὴ σοι
βλέπειν πάρεστ' ἐναργῆ.

Las ! las ! Péan ! vois, vois, ô chère femme, il dépend de toi de regarder ces choses au-devant de toi visibles⁹.

Cette relation est souvent privilégiée, peut-être amicale.

⁶ *Ajax*, 900-03.

⁷ *Électre*, v. 660-61.

⁸ *Ibid.*, v. 1227-29, traduction de P. Mazon.

⁹ *Trachiniennes*, v. 221-23. Cf. aussi *Électre*, v. 1227-29 et *Trachiniennes*, v. 225-26.

Il peut être, enfin, placé soit au début du vers, soit au milieu, soit à la fin, et cela le plus souvent à cause des habitudes rythmiques (prosodiques et métriques). Cette position initiale, médiane ou finale peut avoir/sous-tendre une autre valeur. Observons ces vers :

Αἰᾶ, τάδ' ἤδη διαφανῆ. Τίς ἦν ποτε
ὁ τοῦσδε λέξας τοὺς λόγους ὑμῖν, γύναι;

Hélas, les choses sont désormais diaphanes (parfaitement claires). Qui donc (enfin) était celui qui vous a tenu ces propos, femme¹⁰ ?

La mise en retrait en fin de distique de la forme vocative γύναι¹¹ suggère qu'Œdipe commence à prendre de la distance envers sa femme : il veut se libérer, mais s'aveugle à ne plus fixer son regard que sur les bûches terrifiantes (informations apportées) que Jocaste est en train d'embraser. Elle ponctue certainement une clôture¹². De même, lorsque Sophocle fait remarquer au coryphée ceci :

Τό τοι διπλάζον, ὦ γύναι, μεῖζον κακόν.

Celui qui double, femme, est pire mal ;

en plaçant ὦ γύναι au milieu de l'énoncé et non pas, par exemple, à la fin¹³, lui fait faire une analyse froide du cercle vicieux dans lequel ne se trouve pour lui personne d'autre que Tecmesse, et lui fait manifester de l'empathie pour elle. Peut-être est-ce là une forme de désambiguïsation du cadrage interlocutif¹⁴.

¹⁰ *Œdipe-roi*, v. 754-55. Γύναι peut même être traduit par « madame » pour corroborer la rupture amorcée par Œdipe.

¹¹ En scansion, nous avons : [...] Τίς ἦν | ποτε
ὁ τοῦσ | δε λέ | ξας τοὺς | λόγους | ὑμῖν, | γύναι;
Si Sophocle avait écrit : [...] Τίς ἦν | ποτε,

γύναι, | ὁ τοῦσ | δε τοὺς | λόγους | λέξας | ὑμῖν ; nous n'aurions d'incidence métrique majeure que par rapport à l'équilibre du vers (césures). Par ailleurs, γύναι au début du vers 755, nous semble-t-il, renforcerait mieux l'enjambement serré relevé par Antoine Foucher (« L'hiatus interlinéaire chez Sophocle et Sénèque : l'exemple de l'*Œdipe Roi* et de l'*Œdipe* », *Revista de Estudios Latinos (RELat)* 13, 2013, p. 64), qui remet en cause la cohésion du syntagme verbal.

¹² Catherine Détrie, *De la non-personne à la personne : l'apostrophe nominale*, Paris, CNRS éditions, 2007, p. 80.

¹³ *Œdipe-roi*, v. 268. Τό τοι | διπλά | ζον, ὦ | γύναι, | μεῖζον | κακόν et Μεῖζον | κακόν | τό τοι | διπλά | ζον, ὦ | γύναι, ont relativement les mêmes valeurs.

¹⁴ Catherine Détrie, *De la non-personne à la personne : l'apostrophe nominale*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 78.

Justement comment l'appellatif γύνοι permet-il à chaque locuteur non seulement de désigner son allocutaire, mais encore de l'identifier ? Voyons cela.

L'apostrophe γύνοι peut sous-tendre que le locuteur range l'interlocuteur dans une certaine catégorie (sociale). C'est le cas lorsque le chœur de l'*Ajax* dit à Tecmesse :

Οὐδέν σ' ἀπιστῶ καὶ δις οἰμῶξαι, γύνοι,
τοιοῦδ' ἀποβλαφθεῖσαν ἀρτίως φίλου.

Je ne doute pas que même deux fois tu te lamentes, femme, ayant tout à l'heure été privée de cet ami¹⁵.

La faiblesse ou non de la femme étant suspendue au sort de l'homme, il rappelle à notre héroïne qu'elle reste vraiment celle qu'elle est, une femme, un second de l'homme. Pareillement, Déjanire, au chœur qui lui demandait si elle avait vu le cortège formé par Lichas et les captives d'Héraclès, dit :

Ὅρῶ, φίλαι γυναῖκες, οὐδέ μ' ὄμματος
φρουρὰ παρήλθε τόνδε μὴ λεύσσειν στόλον·

Je vois, chères femmes, et la vigilance du regard ne m'échappe pas au point de ne pas voir ce cortège¹⁶.

Elle fait référence à la composition du chœur. Elle insinue que le chœur n'est composé que de femmes. Ce sont également des femmes qu'Électre prend comme témoins, comme confidentes, devant qui elle exprime l'immense bonheur de retrouver un être qu'elle pensait perdu à jamais :

ἽΩ φίλταται γυναῖκες, ὧ πολίτιδες,
ὄρᾱτ' Ὀρέστην τόνδε, μηχαναῖσι μὲν
θανόντα, νῦν δὲ μηχαναῖς σεσωσμένον.

¹⁵ *Ajax*, v. 940-41.

¹⁶ *Trachiniennes*, v. 225-26.

Ô femmes chéries, femmes de ma ville, voyez cet Oreste que la fourbe avait fait mourir, que la fourbe sauve aujourd'hui¹⁷.

L'apostrophe est doublement renforcée : par une seconde qui précise que toutes ces femmes appartiennent au même groupe sociopolitique qu'elle, sont ses concitoyennes ; et par un superlatif qui établit un rapport affectif avec elles, plus précisément qui les qualifie positivement¹⁸. Ce superlatif, on le retrouve encore dans la bouche d'Électre :

φίλταται γυναῖκες, ἄνδρες αὐτίκα
τελοῦσι τοῦργον· ἀλλὰ σῖγα πρόσμενε.

Ô chères amies, nos hommes vont avoir achevé leur ouvrage. Restez muettes en attendant¹⁹.

Il est encore empreint de tendresse et d'amitié. Plus encore lorsqu'Œdipe, sollicité par Jocaste pour entendre la bonne nouvelle de la « mort naturelle » de Polybe, énonce :

ἽΩ φίλτατον γυναικὸς Ἰοκάστης κάρα,
τί μ' ἐξέπέμψω δεῦρο τῶνδε δωμάτων;

Ô tête bien aimée de Jocaste femme (ô très chère femme, Jocaste que j'aime), qu'as-tu donc à me faire sortir ici des demeures du palais²⁰ ?

Comme le souligne Peter Barrios-Lech, en tant qu'épouse d'Œdipe, Jocaste est une φίλτατον κάρα. Mais elle est aussi φίλτατον, très proche d'Œdipe, à la fois sa mère et sa femme, si l'on comprend cet autre sens de l'adjectif φίλος²¹.

Ainsi l'identification appréciative, dans les discours étudiés, souligne la qualité des allocutaires. Cette qualité s'exprime aussi dans une « identification par marquage du rapport

¹⁷ *Électre*, v. 1227-29, traduits par P. Mazon, LBL, p. 182.

¹⁸ Cf. Patrick Charaudeau, *Grammaire du sens et de l'expression*, Paris, Hachette, 1992, p. 580.

¹⁹ *Électre*, v. 1398-99, traduits par P. Mazon, LBL, p. 189.

²⁰ *Œdipe-roi*, v. 950-51.

²¹ Peter Barrios-Lech, "Tyndarus' bilingual pun and the ambiguities of Plautus' *Captivi*", *Classical Philology*, vol. 112, no. 2, 2017, p. 262.

social²² ». Γύναι désigne alors l'épouse, évoque le statut de celle qui a un mari (roi ou non) et qui doit agir comme tel. C'est ce que l'on retrouve dans cette remarque de Lichas :

Ἄλλ' εὖ μὲν ἵγμεθ', εὖ δὲ προσφωνούμεθα,
γύναι, κατ' ἔργου κτήσιν·

Mais bien nous avons fini de venir, bien nous sommes appelés, femme, selon l'acquisition de la chose²³.

Là « γύναι, femme » fait référence au statut de Déjanire en tant qu'épouse gracieuse (femme d'âge mûre [au moins deux enfants]) d'Héraclès. On le retrouve aussi dans cette invitation du chœur de l'*Œdipe roi* :

Γύναι, τί μέλλεις κομίζειν δόμων τόνδ' ἔσω;

Femme, pourquoi hésites-tu à amener ce dernier à l'intérieur de la maison²⁴ ?

En apostrophant Jocaste non pas nommément, mais par son statut, le chœur reconnaît sa situation maritale et ses relations avec son mari, sa proximité aimante et certainement fascinante sur ce dernier et l'invite à se dépêcher de le câliner en privé (pour le faire revenir à lui) pour ainsi dire²⁵.

On le retrouve encore plus loin :

Ἀγαθὰ δόμοις τε καὶ πόσει τῶ σῶ, γύναι.

De bonnes choses aux gens de ta maison et à ton époux, femme²⁶.

L'apostrophe entre en droite ligne de la prise en compte de la conjugalité de Jocaste soulevée aux vers 929-30 (δάμαρ παντελής). Là l'obsécration du Corinthien teintée à la limite d'envie la place

²² Catherine Détrie, *De la non-personne à la personne : l'apostrophe nominale*, Paris, CNRS éditions, 2007, p. 55.

²³ Les *Trachiniennes*, v. 229-230. En traduction plus littéraire : « Mais notre retour est heureux, et cet accueil favorable, femme, sied aux succès que nous avons acquis. » (P. Mazon, LBL)

²⁴ *Œdipe-roi*, v. 679.

²⁵ Un spécialiste comme Jean Bollack (« Deuxième épisode : le Kommos, v. 649-696 », *L'Œdipe Roi de Sophocle*, tome 2, Presses universitaires du Septentrion, 2010, p. 275) commente autrement : « Le Chœur à présent demande à la reine de veiller elle-même à la réalisation de la partie complémentaire de son ordre (« qu'attends-tu... ? »), lui donnant, de façon différée (après avoir obtenu le départ de Créon), son assentiment : ce qui travaille le roi ne concerne pas la cité. »

²⁶ *Œdipe-roi*, v. 934.

dans le giron marital (πόσις) : qu'elle se réjouisse avec ses enfants, car ils sauront profiter de la prospérité que les dieux accordent à Œdipe (ὄλβιος), de l'opportunité qui lui est offerte d'étendre son règne et d'accroître ses richesses matérielles. Ce que Jocaste ignorant encore l'ignominie ne récuse pas tant que ça en agrégeant le message à la communauté de félicité matérielle²⁷. Donc « le message que [le Corinthien] apporte est vraiment et deux fois un bien pour la reine (cf. γύναι), à l'avantage du palais qu'elle gouverne, et à travers la personne de son mari (πόσει τῷ σῷ)²⁸. »

2. Rôle interactionnel

Que révèle encore le vocatif γύναι dans les échanges entre personnages dans les pièces sophocléennes ? n'est-t-il pas plutôt marqué que neutre ? Le locuteur nourrit des sentiments de profond respect et entretient de l'affection pour son allocataire. C'est le cas lorsque, dans l'*Œdipe roi*, le chœur fait cette observation à Jocaste :

Γύναι, τί μέλλεις κομίζειν δόμων τόνδ' ἔσω;

Femme, que tardes-tu à introduire celui-ci dans le palais²⁹ ?

Les marques de circonspection sont bien présentes : à l'interrogation qui peut paraître stylistique³⁰ s'ajoute/s'oppose l'emploi de mots et d'une construction justes (μέλλω κομίζειν, d'une part, κομίζω ἔσω δόμων, d'autre part), qui ne heurtent pas la sensibilité, sur un ton amical, contrairement à ce que l'on peut voir ailleurs³¹. Dans l'esprit de Sophocle, peut-être la position initiale de cette forme vocative dans le premier mètre du tétramètre iambique à triple syncope renforce-t-elle cette marque.

²⁷ Des commentateurs pensent que Jocaste ironise (Jean Bollack, *L'Œdipe Roi de Sophocle*, t. 3, Presses universitaires du Septentrion, 2010, p. 56). Qu'à cela ne tienne !

²⁸ Jean Bollack, *L'Œdipe Roi de Sophocle*, t. 3, Presses universitaires du Septentrion, 2010, p. 56.

²⁹ *Œdipe-roi*, v. 679.

³⁰ « Tu es encore là, alors que tu dois accompagner Œdipe à l'intérieur », insinue le chœur.

³¹ Εἶσω κομίζου καὶ σύ, « entre à l'intérieur, toi aussi » (*Agamemnon*, v. 1035) ; en commentaire, Pierre Judet de La Combe, (*L'Agamemnon d'Eschyle. Commentaire des dialogues*, 2^e partie, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2001, p. 2), écrit qu'avec « un κομίζειν injonctif, la formule est en effet brutale, et traduit l'écart social ou le désaccord entre les personnages, comme en *Suppliantes*, 949, *Prométhée*, 392 et *Antigone*, 444 ».

La considération pour Jocaste n'est pas seulement exprimée par le chœur des vieillards thébains. Œdipe lui-même en témoigne explicitement :

Ἐρῶ - σὲ γὰρ τῶνδ' ἐς πλέον, γύναι, σέβω -
Κρέοντος, οἳά μοι βεβουλευκῶς ἔχει.

Je vais te le dire – en effet, femme, je te respecte plus que ceux-ci : à cause de Créon, il a fini de décider contre moi de telles choses³².

« Au nom des dieux, montre-moi, cher roi, à cause de quel fait (vraiment) tu as bien soulevé cette grande colère », avait demandé Jocaste à son époux. Dans le marécage rocailleux et fortement inaccessible de l'incompréhension et de la colère d'Œdipe ne peut sourdre que l'eau (les paroles), mais lustrale de sa tendre épouse. La raison alors invoquée par Œdipe pour accéder à la demande jocastienne, c'est le respect qu'il lui doit, ce respect même qui n'est voué qu'au dieu (σέβω). De ce pont de vue, l'apostrophe participe de la mise en valeur de la vénération, relation privilégiée qu'entretient le roi avec son épouse. Œdipe semble dire à Jocaste : « c'est toi que je vais prendre pour confidente » comme on fait confiance à Dieu, « et non les gens de la ville³³. » Γύναι, devant σέβω, renforce le σὲ mis en valeur en début de phrase.

Les marques d'affection du locuteur apostrophant atteignent leur point culminant dans cette interpellation (doublée d'une question) d'Œdipe :

Ἦ φίλτατον γυναικὸς Ἰοκάστης κάρα,
τί μ' ἐξέπεμψω δεῦρο τῶνδε δωμάτων;

Ô tête bien aimée de Jocaste femme, qu'as-tu donc à me faire sortir ici des demeures du palais³⁴ ?

³² *Œdipe-roi*, v. 700-01.

³³ Jean Bollack, « Deuxième épisode : Jocaste, v. 698-862 », *L'Œdipe Roi de Sophocle*, tome 2, Presses universitaires du Septentrion, 2010, p. 288.

³⁴ *Œdipe-roi*, v. 950-51. « Ô tête bien aimée de Jocaste femme » est une traduction vraiment juxtalinéaire qu'on peut rendre, entre autres, par « Ô tête bien aimée de toi, femme Jocaste » ou « ô Jocaste, femme très chérie ». On trouve des parallèles de ce « vocatif pléonastique centré sur le corps » (Eleni Papazoglou, « The dramaturgy of vocatives : Dynamics of communication in Sophocles Thebes », *Skénè, Journal of Theatre and drama studies*, 8, 1, 2022, p. 153) dans *Antigone*, v. 1 : Ἦ κοινὸν ἀντάδελφον Ἰσμήνης κάρα et *Œdipe roi*, v. 40 : Νῦν τ', ὃ κράτιστον πᾶσιν Οἰδίου κάρα.

Lorsqu'Œdipe sort de ses conflits avec Tirésias et puis avec Créon ayant l'esprit obscurci par la colère et l'âme gagnée par la crainte de complots politiques et par la pensée anxieuse cachée au fond de son être de se révéler, selon les prédictions du devin, aux yeux de ses concitoyens impliqué dans le meurtre de son prédécesseur, il cherche l'apaisement et la sérénité dans son foyer familial, représenté dans *Œdipe Roi* par sa femme Jocaste (w.697 sqq.).

Cette initiative du héros semble raisonnable aux spectateurs, puisque le poète jusqu'à présent a évoqué une image idéale du couple royal ; les deux époux sont unis et mènent une vie commune harmonieuse. De toutes les femmes mariées du théâtre sophocléen, Jocaste est la seule qui jouisse d'une affection et d'un respect indiscutables de la part de son mari. Bien avant qu'Œdipe lui adresse l'apostrophe : « O très chère femme, Jocaste, que j'aime », ? ὦ φίλτατον γυναικός Ἰοκάσ-της κάρα (v.950), Sophocle nous donne des éléments qui montrent les sentiments mutuels au sein du couple et, malgré l'absence de la reine dans la première partie de la pièce, il y a des allusions à l'entente et la compréhension qui dominent cette relation³⁵.

Γύναι est par ailleurs une formule qui permette au locuteur d'exprimer de façon vive sa compassion vis-à-vis de son interlocuteur :

ὦμοι ἐμῶν νόστων· 900
ὦμοι, κατέπεφνες, ἄναξ,
τόνδε συνναύταν, τάλας·
ὦ ταλαίφρων γύναι·

Hélas ! pour mes espoirs de retour ! hélas, tu as tué, chef, ce compagnon de mer, malheureux !
ô femme au cœur brisé !

Il y a sans doute dans l'apostrophe ὦ ταλαίφρων γύναι une commisération du chœur de marins, qui pense à la place de la femme, qui juge que Tecmesse a perdu son δεσπότης (maître, v. 368, 485, 585), son ἄναξ (seigneur, v. 593), son bouclier contre les ennemis (v. 901-02), celui qu'elle chérit (v. 529) ; est celle qui, devant lui, avait juré attachement jusque dans la mort (v. 392-93). Le chœur se rappelle la δουρίληπτος/captive, la δύσμορος/infortunée, la νυμφή/épouse (femme mariée) (v.894-95) qu'elle était et souligne sa dépendance au héros couché, « juxtapose son destin » à celui du suicidé, l'« aligne sur leur perception du défunt Ajax³⁶ » qui, pour sa gloire, a sacrifié tout le monde.

³⁵ Ioannis Panoussis, *Crainte et violence dans le théâtre de Sophocle*, thèse de doctorat soutenue le 16/01/99 à l'Université d'Aix-Marseille I – Université de Provence, 1999, p. 102.

³⁶ Aleah Hernandez Hernandez, "The Horrors of the Unseen: Depictions of Violence in the *Iliad* and Greek Tragedy", Thèse soutenue à l'Université de Californie, Irvine, 2017, p. 167 et 166. En commentaire, ajoute : « Pearson, 142-143.

Γύναι peut également être un moyen d'accepter qu'il y ait des accointances, voir une complicité avec l'interlocutrice apostrophée :

Φωνήσατ', ὧ γυναῖκες, αἶ τ' εἴσω στέγης
αἶ τ' ἐκτὸς αὐλῆς, ὡς ἄελπτον ὄμμ' ἐμοὶ
φήμης ἀνασχὸν τῆσδε νῦν καρπούμεθα.

Chantez, femmes, celles qui sont dans la maison, celles qui sont hors de la cour, puisque le spectacle inespéré levé pour moi de cette renommée maintenant nous en recueillons les fruits³⁷.

Déjanire invite ses congénères à s'associer à son exaltation, car elle vient d'apprendre que son époux pour qui elle s'inquiétait tant, puisque l'oracle de Dodone avait fait roucouler qu'Hercule pouvait mourir lors de sa dernière expédition (12 travaux) de 15 mois, a esquivé le terme tracé et devait lui revenir sain et sauf auréolé de gloire.

Autrui peut être interpellé en tant qu'arbitre ou conseiller, ce qui fait que l'apostrophe installe un rapport de confiance entre locuteur et interlocuteur ; γύναι signifie alors « mon guide », comme ici :

Ἄρ', ὧ γυναῖκες, ὀρθά τ' εἰσηκούσαμεν
ὀρθῶς θ' ὁδοιποροῦμεν ἔνθα χρῆζομεν;

Nous a-t-on dit vrai, ô femmes ? Sommes-nous vraiment sur la route des lieux où nous nous rendons³⁸ ?

Le chœur d'*Électre* est pris comme témoin par Oreste, capable de donner de bonnes informations, comme Déjanire ici :

Τί χρή, γύναι, μολόντα μ' Ἡρακλεῖ λέγειν;
δίδαξον, ὡς ἔρποντος, εἰσορᾶς, ἐμοῦ.

Le commentaire de Pearson sur la ligne 903 note que la phrase ὧ ταλαίφρων γυνή ne concerne pas directement Tecmessa mais plutôt « son destin ». Ainsi, cette déclaration semble soutenir l'idée que la plainte pour Tecmessa est une réponse à la gravité de la mort d'Ajax et non une considération de Tecmessa en tant qu'individu. »

³⁷ Les *Trachiniennes*, v. 202-04.

³⁸ *Électre*, v. 1098-99 (traduction de P. Mazon, p. 177).

Que faut-il, femme, dire à Hercule moi venu à lui ? enseigne [-le moi], car, tu le vois, je suis partant/sur mon départ³⁹.

L'apostrophe est une invite à lever toute équivoque et à éclairer la lanterne de Lichas.

Il (γύναι) signifie aussi « ma confidente » ou « mon juge »

Ξύμφημι· δρῶντα γάρ νιν, ὧ γύναι, κακῶς
εἴληφα τοῦμὸν σῶμα σὺν τέχνῃ κακῇ.

Je suis d'accord : je l'ai (sur)pris en effet, ô femme, faisant du mal à ma personne avec une basse machination⁴⁰.

Expliquons : Jocaste, ayant surpris les « échanges de propos » entre un mari et un frère, tente de les calmer. Sur ce, Créon lui rétorque que c'était parce qu'Œdipe mijotait de l'exiler ou de le mettre à mort. Œdipe acquiesce et lui explique respectueusement les raisons pour lesquelles il ferait tout ce que Créon a dit en la prenant à témoin. Il semble lui dire : « Tu m'es si chère, mais dois-je accepter qu'il dirige contre moi une funeste entreprise ? À toi d'en juger. » Pareillement lorsqu'Œdipe, après avoir entendu le rapport du vieux Corinthien sur la mort de Polybe, dit :

Φεῦ φεῦ, τί δῆτ' ἄν, ὧ γύναι, σκοποῖτό τις
τὴν Πυθόμαντιν ἐστίαν, ἢ τοὺς ἄνω
κλάζοντας ὄρνις, ὧν ὑφηγητῶν ἐγὼ
κτενεῖν ἔμελλον πατέρα τὸν ἐμόν; ὁ δὲ θανὼν
κεύθει κάτω δὴ γῆς, ἐγὼ δ' ὄδ' ἐνθάδε
ἄψαυστος ἔγχους ...

Hélas ! hélas ! quoi donc alors, ô femme, qui pourrait considérer encore le foyer de l'oracle pythique, ou ces oiseaux criant au-dessus de nous (dans le ciel), laissant entendre que je devais tuer mon père ? Et lui étant mort est renfermé sous terre (enfoui sous la terre), tandis que moi, ici même, je suis qui n'a pas touché une épée⁴¹... ;

³⁹ *Ajax*, v. 393-94.

⁴⁰ *Œdipe Roi*, v. 642-43.

⁴¹ *Œdipe Roi*, v. 964-69.

il semble reprendre du poil de la bête. Du coup l'écart qui commençait à se manifester entre lui et la reine se réduit. Jocaste redevient – même si pour un moment – la confidente, celle qui doit partager avec lui la désolation de l'inanité et caducité de la parole prophétique.

Poursuivons : il y a un cadrage évaluatif⁴² négatif dans l'usage de l'apostrophe γύναι. Plus précisément, celle-ci peut avoir une fin agonale. Suivons les échanges entre Œdipe et Jocaste à partir de la moitié de l'*Œdipe Roi* pour nous en convaincre.

Οἷόν μ' ἀκούσαντ' ἀρτίως ἔχει, γύναι,
ψυχῆς πλάνημα κἀνακίνησις φρενῶν.

Comme il est juste (convenable), femme, à moi ayant écouté, l'égaré de mon âme et l'excitation de mon esprit/raison/pensée⁴³ !

Forte des égards dont son mari l'entoure, Jocaste cherche à rassurer Œdipe au point même de dénier à n'importe quel devin son pouvoir divinatoire, son art apollonien. Mais il s'en faut de beaucoup pour qu'elle y arrive. De fait, les informations qu'elle donne ne font que renforcer désormais les suspicions de son mari. Par l'apostrophe, ce dernier semble lui dire : « tu as beau tenter de jouer ta partition conjugale, mais là les informations que tu apportes ne font que m'introduire dans l'ébranlement. » Il reconnaît, ou commence à le faire, les limites objectives de cette proximité devant son sort. C'est peut-être dans ce sens qu'il faut voir la place finale du syntagme – au-delà des contraintes métriques – et la mise en exergue de la surprise d'Œdipe après avoir écouté la démonstration de Jocaste : « Οἷόν μ' ἀκούσαντ' ἀρτίως ἔχει. »

Δέδοικ' ἐμαυτόν, ὦ γύναι, μὴ πόλλ' ἄγαν
εἰρημέν' ἦ μοι, δι' ἃ νιν εἰσιδεῖν θέλω.

J'ai une crainte raisonnée pour moi-même, ô femme, que beaucoup trop de choses n'aient été dites par moi, à cause desquelles je désire avoir les yeux dirigés sur/vers lui⁴⁴.

⁴² Catherine Détrie, *De la non-personne à la personne : l'apostrophe nominale*, Paris, CNRS éditions, 2007, p. 74.

⁴³ *Œdipe Roi*, v. 725-26.

⁴⁴ *Œdipe Roi*, v. 767-68. Ici aussi γύναι pourrait être rendu par madame.

Peut-être faut-il voir dans l'adresse à Jocaste une continuité de l'opposition en gestation entre Œdipe et elle. Ce dernier semble l'interpeler pour dire : « En ton pouvoir, chère épouse (de Laïos ?), tu n'en avais fait rien de plus qu'un serviteur indigne en accédant à sa requête d'être tenu éloigné de tout ce qui se rapporte au palais. Là, j'ai besoin qu'il revienne pour confirmer/infirmier mes appréhensions, j'en fais un témoin véritable qui m'engloutisse certainement dans les eaux de la désolation. »

Καί σοι, γύναι, τάληθές ἐξερῶ.

Eh bien ! à toi, femme, je dirai malgré moi la vérité⁴⁵.

γύναι répond à l'ἄναξ du vers 770. Si l'interpellation était positive, on aurait peut-être eu une construction comme Τάλη ἢ θές, ὦ ἢ γύναι, ἢ σοι ἐ ἢ ξερῶ dans quasiment les mêmes proportions métriques. Mais là, Œdipe doit cesser toute pensée tangentielle ou discours circonlocutoire et se confesser auprès de l'épouse de Laïos, car il a fini de faire le rapprochement entre le meurtre de ce dernier, tel que rapporté par Jocaste, et celui d'un vieillard au carrefour (τριπλῆς, trois chemins), tel qu'il en a été le protagoniste, il en a fait l'expérience. Si Jocaste « stimule la confiance⁴⁶ » (d'où la mise en valeur du pronom σοι en début de proposition et à côté de γύναι), c'est moins, nous semble-t-il, parce qu'il la considère comme partenaire conjugal vraiment que parce qu'elle est celle auprès de qui il faut nécessairement avouer l'éventuelle faute commise vu le lien qu'elle avait avec le défunt roi.

Γύναι, νοεῖς ἐκεῖνον ὄντιν' ἄρτίως
μολεῖν ἐφιέμεσθα τόν θ' οὗτος λέγει;

Femme, as-tu/tu as à l'esprit celui-là quel qu'il soit que nous mandions de venir tout à l'heure (et justement, parfaitement) que celui-ci dit (dont celui-ci parle)⁴⁷. /?

Le processus de distanciation relationnelle reprend de plus bel. Il peut être étonnant qu'Œdipe ne la nomme pas alors que le coryphée vient de le faire en signalant qu'elle reste la seule capable de

⁴⁵ *Œdipe Roi*, v. 800. γύναι = madame.

⁴⁶ Bollack, *OR2*, p. 318.

⁴⁷ *Œdipe Roi*, v. 1054-55.

dire ce qu'il en est réellement du témoin de l'abandon d'Œdipe, voire de l'histoire, et comme il l'avait fait au vers 950. La position initiale de l'apostrophe, alors qu'au moins on pouvait l'avoir en fin de distique sans modification sémantique ni métrique (ex. Νοεῖς ἐκεῖνον ὄντιν' ἀπίως μολεῖν /// ἐφιέμεσθα τόν θ' οὗτος λέγει, γύναι;), ne fait que renforcer cette confusion d'Œdipe⁴⁸.

Pour terminer, rappelons que la littérature grecque classique, pour ne s'en tenir qu'à elle, est souvent ce silo polymorphe d'idées, mentalités et pratiques limitant la femme à un rôle subalterne dans l'ordonnement des choses, particulièrement politiques. Ainsi dans la tragédie⁴⁹, reflet d'une société plus ou moins lointaine où peuvent s'entrechoquer un tant soit peu aussi divers courants, lieu de mémoire d'une société vivante. De ce point de vue, chez Sophocle, les personnages peuvent rendre compte de cet état de faits. Pour eux, la femme doit rester à la maison et ne doit pas s'occuper de choses publiques. Sa vertu, c'est de savoir se taire :

γύναι, γυναιξὶ κόσμον ἢ σιγὴ φέρει.
Κὰγὼ μαθοῦσ' ἔληξ', ὁ δ' ἔσσύθη μόνος.

Femme, le silence apporte une parure aux femmes. Et moi, ayant compris je me tus, et lui, seul, s'élança⁵⁰.

On le voit, la femme est stigmatisée de manière condescendante par Ajax. L'« honnête femme » ne peut pas être vue hors de la sphère privée, elle est une éternelle silencieuse. Elle est privée de toute capacité/pouvoir décisionnaire. Elle est donc victime d'une forme de domination masculine.

⁴⁸ « Œdipe ne veut pas connaître par Jocaste l'identité du père. Le coryphée vient de la lui fournir avec précision. S'appuyant maintenant sur l'identité du témoin du meurtre de Laïos et du témoin de sa naissance, Œdipe présente à Jocaste le personnage pour qu'elle lui en dise davantage, mais elle l'interrompt, décidée à ne rien dire ; ce n'est pas par elle qu'il apprendra la fin de son histoire. Ce n'est pas une vraie question qu'Œdipe lui pose, ou alors elle reste en suspens : "Tu vois cet homme, celui à qui [...] nous avons récemment donné l'ordre de venir [...], et au sujet duquel cet homme nous dit...". Elle sait doublement qui il est, pour avoir accédé à sa requête (v. 758-764, voir ad l.), et pour ce qu'il aimerait qu'elle lui dise maintenant », commente Bollack (*OR3*, p. 97-98)

⁴⁹ Malgré l'intérêt que lui portent les poètes tragiques, car sur la foulitude des pièces euripidiennes, les 2/3 ont pour sujet le sort d'une femme et/ou personnage principal, une femme ; Eschyle dans son *Agamemnon*, ses *Suppliants* et plus ou moins dans ses *Perses* leur fait jouer un rôle primordial ; Sophocle non plus n'a rien à les envier : *Les Trachiniennes*, *Électre* et *Antigone* sont des pièces éponymes, tandis que dans les autres tragédies, les femmes ne sont pas en reste. Sur la présence massive des femmes dans la scène tragique, lire l'article de Glenn W. Most, « Les femmes sur la scène tragique », *Lalies*, 31, 2011.

⁵⁰ Ajax, v. 293-94.

L'on peut se demander pourquoi, mais en tout cas la remarque d'Ajax est désinvolte et vipérine sur fond de généralisation plus ou moins hâtive, à tout le moins empreinte d'orgueil qui mette Tecmesse à quia⁵¹.

De même :

Ἐγὼ μὲν, ὧ γυναῖκες, ἠθάς εἰμί πως
τῶν τῆσδε μύθων· οὐδ' ἂν ἐμνήσθην ποτέ,
εἰ μὴ κακὸν μέγιστον εἰς αὐτὴν ἰὸν
ἦκουσ', ὃ ταύτην τῶν μακρῶν σχήσει γόων.

J'ai, pour ma part, femmes, quelque habitude de ses thèmes, et n'en aurais soufflé mot, si je n'avais ouï parler d'un grand malheur qui la menace et qui doit mettre un terme à ses trop longues plaintes⁵².

Si la femme est multitâche, elle doit le montrer en toute occasion : « J'ai du respect pour tout ce que vous êtes (âgées, sages, pacifiques, etc.) et c'est justement pour cela que vous devriez comprendre que je n'agis pas *ex nihilo*, au hasard » semble Chrysothémis reprocher au chœur.

Καὶ πρὶν γε φωνεῖν, ὧ γυναῖκες, εἰ φρενῶν
ἐτύγχαν' αὕτη μὴ κακῶν, ἐσφύζετ' ἂν
τὴν εὐλάβειαν, ὥσπερ οὐχὶ σφύζεται.

⁵¹ Ioannis Panoussis, (*Crainte et violence dans le théâtre de Sophocle*, thèse de doctorat soutenue le 16/01/99 à l'Université d'Aix-Marseille I – Université de Provence, 1999, p. 80.) commente ce passage ainsi « Le ton humiliant et la rudesse de l'expression sont mis en valeur par la critique : le vocatif γύναι lié étroitement au datif γυναῖξι a une nuance de mépris violent et suggère à Tecmesse qu'elle appartient à cause de son sexe au monde du silence. Le héros en exigeant de son épouse la soumission la traite d'une manière qui nous rappelle le dédain de Créon à l'égard d'Antigone en tant que femme. D'autre part, la forme du discours direct revivifie l'incident et fait que le spectateur entend la violence très clairement, tandis que le ton sévère et proverbial de l'expression dénie à quiconque le droit de discuter et d'exprimer ses objections. La brièveté aussi du λόγος du héros, soulignée par Tecmesse (βαία, v. 292), exclue le dialogue et teint ces propos de la violence de l'ordre, qui rompt la communication mutuelle au sein du couple. La forme d'ailleurs du vers suivant (v.294) évoque cette rupture : chacun des deux époux occupe un hémistiche et la césure métrique les écarte davantage en soulignant à la fois l'impasse et la fin de la communication. De plus, le départ d'Ajax vers le monde de l'extérieur dans le deuxième hémistiche marque l'écartement ; notons aussi que le verbe ἐσσύθη par son écho homérique charge ce mouvement d'un tonalité violente. » On peut aussi lire le commentaire intéressant de Diane Cuny, « Le personnage de Tecmesse dans l'Ajax de Sophocle », *Loxias*, 2017, p. 3.

⁵² Électre, v. 372-75. Traduction de Mazon, p. 151.

Oui, et c'est même avant de parler, femmes, que, si elle avait eu un esprit plus sensé, elle eût observé la prudence – ce qu'elle n'a pas fait⁵³.

Chrysothémis donne raison au chœur de ce qu'il voit que l'entreprise d'Électre est périlleuse, pour le moins téméraire, car elle reste une *gunê*, incapable de se frotter aux hommes.

Οὐκ εὐμαρεία χρώμενος πολλῆ, γύναι·

N'ayant pas beaucoup de facilité pour cela, femme : Ce n'est pas facile pour lui (Lichas), femme⁵⁴.

Γύναι, *femme*, dans la bouche du vieux messager, nous paraît à double connotation (ambigu). Il peut symboliser tout le respect nourri d'intérêt que l'homme du peuple trachinien voue à la maîtresse des palais herculéens. Il peut aussi traduire un reproche à la reine Déjanire qui manque de retenue et de bon sens dans la frénésie de ses sentiments, comme toutes les femmes. Elle n'aurait ainsi pas compris que Lichas ne pouvait pas sitôt lui porter la bonne nouvelle de l'exploit d'Héraclès, car une foule éléphantique de Maliens l'en empêchait, comme il venait de le lui dire.

Conclusion

Il apparaît ainsi que la forme γύναι est très récurrente dans les pièces de Sophocle. Employée seule ou construite avec diverses expansions, utilisée à n'importe quelle position dans le vers, du moins en attaque, dans le corps ou à la fin du vers, elle souligne le caractère féminin des allocutaires et célèbre un tant soit peu leur mission d'épouses (reines ou femmes de héros). Sur un autre plan, la forme γύναι se distingue par un rôle interactionnel. Elle ne manque pas de comporter une teinte affective puisque les locuteurs apostrophant tantôt expriment leur déférence aux femmes dont il est question, tantôt leur témoignent commisération, tantôt leur accordent toute leur confiance, aussi brève soit-elle. Mais surtout, elle permet d'entretenir une certaine distance relationnelle comme avec Œdipe et Jocaste. À tout le moins, elle reflète l'image stigmatisée de la femme projetée dans la société de l'époque. Pour rappeler que la tragédie, qu'elle soit de Sophocle

⁵³ *Électre*, v. 992-94. Traduction de Mazon, p. 173.

⁵⁴ *Les Trachiniennes*, v. 193.

ou de tout autre tragique, plonge sa main dans les dépôts boueux de la société pour en sortir tout ce qu'il faut épurer.

Références bibliographiques

- BARRIOS-LECH Peter, 2017, "Tyndarus' bilingual pun and the ambiguities of Plautus' *Captivi*", *Classical Philology*, vol. 112, no. 2, p. 253–267.
- BOLLACK Jean, 2010, « Deuxième épisode : le Kommos, v. 649-696 », *L'Œdipe Roi de Sophocle*, t.2, Presses universitaires du Septentrion.
- BOLLACK Jean, 2010, *L'Œdipe Roi de Sophocle*, t. 3, Presses universitaires du Septentrion.
- CHARAUDEAU Patrick, 1992, *Grammaire du sens et de l'expression*, Paris, Hachette.
- CUNY Diane, 2016, « Le personnage de Tecmesse dans l'Ajax de Sophocle », *Loxias*, 55, <https://cnrs.hal.science/CESR/hal-04604080v1>
- DÉTRIE Catherine, 2007, *De la non-personne à la personne : l'apostrophe nominale*, Paris, CNRS éditions.
- DIOP Mamadou, 2023, « L'apostrophe dans *BERENICE* de Jean Racine. Dimension pragmaticoénonciative et saturation de la place allocutive », *Ziglôbitha, Revue des Arts, Linguistique, Littérature & Civilisations*, vol. I, n° 6, p. 371-388.
- FONTANIER Pierre, 1968, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion.
- FOUCHER Antoine, 2013, « L'hiatus interlinéaire chez Sophocle et Sénèque : l'exemple de l'*Œdipe Roi* et de l'*Œdipe* », *Revista de Estudios Latinos (RELat)* 13, p. 51-70.
- HERNANDEZ Aleah Hernandez, 2017, *The Horrors of the Unseen: Depictions of Violence in the Iliad and Greek Tragedy*, Thèse de doctorat soutenue à l'Université de Californie, Irvine.

JUDET DE LA COMBE Pierre, 2001, *L'Agamemnon d'Eschyle. Commentaire des dialogues*, 2^e partie, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

MONTE Michèle, 2008, « Usages littéraires de l'apostrophe : fonctions textuelles et pragmatiques et spécificités génériques », *Congrès mondial de Linguistique française*, p. 1418-1428.

MOST Glenn W., 2011, « Les femmes sur la scène tragique. Tragédies antiques et modernes » (Marie-Françoise Delpyroux [trad.], Sophie Rabau and Renaud Viard [rév.]), *Lalies*, 31, p. 9-17.

PANOUSSIS Ioannis, 1999, *Crainte et violence dans le théâtre de Sophocle*, thèse de doctorat soutenue le 16/01/99 à l'Université d'Aix-Marseille I – Université de Provence.

PAPAZOGLU Eleni, 2022, “The dramaturgy of vocatives: Dynamics of communication in Sophocles Thebes”, *Skéné, Journal of Theatre and drama studies*, 8, 1, p. 143-166.

Sophocle, 1942, *Les Trachiniennes, Philoctète, Œdipe à Colone, Les Limiers*, t. 2, texte établi et traduit par Paul Masqueray, Paris, Les Belles Lettres.

Sophocle, 1972, *Ajax, Philoctète, Œdipe Roi, Électre*, t. 2, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 124-152.

Le modèle des « théorèmes »
(θεωρήματα) mathématiques et
universaux comme principes de l'art
médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA
Université Cheikh Anta Diop de Dakar
mayoro.dia@ucad.edu.sn

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de
l'art médical dans les traités galéniques
Dr Mayoro DIA

Résumé : Dans les traités galéniques, le théorème est considéré comme le point de rencontre entre les différentes sortes d'art. Le médecin Claude Galien de Pergame a souvent employé ce concept de « théorème ». Mais nous avons constaté que, même s'il existe beaucoup d'études sur ce médecin et sur ses écrits, aucune étude ne porte, à ma connaissance, sur la distinction de ce concept employé dans différents domaines des savoirs : logique, dialectique en philosophie, mathématique ou scientifique (numérique, géométrique, linéaire), art, physique, mécanique). Dans notre travail, l'objectif est d'attirer l'attention des spécialistes et lecteurs de Galien sur les différents sens et emplois de ce concept très important considéré comme un principe de tous les arts, notamment de l'art médical.

Abstract: In Galenic treatises, the theorem is considered the point meeting between different kinds of art. The physician Claudius Galien of Pergamum often employed this concept of “theorem.” But we have noted that, even if there are many studies on this doctor and his writings, no study focuses, to my knowledge, on the distinction of this concept used in different fields of knowledge (logic/dialectics in philosophy, mathematics/geometry, art, physics, mechanics). In our work, the objective is to draw the attention of specialists and readers of Galen to the different meanings and uses of this very important concept considered as a principle of all the arts, particularly the medical art.

Mots-clés : Art, expérience, logique, mathématique, médecine, phénomène, raison, sens, théorème

Keywords: Art, experiment, logic, mathematics, medicine, phenomenon, reason, meaning, theorem

Introduction

Nous avons relevé un grand nombre d'occurrences¹ du concept « théorème » dans l'œuvre de Claude Galien de Pergame et les traités médicaux apocryphes attribués au Pseudo-Galien². Dans les occurrences, ils traitent, certes, des théorèmes qui portent en général sur tous les arts, mais les approfondissent en distinguant les différentes sortes de théorèmes en particulier.

En nous fondant sur les sens du verbe grec « θεωρεῖν » (« examiner ») dans les dictionnaires Lidell et Bailly³, nous disons que l'examen passe par ces deux moyens que sont les sens ou la raison. Dans ces dictionnaires, le théorème a donc deux significations : l'examen par les sens et l'examen par la raison ou l'intelligence. Galien traite des deux significations de ce concept. En effet, les principes d'un théorème sont les phénomènes ou les choses apparentes aux sens, et donc examinées par les sens; mais le théorème est un énoncé scientifique et universel qui peut être démontré, et donc examiné par la raison⁴. Les phénomènes ont un caractère général ou commun, car ils peuvent s'apercevoir par n'importe quelle personne qui a des sens qui fonctionnent bien.

¹ Pour les occurrences, voir Corpus après la conclusion et la bibliographie.

² Il nous arrive très souvent d'écrire Claude Galien ou tout simplement Galien afin de ne pas répéter en même temps Claude Galien de Pergame et Pseudo-Galien. Il faut comprendre que Pseudo-Galien est un médecin qui n'existe pas et auquel les spécialistes de Claude Galien de Pergame attribuent des traités médicaux apocryphes.

³ Le neutre singulier τό θεωρημα, ατος, vient du verbe contracte θεωρέω : observer, examiner, contempler, voir, regarder, percevoir, considérer... Le suffixe « μα » sert à former les noms dérivés qui désignent l'objet de l'action. Voici les deux sens du terme dans le dictionnaire : Henry George Liddell, Robert Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1889.

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058:entry=qew/rhma> [en ligne] consulté le 07 novembre 2024.

« 1. *that which is looked at, viewed, a sight, spectacle, Dem., etc.*

2. *a principle thereby arrived at, a rule, Lat. praecceptum; in Mathematics, a theorem, Euclid. »*

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> [en ligne] consulté le 07 décembre 2024.

⁴ Dans le dictionnaire Larousse en ligne, le théorème, « nom masculin [du bas latin theorema, du grec theôrêma, de theôrein, examiner] » : « 1. Proposition scientifique qui peut être démontrée. 2. Expression d'un système formel démontrable à l'intérieur de ce système. » <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/th%C3%A9or%C3%A8me/77729> [en ligne] consulté le 22 janvier 2025.

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayo DIA

Le théorème, l'examen par la raison ou l'intelligence, existe dans différents domaines des savoirs, dont des théorèmes mathématiques (géométriques)⁵, physiques, mécaniques, logiques/dialectiques enseignés par les philosophes, des théorèmes techniques ou de l'art dont ceux de l'art médical. Mais rares parmi les savants sont ceux qui ont traité de théorèmes médicaux qui sont l'objet de notre étude dans cet article. En effet, dans les traités galéniques, nous trouvons parfois des occurrences du terme en étude qui ont différents sens et que nous avons essayé, autant que possible, de ranger dans les quatre catégories suivantes : (1) les théorèmes techniques ou théorèmes de tous les arts; (2) les théorèmes mathématiques ou scientifiques (linéaires ou géométriques, arithmétiques); (3) les théorèmes logiques, ou dialectiques, ou spéculatifs en philosophie; (4) les théorèmes médicaux.

Toutefois, il convient de noter que beaucoup de savants anciens⁶, modernes et contemporains⁷ ont écrit sur les différents sens du théorème. Rares sont les auteurs modernes et contemporains qui ont écrit de manière approfondie sur les apports des théorèmes géométriques à la médecine chez Galien. Ils ont seulement effleuré ce sujet. Dans cet article, nous portons davantage notre réflexion sur l'invitation que Galien fait à

⁵ Par exemple, le théorème de Pythagore, le théorème de Thalès, le théorème d'Euclide, le double théorème du logicien et mathématicien autrichien naturalisé américain Kurt Gödel (né le 28 avril 1906 à Brünn, mort le 14 janvier 1978 à Princeton), etc.

⁶ Parmi les anciens qui ont utilisé ce concept dans leurs écrits, on peut citer, entre autres : Aristote, *Métaphysique*, liv. XIV, 1090b et *Poétique*, 1456b; Polybe, *Histoire*, liv. I, chap. II; Épictète, *Discours*, liv. III, chap. IX; Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des Philosophes illustres*, liv. IV, chap. VI; Plutarque, *Propos de table*, liv. I, chap. II; Pseudo-Plutarque, *De la musique*, section 2; Denys d'Halicarnasse, *De la composition des mots*, chap. IX; Aelius Aristides, *Art rhétorique*, liv. I, chap. III, § 56; Philostrate l'Athénien, *Vie des sophistes*, liv. II, chap. IX; Marc Aurèle, *Pensées*, liv. IV, chap. II; Julien l'Empereur, *Lettres*, lettre 50.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> le 07-01-2025.

⁷ Par les savants modernes et contemporains, on peut citer, entre autres : Jacques Boulogne, « L'apport de Galien à la méthode médicale ». In : *Revue des Études Grecques*, tome 110, Janvier-juin 1997, (pp. 126-142), pp. 137, 140, 141; Antoine Pietrobelli, « Le modèle des démonstrations géométriques dans la médecine de Galien ». In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2,2009, (pp. 110-130), p. 113; Jérémie Hébrard, « La justification de l'éclectisme : Galien médecin et philosophe ». Université de Sherbrooke Faculté des lettres et sciences humaines Département de philosophie et d'éthique appliquée, Sous la direction de Benoît Castelnérac, Sherbrooke Juillet 2020, pp. 27, 103, 115, 118.

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

ses collègues médecins à user des théorèmes mathématiques ou scientifiques au service des théorèmes médicaux, car de tels théorèmes se fondent sur des savoirs solides et précis.

Dans l'enseignement et la pratique de l'art médical, Claude Galien utilise souvent ce concept complexe et très important de « théorème » dans un grand nombre de ses traités. Mais nous sommes frappé par le peu d'intérêts sur ce concept chez lui, car nos recherches nous ont montré que peu d'études y ont été consacrées. Le sujet est donc peu exploité, et la bibliographie n'est pas très abondante sur cette question. Cela peut être justifié par le peu d'intérêts que ce concept suscite, ou par la difficulté de le saisir. Dans tous les cas, nous avons constaté qu'il occupe une grande place dans les écoles médicales (dogmatique, empirique et méthodique) les plus connues et les plus radicalement opposées. En effet, dans l'Antiquité grecque, la question des modes d'acquisition et de transmission des théorèmes logiques et scientifiques en général, et des théorèmes de l'art médical en particulier, est complexe, car elle est liée à de multiples facteurs tels que les différents principes des sortes de théorèmes, les critères de jugement de la validité de ces théorèmes qui ont les caractéristiques permettant de les distinguer les uns des autres.

Dans la perspective qui intéresse l'étude de la médecine, nous remarquons l'omniprésence du vocabulaire du théorème dans les écrits de Galien et nous choisissons quelques extraits illustratifs de son emploi et de sa signification. L'objectif est de montrer l'importance des théorèmes qui sont énoncés sous forme d'aphorismes ou d'aphorismes médicaux dans la constitution des arts en général et de l'art médical en particulier. Posons des questions auxquelles les réponses permettront de mieux comprendre le concept de « théorème » médical par opposition aux autres théorèmes, comme les théorèmes logiques ou dialectiques enseignés par les philosophes, aux théorèmes mathématiques. Qu'est-ce qu'un théorème? Quelles sont ses principes, utilités, critères distinctifs et caractéristiques? Nous répondrons à ces questions dans les deux parties de notre article. Tout d'abord, nous ferons une distinction entre les théorèmes : nous définirons le théorème en donnant ses critères, utilités et caractéristiques. Ensuite, nous étudierons le théorème considéré comme un principe et une partie de l'art : les phénomènes fondent les espèces d'expérimentation

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

médicale, ces dernières composent l'espèce imitative d'expérimentation en médecine qui, à son tour, constitue les théorèmes dont l'ensemble compose une partie de l'art médical. Nous verrons que les phénomènes ne sont pas les principes de l'art.

I. Sens et emplois du concept de théorème

I.1. Définition d'un théorème et conséquences du désaccord des maîtres de Galien sur l'étude du théorème

Tout d'abord, nous donnerons les tentatives de définition du concept de « théorème » chez Claude Galien et Pseudo-Galien. Ainsi, nous citons la définition d'un théorème défini au moyen de mots différents en apparence, mais en accord sur l'essence. En effet, Claude Galien et Pseudo-Galien ont donné la définition de ce concept dans leurs traités. Malgré les différents termes et expressions qu'ils ont utilisés, l'essence du concept reste la même. En ce qui concerne ces sens, nous pouvons nous référer à *Esquisse empirique*, chap. II, para. 45-46, où Claude Galien donne les variétés des choses apparences qui sont principes d'un théorème :

Nous disons que l'expérimentation est une connaissance des choses qui sont apparues un nombre de fois tel qu'elles sont déjà des théorèmes, c'est-à-dire que nous savons si elles sont arrivées toujours, ou la plupart du temps, ou une fois sur deux, ou rarement. Il y a en effet quatre variétés de choses objets de théorèmes. Si bien que nous disons aussi qu'un théorème est la connaissance d'une chose qu'on a vue un certain nombre de fois, en même temps que la faculté de distinguer l'évènement qui lui est contraire. La distinction sera donc entre ce qui arrive toujours, c'est-à-dire ce dont le contraire n'apparaît pas, ce qui arrive la plupart du temps, c'est-à-dire ce <dont le contraire> apparaît mais rarement, ce qui arrive une fois sur deux, c'est-à-dire ce <dont le contraire> apparaît un nombre égal de fois, ce qui arrive rarement, c'est-à-dire ce dont le contraire apparaît non pas quelques fois mais la plupart du temps⁸.

⁸ Galien, *Esquisse empirique*, chap. II, para. 45-46 dans *Traité philosophiques et logiques*. Introduction, traduction et commentaires par P. Pellegrin, C. Dalimier et J.-P. Levet, Bilingue grec-français, Garnier-Flammarion : *Des sectes pour les débutants, Esquisse empirique, De l'expérience médicale, Des sophismes*

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques
Dr Mayo DIA

« Donc ce que par le raisonnement on a trouvé être la conséquence des phénomènes, et qu'on énonce d'une manière générale, est un théorème.⁹ »

Ailleurs, Pseudo-Galien dit ceci (*Definitiones medicae*, 21) :

Le théorème est un objet universel admis en accord avec la fin de la médecine. Autrement dit, le théorème est un axiome universel propre à compléter sans interruption la fin de la médecine. Autrement dit, le théorème est ce dont le contraire en arrive à s'effectuer rarement.¹⁰

En nous fondant sur ces textes cités, nous remarquons que le théorème est composé des phénomènes et qu'il constitue l'art médical. Il est donc possible d'allier les deux moyens (les sens et la raison) apparemment opposés. Dans ces textes cités, nous pouvons relever des caractéristiques importantes de la définition d'un théorème qui est « universel/général » (καθολικόν), « en accord avec » (ἀκολούθως) la fin de la médecine et « complète » (συμπληρωτικόν) cette fin. À cela s'ajoute le « raisonnement » qui joue le rôle d'ordonnateur ou de régulateur des phénomènes. Pour distinguer le phénomène du théorème, il suffit donc de faire intervenir le raisonnement. En effet, un théorème n'est pas un raisonnement, ni non plus quelque chose d'évident de lui-même. Il faut une intervention du raisonnement pour qu'il soit évident. Le phénomène participe à la véracité de l'évidence.

Chez le philosophe sceptique, Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, liv. III, 29 [260], τὸ θεώρημα (« le théorème ») a le sens de ἡ κατάληψις (« la saisie »). Ici, la saisie a le sens de « conception ». Le théorème est donc une conception, ce qui fait que celui qui

verbaux, *Institution logique*, 1998, p. 97. Pour le sens du théorème dialectique, voir *ibid.*, chap. XI, para. 81-82.

⁹ Cf. *De la meilleure secte*, à Thrasybule, chap. IV, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, tome 2. Traduction française par Charles Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856, pp. 401-402-

¹⁰ Nous avons traduit ce texte tiré de Galien, *Definitiones medicae*, 21 : θεωρημά ἐστι πρᾶγμα καθολικόν ἀκολούθως τιθέμενον τῷ τῆς ἰατρικῆς τέλει. ἄλλως. θεωρημά ἐστιν ἀξίωμα καθολικόν συμπληρωτικόν τῆς ἰατρικῆς τέλει διηνεκές. ἄλλως. θεωρημά ἐστιν οὗ τὸ ἐναντίον σπανίως ἐκβατόν ἐστι. Galien / Karl Gottlob Kühn [= Kühn] (éd.). *Galeni opera omnia* / vol. 19, Leipzig: Car. Cnoblochii, 1821-1833. Cote : 45674 vol. 19. *Medicorum graecorum opera quae exstant*. Exemplaire numérisé : BIU Santé (Paris), vol XIX, p. 354. <https://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/cote?45674x19> [en ligne] consulté le 13 février 2025.

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

veut le constituer doit user de la partie rationnelle. Ce sont les lois générales qui fondent le théorème comme semblent le soutenir fermement les médecins méthodistes :

Mais s'imaginer qu'il existe un traitement commun à tout le monde est la dernière des sottises; or c'est précisément l'opinion des champions de la stupidité que sont les *Méthodistes*. Et ils ont affirmé que c'est pour cette raison que tous les théorèmes de la médecine tiennent debout, c'est-à-dire présentent pour les enquêtes de la connaissance un caractère scientifique et sûr.

[...]

Mais le très impudent Thessalos, parce qu'il ne sait qu'une seule chose, la nécessité de combler la plaie creuse, affirme que les théorèmes de la médecine tiennent debout de façon sûre¹¹.

Ainsi ces médecins méthodistes semblent-ils adopter une autre position sur la validité des théorèmes. En effet, ils soutiennent que tous les théorèmes de la médecine tiennent debout, c'est-à-dire qu'ils présentent un caractère scientifique et sûr pour les recherches de la connaissance.

Quant aux autres médecins, par exemple chez Hippocrate et Galien, ils font des formules aphoristiques qui sont des lois générales sur lesquelles s'appuient les démonstrations. Parmi les nombreuses lois générales, on peut citer :

[...] deux formules hippocratiques que Galien aime à convoquer comme des lois générales à l'appui de ses démonstrations : "les contraires sont les remèdes des contraires" (*Sur les vents* 1, 5 = Littré VI, 92 = Jouanna 104, 11) ou "les natures diffèrent grandement des natures" (*Sur les articulations* 8, 1 = Littré IV, 94 = Withington 212-214).¹²

Toutefois, Galien penche plutôt pour les théorèmes fondés sur la géométrie. À ce propos, Antoine Pietrobelli dit ceci :

¹¹ Galien. *Méthode de traitement (Traitements des plaies)*, chap. VII), Kühn, X, pp. 206 et 208, traduction intégrale du grec et annotation par Jacques Boulogne, Collection Folio Essais, Paris, Éditions Gallimard, 2009, pp. 196 et 197.

¹² Antoine Pietrobelli, « Le modèle des démonstrations géométriques dans la médecine de Galien ». In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°2, 2009, doi : <https://doi.org/10.3406/bude.2009.2343> [en ligne] consulté le 16 novembre 2024, p. 113 et note 14. On peut relever beaucoup de formules aphoristiques dans les traités d'Hippocrate (*Aphorismes*) et de Galien (*Commentaires des aphorismes d'Hippocrate; De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. IV, XXXI).

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayo DIA

Plusieurs études ont été consacrées à montrer que la géométrie représentait le modèle épistémologique de Galien : en se référant expressément à des mathématiciens comme Euclide ou Hipparque, Galien tente de fixer pour la médecine des définitions universellement valables, des opinions communes ou des prémisses indémontrables qui auraient valeur d'axiomes ; il énonce des lois générales qui feraient office de théorèmes¹³.

Cet intérêt de Galien pour les connaissances scientifiques s'explique, en grande partie, par le fait que, comme il répète souvent dans ses traités¹⁴, il a pris pour modèles son père Nikon (Nicon), dont les succès s'expliquent surtout par la rigueur de ces sciences où il était excellent, et son grand-père qui étaient deux architectes passionnés des mathématiques (géométrie, arithmétique, calcul), et son arrière-grand-père qui était un géomètre.

Nikon¹⁵ avait très tôt compris l'utilité des études mathématiques et philosophiques. En effet, il avait formé son fils, dès son plus jeune âge, à la géométrie, au calcul et à l'arithmétique. Il l'avait envoyé auprès des maîtres de différentes écoles de philosophie.

¹³ Antoine Pietrobelli, « Le modèle des démonstrations géométriques dans la médecine de Galien ». In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, 2009, pp. 112- 113.

¹⁴ Sur les compétences en sciences de Galien, de son père, de son grand-père et de son arrière-grand-père, voir surtout ces traités : *De indolentia, Galien, Ne pas se chagriner*, tome IV, texte établi et traduit par Véronique Boudon-Maillot et Jacques Jouanna avec la collaboration d'Antoine Pietrobelli, CUF, Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 19, c. 59 ; *De ordine librum suorum (L'ordre de ses propres livres)*, Kühn, volume XIX, p. 59, traduction dans *Galien. Tome I : Introduction générale sur l'ordre de ses propres livres - Sur ses propres livres - Que l'excellent médecin est aussi philosophe*. Texte établi, traduit et annoté par Véronique Boudon-Millot, CUF, Association Guillaume Budé, Paris, Belles Lettres, 2007, p. 99; *De libris propriis (Sur ses propres livres)*, Kühn, volume XIX, pp. 39-40, traduction dans le même ouvrage cité de Véronique Boudon-Millot, 2007, p. 164-165; *De foetuum formatione*, Kühn, volume IV, pp. 695, li. 3-696, li. 3; *De cognoscendis curandisque animi morbis*, Kühn, volume V, chap. VIII, p. 42,

Pour avoir des références aux traités de Galien sur l'ensemble des disciplines scientifiques que le père, le grand-père et l'arrière-grand-père avaient apprises, ou que Galien lui-même apprécie beaucoup, voir le commentaire du paragraphe 59 dans *Galien. Ne pas se chagriner*, tome IV, texte établi et traduit par Véronique Boudon-Maillot et Jacques Jouanna avec la collaboration d'Antoine Pietrobelli, CUF, Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres, 2010, pp. 151-152; le même ouvrage cité de Véronique Boudon-Millot, 2007, p. 219 : commentaire au para. 8, p. 165, note 1; *De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione (= De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et medela)*, Kühn, volume V, pp. 59-60, 62, 64.

¹⁵ Nikon était un architecte, instruit en géométrie, en arithmétique, en logique et en astronomie. À propos de Nikon, père de Galien, géomètre et architecte, voir *La Souda*, éd. A. Adler, Stuttgart, Teubner, 1967-1971 [1ère édition 1928-1938], vol. 1, p. 506: υἱὸς Νίκωνος ἀρχιτέκτονος καὶ γεωμέτρου (« fils de Nikon géomètre et architecte »).

SCIENCES DE L'ANTIQUITE

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de
l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

C'était dans ces écoles qu'il a appris les théorèmes dans des raisonnements logiques de ses maîtres stoïciens, péripatéticiens et platoniciens. Mais, selon Galien, de tels théorèmes n'ont aucun secours à la méthode permettant de reconnaître avec exactitude le bon raisonnement démonstratif. En effet, les enseignements de la logique sont contradictoires d'une école de philosophie à une autre, et également contradictoires d'un philosophe à un autre au sein d'une même école. Ce désaccord entre ces philosophes explique que Galien a failli tomber dans le scepticisme pyrrhonien, n'eût été l'usage du modèle des « démonstrations géométriques » (γεωμετρικαὶ ἀποδείξεις) :

Je m'en remis donc à tous les stoïciens et péripatéticiens célèbres de cette époque, et si j'appris une grande quantité de théorèmes logiques dont, en les examinant par la suite, je découvris qu'ils n'étaient d'aucun secours pour les démonstrations, j'appris que n'étaient qu'en bien petit nombre les recherches qu'ils avaient menées utilement et qui tendaient au but que je me proposais d'atteindre, mais que même celles-ci trahissaient des divergences entre eux et que certaines de leurs propositions allaient même jusqu'à s'opposer aux notions de physique. Et par les dieux, pour autant qu'il dépendait de mes maîtres, je serais moi aussi tombé dans le doute pyrrhonien si ne m'en avaient retenu les enseignements de la géométrie, de l'arithmétique et du calcul auxquels j'avais dès le début été formé et que j'avais poussés fort avant, sous la conduite de mon père qui avait lui-même hérité objets d'étude de mon grand-père et de mon arrière-grand-père. [...] Quand je dis donc que les philosophes étaient d'avis divergents les uns avec les autres à propos de l'étude de la logique, je veux dire que les péripatéticiens, les stoïciens et les platoniciens, et quand, en revanche, je dis qu'ils l'étaient entre eux, je veux dire les représentants de chaque école à titre individuel (de fait les divergences sont relativement minimales chez les péripatéticiens, mais considérables chez les stoïciens et les platoniciens)¹⁶.

¹⁶ Galien, *De libris propriis (Sur ses propres livres)*, XIV [3-4, 7], traduction française par Boudon-Millot, 2007, pp. 164-165 (= Kühn, XIX, 39-40).

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques
Dr Mayo DIA

On voit donc que Galien est rompu dans les sciences (géométrie, arithmétique, astronomie, architecture), dont il a tiré des connaissances, notamment en démonstrations et théorèmes géométriques, utiles à la pratique de la médecine.

I.2. Trois critères pour juger de l'exactitude et de la légitimité de tout théorème

Tout d'abord, Galien affirme qu'il existe trois critères ou conditions indispensables pour juger de la légitimité d'un théorème scientifique : il est vrai, utile et en relation non seulement avec les principes posés, mais encore avec les autres théorèmes (*De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. I, française par Charles Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856, p. 398)¹⁷ :

« Chaque théorème en médecine, et en général tout théorème, doit d'abord être vrai ; en second lieu utile, enfin en relation avec les principes posés ; car c'est d'après ces trois conditions qu'on juge de la légitimité d'un théorème ; par conséquent, si l'une d'elles lui fait défaut, on ne pourra pas l'appeler proprement un théorème. Puisque les arts sont composés de théorèmes, et que la qualité de ces théorèmes n'est pas indifférente, mais qu'en premier lieu les notions résultant de l'expérience doivent former un ensemble, et, en second lieu, tendre vers un but utile, il est nécessaire que chaque théorème soit vrai, utile, et qu'il ait une certaine relation, non seulement avec les principes posés, mais encore avec les autres théorèmes. [...] Si on juge tout théorème scientifique par ces trois conditions, il est évident qu'elles serviront également à juger tout théorème de médecine [...]. »

Dans ce texte cité, Galien aborde deux points très important : il a donné les critères de la légitimité de tout théorème (logique ou dialectique en philosophie, scientifique, technique ou en art...) et il a très clairement fait une distinction entre le théorème scientifique et le théorème logique. Après avoir constaté que le théorème logique ne convient pas à l'art médical, il rapproche le théorème de l'art médical de celui de la science.

¹⁷ Galien traite des trois critères dans ce traité cité, liv. IX, chap. I-II, VII et XXXI. Il ajoute, d'ailleurs, ceci : « [...] on juge de tout raisonnement et de tout théorème à l'aide de ces trois choses (utilité, vérité, conséquence) [...]. » (*De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. VII, française par Ch. Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856, p. 404)

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

Mais, en ce qui concerne la validité des théorèmes de la médecine comparée à celle de la géométrie, Jérémie Hébrard, citant *Riccardo Chiaradonna*¹⁸, dit ceci : « Contrairement aux théorèmes géométriques, les théorèmes de la médecine ne sont valides que "la plupart du temps".¹⁹ »

Ensuite, Galien soulève un troisième point important dans les théorèmes. Par exemple, ces derniers ne permettent pas de partir des choses manifestes pour trouver directement les choses cachées, mais

« [...] les théorèmes ne révèlent pas les choses cachées dont on a besoin comme moyen d'indication pour le traitement ; ils enseignent seulement la relation des choses cachées avec les choses apparentes. [...] ils ont saisi par le théorème la relation entre la spontanéité et la pléthore. [...] cependant le théorème ne lui a pas fait saisir la pléthore, mais la relation entre la lassitude et la pléthore, et c'est à l'aide de cette relation qu'il a saisi la pléthore. Le médecin saisit par conséquent, pour ainsi dire, la pléthore par la lassitude, et c'est au théorème qu'il doit de l'avoir saisie par ce moyen. » (*De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. XXXI, traduction française par Ch. Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856, p. 416).

Tout cela considéré, les théorèmes ne permettent pas au médecin de partir des choses accessibles aux sens pour trouver directement les choses cachées aux sens. Mais ils lui enseignent surtout la relation entre les choses manifestes et les choses cachées. Par exemple, le médecin peut partir des choses apparentes que sont les symptômes qu'il a observés pour trouver les choses cachées que sont les causes d'une maladie. C'est pourquoi

¹⁸ Riccardo Chiaradonna, « Scienza e Contingenza di Galeno ». In : Perfetti, Stefano, dir., *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, Pisa, ETS, 2008, p. 14.

¹⁹ Voir Jérémie Hébrard, « La justification de l'électisme : Galien médecin et philosophe ». Université de Sherbrooke Faculté des lettres et sciences humaines Département de philosophie et d'éthique appliquée, Sous la direction de Benoît Castelnérac, Sherbrooke Juillet 2020, p. 115 et note 368.

https://savoirs.usherbrooke.ca/bitstream/handle/11143/17260/Hebrard_Jeremie_MA_2020.pdf?sequence=3&isAllowed=y [en ligne] le consulté le 12 décembre 2024. Voir aussi id., « L'usage de la conjecture technique chez Galien de Pergame. » In : *Philosophiques*, volume 46, numéro 1, printemps 2019, p. 191 et note 35.

https://savoirs.usherbrooke.ca/bitstream/handle/11143/17260/Hebrard_Jeremie_MA_2020.pdf?sequence=3&isAllowed=y [en ligne] consulté le 12 décembre 2024.

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de
l'art médical dans les traités galéniques
Dr Mayoro DIA

le médecin qui veut constituer un théorème doit prendre son point de départ dans la relation des choses apparentes (symptômes, indices, signes... des maladies) avec les choses inapparentes (causes, origines, nature... des maladies), en réunissant toutes ces données pour les formuler dans un aphorisme, ou une maxime, ou une proposition, ou un énoncé à l'aide d'un raisonnement solide.

Parlant toujours de l'utilité des théorèmes, Galien dit (*De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. XXXI, française par Ch. Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856, p. 447) : « Nous pensons donc que la compréhension de l'universel et, pour ainsi dire, du commun, est utile. » Dans le traité *Méthode de traitement*, il précise très clairement l'utilité des théorèmes dans l'acquisition de la science d'un art quelconque :

[...] sachant bien qu'il n'est possible d'acquérir la science d'aucun art sans s'imposer une méthode par l'intermédiaire de ce qu'on appelle généralement des « théorèmes », et un entraînement par l'intermédiaire du détail des exemples.

En effet, ni il n'est possible de faire ce qu'il faut sans s'être livré à de multiples espèces d'exercices en entrant dans les détails sur les personnes souffrantes, ni la possibilité n'est donnée, sans la connaissance générale, que l'exercice lui-même se fasse convenablement. Car la méthode réside dans ces observations générales et l'entraînement dans le détail des cas particuliers.²⁰

Pour acquérir une connaissance solide et certaine de l'art, il faut au moins deux grands piliers que sont une méthode et une pratique (l'exercice, l'entraînement). Mais la méthode s'appuie sur les théorèmes qui sont des principes généraux (ou des connaissances générales) et qui sont fondés sur des observations générales.

I.3. Caractéristiques d'un théorème

Le théorème a des caractéristiques, car il est général et transmissible (*De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. I, III). Contrairement au phénomène que personne ne transmet aux autres parce qu'il est accessible aux sens, le théorème y est inaccessible. On

²⁰ Galien, *Methodi medendi (Traitements des fièvres*, chap. VI), Kühn, X, p. 628, traduction française par Jacques Boulogne, *Galien. Méthode de traitement*, 2009, p. 517.

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

peut l'enseigner ou l'apprendre directement. Mais, dans ce cas, il est perçu seulement par les artistes ou les gens de l'art, et non pas par les gens du vulgaire, alors que les phénomènes sont perçus par tous :

[...] il convient que les principes de l'art ne soient pas évidents pour les gens du vulgaire ; car tous les arts ne sont pas clairs pour eux [et à plus forte raison les principes de ces arts]; ensuite les principes de l'art s'enseignent et les phénomènes ne s'enseignent pas; voilà pourquoi on aurait tort de dire que les phénomènes sont le principe de l'art. (*De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. III, traduction française par Ch. Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856, p. 401)

Comme le théorème est transmissible, il faut une dose, petite ou grande, de rationalité pour le transmettre. Ainsi part-on passer de l'observation par les sens des phénomènes comme les principes des théorèmes à l'observation par l'intelligence des théorèmes comme les principes de l'art.

Ailleurs, Galien soutient que tout théorème est général, inébranlable et solide (*De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. IV) et que tout « [...] théorème révèle la règle générale, c'est-à-dire que là où il y a lassitude spontanée il y a toujours pléthore [...]. » (*De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. XXXI, traduction française par Ch. Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856, p. 447). Le théorème est donc une règle, ou un principe. Dans le *Que les mœurs de l'âme sont la conséquence des tempéraments du corps*, chap. VII²¹, Galien emploie le terme θεωρημάτων (génitif pluriel de θέωρημα) dans le sens de « principe ». C'est pourquoi le titre de l'ouvrage *φυσιογνωμονικῶν θεωρημάτων* d'Aristote qu'il y évoque peut se traduire par *Sur les principes de la physiologie*. Antoine Pietrobelli écrit à ce propos : « [...] Galien tente de fixer pour la médecine des définitions universellement valables, des opinions communes ou des prémisses indémonstrables qui

²¹ *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, tome 1. Traduction française par Charles Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1834.

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques
Dr Mayoro DIA

auraient valeur d'axiomes; il énonce des lois générales qui feraient office de théorèmes [...].²² »

En somme, les théorèmes désignent des vérités générales, solides, sûres, inébranlables et transmissibles tirées, par le moyen de raisonnements, des phénomènes dont les causes sont cachées aux sens.

II. Théorème considéré comme une partie de l'art

II.1. Constituants de l'espèce imitative d'expérimentation médicale

Dans les textes galéniques, les médecins empiriques soutiennent l'existence de trois espèces d'expérimentation médicale : l'espèce fortuite scindée en expérience hasardeuse ou accidentelle, et en expérience naturelle ou physique; l'espèce improvisée. La première et la deuxième espèces d'expérimentation médicale sont composées de phénomènes qui constituent la troisième appelée l'espèce imitative d'expérimentation médicale (*Des sectes pour les débutants*, chap. II, para. 2-3; *Esquisse empirique*). Cette dernière, à son tour, est le principe du théorème médical (*Des sectes pour les débutants*, chap. II, 3). Les choses apparentes constituent la première et la deuxième espèces qui sont considérées comme le point de départ de l'art médical pour trouver la bonne thérapeutique. Par conséquent, les choses apparentes ou phénomènes sont incontournables dans l'art médical chez les médecins empiriques, dogmatiques et méthodiques qui fondent leur médecine sur ce point sur lequel ils sont en accord, tout en étant en désaccord sur beaucoup de points.

Les choses observables par les sens fondent la première et la deuxième formes d'expérimentation médicale; ces dernières fondent la troisième forme d'expérimentation médicale qui, à son tour, fonde le théorème médical. Ainsi voit-on que le théorème médical prend son point de départ des choses observables pour être, par la suite, une connaissance, une mémoire, un principe,

²² Antoine Pietrobelli, « Le modèle des démonstrations géométriques dans la médecine de Galien ». In : Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°2, 2009, p. 113.

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

II.2. Théorème comme principe de l'art médical

D'abord, il faut noter qu'un théorème, en tant que concept résultant de l'expérience ou des phénomènes, fonde une partie de l'art médical et que « l'ensemble de ce rassemblement » (τὸ σύμπαν ἄθροισμα)²³ des théorèmes compose l'art médical (*Des sectes pour les débutants*, chap. II; *De la meilleure secte*, à *Thrasybule*, chap. I, XXXI). Cette expression est traduite chez Charles Daremberg par « leur réunion totale²⁴ ». En tenant compte de ces deux cas, ce sont les mots employés qui diffèrent, mais le sens est le même pour le mot neutre singulier (τὸ ἄθροισμα : ensemble ou réunion. Toutefois, P. Pellegrin, C. Dalimier et J.-P. Levet opposent ce mot à un autre terme neutre singulier (τὸ σύστημα. En effet, il n'existe pas d'intervention régulatrice et ordonnatrice de la raison dans ἄθροισμα, alors qu'il en existe dans σύστημα²⁵. Donc, le premier mot est juste un ensemble ou une réunion de beaucoup de théorèmes. D'ailleurs, Galien dit à ce propos :

Puisque les arts sont composés de théorèmes, et que la qualité de ces théorèmes n'est pas indifférente, mais qu'en premier lieu les notions résultant de l'expérience doivent former un ensemble [...]. (*De la meilleure secte*, à *Thrasybule*, chap. I, traduction française par Ch. Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856, p. 398)

Mais il y a une troisième espèce d'expérimentation, l'imitative : c'est quand une chose quelconque parmi celles qui produisent secours ou dommage, par nature, par hasard ou de manière improvisée est à nouveau expérimentée sur des affections semblables; et c'est cette espèce qui est le constituant principal de leur art, car quand ils eurent imité, non pas deux ou trois fois mais un grand nombre de fois, ce qui s'était révélé auparavant secourable, puis qu'ils découvrirent que cela a la plupart du temps le même effet sur les affections semblables, appelant « théorème » un souvenir de cette sorte, ils pensèrent qu'ils avaient là quelque chose de déjà crédible, c'est-à-dire une partie

²³ *Des sectes pour les débutants*, chap. II, [3] traduction française par P. Pellegrin, C. Dalimier et J.-P. Levet, Bilingue grec-français, Garnier-Flammarion : *Des sectes pour les débutants, Esquisse empirique, De l'expérience médicale, Des sophismes verbaux, Institution logique*, 1998, p. 66.

²⁴ *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, tome 2. Traduction française par Charles Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856, p. 378.

²⁵ *Traité philosophiques et logiques*, p. 66, note 2.

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

de l'art. Et quand beaucoup de théorèmes de ce genre furent rassemblés, l'ensemble de ce rassemblement constitua la médecine et celui qui a procédé à ce rassemblement est médecin. (*Des sectes pour les débutants*, chap. II, [3], traduction française par P. Pellegrin, C. Dalimier et J.-P. Levet, 1998, p. 66)

Dans le texte, il y a deux éléments très importants à relever, à savoir que l'espèce imitative d'expérimentation médicale constitue le fondement de l'art médical empirique et que le théorème est un « souvenir » de ce qui a été expérimenté limitativement de la même manière et dans des conditions similaires. Un théorème est donc une chose crédible qui constitue une partie de l'art. Mais il faut réunir « beaucoup de théorèmes de ce genre » (πολλὰ θεωρήματα τοιαῦτα), dont le nombre n'est pas fixé, pour constituer l'art dans son ensemble. Comme ce nombre n'est pas fixé, les expressions exprimant le temps « un grand nombre de fois » (πολλάκις), « la plupart du temps » (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) et l'adjectif neutre pluriel « beaucoup » (πολλὰ) jouent, certes, un rôle important dans la constitution des théorèmes et aussi de l'art médical, mais ils peuvent conduire les médecins à des sorites ou arguments insolubles, car le nombre, la durée et la quantité ne sont pas précis²⁶.

Par ailleurs, il est important de remarquer ici que Sextus Empiricus semble s'accorder avec Galien sur le nombre important de théorèmes pour constituer un art. En effet, selon Sextus Empiricus, l'art est un système composé de théorèmes ou de saisies (*Esquisses pyrrhoniennes*, liv., III, 29 [259] – 30 [269]).

II.3. Principes des différentes sortes de théorèmes

Nous remarquons que, chez Galien, il existe différents principes des différentes sortes de théorèmes (*De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. II-IV). En effet, le principe d'un théorème se révèle de plusieurs façons (*De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. II, traduction française par Ch. Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856, p. 399) :

Mais comme le principe tantôt se révèle aux sens, et tantôt s'y dérobe, et que, parmi les choses accessibles aux sens, les unes se comprennent par elles-mêmes, par exemple

²⁶ Galien a largement étudié les sorites, en donnant des exemples dans le traité *Expérience médicale*, chap. VII, XV, XVII, XX.

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

le blanc et le noir, d'autres ne se comprennent pas d'elles-mêmes, mais à l'aide d'intermédiaires, par exemple les choses qu'on reconnaît au moyen des signes ; enfin que, parmi les choses dérobées aux sens, quelques-unes sont évidentes, et on les appelle ainsi, par exemple 2 fois 2 font 4, tandis que d'autres réclament une démonstration, par exemple la chose dont on peut bien ou mal user, et le reste, il faut toujours rapporter les propositions et le théorème à l'espèce de sujet, auquel se rapportent la proposition et le théorème. S'il s'agit d'une chose accessible aux sens, on confrontera le raisonnement ou le théorème avec cette chose ; si, au contraire, c'est d'une chose cachée aux sens qu'il est question, il faut voir si elle est en concordance avec un principe inaccessible aux sens.

Galien énumère les différents outils ou moyens²⁷ pour juger les choses accessibles aux sens et les choses inaccessibles aux sens. Il y en a deux pour juger les choses accessibles sensibles : les sens et les signes. Les choses accessibles aux sens ou les phénomènes se révèlent par les sens. Quant aux signes, ils sont des phénomènes qui ne se comprennent pas par eux-mêmes, mais par un intermédiaire. Par conséquent, le médecin ne recourt pas seulement à l'observation par les sens comme dans le cas des phénomènes, mais il y ajoute « l'observation comparée, ἡ συμπαράτησις (Pseudo-Galien, *De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. II, Kühn, volume 1, page 109, ligne 13 et chap. XI, p. 131, li. 11)²⁸ ou la démarche comparative, ce qui montre que les signes sont au-dessus des

²⁷ Cf. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, livre II, 10 [97-103]. Introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin, Bilingue grec-français, Paris, Éditions du Seuil, 1997, pp. 254-259, où les dogmatiques soutiennent qu'il existe quatre catégories parmi les choses : les unes sont obviées ou manifestes, alors que les autres sont obscures. Et parmi ces dernières, les unes sont obscures une fois pour toutes, les autres occasionnellement obscures, les autres obscures par nature. Il existe aussi quatre moyens de saisir ces choses : les choses obviées sont saisies par elles-mêmes (n'ont pas besoin de signes pour les indiquer), celles qui sont obscures une fois pour toutes n'ont pas besoin de signes pour être saisies, celles qui sont occasionnellement obscures par des signes commémoratifs ou de rappel, celles qui sont obscures par nature par des signes indicatifs. Cf. *Adversus mathematicos* (= *Ad. Math.*), VIII [144-160].

²⁸ Dans A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1950, p. 1826, ce verbe est traduit par « observer ensemble ou en même temps chez Sextus Empiricus ; ce substantif est traduit par « observation simultanée » chez Galien et chez Sextus Empiricus. Le mot συμπαράτησις est traduit dans *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, tome 2. Traduction française par Charles Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856, pp. 299, 413. Le verbe συμπαράτηρέω employé à la voix passive (ὁ συμπαράτηρηθὲν, τοῦ συμπαράτηρηθέντος, ὁ... συμπαράτηρηθὲν) est traduit chez Sextus Empiricus : « être observé évidemment/ clairement avec » par Claude HUART, *Les Hypotyposes ou institutions Pyrrhoniennes*

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de
l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

phénomènes qui sont accessibles aux simples particuliers. Il y en a également deux outils pour juger les choses cachées aux sens, dont les unes sont manifestes ou évidentes et se jugent par le sens commun. Par exemple, une même personne ne peut pas être en même temps à Athènes et en Égypte. Les autres choses cachées se comprennent par la démonstration et se jugent par leur conformité avec les choses reconnues généralement comme vraies. Voilà donc les différents principes qui constituent les différentes sortes de théorèmes.

Toutefois, Galien fait cette remarque très importante sur les phénomènes qui ne sont pas directement les principes de l'art, car les théorèmes en sont les principes (*De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. III, traduction française par Ch. Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856, p. 400) : « Les phénomènes ne sont pas le principe de l'art, mais le principe de l'invention des théorèmes sur lesquels l'art repose. [...] aussi déclarons-nous dans l'erreur ceux qui pensent que les phénomènes sont le principe de l'art [...]. » Ailleurs, pour préciser que les phénomènes occupent une place de choix dans les principes des théorèmes, il soutient ceci : « Les théorèmes reposent plus particulièrement sur les phénomènes [...] les phénomènes sont le commencement de la découverte des théorèmes, et les théorèmes trouvés comme conséquence des phénomènes sont le principe de la constitution de l'art. » (*De la meilleure secte, à Thrasybule*, chap. IV, traduction française Ch. Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856, p. 402).

Même si les occurrences sur le concept de « théorème » sont disséminées dans les différents traités galéniques, nous avons essayé de trouver une ligne directrice pour étudier toutes les sortes de théorèmes dont a parlé Galien. Ainsi, il a traité, d'abord, des théorèmes de chacun des arts qui existent, dont la grammaire, la musique, l'art du charpentier ou du

de Sextus Empiricus. Amsterdam, 1725, livre II, chapitre 10, para. 100-101. <https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/empiricus/table.htm> [en ligne] consulté le 11 février 2025. Pierre Pellegrin le traduit par « être observé avec évidence en même temps que » dans *Sextus Empiricus. Esquisses pyrrhoniennes*. Introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin, bilingue grec-français, Paris, Éditions du Seuil, 1997, pp. 256-257. Sur ce verbe employé à la voix passive et ce substantif, voir Sextus Empiricus, *Ad. Math.*, VIII, para. 143, 152, 154.

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

menuisier, l'architecture, la géométrie, l'arithmétique, bref de tous les arts²⁹. Ensuite, il a étudié les différentes sortes de théorèmes, dont les théorèmes mathématiques³⁰. Pour ceux-ci, il a fondé ses enseignements sur les choses observables par les sens avant de recourir à la raison pour chercher des théorèmes linéaires ou géométriques, arithmétiques, notamment d'Euclide. Donc, il a montré que ce sont les choses observées par les sens qui fondent les théorèmes qui procèdent par le raisonnement pour être solides, inébranlables et universels. Puis, il a considéré les théorèmes comme des principes qui s'appuient sur la raison, ou des connaissances intellectuelles. Il s'agit des théorèmes dialectiques, ou logiques, ou spéculatifs³¹, car on peut noter l'utilité des observations relatives aux syllogismes. Enfin, il a analysé les théorèmes médicaux³² considérés comme des études, ou connaissances théoriques et pratiques médicales. Ce sont des choses observées par les sens qui fondent les théorèmes médicaux qui procèdent par le raisonnement pour être solides, inébranlables et universels. Ces théorèmes techniques sont, donc, des connaissances ou souvenirs qui constituent l'art en général, et en particulier l'art médical. Dans ce dernier, il y a aussi différentes sortes de théorèmes, dont les théorèmes pronostiques pour faire des prédictions, des théorèmes anatomiques pour faire des observations anatomiques par les sens, des théorèmes thérapeutiques pour faire des observations afin d'établir des traitements efficaces qui s'appuient sur les sens, des théorèmes pour examiner par des expériences et observations sensibles les signes permettant de faire des théories ou principes de la physiologie. Toutefois, les théorèmes universels de l'art médical en général, et en particulier de l'art des médecins empiriques, se fondent sur des expérimentations. On peut donc dire que les théorèmes s'appuient sur la raison mathématique, car elle suit la démarche mathématique qui est plus efficace, universelle, solide, ferme, inébranlable, contrairement aux théorèmes logiques ou dialectiques des philosophes qui produisent des discours longs,

²⁹ Pour les théorèmes techniques ou théorèmes de tous les arts, voir **Corpus 1**.

³⁰ Pour les théorèmes mathématiques (linéaires ou géométriques, arithmétiques) ou scientifiques, voir **Corpus 2**.

³¹ Pour les théorèmes logiques, ou dialectiques, ou spéculatifs en philosophie, voir **Corpus 3**.

³² Pour les théorèmes médicaux, voir **Corpus 4**.

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

denses, mais inefficaces dans la pratique médicale. En effet, cette méthode logique des théorèmes s'appuie sur la logique des médecins rationalistes qui s'appuient sur la logique ou la dialectique des philosophes.

Bref, nous avons étudié les fondements des différentes sortes des théorèmes dans les traités de Galien. Selon lui, le théorème se fonde sur la forme répétitive de l'espèce d'expérimentation. Mais on ne sait pas le nombre de fois et la durée qu'il faut au médecin pour imiter la première et la deuxième espèces d'expérimentation afin de constituer la troisième espèce qui constitue le théorème qui est une partie crédible de l'art et dont un grand nombre constitue l'art médical dans son ensemble.

Nous avons vu que Galien a suivi une formation dans les sciences qui exigent des méthodes de réflexion et de travail plus précises, plus justes, plus claires, plus solides comparées aux autres disciplines d'enseignement, comme la philosophie, la rhétorique, la littérature, la grammaire... Elles permettent l'accord de tous, ou du moins de la majorité des gens : « ... pour cette raison, il était nécessaire qu'aucun désaccord ne se fût produit entre les uns et les autres (de mes maîtres)...³³ » Dans un autre traité, en invitant ses collègues médecins à suivre Hippocrate et à se conformer à ses enseignements, Galien soutient que l'astronomie et la géométrie sont d'un très secours à la pratique de la médecine³⁴. Dans beaucoup de ses traités, Galien se vante d'être instruit dans les sciences/mathématiques (géométrie, arithmétique, astronomie, l'architecture) et savoir les exploiter dans ses enseignements et pratiques de l'art médical. Tout cela explique suffisamment les raisons pour lesquelles il soutient sa réussite dans cet art dépend grandement de ses connaissances étendues dans les sciences, surtout en géométrie.

³³ *De cognoscendis curandisque animi morbis*, Kühn, volume V, chap. VIII, p. 42, l. 8-9 : ... διὰ ταύτην δὲ χρὴ τὴν αἰτίαν μηδὲ διαφωνίαν γεγομέναι πρὸς ἀλλήλους... Galien. *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs* suivi de *Que les mœurs de l'âme suivent les tempéraments du corps*. Traduction française avec introduction, notes, commentaires et lexique par Robert Van Der Elst, Paris, G.R.E.C., 1993, p. 91. Nous avons traduit ces mots.

³⁴ Galien, *Quod optimus medicus fit quoque philosophus*, Kühn, vol. I, chap. I, para. 2, p. 153. Sur l'utilité de l'astronomie dans la pratique médicale, voir Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, § 2.

Conclusion

Finalement, le concept de « théorème » se fonde, dans les textes galéniques, sur deux moyens : l'un porte sur les phénomènes, et l'autre, sur la raison. L'étude attentive et systématique des occurrences du mot θεωρημα (« théorème »), dans le corpus galénique, montre que son champ lexical conserve principalement ces deux sens que sont l'examen par les sens et l'examen par la raison ou l'intelligence. Ce concept, fondamental dans la constitution des arts, n'a pas reçu l'attention méritée.

De plus, en étudiant ce concept chez ces auteurs, nous avons mis en lumière des aspects méconnus dans l'art en général, et dans l'art médical en particulier. C'est pourquoi nous avons beaucoup insisté sur les théorèmes qui sont les principes de l'art médical et qui entrent dans les formulations aphoristiques. Or, en dépit de l'importance de ce concept dans la constitution de tout art, il n'a bénéficié, à ce jour, que de peu d'études. Pourtant, son rôle se révèle riche et divers, et il existe beaucoup d'occurrences dans un grand nombre de traités galéniques.

Notre travail contribue à la vulgarisation des sens et emplois de ce concept. Ainsi le lecteur s'en convaincra-t-il facilement à la lecture de cet article et des traductions auxquelles nous renvoyons, où il découvrira les définitions et emplois du concept en étude. En effet, il saura qu'il y a des théorèmes logiques enseignés par les philosophes comme Aristote, les stoïciens; des théorèmes mathématiques enseignés par Euclide; des théorèmes de l'art, notamment des médecins empiriques, dogmatiques, méthodiques. Il saura aussi que Claude Galien et Pseudo-Galien ont étudié beaucoup de différentes sortes de théorèmes, mais qu'ils soutiennent qu'on doit rapprocher les théorèmes médicaux des théorèmes mathématiques ou scientifiques, car ces derniers sont solides, inébranlables et universels, contrairement aux autres théorèmes. Ainsi peut-on constater que, selon Galien, les démonstrations de type géométrique ou linéaire (mathématique, scientifique)³⁵ sont au-

³⁵ Sur les démonstrations géométriques ou linéaires, voir Antoine Pietrobelli, « Le modèle des démonstrations géométriques dans la médecine de Galien ». In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, 2009, pp. 112- 113 ; « Introduction », « Chapitre II. Années d'études. 5. Ma vocation scientifique, 6. Mon éducation 7.

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayo DIA

dessus de tous les autres types de démonstrations, car elles sont des démonstrations scientifiques solides et parfaites, et que les théorèmes mathématiques ou scientifiques sont au-dessus de tous les autres types de théorèmes, car ils sont solides, inébranlables et exacts.

Malgré l'exactitude, la solidité et le caractère universel des théorèmes médicaux fondés sur la méthode mathématique, le médecin rencontre toujours des difficultés dans leur application effective. En effet, il est obligé de recourir à la perception sensible qui est, le plus souvent, source d'approximation, et donc d'échecs, ce qui l'empêche d'appliquer avec précision les théorèmes sur des cas particuliers et individuels³⁶.

Dans ce présent travail, nous avons vu qu'il n'est pas question d'étudier la géométrie pure comme une discipline mathématique, car elle n'était pas le domaine principal de Galien. Mais il s'agit de montrer comment ce médecin a usé, entre autres, de la rigueur, de la vérité, de l'universalité, de la précision des théorèmes mathématiques dans ses théories et pratiques médicales. Dans des futurs travaux, il serait donc intéressant d'explorer la place des concepts mathématiques dans son approche médicale fondée sur la logique et les idées géométriques, notamment dans la médecine et la biologie, afin de comprendre et d'expliquer les principes; les structures; les proportions et les relations entre la taille, les dispositions, les volumes, les formes, les distances, les positions; les fonctions des différentes parties, tels que les os, les muscles, les articulations, les artères, les veines, les nerfs.. du corps humain. Une telle étude pourrait apporter des éclairages sur les analogies entre la géométrie et le corps humain, ce qui est un point moins souvent exploré dans les traités médicaux galéniques.

La méthode géométrique » dans le livre de Paul Moraux, *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin*, Paris, Belles Lettres, 1985.

<https://books.openedition.org/lesbelleslettres/16060?format=toc> [en ligne] consulté le 18 mars 2025.

³⁶ Thomas Auffret, « Approximation, météorique et stochastique : le modèle platonicien de la médecine ». In : *Médecins et philosophes : une histoire*, sous la direction de Claire Crignon et David Lefebvre, Paris, CNRS Éditions, 2019, pp. 30-31.

HAL Id: hal-03378244

<https://hal.science/hal-03378244> [en ligne] consulté le 27 février 2025.

SCIENCES DE L'ANTIQUITE

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques
Dr Mayoro DIA

Corpus

Nous avons fait référence, pour la grande majorité des textes Galien, à Karl Gottlob Kühn (éd.). *Galeni opera omnia*, Leipzig: Car. Cnoblochii, 1821-1833.

<https://www.biusante.parisdescartes.fr/histoire/medica/resultats/index.php?file=o&cotemere=45674>

Nous avons fait des recherches sur le concept de « théorème » (θεώρημα, -ματος, τό) dans les traités galéniques en utilisant le « TLG Search » :

<https://stephanus-tlg-uci-edu.janus.bis-sorbonne.fr/Iris/inst/tsearch.jsp> [en ligne] consulté le 24 octobre 2024 :

Corpus 1 : les théorèmes techniques ou théorèmes de tous les arts;

Corpus 2 : les théorèmes mathématiques (linéaires ou géométriques, arithmétiques) ou scientifiques;

Corpus 3 : les théorèmes logiques, ou dialectiques, ou spéculatifs en philosophie;

Corpus 4 : les théorèmes médicaux.

Bibliographie

I. Sources

Claude Galien et Pseudo-Galien :

-Galien. *Traité philosophiques et logiques*. Introduction, traduction et commentaires par P. Pellegrin, C. Dalimier et J.-P. Levet, Bilingue grec-français, Garnier-Flammarion : *Des sectes pour les débutants, Esquisse empirique, De l'expérience médicale, Des sophismes verbaux, Institution logique*, 1998.

-*Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, tome 1. Traduction française par Charles Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1834.

-*Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, tome 2. Traduction française par Charles Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1856.

SCIENCES DE L'ANTIQUITE

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

-Tome I : *Introduction générale sur l'ordre de ses propres livres - Sur ses propres livres - Que l'excellent médecin est aussi philosophe*. Texte établi, traduit et annoté par Véronique Boudon-Millot, CUF, Association Guillaume Budé, Paris, Belles Lettres, 2007.

-Galien. *L'âme et ses passions*. Introduction, traduction et notes par Vincent Barras, Terpsichore Birchler, Anne-France Morand, préface de Jean Starobinski, Collection : La roue à livres, 1 vol. (LVIII-155 p.), Paris, Belles lettres, 1995.

- Galien. *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs* suivi de *Que les mœurs de l'âme suivent les tempéraments du corps*. Traduction française avec introduction, notes, commentaires et lexique par Robert Van Der Elst, Paris, G.R.E.C., 1993.

-Galien, *De indolentia* dans *Ne pas se chagriner*, tome IV, texte établi et traduit par Véronique Boudon-Maillot et Jacques Jouanna avec la collaboration d'Antoine Pietrobelli, CUF, Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

-Galien, *Quod optimus medicus fit quoque philosophus* (*Que l'excellent médecin est aussi philosophe/ Que le bon médecin est philosophe*), Kühn, volume I. Traduction dans *Traduction Galien. Tome I : Introduction générale sur l'ordre de ses propres livres - Sur ses propres livres - Que l'excellent médecin est aussi philosophe* et dans *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, tome II et *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, tome I.

-Galien, *De sectis ad eos qui introducuntur* (*Des sectes pour les débutants/ Des sectes aux étudiants*), Kühn, volume I. Traduction dans *Galien. Traités philosophiques et logiques*, 1998 et *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, tome II.

-Galien, *De libris propriis* (*Sur ses propres livres*), Kühn, volume XIX dans *Galien. Tome I : Introduction générale sur l'ordre de ses propres livres - Sur ses propres livres - Que l'excellent médecin est aussi philosophe*.

-Galien, *De ordine librum suorum* (*Sur l'ordre de ses propres livres*), Kühn, volume XIX. Traduction dans *Galien. Tome I : Introduction générale sur l'ordre de ses propres livres - Sur ses propres livres - Que l'excellent médecin est aussi philosophe*.

SCIENCES DE L'ANTIQUITE

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

-*De optima secta ad Thrasybulum liber (De la meilleure secte, à Thrasybule)*, Kühn, volume I. Traduction dans *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, tome II.

-Galien, *Methodi medendi*, Kühn (X). *Galien. Méthode de traitement*. Traduction intégrale du grec et annotation par Jacques Boulogne, Collection Folio Essais, Paris, Éditions Gallimard, 2009.

-*De cognoscendis curandisque animi morbis*, Kühn, volume V et *De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione (= De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et medela)*, Kühn, volume V. Traduction dans *Galien. L'âme et ses passions : les passions et les erreurs de l'âme, les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*, 1995 et dans *Galien. Traité des passions de l'âme et de ses erreurs suivi de Que les mœurs de l'âme suivent les tempéraments du corps*, 1993.

-Galien, *Quod animi mores corporis temperamenta Sequuntur (Que les mœurs de l'âme suivent les tempéraments du corps)*, Kühn, volume V. Traduction dans *Galien. L'âme et ses passions : les passions et les erreurs de l'âme, les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*, 1995 et dans *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, tome I.

-Galien, *Hippocratis aphorismi et Galeni in eos commentarius (Commentaires des aphorismes d'Hippocrate)*, Kühn, volume XVII-B.

-Galien, *De foetuum formatione libellus (De la formation du fœtus)*, Kühn, volume IV.

-Pseudo-Galien, *Definitiones medicae (Definitions médicales)*/ Karl Gottlob Kühn (éd.). *Galeni opera omnia*/ vol. XIX, Leipzig: Car. Knoblochii, 1821-1833. Cote : 45674 vol. 19. Édition de C. G. Kühn. *Medicorum graecorum opera quae exstant*. Exempleaire numérisé : BIU Santé (Paris), vol XIX.

<https://dokumen.pub/galeni-definitiones-medicae-galen-medizinische-definitionen-3110790874-9783110790870.html> [en ligne] consulté le 13 décembre 2024.

SCIENCES DE L'ANTIQUITE

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de
l'art médical dans les traités galéniques
Dr Mayoro DIA

II. Auteurs anciens

- Aelius Aristides, *Art rhétorique*, liv. I, chap. III, § 56.
- Aristote, *Métaphysique*, liv. XIV, 1090b.
- Aristote, *Poétique*, 1456b.
- Denys d'Halicarnasse, *De la composition des mots*, chap. IX.
- Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des Philosophes illustres*, liv. IV, chap. VI.
- Épictète, *Discours*, liv. III, chap. IX.
- Euclide, *Les éléments de géométrie*.
- Hippocrate, *Aphorismes*.
- Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, § 2.
- Marc Aurèle, *Pensées*, liv. IV, chap. II; Julien l'Empereur, *Lettres*, lettre 50.
- Philostrate l'Athénien, *Vie des sophistes*, liv. II, chap. IX.
- Plutarque, *Propos de table*, liv. I, chap. II.
- Polybe, *Histoire*, liv. I, chap. II.
- Pseudo-Plutarque, *De la musique*, section 2.
- Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*. Introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin, bilingue grec-français, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* (= *Ad. Math.*).
- La Souda*, éd. A. Adler, Stuttgart, Teubner, 1967-1971 [1ère édition 1928-1938], vol. 1.

III. Auteurs modernes et contemporains

- Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1950.
- Antoine Pietrobelli, « Le modèle des démonstrations géométriques dans la médecine de Galien ». In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2,2009, pp. 110-130.
doi : <https://doi.org/10.3406/bude.2009.2343>

SCIENCES DE L'ANTIQUITE

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de l'art médical dans les traités galéniques

Dr Mayoro DIA

https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_2009_num_1_2_2343 [en ligne] consulté le 16 novembre 2024.

-Claude HUART, *Les Hypotyposes ou institutions Pyrrhoniennes de Sextus Empiricus*. Amsterdam, 1725.

<https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/empiricus/table.htm> [en ligne] consulté le 11 février 2025.

- Jacques Boulogne, « L'apport de Galien à la méthode médicale ». In : *Revue des Études Grecques*, tome 110, Janvier-juin 1997, (pp. 126-142), pp. 137, 140, 141.

doi : <https://doi.org/10.3406/reg.1997.2714>

https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1997_num_110_1_2714 [en ligne] consulté le 19 décembre 2024.

-Henry George Liddell, Robert Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1889.

https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058:entry=qew/rh_ma [en ligne] consulté le 07 novembre 2024.

-Jérémie Hébrard, « La justification de l'éclectisme : Galien médecin et philosophe ». Université de Sherbrooke Faculté des lettres et sciences humaines Département de philosophie et d'éthique appliquée, Sous la direction de Benoît Castelnérac, Sherbrooke Juillet 2020.

https://savoirs.usherbrooke.ca/bitstream/handle/11143/17260/Hebrard_Jeremie_MA_2020.pdf?sequence=3&isAllowed=y [en ligne] consulté le 12 décembre 2024.

-Paul Moraux, *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin*, Paris, Belles Lettres, 1985.
<https://books.openedition.org/lesbelleslettres/16060?format=toc> [en ligne] consulté le 18 mars 2025.

-Riccardo Chiaradonna, « Scienza e Contingenza di Galeno ». In : Perfetti, Stefano, dir., *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, Pisa, ETS, 2008.

Le modèle des « théorèmes » (θεωρήματα) mathématiques et universaux comme principes de
l'art médical dans les traités galéniques
Dr Mayoro DIA

IV. Webographie

[https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058:entry=qew/rh
ma](https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058:entry=qew/rh
ma) [en ligne] consulté le 07 novembre 2024.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> [en ligne] consulté le 07 décembre 2024.

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/th%C3%A9or%C3%A8me/77729> [en
ligne] consulté le 22 janvier 2025.

<https://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/cote?45674x19> [en ligne] consulté
le 13 février 2025.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 153-175.

Septime Sévère :
impact et leadership d'un empereur
« africain » en période de crise à Rome

Dr Moussa Aleyri Salam SY
moussaaleyri@gmail.com

&

Dr Papa Birane THIAM
papabiramethiamida@gmail.com
Université Marie et Louis Pasteur
Besançon (France)

Résumé : L'assassinat de l'empereur Commode met un terme au règne de la dynastie des Antonins, après près d'un siècle, laissant l'empire dans une très grande crise. De ce fait, l'empire se retrouva sans chef et rapidement, la situation se dégrade. Le Sénat dépassé par les déchirures internes laisse l'initiative à la garde prétorienne qui essaie de mettre en place un pouvoir temporaire en plaçant l'empire « aux enchères ». Mais ce pouvoir temporaire ne résistera pas aux ambitions des chefs de légions dans les différentes parties de l'empire d'où une série de guerres civiles et d'usurpations militaires. Cette période chaotique, connue sous le nom de l'année des cinq empereurs, a vu défiler deux empereurs assassinés et des généraux prétendants au trône mener de sanglantes guerres pour le pouvoir. C'est dans ce désordre qu'émergea un chef militaire africain, berbéro-punique, qui n'appartient pas au cénacle des très grandes lignées nobiliaires de Rome : Septime Sévère qui, à la tête de ses légions sort vainqueur de ce chaos politico-militaire. Stratège militaire, il pose les bases d'une évolution autoritaire du Principat en s'appuyant sur l'armée romaine avec une série de mesures et de réformes qui témoignent d'une habileté et d'un leadership rarement vu dans l'histoire romaine. Il créa ainsi une nouvelle dynastie connue dans l'histoire sous le nom de la dynastie des Sévères qu'il rattache à la lignée mythique des Antonins.

Abstract: The assassination of Emperor Commodus brought an end to the reign of the Antonine dynasty after nearly a century, leaving the empire in a state of crisis. As a result, the empire found itself without a leader, and the situation quickly deteriorated. The Senate, overwhelmed by internal divisions, left the initiative to the Praetorian Guard, which attempted to establish a temporary government by putting the empire "up for auction." But this temporary government was unable to withstand the ambitions of the legion commanders in different parts of the empire, leading to a series of civil wars and military usurpations. This chaotic period, known as the Year of the Five Emperors, saw two emperors assassinated and generals claiming the throne wage bloody wars for power. It was in this disorder that an African military leader of Berber-Punic origin, who did not belong to the circle of Rome's great noble families, emerged: Septimius Severus, who, at the head of his legions, emerged victorious from this political and military chaos. A military strategist, he laid the foundations for an authoritarian evolution of the Principate by relying on the Roman army with a series of measures and reforms that demonstrated a skill and leadership rarely seen in Roman history. He thus created a new dynasty known in history as the Severan dynasty, which he linked to the mythical Antonine line.

Mots-clés : Rome, Crise, Septime Sévère, Réformes, Impact.

Keywords : Rome, Crisis, Septimius Severus, Reforms, Impact.

Introduction

L'avènement de Septime Sévère marque à Rome la fin de l'accession au pouvoir des grandes familles. Pour la première fois, l'empire se trouvait entre les mains d'un provincial, romanisé certes, mais qui, issu d'une famille berbère de *Leptis Magna*¹ en Tripolitaine, gardait de solides attaches africaines². Tout un clan africain, déjà constitué sous Commode autour du préfet du prétoire Q. Aemilius Laetus, originaire de *Thaenae*³ (Thina), appuyait « son » empereur et bénéficiait de sa faveur⁴. L'avènement du premier prince africain à propos duquel certains historiens comme Joël Le Gall et Marcel Le Glay ont pu parler de « revanche d'Hannibal », inaugure une période de quarante années d'une grande importance pour l'histoire ultérieure de Rome⁵. Non seulement Septime Sévère a sauvé l'empire de l'anarchie, mais les réformes politiques, militaires, économiques et sociales que lui ont imposées à la fois les circonstances et les conditions mêmes de son arrivée au pouvoir ont orienté Rome, ses institutions, et même sa culture vers ce que les historiens allemands appellent la « Spätantike », pour nous « l'empire tardif⁶ ».

Après l'assassinat de Commode le fils de Marc Aurèle en 192 ap. J.-C., âgé seulement de 31 ans, l'empire romain n'avait plus d'héritier légitime et sans chef ni plan de succession permettant à quiconque de revendiquer une légitimité soigneusement construite⁷. Face à la troisième rupture dynastique de l'histoire du Principat, le « choix du meilleur ou *optimus princeps* » condition *sine qua non* pour accéder au trône sous les Antonins aurait pu laisser croire à un règlement sans heurts⁸. C'était sans compter sur le retour d'un composant et acteur essentiel du consensus romain : l'armée. À partir de 193 ap. J.-C. débuta ce que certains historiens nomment « l'année des cinq empereurs », en référence à la crise post-néronienne de 68-69 ap. J.-C. et au nombre de généraux et sénateurs qui se disputèrent la succession de Commode⁹. En réalité, c'est à l'issue de presque quatre ans de guerres civiles entre généraux

¹ Ancienne colonie romaine située à presque 100 km au Sud-Est de l'actuelle ville de Tripoli en Libye.

² Marcel le Glay, 2005, p. 336.

³ Ancienne colonie romaine (Carthage) située à une dizaine de kilomètre de l'actuelle ville Tunisienne de Sfax.

⁴ *Hist. Aug., Vie de Séptime Sévère*, p. IV, 4

⁵ Le Gall J. et Le Glay M., 2014, p. 541.

⁶ Le Glay M., 2005, p. 337.

⁷ Fraisse A., 2022, p. 324.

⁸ Salmon E. T., 2004, p. 274

⁹ Sella J., 2019, p. 16.

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

que Septime Sévère s'imposa à la tête de l'empire¹⁰.

C'était le moment où l'empire libéral des Antonins devient un régime plus autocratique, plus centralisé, plus étatisé, un peu sur le modèle oriental¹¹. Le moment où les Italiens ont été évincés par les provençaux, les civiles par les militaires. C'est au milieu de ce chaos qu'émergea ce brillant militaire « africain » Septime sévère, qui impose par le sang une dynastie nouvelle, celle des Sévères, qu'il rattache à la lignée mythique des Antonins¹².

Pour atteindre l'objectif de cette étude, qui consiste à analyser l'impact et le leadership de l'empereur Septime Sévère en période de crise à Rome, nous avons soulevés plusieurs questions : comment la dynastie Antonine s'est effondrée ? Qui est Septime Sévère et comment il a accédé au pouvoir ? Quelles sont ses réformes militaires, administratives et territoriales pour réorganiser un empire en agonie ? Quelle empreinte a-t-il laissé dans l'histoire romaine ? Est-ce que ce règne a marqué une rupture ou une continuité ? Pour répondre à ces interrogations, nous allons d'un part analysé, l'effondrement de la dynastie des Antonins et la lutte de pouvoir qui s'en est suivi, et d'autre part dresser une présentation de l'empereur septimes sévères et son accession au trône. Et enfin, nous allons examiné les réformes qu'il a mises sur place pour réorganiser l'empire et l'impact que cet empereur d'origine africaine a eu sur l'histoire de Rome.

I. L'effondrement du régime Antonin et la lutte pour le pouvoir

Avec le règne de Commode, fils de Marc Aurèle et dernier des Antonins, se clôt ce qu'il est convenu d'appeler le Principat Antonin où les aspects autocratiques étaient tempérés par le désir de maintenir une série d'équilibres, de compromis : d'harmonie, par ses implications idéologiques, des rapports entre l'empereur et le Sénat, entre la centralisation administrative et la vie des cités, harmonie dans l'ascension sociale des élites provinciales vers les couches supérieures de la société de l'empire. L'empire des Antonins a pu apparaître comme une monarchie « éclairée », incarnée par le meilleur des princes « philosophes » méritant à sa mort l'honneur de la divinisation¹³.

Ce bel équilibre s'effondra sous le règne de Commode, qui accéda au pouvoir à l'âge 19

¹⁰ Faure P., Tran N., Virlovet C., 2018, p. 370.

¹¹ France J. et Hurllet F., 2019, p. 212.

¹² Teyssier É., 2018, p. 295.

¹³ Fraisse A., 2022, p. 4.

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

ans, en 180 ap. J.-C.¹⁴, puisque son accession au pouvoir s'est faite hors des règles de l'adoption qui étaient une des mesures phares de la constitution Antonine en raison du ralliement immédiat des conseillers de son père Marc Aurèle en sa faveur¹⁵. Mais l'approche autocratique de Commode et son désintérêt pour le Sénat, révèlent une personnalité complexe¹⁶. Commode attirait l'admiration et le mépris, si on en croit à certaines sources comme *Histoire Auguste* son règne est synonyme de violence et de débauche, la dégradation de son autorité a finalement conduit à son assassinat en 192 ap. J.-C.¹⁷, déclenchant une guerre civile et marquant la fin de la dynastie des Antonins. Rares furent les empereurs aussi maudits par la tradition. Commode est devenu l'exemple du tyran sanguinaire et dépravé si on tient compte des sources comme *Histoire Auguste*¹⁸, Dion Cassius¹⁹ ou encore Hérodien²⁰.

Dans la nuit même de la mort de Commode, un pouvoir temporaire s'organisa afin de gérer la crise²¹. Les conjurés offrirent l'Empire au sénateur italien Publius Helvius Pertinax, âgé de soixante-six ans²². Il est auteur d'un parcours peu commun, fils d'un affranchi, il accomplit une carrière équestre avant d'être intégré dans l'ordre sénatorial par Marc Aurèle, dont il fut l'un des meilleurs généraux durant les guerres Marcomaniques²³. En 192 ap. J.-C., il fut consul pour la seconde fois avec Commode, tout en occupant la préfecture de la Ville, charge la plus élevée de la carrière sénatoriale²⁴. Acclamé par les prétoriens grâce à la persuasion du préfet du prétoire Quintus Aemilius Laetus, Pertinax aurait ensuite fait preuve de modestie en proposant l'empire au vieux Tiberius Claudius Pompeianus, gendre de Marc Aurèle qui refusa²⁵.

L'assemblée, soulagée par la mort de Commode, condamna la mémoire du dernier Antonin et s'accommoda des origines de Pertinax²⁶. La tâche du nouvel empereur Pertinax s'avéra toutefois difficile. Les dépenses de Commode avaient affaibli les finances, alors que la

¹⁴ Christol M. et Nony D., 2014, p. 162

¹⁵ *Hist. Aug., Vie de Commode*, II, 1.

¹⁶ Faure, Tran et Virlovet., 2018, p. 361.

¹⁷ Fraisse A., 2022, p. 295

¹⁸ *Hist. Aug., Vie de Commode*, II, 1.

¹⁹ Dion Cass., LXXII, 4.

²⁰ Hérodien, I, 48.

²¹ Christol M., Nony D., 2014, p. 163.

²² Hérodien., II, 1-3.

²³ Jean-Pierre M., 1992, p. 273.

²⁴ *Hist. Aug., Vie de Pertinax*, IV, 5-11.

²⁵ Dion Cass., LXXIII, 3, 4.

²⁶ *Hist. Aug., Vie de Pertinax*, I, 4.

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

construction d'une nouvelle légitimité impériale coûtait chère en libéralités²⁷. Pertinax, connu pour sa rigueur disciplinaire, ne contenta pas les prétoriens à la hauteur de leurs attentes, il fut assassiné par sa propre garde le 28 mars 193 ap. J.-C., après un principat de moins de quatre-vingt-dix jours²⁸. Aux yeux des prétoriens, attachés au souvenir de Commode, les mérites de Pertinax ne suffirent sans doute pas à égaler la légitimité tirée d'une succession préparée à l'avance et fondée sur des liens dynastiques. Soucieux de leurs intérêts, les prétoriens offrirent l'empire à qui leur garantirait la plus belle gratification financière²⁹. Deux candidats s'affrontèrent : les sénateurs Titus Flavius Claudius Sulpicianus, beau-père de Pertinax, et Marcus Didius Severus Iulianus³⁰. Ce dernier, âgé de soixante ans, l'emporta par la promesse d'une réhabilitation de Commode et d'un *donativum* (Somme d'argent octroyée aux soldats par les empereurs romains durant leur accession au pouvoir)³¹.

Didius Iulianus : né en 133 ou en 137 ap. J.-C.³² est issu d'une famille sénatoriale d'Italie du Nord apparentée aux Antonins, Didius Iulianus eut probablement le même arrière-grand-père que Marc Aurèle, il fut élevé par Domitia Lucilla, demi-sœur d'Hadrien et mère de Marc Aurèle³³. Iulianus accomplit ensuite une longue et belle carrière sous les trois derniers Antonins³⁴. Il reçut notamment des charges militaires et administratives en Germanie et en Belgique, où il vainquit Chattes et Chauques sous Marc Aurèle³⁵. Consul en 175 ap. J.-C. En 193 ap. J.-C., l'accession de Didius Iulianus à l'Empire pouvait donc se justifier par sa belle carrière et par sa proximité avec les Antonins³⁶. Cependant, la manière dont Didius Iulianus accéda au pouvoir fut qualifiée de « mise aux enchères de l'Empire » et sévèrement critiquée par les auteurs anciens³⁷.

Didius Iulianus donna l'impression d'avoir « acheté » l'empire, non pas parce qu'il versa une somme aux prétoriens, mais parce qu'il lui fallut surenchérir sur un concurrent et promettre des sommes considérables, sans être véritablement maître de la situation³⁸. Alors que depuis un

²⁷ Teyssier E., 2018, p. 110

²⁸ Christol M., Nony D., 2014, p. 163-164.

²⁹ Roman Y., 2001, p. 404.

³⁰ Scarre C., 2012, p.128.

³¹ Faure P., Tran N., Virlouvet C., 2018, p. 371.

³² *Hist. Aug., Didius Iulianus.*, IX, 3.

³³ Dion Cass., LXXIII, 17, 5

³⁴ *Hist. Aug., Didius Iulianus.*, II, 2-3

³⁵ *Hist. Aug., Didius Iulianus.*, I, 8.

³⁶ Teyssier É., 2018, p. 277.

³⁷ le Glay M., 2005, p. 333.

³⁸ Dio Cass., LXXIII, 11.

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

siècle quasiment, les successions avaient été préparées assez tôt pour éviter que l'armée ne jouât un trop grand rôle, les militaires signèrent leur retour dans le jeu politique. Il en découla pour Didius Iulianus un déficit de légitimité suivi d'un non-respect d'offrir des sommes d'argent à l'armée, d'où son assassinat après trois moins de règne ³⁹.

Le chaos qui a suivi la mort de Commode, a engendré un véritable tumulte, où de nombreux gouverneurs de province, leaders de légions et militaires se lancèrent dans la course pour succéder à l'empereur défunt, Commode.

Ces protagonistes sont : Publius Helvius Pertinax, commandant de la première légion Aduitix⁴⁰, Claudius Albinus, gouverneur de Bretagne, Pescennius Niger gouverneur de la Syrie et Septime Sévère gouverneur de la Pannonie ⁴¹ qui se trouvait en ce moment-là en Pannonie supérieur à la frontière du Danube avec ses légions ⁴². Ces trois hommes ont un point commun, chacun d'entre eux administrait des provinces défendues par trois légions, une légion comptant en moyenne six mille hommes, ce qui leur donne un puissant effectif militaire ⁴³. Septime sévère est proclamé empereur par ses légions du Danube ⁴⁴, sous l'influence du puissant clan des africains constitué sous l'empereur précédent autour d'Aemilius Laetus, le préfet du prétoire, lui-même africain d'origine⁴⁵. Mais avant d'accéder à la tête de l'empire, il doit affronter les troupes de Pescennius Niger en Orient, puis celles de Clodius Albinus, légat de Bretagne⁴⁶. Septime Sévère eut l'habilité en se présentant dans sa propagande personnelle comme le vengeur de Pertinax, qui rappelons-le avait succédé à Commode avant d'être assassiné par la garde prétorienne. Il adopte ainsi le nom de Pertinax pour réunir autour de lui ses partisans et ses légions dans des provinces danubiennes ⁴⁷. Il mit de l'ordre dans l'empire en faisant preuve d'un leadership sur le plan militaire avec des réformes audacieuses rarement vues dans l'histoire de l'empire romain à tel point que beaucoup d'auteurs modernes parlent d'une militarisation du pouvoir impérial.

³⁹ France J., et Hurllet F., 2019, p. 16.

⁴⁰ Aujourd'hui Budapest capitale de la Hongrie.

⁴¹ Les régions actuelles de l'Autriche jusqu'à la Bosnie-Herzégovine. Ils sont souvent apparentés aux Illyriens (Balkans)

⁴² Sella J., 2019, p. 18.

⁴³ Sella J. 2019, p. 18.

⁴⁴ Hérodien., II, 11, 5 ; 12.

⁴⁵ *Hist. Aug., Vie de Séptime Sévère*, IV, 4

⁴⁶ Fraisse A., 2022, p. 326.

⁴⁷ Le Glay M., 2005, p. 334

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM



L'assassinat de l'empereur Commode

L'affranchie Narcisse qui vient d'assassiner l'empereur Commode sous ordre de l'impératrice(femme de Commode) Marcia au Musée des Beaux-Arts de Béziers Peinture de Fernand Pelez en 1879 ⁴⁸.



Buste de l'empereur romain Pertinax qui régna en 2 mois 27 jours en 193 ap. J.-C. Pertinax(Musées du Vatican, Rome) Photo tirée sur le site Word History Encyclopédia.



Buste de Marcus Didius Severus Julianus régna 86 jours après l'assassinat de par les gardes prétoriennes en 193 ap. J.-C. tirée du site *VCOINS*.

⁴⁸ Fresque tirée sur le site du Musée Occitanie.

II. Septime Sévère et la conquête du pouvoir

1. Qui est Septime sévère ?

Septime sévère est un pur produit d'un empire romain multinational plurireligieux en amont universel⁴⁹. C'est un provincial, qui est né le 11 avril 146 ap. J.-C ⁵⁰, dans la colonie romaine de Leptis Magna en Libye dans un foyer berbéro-punique de culture gréco-latine. Adolescent, il s'installe à Rome, étudie le droit et se familiarise avec les arcanes du pouvoir impérial ⁵¹. Juriste polyglotte, il parlait entre autres le berbère et le punique, le latin et le grec, ce qui conduit à Sardaigne puis en Sicile et à Athènes avant de s'installer à Hèmes l'actuel Homs en Syrie ⁵². Il est issu d'une famille aristocrate appartenant à l'ordre sénatorial, de nombreux membres de sa famille ont été sénateurs et consuls ⁵³. Sa famille a intégré l'élite romaine à une époque où Rome s'est élargie puisque beaucoup de sénateurs étaient d'origine provinciale. Il n'est pas un barbare récemment romanisé, du côté de sa mère, il descend d'Italiens établis dans la cité sous le règne d'Auguste, sa famille possédait déjà la citoyenneté romaine sous les Flaviens à la fin du I ère siècle ⁵⁴.

Septime Sévère est bien provincial, il découvre Rome autour de 163 ap. J.-C. sous le règne de Marc Aurèle. Sous la protection de l'un de ses cousins Caius, il effectue une brillante carrière au service de l'Etat impérial⁵⁵. Septime Sévère rentre au Sénat en 170 ap. J.-C., il commence sa carrière en occupant différentes magistratures notamment la questure ou la préture respectivement en 171 et en 178 ap. J.-C. ⁵⁶. Il se marie en 175 ap. J.-C. avec une certaine Pacca Marciana, d'origine punique comme lui, mais morte dix ans plus tard ⁵⁷. Cette origine africaine est loin d'être un handicap pour lui. Le soutien des africains du Sénat qui sont relativement nombreux à rôle dans sa carrière notamment dans l'obtention de deux gouvernements successifs en province : une en Gaule lyonnaise et une autre en Sicile puis au consulat puis un autre gouvernement en Pannonie ⁵⁸.

⁴⁹Avec l'accession au pouvoir de Septime sévère, l'empire romain a atteint son apogée territorial. Sous son règne, l'empire englobait une superficie de 5 millions de km². Cet élargissement territorial a eu un impact, car l'empire est devenu plurireligieux avec une vocation universaliste. Voir Kennedy D., Riley D., 2012, p. 13.

⁵⁰ Birley Anthony R., , 1999, p. 1.

⁵¹ France J. et H Frédéric., 2019, p. 215.

⁵² Le Gall J. et Le Glay M., 1992, p. 542.

⁵³ Scarre C., 2012, p.130.

⁵⁴ Forni P, 2022, p.16

⁵⁵ Birley Anthony R., 1999, p. 39.

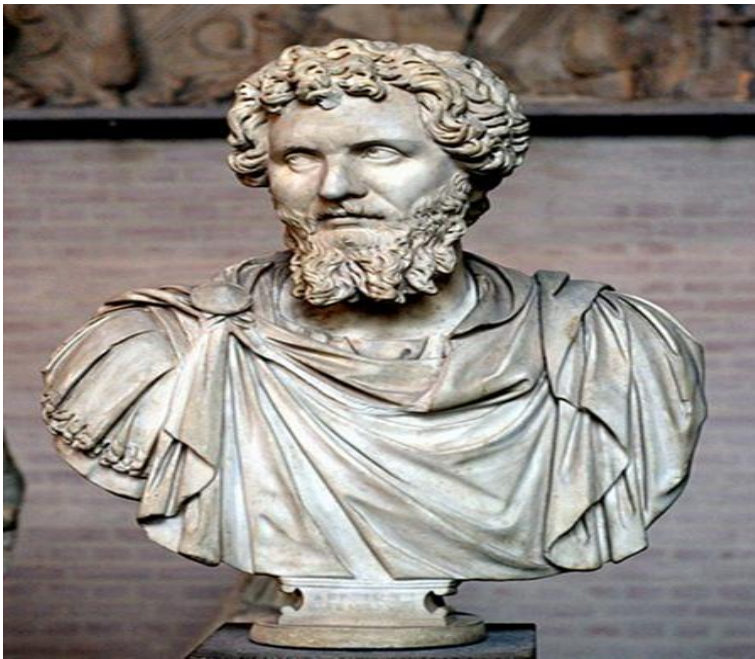
⁵⁶ Scarre C., 2012, p.131.

⁵⁷ Birley Anthony R., 1999, p. 52.

⁵⁸ Christol M., Nony D., 2014, p. 163.

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

À partir de 180 ap. J.-C., il commande une légion en Syrie puis devient gouverneur de Gaule ⁵⁹. C'est en ce moment-là qu'il se marie avec Julia Domna, la fille d'un grand prêtre de la divinité solaire Elagabal d'Emèse (actuel Homs en Syrie) Julia Domna ⁶⁰. Avec ce mariage, on voit au niveau des élites provinciales des liens étroits se nouer. On a un africain qui épouse une Syrienne à Lyon. Septime Sévère qui bénéficiait déjà d'un réseau africain puissant, peut maintenant compter aussi sur un nouveau réseau syrien à travers son mariage. Les missions s'enchaînent, il est gouverneur en Sicile, puis en Pannonie en 191- 193 ap. J.-C., désormais, il peut ajouter les troupes du Danube à son soutien ⁶¹. À 47 ans, il est devenu un sénateur à la carrière bien remplie ⁶². Mais c'est vraiment le hasard de l'histoire qui fait qu'il va jouer un rôle de premier plan dans le destin de l'empire.



Buste de l'empereur Septime Sévère. Palazzo Becquavila de Verona, aujourd'hui conservé à la Glyptothek de Munich.⁶³

2. Sa Marche vers le pouvoir

⁵⁹ Dio Cass., LXXIV, 5.

⁶⁰ Shahid I., 1984, p. 33-34.

⁶¹ Dion Cass., LXXII, 12.

⁶² Scarre C., 2012, p.131.

⁶³ Photo tirée sur le site *Historia* dans un article de Yann Le Bohec intitulé : « Qui était vraiment Septime Sévère, serviteur de l'Empire ».

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

Les « coups d'état » qui se sont succédé dans le courant de l'année 193 ap. J.-C. et qui visaient à conquérir le pouvoir vont aboutir à des guerres « interprovinciales » qui vont voir s'opposer des forces provinciales regroupées. En Orient comme en Occident, ces guerres allaient compromettre l'unité du monde romain avec la course au trône des trois généraux qui commandaient les troupes de la Syrie (Gaius Pescennius Niger), de la Pannonie (Septime Severus) et de Bretagne (Clodius Albinus).

Commençons par le premier affrontement entre Gaius Pescennius Niger et Septime Sévère. D'origine italienne, Gaius Pescennius Niger avait d'abord mené une carrière équestre, consul 180 ap. J.-C., Commode lui avait confié des fonctions importantes en tant que brillant général ⁶⁴. Etant à la tête de 3 légions, il est proclamé empereur par les troupes de la Palestine, de Capadoce et d'Egypte, soit six légions qui adhèrent à sa cause de plus les rois de la Parthie et d'Arménie lui promirent leur soutien ⁶⁵.

De l'autre côté, en ce même mois d'avril 193, ap. J.-C. Septime Sévère, gouverneur de la Pannonie supérieure, était proclamé *imperator* par ses légions à Carnuntum (actuelle ville de Petronell en Autriche) ⁶⁶. Toutes les troupes de la Pannonie, la Dacie et de la Mésie, puis celles de Norique, de Rhétie et des deux Germanies proclamèrent leur fidélité à sa cause : en tout quinze légions ⁶⁷. Avec tous ces soutiens, Septime Sévère devenait en partie maître de l'Occident, il s'empara de Rome le 28 mai 193 ap. J.-C. ⁶⁸ Le légat de Bretagne, D. Clodius Albinus, africain comme lui, le rejoignit à son tour; Sévère se l'attacha comme *Caesar*, le désignant ainsi comme son éventuel successeur ⁶⁹.

Dès le début du mois de juillet, il partit pour l'Orient, bien décidé à éliminer Pescennius Niger qui, rappelons-le était à la tête des troupes de la Syrie et était acclamé empereur par les troupes de Palestine, de Capadoce, d'Arabie et l'Egypte plus le soutien des rois Parthes⁷⁰.

Une bataille difficile qui a duré quinze mois vu l'arsenal et le nombre de troupes acquis à la cause de son adversaire, Niger vaincu fut finalement tué en novembre 194 ap. J.-C ⁷¹.

Le 9 juin 194 ap. J.-C., Septime Sévère entra dans Rome, mais auparavant, il désarma les

⁶⁴ Le Glay M., 2005, p. 333

⁶⁵ Le Glay M., 2005, p. 333 - 334.

⁶⁶ Le Gall J. et Marcel Le Glay, 1992, p. 532.

⁶⁷ Teyssier É., 2018, p. 291.

⁶⁸ Christol M., Nony D., 2014, p. 164.

⁶⁹ *Hist. Aug., Vie d'Albinus*, I, 3.

⁷⁰ Hérodien, III, 4, 14

⁷¹ Marcel le Glay, 2005, p. 334

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome

Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

prétoriens avant sa rentrée à Rome et confia sa garde à ses troupes provinciales ⁷².

Septime Sévère resta un mois dans la capitale, le temps de rassurer le Sénat et le peuple et en profite pour proclamer la divinisation de Pertinax et réhabiliter Commode ⁷³.

Après cette victoire, l'unité de l'Empire était quasiment rétablie. Mais les provinces orientales avaient été très troublées, les Parthes avaient soutenu la cause de son ancien rival Pescennius Niger; et les tribus arabes du désert syrien avaient profité de la situation de guerres entre généraux romains pour occuper des points fortifiés ⁷⁴. Sévère dut mener en 194 -195 ap. J.-C. une grande campagne parthique, que sa propagande qualifia de *prima felicissima expeditio Parthica*⁷⁵, pour restaurer la « paix romaine » ⁷⁶. Pour cette expédition, Sévère opta pour des tactiques de guérilla connue sous le nom de la guerre des ombres, utilisant des éclaireurs pour créer la confusion parmi les forces Parthes⁷⁷. Cette stratégie permet aux Romains d'encercler la capitale des Parthes Ctésiphon consolidant ainsi leur domination en Orient ⁷⁸. La réussite de sa campagne parthique réside dans l'utilisation de la guerre psychologique qui consistait non seulement à envoyer des éclaireurs, mais aussi des espions pour anticiper les stratégies de l'ennemi ⁷⁹. Cette tactique démontre encore une fois ingéniosité militaire de Sévère face aux défis de son époque.

Il devint *Particus maximus* (« très grand vainqueur des Parthes ») et son monnayage a mis en valeur le thème de la « victoire parthique ⁸⁰ ».

Il s'en est suivi un agrandissement de l'empire et divers réaménagements administratifs, en Orient et en Afrique du Nord. Septime Sévère devient maître de l'Orient, l'ordre est rétabli aux frontières, il prit le parti de se débarrasser de son César, Clodius Albinus, qui commençait à manifester son ambition pour l'empire⁸¹. En effet, Albinus représentait le nouveau danger, d'autant plus qu'il comptait à Rome des amis et parmi eux des sénateurs et des partisans ⁸².

Le rapport de force militaire était nettement favorable à Sévère, mais Albinus n'était pas dénué

⁷² Roman Y., 2001, p. 404 .

⁷³ Teyssier É., 2018, p. 293-294.

⁷⁴ Dion Cass., LXXV, 9.

⁷⁵ La première expédition parthe très réussie.

⁷⁶ Daguët-Gagey A., 2004, p. 177

⁷⁷ Scarre C., 2012, p.134.

⁷⁸ Le Glay M., 2005, p. 349.

⁷⁹ Faure P., Tran N., Virlovet C., 2018, p. 382.

⁸⁰ American Numismatic Society (ANS) N#269265.

⁸¹ Christol M., N Daniel., 2014, p. 164.

⁸² Hérodien, II, 15.1, 5.2

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

d'atouts. Les sources littéraires présentent Albinus comme un homme plus jeune, issu d'une famille plus prestigieuse appartenant à la vieille aristocratie romano-punique, ce qui pouvait plaire à un bon nombre de sénateurs⁸³. Originaire d'Hadrumète, en Afrique proconsulaire, Albinus mena une carrière sénatoriale partiellement connue. Il combattit en Dacie au début du Principat de Commode, et devint peut-être gouverneur d'Arabie et consul vers 185-187, ap. J.-C. puis gouverneur de Bretagne⁸⁴. Ayant rompu avec son allié Septime Sévère à cause de l'élévation de son fils Caracalla comme probable futur César⁸⁵. Albinus se fit proclamer Auguste par les troupes de Bretagne et passa sur le continent ⁸⁶.

Il réussit à contrôler une partie des Gaules et rallia à sa cause la gouverneure de l'Espagne intérieure, mais il ne parvint pas à convaincre la puissante armée de Germanie de le soutenir ⁸⁷. Il progressa néanmoins jusqu'à Lyon, où il établit ses quartiers⁸⁸.

Septime Sévère de son côté quitta la Mésopotamie et partit pour l'Occident en traversant les provinces danubiennes. Dans le courant de l'année 196 ap. J.-C., fut préparée l'expédition Gallica (« expédition gauloise »), tournée contre Albinus⁸⁹. Septime Sévère fit ensuite route vers le Nord en passant par la route de l'ambre, la Rhétie et la Germanie supérieure ⁹⁰.

Le 19 février 197 ap. J.-C. les troupes de Sévère et d'Albinus se livrèrent une grande bataille près de Lyon plus précisément à Lugdunum⁹¹. Un temps indécis, le combat tourna finalement à l'avantage des forces sévériennes, grâce à la charge de cavalerie d'un général nommé Laetus, Albinus se suicida ou fut exécuté, et Lyon pillée⁹². À l'issue de presque quatre ans de guerres civiles, Septime Sévère était maître de l'Empire ce qui marqua la fin de l'année des cinq empereurs (Pertinax, Didius Julianus, Pescennius Niger, Clodius Albinus et Septime Sévère).

Afin de prévenir tout risque d'usurpation, Sévère confia les provinces les plus importantes à des fidèles. Le premier souci de Septime Sévère, après sa victoire sur Albinus est de trouver une solution successorale pour éviter le retour des difficultés de ces années de guerres civiles et d'usurpations militaires. Pour cela, en 198 ap. J.-C., son fils Caracalla est confirmé

⁸³ *Hist. Aug., Vie. d'Albinus*, II.1 ; III. 3.

⁸⁴ Sella J., 2019 ,p. 18.

⁸⁵ Daguët-Gagey A., 2004, p. 183.

⁸⁶ Faure P., Tran N., Virlovet C., 2018, p. 380.

⁸⁷ Scarre C., 2012, p.133.

⁸⁸ Dion Cass., LXXVI, 6.

⁸⁹ Dion Cass., LXXV, 10.

⁹⁰ Faure P., Tran N., Virlovet C., 2018, p. 381.

⁹¹ France J. et Hurler F., 2019, p. 216.

⁹² Hérodien, III, 7, 17-20.

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

comme *imperator destinatus* (destiné à devenir empereur), ce qui précise encore un peu plus sa destinée impériale ⁹³. Partant de ce constat et des difficultés que traverse l'Empire, il fonda un pouvoir impérial héréditaire sur l'idée que le pouvoir suprême est un bien de famille, transmissible de père en fils, hérité de la dynastie Antonine, il donna au pouvoir impérial un caractère résolument « monarchique » « autoritaire » et « absolu »⁹⁴.

Auréolé par ses succès militaires, Septime Sévère trouva ainsi une solution propre à éviter les usurpations et la mise aux enchères du pouvoir en assurant la succession. Il espère ainsi maintenir l'unité de l'Empire en renforçant le pouvoir central et en s'appuyant sur l'armée, donner à l'administration un personnel nouveau en dehors des cadres sénatoriaux traditionnels⁹⁵. Pour se donner une légitimité politique autre que celle des armées, il décida de réhabiliter la mémoire de Commode en le divinisant avant de se déclarer « frère du *divus* », devenant ainsi, par adoption fictive, fils de Marc Aurèle⁹⁶. Il se fit appeler dans les inscriptions officielles : « L, Septimius Severus, fils de Marc Aurèle, frère de Commode, petit-fils d'Antonin, arrière-petit-fils d'Hadrien, descendant de Trajan et de Nerva ⁹⁷ ».



La bataille de Lugdunum (actuelle ville de Lyon en France) 197 ap. J.-C. qui marqua la victoire définitive de Septime Sévère devant Albinus et ses troupes ⁹⁸.

⁹³ Daguet-Gagey A., 2004, p. 183.

⁹⁴ Jerphagnon L., 2004, p. 204.

⁹⁵ Roman Y., 2001, p. 407.

⁹⁶ Teyssier É., 2018, p. 295.

⁹⁷ Le Glay M., 2005, p. 337.

⁹⁸ Dessin d'Antoine Rocher tiré dans le site de Laboratoire HISOMA History and Sources of the Ancient Worlds.
ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 153 à 175 - Revue Electronique Africaine Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* –
Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

III. Les réformes et la militarisation de l'empire

Le début du règne de Sévère est d'abord fragile, il doit d'abord tirer les leçons des derniers mois de chaos et surtout sécuriser l'empire, c'est pourquoi il dissout la garde prétorienne pour remplacer les effectifs qui étaient majoritairement italiens par les membres de sa légion majoritairement danubiennes, illyriennes plus fidèles à sa personne afin de protéger l'Italie d'une éventuelle usurpation ou attaque d'un des chefs de légions⁹⁹. Afin de prévenir une nouvelle usurpation en Syrie qui était bien pourvue en troupes, Sévère divisa la province en deux pour diminuer sa force de frappe en diminuant les légions militaires¹⁰⁰. De 198 à 201 ap. J.-C., des avancées eurent également lieu en Afrique du Nord, de la Maurétanie césarienne (où le dispositif militaire fut porté plus au sud) à la Tripolitaine¹⁰¹.

En 195 ap. J.-C., fut lancée *l'expeditio Mesopotamena* (« expédition de Mésopotamie »)¹⁰². Après les victoires de ses généraux, Sévère fut proclamé *Adiabenicus* (« vainqueur des Adiabéniens») et *Arabicus* (« vainqueur des Arabes») ¹⁰³. Il organisa ensuite la région, appelée à devenir la nouvelle province de Mésopotamie qu'il dota d'une forte garnison.

Pour la première fois dans l'histoire du Principat, une légion stationnait de manière permanente en Italie, tout en participant régulièrement aux expéditions impériales¹⁰⁴. C'est aussi sous le Principat de Septime Sévère qu'aurait été officiellement créée la nouvelle province de Numidie, l'Égypte fut l'objet de réformes qui permirent le développement des institutions et de la vie municipale à Alexandrie et dans les métropoles (circonscriptions administratives)¹⁰⁵. Il avait aussi élargi les frontières romaines en Afrique notamment dans la région de la Cyrénaïque jusqu'à Chadamés, Bu Njem, La Giofra et Zella¹⁰⁶. Les citoyens libyens l'inscrivaient sur les monuments qu'ils consacraient aux illustres fils de la Libye¹⁰⁷. Toutes ces mesures contribuèrent à la définition d'un empire sévérien marqué par une ambition retrouvée à l'issue de guerres civiles éprouvantes pour les élites et les communautés¹⁰⁸.

Dion Cassius, un auteur contemporain de Septime Sévère, parle clairement de

⁹⁹ Hérodien, II, 13, 4-10.

¹⁰⁰ Le Gall J. et Le Glay M., 1992, p. 566.

¹⁰¹ Faure P., Tran N., Virlovet C., 2018, p. 378.

¹⁰² Daguet-Gagey A., 2004, p. 185.

¹⁰³ Le Gall J. et Le Glay M., 1992, p. 566.

¹⁰⁴ Faure P., Tran N., Virlovet C., 2018, p. 378.

¹⁰⁵ *Hist. Aug., Vie de Septime Sévère*, LVII.

¹⁰⁶ Laronde A., 1985, p. 60.

¹⁰⁷ Laronde A., 1985, p. 68.

¹⁰⁸ Faure P., Tran N., Virlovet C., 2018, p. 383.

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

monarchie plus ou moins absolue avec le renforcement du rôle du conseil du prince et de son entourage, (ses comités) ¹⁰⁹. Septime Sévère avait une vision sacrée et divine du Principat, en se faisant appeler sur les monnaies *Restitutor Urbis* (Restaurateur de l'empire), sa *domus* est elle-même qualifiée de *sacra et dominus noster*, « notre seigneur » ¹¹⁰. Il est représenté comme un dieu : en Jupiter capitolin, en Sérapis ou en Hercule ; sa femme Iulia Domna identifiée tantôt à Junon, à Cérès, à Cybèle, tantôt à Tanit-Caelestis, à Artémis-Diane ou à Vénus ¹¹¹.

Le renforcement du pouvoir impérial confirme davantage qu'on est en face d'une monarchie absolue, héréditaire, militaire et divine.

Conscient de l'importance qu'a jouée l'armée pour son accession au trône, Septime Sévère entreprit de très importantes réformes dans trois domaines : l'organisation de l'armée, la stratégie des frontières et l'amélioration des conditions de vie des soldats.

En ce qui concerne l'organisation de l'armée, la première mesure importante prise dès 193 ap. J.-C., avait consisté à congédier la vieille garde prétorienne et à la remplacer par des hommes choisis dans les légions les plus fidèles, notamment des Illyriens et des Thraces ¹¹².

La garnison de Rome compta désormais 23 000 hommes s'y ajoutent les 1 000 cavaliers de la garde impériale, les effectifs de Rome et d'Italie se trouvèrent portés à 30 000 hommes ¹¹³.

Ainsi se constitua dans la péninsule une armée de réserve. Pour les historiens modernes comme Ives Roman, ce fut sans doute la plus décisive des réformes sévériennes ¹¹⁴. Il renforce le système de défense aux frontières pour anticiper d'éventuels raids barbares en renforçant les fortifications et les moyens de défense aussi bien sur le Rhin et le Danube qu'au sud des provinces africaines, où il installa les premiers « soldats-laboureurs » (les *castellami*) qui, à leur libération, recevaient des lots de terre dont ils assuraient la protection ¹¹⁵.

Ces réformes ont garanti la paix au sein de l'empire avec une réorganisation de la frontière, mais les frontières orientales restent les plus instables du fait des vellétés de quelques petits royaumes parthes. Les réformes sévériennes les plus retentissantes étaient de rendre l'armée romaine plus attractive et plus « moderne » afin d'augmenter sa capacités de résistance

¹⁰⁹ Dion Cass., LII, I, 1.

¹¹⁰ Le Glay M., 2005, p. 340.

¹¹¹ Le Glay M., 2005, p. 340.

¹¹² Hérodien, II, 13,

¹¹³ Zosime, II, 17, 2.

¹¹⁴ Roman Y., 2001, p. 410-413.

¹¹⁵ Le Glay M., 2005, p. 341.

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

et sa discipline. Pour cela, il augmenta les soldes des légionnaires de 50 %¹¹⁶.

Il autorisa le mariage légal des soldats qui n'étaient pas reconnus et la garde prétorienne bénéficia de tous les agréments de la vie à Rome¹¹⁷. Septime Sévère permettait aux sous-officiers et même aux simples soldats, si l'on en croit Hérodien, de porter l'anneau d'or, insigne distinctif réservé jusqu'alors aux chevaliers et accordait aux vétérans l'immunité à vie des charges personnelles¹¹⁸.

Il augmenta drastiquement l'effectif de l'armée romaine à 200 000 hommes¹¹⁹.

Selon Marcel le Glay : « Si l'on y ajoute les auxiliaires (quelque 220 000 hommes), la marine militaire (40 à 50 000 hommes) et la garnison de Rome, on arrive à un total qui dépasse 400 000 hommes, même si la population de l'Empire est évaluée autour de 50 millions d'hommes libres, on a calculé que cela représentait moins de 5 % des hommes mobilisables en service effectif »¹²⁰. Pour les recrutements, il favorisa les provinciaux romanisés tels que les Illyriens et les Thraces¹²¹. On peut l'accuser d'avoir « barbarisée » l'armée d'une part, mais d'autre part, il a contribué sans nul doute à le « démocratiser ». Septime Sévère rénove le personnel de l'administration en faisant entrer dans la haute assemblée 95 nouveaux sénateurs, pour la plupart issus de l'ordre équestre¹²². Selon Marcel le Glay : « En 217 ap. J.-C., on compte au Sénat 57% de provinciaux, alors qu'il ne reste que 43 % d'Italiens, Africains et Orientaux dominant parmi les provinciaux »¹²³. Ce sont les chevaliers et l'ordre équestre qui désormais se trouvent aux leviers de commande de l'administration impériale¹²⁴.

On retiendra vu l'ampleur des réformes militaires et le rôle central de l'armée dans l'empire, que l'époque sévérienne prépare et annonce ce que sera l'Empire tardif. Tant de réformes ne pouvaient aller sans entraîner de sérieuses difficultés financières, sociales et religieuses qui ont sans doute leurs parts dans la plus fameuse crise du III^e siècle. D'après Dion Cassius, les réformes militaires de Sévère auraient valu au Trésor un supplément de dépenses de 70 millions

¹¹⁶ Le Gall J. et Le Glay M., 1992, p. 562.

¹¹⁷ Hérodien. III, 8

¹¹⁸ Hérodien. III, 8, 4.

¹¹⁹ Le Gall J. et Le Glay M., 1992, p. 558.

¹²⁰ Le Glay M., 2005, p. 343.

¹²¹ Roman Y., 2001, p. 406.

¹²² Le Gall M. et Le Glay M., 1992, p. 562.

¹²³ Le Glay M., 2005, p. 343.

¹²⁴ Roman Y., 2001, p. 412.

de sesterces¹²⁵.



Portrait de la famille de Septime Sévère, vers 200 après J.-C. L'empereur Septime Sévère (193-211 apr. J.-C.) est représenté avec sa femme Julia Domna et ses fils Caracalla et Geta. Le visage de ce dernier a été effacé après son assassinat par Caracalla, son frère le condamnant à l'oubli ("damnatio memoriae")¹²⁶.

IV. L'empreinte de Septime Sévère dans l'histoire romaine

Sous Septime Sévère la transformation de la dyarchie s'accroît ; et, lorsqu'il arrive au pouvoir, il n'y a plus que deux vraies forces en présence : le prince et l'armée. Son attitude à s'attacher la faveur de la troupe a conduit les historiens à se poser la question de savoir si le règne de Sévère marquait une rupture dans le style de gouvernement de l'empire¹²⁷.

Beaucoup d'historiens comme Éric Teyssier l'ont interprété comme la fin du Principat dans lequel l'empereur est le premier des citoyens et le début du Dominat plus autoritaire avec la sacralisation de l'empereur¹²⁸. C'est une vision des choses à relativiser car dans les faits, le Principat n'a jamais été libéral et Septime Sévère ne se distingue particulièrement pas de ses prédécesseurs en termes de violence politique. C'est le contexte qui l'a conduit à s'adapter à cette violence politique pour remettre l'empire sur les rails. Les sénateurs ont dénoncé ses prétentions dynastiques et la divinisation accrue de la figure impériale et sa famille¹²⁹.

¹²⁵ Le Gall M. et Le Glay M., 1992, p. 571.

¹²⁶ Fresque et commentaire tirées sur le site de CNRS JOURNAL.

¹²⁷ France J. et Hurllet F., 2019, p. 215 - 216.

¹²⁸ Teyssier É., 2018, p. 297.

¹²⁹ Jerphagnon L., 2004, p. 205

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

L'attitude de Septime Sévère est perçue comme une rupture, une révolution, le début d'un âge de fer pour paraphraser Dion Cassius¹³⁰. En somme, sous Septime Sévère l'empire est encore puissant et capable de se projeter vers l'avenir.

Cette image qui présente Septime Sévère comme un soldat aguerri, un stratège et chef de guerre redoutable est certes vrai, mais à nuancer car des juristes comme Papianus, Ulpien et Paul vont jouer un rôle important, on parle même de l'âge d'or du droit romain¹³¹. La nomination de juristes montre son souci d'accomplir la fonction législative et judiciaire de l'Empire comme en témoignent les comptes rendus impériaux conservés dans le *digeste*¹³². C'est un règne qui a eu une importance sur le plan militaire, mais aussi dans le domaine civil. Septime Sévère a cherché à empêcher qu'un autre général puisse prendre le pouvoir par la guerre civile. Ce qui le poussa à diviser les provinces à légions de Pannonie et de Syrie afin de décourager les futurs gouverneurs de se révolter¹³³. On voit par ces décisions qu'il n'est pas seulement un militaire, mais aussi un administrateur de talents, on attribue à Sévère un souci maladif de la loyauté à l'armée à tel point que sur son lit de mort, il aurait conseillé à ses fils : « soyez bons l'un envers l'autre, enrichissez les soldats et moquez-vous de tout le reste.¹³⁴ »

Le règne de Sévère est un règne où l'armée croît considérablement en effectif, les prétoriens sont estimés à dix mille à Rome, tous ne sont plus Italiens. Aux prétoriens, il faut ajouter les six milles hommes de la deuxième légion parthique que Sévère a stationné près de Rome, les sept milles vigiles, les six milles membres des cohortes urbaines, les mille cavaliers de la garde personnelle de l'empereur¹³⁵. La présence des militaires à Rome est donc renforcée et l'armée est plus visible, l'empereur commandant directement à trente mille hommes¹³⁶. Cette augmentation de la présence militaire à Rome a sans doute contribué à l'impopularité de Sévère chez les auteurs antiques proche de l'aristocratie romaine comme Dion Cassius, car l'armée n'est plus composée que de citoyens comme c'était le cas sous la République, elle se base maintenant sur le volontariat en plus, elle est devenue une armée qui s'est provincialisée.

Sous Sévère l'ordre équestre gagne en poids dans l'administration globale de l'empire,

¹³⁰ Dion Cass, LXXIX, II, 3

¹³¹ Christol M., Nony D., 2014, p. 165.

¹³² Un ouvrage qui récupère les décisions juridiques des empereurs romains et de leurs juristes.

¹³³ Le Gall J. et Le Glay M., 1992, p. 566.

¹³⁴ Dion Cass., LXXVI, 15, 2.

¹³⁵ Roman Y., 2001, p. 406.

¹³⁶ Zosime, II, 17, 2.

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

mais c'est aussi le règne auquel les soldats sont mieux payés pour assurer leur fidélité ¹³⁷. Ces mesures ont contribué à nourrir la légende noire de Sévère, celle d'un empereur militaire qui sera dépendant de l'armée et qui régnerait à travers l'armée. C'est durant sa carrière sous Marc Aurèle puis sous Commode, une époque où les premières alertes liées à la pression germanique sur les frontières se sont fait sentir qu'il comprend vite que l'armée a pris une nouvelle importance politique et que le pouvoir impérial en dépendrait désormais davantage, d'où sa volonté de renforcer les liens entre l'armée et la famille impériale ¹³⁸.

L'empreinte de Septime Sévère sur le plan politique, social et économique est réelle sur l'évolution de l'empire romain. Pour une dynastie qui marquerait le début de ce que Dion Cassius appelait, « un âge de fer¹³⁹ », les choses ne vont pas si mal. Au total, le bilan est considérable : reconstitution d'une partie de Rome et de plusieurs cités détruites dans l'empire durant la guerre civile, l'organisation des administrations centrales et provinciales, mais aussi de l'armée. On voit que son règne s'inscrit dans la continuité des Antonins, on n'a pas vraiment de rupture très profonde. En revanche, on observe l'importance de l'armée et des provinces dans la légitimation du pouvoir impérial au détriment de Rome et du Sénat ¹⁴⁰. Il est vrai que les provinciaux renforcent leurs présences dans les hautes sphères avec une grande ouverture du Sénat aux provinces les plus riches du monde Méditerranéen notamment Carthage, la Cyrénaïque, la Syrie ce qui n'est pas un fait nouveau, mais elle s'est accélérée sous les Sévères¹⁴¹.

Ce qui poussa l'historienne Daguet-Gagey Anne à affirmer : « La grandeur de Rome s'est trouvée rétablie et réaffirmée ; c'est comme un nouvel âge d'or, réminiscence de l'âge d'or Augustéen, qui commence grâce à un empereur africain ¹⁴². »

Mais, il faut noter, la revalorisation de la solde des troupes militaires sous Sévère est une première depuis un siècle et demi, le dernier empereur qui l'avait fait, c'était le flavien Domitien. Septime Sévère est donc un pragmatique qui constate que le contexte qu'il vit n'est pas celui de l'âge d'or des Antonins et il convenait donc d'apporter des réponses qui s'adaptent dans un contexte et dans une époque. On voit aussi que sur le plan religieux, la

¹³⁷ Le Gall J. et Le Glay M., 1992, p. 562.

¹³⁸ *Hist. Aug., Vie de Septime Sévère*, III.

¹³⁹ Dion Cass, LXXIX, II, 3

¹⁴⁰ Roman Y., 2001, p. 411.

¹⁴¹ Le Glay M., 2005, p. 343-344.

¹⁴² Daguet-Gagey A., 2004, p. 183.

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

dimension divine de l'empereur se renforçait jusqu'à atteindre des niveaux inédits.



Relief de l'arc des Sévères à Leptis Magna (actuelle Libye) en 203-204 ap. J.-C., montrant l'empereur Septime Sévère et ses fils Caracalla et Géta dans un char ¹⁴³.

Conclusion

En définitive, Septime Sévère en réalité a su relever l'empire à un moment dangereux de son histoire, et son règne correspond à une époque brillante d'un monde romain encore optimiste et en expansion. Son magistère marque la fin de la prééminence de l'Italie et la montée des provinces comme l'Afrique et l'Orient qui sont désormais très bien représentés dans les plus hautes sphères de l'empire romain. L'armée a été au centre de sa gouvernance avec les nombreuses réformes entreprises en faveur des soldats, on parle même de la militarisation du pouvoir *de facto* de l'empire. La revalorisation de la carrière militaire sous Sévère n'est pas seulement un geste de générosité envers les troupes, c'est aussi une nécessité politique, un moment où les frontières étaient de nouveau menacées. Il avait besoin de maintenir la motivation, l'ardeur et la loyauté des troupes envers sa personne et la société romaine.

Il laisse à ses successeurs un empire renforcé et pacifié et des frontières consolidées. Il

¹⁴³ Relief tiré de l'ouvrage de Scarre C., 2012, p. 136.

Septime Sévère : impact et leadership d'un empereur « africain » en période de crise à Rome
Dr Moussa Aleyri Salam SY & Dr Papa Birane THIAM

renforce le pouvoir impérial en lui donnant un caractère plus absolu et plus divin avec la sacralisation de la famille impériale. Il a renforcé son pouvoir personnel au détriment du pouvoir traditionnel comme le Sénat avec l'intégration de nombreux provinciaux venant d'Afrique et d'Illyrie au sein de l'administration impériale. On peut voir cette intégration des provinciaux comme une récompense de leurs soutiens durant les différentes guerres civiles qui lui ont permis d'accéder au trône. L'historiographie a tendance à nuancer le bilan de Sévère et de sa dynastie en insistant sur des aspects moins visibles, on sait par exemple Dion Cassius comme d'autres sources avaient des partis pris assumés plus ou moins favorables au Sénat.

Des historiens modernes ont cherché dans le règne de Septime Sévère et ses successeurs l'embryon de l'empire tardif, la période qui précède la fin de l'empire romain d'Occident au V^{ème} siècle av. J.-C. Or, on a vu que sous les Sévères personne, à commencer par Septime Sévère, lui-même n'a pas agi comme si l'empire était proche de sa fin, bien au contraire. Néanmoins, plusieurs ruptures d'équilibre, innovations et continuités, caractéristiques des dynasties précédentes, ont été observées. En ce qui concerne les ruptures d'équilibre, le principe de choisir le meilleur pour devenir empereur, instauré par les Antonins, disparaît avec les Sévères. Parmi les innovations, on note la militarisation du pouvoir, l'ascension des provinces d'Afrique du Nord et d'Arabie, ainsi que l'émergence des chevaliers et de l'ordre équestre au sein des hautes sphères de l'empire. Enfin, au niveau des continuités, on retrouve la prééminence de l'empereur sur tous les citoyens romains, son statut de *Pontifex Maximus* (grand pontife, responsable des relations traditionnelles romaines) et son rôle de chef militaire, entre autres.

Bibliographie

Les sources

- Dion Cassius, Histoire romaine, édition établie et traduit, Paris, C.U.F (toutes les éditions).
- Hérodien, 1990, *Histoire des empereurs romains*, Traduit par D. Roques, Les Belles Lettres, CUF.
- Histoire Auguste, 1994. *Les empereurs romains des IIe et IIIe siècles*, Paris, R. Laffont (Coll. Bouquins).
- Zosime, 1989, *Histoire nouvelle*, édition et traduction française de Fr. Paschoud, Paris, Les Belles Lettres, CUF.

Ouvrages récents

- Birley Anthony R., 1999, *Septimius Severus: The African Emperor*, London, Routledge.

- Christol M., Nony D., 2014, *ROME ET SON EMPIRE*, Hachette supérieur, 5ème édition, Paris.
- Daguet-Gagey A., 2004, *Septime Sévère et ses fils, Restitutores Urbis : la personnalisation des mérites impériaux*. In: *Revue numismatique*, 6e série - Tome 160, p. 175-199.
- Faure P., Trans Nicolas., Virlovet C., 2018., *Rome, cité universelle, de César à Caracalla*, Paris.
- Forni P., 2022, *Les sévères*, Paris, Ellipses.
- Fraïsse A., 2002, *Les Antonins : De Trajan à Commode*, Paris.
- France J. et Hurllet, 2019, *INSTITUTIONS ROMAINES, Des origines aux Sévères*, Paris Armand Colin.
- Jean-Pierre M., 1994, « Pertinax, un empereur favori des hommes et des dieux », In: *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, p. 271-280
- Jérôme S., 2019, « Clodius Albinus en 193-197 ap. J.-C. et son usurpation contre Septime Sévère : la leçon des monnaies », in *Les Grandes figures historiques dans les lettres et les arts* [en ligne], n° 8.
- Jerphagnon L., 2004, *Les divins Césars, Idéologie et pouvoir dans la Rome impériale*, Paris.
- Kennedy D., Riley D., 2012, *Les frontières du désert de Rome*, Routledge, Londre.
- Laronde A., 1985, *Septime Sévère et Cyrène*, in *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, p. 59-70.
- Le Gall J et Le Glay M., 1992, *L'EMPIRE ROMAIN, Le Haut-Empire de la bataille d'Actium à la mort de Sévère Alexandre (31 av.-235 apr. J.-C.)*, P.U.F, Paris.
- -, « Septime Sévère ou la revanche d'Hannibal », 1992, in *L'EMPIRE ROMAIN, Le Haut-Empire de la bataille d'Actium à la mort de Sévère Alexandre (31 av.-235 apr. J.-C.)*, P.U.F, Paris.
- Le Glay M., 2005, *Rome, Grandeur et chute de l'Empire*, Tome II, Perrin, Paris.
- Roman Y., 2001, *Empereurs et Sénateurs. Une histoire politique de l'Empire romain*, Paris.
- Salmon E-T, 2004, *Histoire du monde romain de 30 av. J.-C. à 138 apr. J.-C.* . Londres : Routledge.
- Scarre C., 2012, *Les empereurs Romains, l'histoire règne par règne des souverains de la Rome impériale*, Thames et Hudson, Paris.
- Shahid I., 1984, *Rome And The Arabs : A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington, DC : Dumbarton Oaks, administrateurs de l'université Harvard.
- Teyssier É., 2018, *COMMODOE, l'empereur gladiateur*, Paris, Perrin.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 176-192.

Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et
Philomena de Chrétien de Troyes

Dr Djibril THIAW
Université Cheikh Anta DIOP de Dakar

djibril.thiaw@ucad.edu.sn

Résumé : Dans *Cligès* et *Philoména* de Chrétien De Troyes, l'adverbe de négation *ne* pouvait être utilisé seul en fonction de négation pleine dans des circonstances très variées. On le rencontrait dans la négation des verbes puissanciers et la négation des verbes mis sous hypothèses ou sous interrogation. Il apparaissait également dans les énoncés exclamatifs, les énoncés comportant un substantif virtuel ou un renforcement affectif de la négation. Quand il est utilisé comme négation minimale, *ne* est facultatif. On le retrouve dans les complétives d'imminence contrecarrée, les complétives des verbes de crainte et des verbes factifs, mais aussi dans les subordonnées temporelles d'antériorité. Le *ne* semi-négatif est employé en ancien français dans les subordonnées comparatives dont les principales sont positives et les complétives d'interdiction, d'évitement ou d'empêchement.

Abstract : In *Cligès* and *Philoména* by Chrétien De Troyes, the adverb of negation could not be used alone as a full negation in a wide variety of circumstances. It was found in the negation of potential verbs and the negation of verbs used in hypotheses or questions. It also appeared in exclamatory statements, statements containing a virtual noun or an emotional reinforcement of the negation. When used as a minimal negation, *ne* is optional. It is found in subordinate clauses of thwarted imminence, subordinate clauses of verbs of fear and factive verbs, but also in temporal subordinate clauses of anteriority. The semi-negative *ne* is used in Ancient French in comparative subordinate clauses whose main clauses are positive and in subordinate clauses of prohibition, avoidance or prevention.

Mots-clés : adverbe *ne*, négation pleine, négation minimale, semi-négatif

Keywords : adverb *ne*, full negation, minimal negation, semi-negative

Introduction

Notre étude porte sur une description syntaxique de l'emploi de l'adverbe *ne* simple dans le système de la négation en ancien français. En effet, les analyses syntaxiques reposent sur la notion – due à Brunot – de « servitudes grammaticales » définie au sein d'un couple « syntaxe figée » / « syntaxe mobile ». Or, l'ordre des mots en ancien français n'avait pas un degré de stabilité qui permettait de parler de *syntaxe figée*.

L'ancien français utilise l'adverbe *ne* pour nier le prédicat, qu'il s'agisse de la négation pleine, de la négation restrictive ou de la négation explétive.

Dans le cadre de la négation pleine, il faut distinguer la négation simple et la négation renforcée. On parle de négation simple quand l'adverbe *ne* est employé seul, sans aucun autre élément qui participe à l'expression de la négation. Dans la négation renforcée, comme son nom l'indique, *ne* est *renforcé par différents éléments qui marquent l'achèvement du mouvement de négativation (d'où l'appellation générale de « forclusifs »*.¹

Notre étude descriptive des emplois de *ne* simple portera sur un corpus composé de *Cligès* et *Philomena* de Chrétien de Troyes², notamment sur la version présentée et traduite par Michel ROUSSE et parue aux éditions Flammarion. Elle abordera l'emploi de *ne* simple en fonction de négation pleine puis en fonction de négation minimale et semi-négatif.

I – EMPLOI DE *NE* SIMPLE EN FONCTION DE NEGATION PLEINE

Même si son emploi était moins fréquent que celui de la négation renforcée, la négation simple était employée en ancien français dans des circonstances très variées :

Lié m'avez fet, nel puis noier,

Mes mout me grieve a otreiier

Qu'a la bataille vos anvoi, (Cligès, v. 3985-3987)

(Vous m'avez fait une très grande joie, je ne puis le nier, mais j'ai beaucoup de peine à accepter de vous envoyer au combat)

Mes puet cel estre an nul androit

¹ JOLY G., 2004, *L'ancien français*, éd. Belin, Paris, p. 181.

² Chrétien de Troyes *Cligès* et *Philomena*, version présentée et traduite par Michel ROUSSE et parue aux éditions Flammarion, Paris 2006.

Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et *Philomena* de Chrétien de Troyes
Dr Djibril THIAW

Ceste pucele ne voldroit

Que fusse suens et ele moie. (Cligès, V. 2325-2327)

(Mais il se pourrait que cette jeune fille ne consente pas à ce que je sois à elle ni elle à moi.)

Dans le premier emploi de *ne*, (*nel puis noier*), on est dans le cas où la négation simple sert à nier des verbes puissanciels (*pooir, voloir, devoir...*) suivis ou non d'un infinitif³. On a employé ici *puis* comme verbe puissanciel suivi de l'infinitif *noier*.

Par ailleurs, une observation du système verbal de la deuxième proposition, permet de voir l'influence de la négation *ne* portant sur le verbe de la principale (*ne voldroit*), sur le mode de la subordonnée. En effet, celui-ci se met au subjonctif (*fusse*), comme en français moderne, si le support de la proposition exprime la négation, le doute, ou la possibilité⁴. Le contexte est donc marqué ici de virtualité. En effet, dès le courant du XIIe siècle, *ne* seul apparaît essentiellement dans des énoncés marqués d'une façon ou d'une autre d'incomplétude (de virtualité), cette dernière favorisant une suspension du mouvement vers la négation totale : elle peut être syntaxique ou lexicale.⁵

Dans les exemples qui suivent, les verbes puissanciels sont *vuel* (*voloir*) et *devez* (*devoir*) suivis respectivement des infinitifs *prandre* et *tenir* :

« ...*Tant que li rois Artus me çaingne*

L'espee, se feire le daingne,

Que d'autrui ne vuel armes prandre. » (V. 119 – 121)

(... jusqu'à ce que le roi Arthur me ceigne l'épée, s'il y consent, car je ne veux pas recevoir mes armes d'un autre que lui.)

Ne me devez tenir por chiche

Quant si bel don vos vuel doner. (Cligès, V. 126-127)

(Vous ne pouvez me tenir pour chiche quand je veux vous offrir un don aussi splendide.)

³ JOLY G., op. cit., p. 181. JOLY considère que ces verbes, qui signifient une disposition préalable à l'action (puissance, volonté, obligation, capacité...) comportent en eux-mêmes une part d'incomplétude et, pour continuer dans le discours un entier de signification, ils nécessitent une complémentation.

⁴ Grevisse M., Goosse A., 2011, *Le bon usage*, de boeck duculot, Paris, p. 1519.

⁵ JOLY G., op., cit., p. 180.

Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et *Philomena* de Chrétien de Troyes
Dr Djibril THIAW

Les verbes puissanciers sont porteurs d'incomplétude. Avec leur emploi, nous avons une virtualité lexicale qui favorise la négation pleine avec *ne* seul.

Le verbe nié pouvait être l'auxiliaire *avoir* ou les semi-auxiliaires modaux *faire*, *devoir*, *savoir*, etc. :

Avuec ce iert si bone ovriere

D'ovrer une porpre vermoille

Qu'an tot le mont n'ot sa paroille. (Philomena, V. 188-190)

(Et de plus elle était si habile à broder une pourpre vermeille qu'elle n'avait pas sa pareille au monde.)

Ne set que feire ne que dire, (Philomena V. 385)

(Il ne sait que faire, ni que dire,)

Dans ce dernier exemple, on est dans le cas des énoncés négatifs qui régissent une interrogation indirecte. Ces constructions syntaxiques favorisent également très largement la négation réduite à *ne*, que le verbe de la proposition interrogative indirecte soit exprimé ... ou que cette complétive soit elliptique de verbe.⁶

La négation simple servait également à nier le verbe mis sous hypothèse ou sous interrogation,⁷ en contexte marqué de virtualité. Dans ces constructions, l'incomplétude (virtualité) est d'ordre syntaxique.

Pastor an a fet, sanz mantir,

Se cil ne se viaut repantir

De sa folie et de sa rage, (Philomena, V. 705-707)

(Voilà comment il a pris le loup pour un berger ; car c'est vraiment un loup déguisé en berger s'il ne consent pas à se repentir de sa folie furieuse,)

Mes tés li mostre bele chiere

El mireor quant il l'esgarde,

Qui le traïst s'il ne s'i garde. (Cligès, V. 742-744)

⁶ AMBROISE Q., ROGER B., 1995, *Linguistique médiévale, L'épreuve d'ancien français aux concours*, Armand Colin, Paris, pp. 137, 138.

⁷ JOLY G., 2012, *op. cit.*, p. 330.

Les verbes niés dans ces exemples (*viaux* et *garde*) sont mis sous hypothèse. Les propositions hypothétiques sont introduites ici par un *se* (*s'* dans le deuxième exemple) conditionnel. Il faut également noter que l'hypothèse marquée par le sujet inversé et le subjonctif thématique implique l'emploi de *ne* simple :

Ja ne soit Amors si vilainne (cligès, v. 1009)

(Puisse Amour ne jamais être si vil)

Dans les vers qui suivent, les verbes niés sont mis sous interrogation.

Ou est ma suer ? Por quoi ne vient ? ... (Philomena, V. 899)

(Où est ma sœur ? pourquoi ne vient-elle pas ?)

Et s'il est vis por quoi ne vient ? (Cligès, V. 2505)

(S'il est vivant, pourquoi ne vient-il pas ?)

Ha, lasse, por quoi ne conui

Ta feintise et ta traïson ? (Philomena, V. 826-827)

(Ha, malheureuse, pourquoi n'ai-je pas décelé ta duplicité et ta trahison ?)

Dans ces énoncés de type interrogatif ou exclamatif, l'usage de *ne* simple est de règle en ancien français. En effet, *le mouvement de pensée restrictif qui sous-tend la phrase interrogative (interroger c'est mettre en débat, mettre en cause la théticité d'un procès) crée une atmosphère virtuelle qui entraîne l'usage quasi exclusif du seul ne.*⁸

Les énoncés de type exclamatif comportant *ne* simple sont moins fréquents dans notre corpus :

Dés ! que nel soi ! (Cligès, V. 5219)

(Dieu, que ne l'ai-je su !)

⁸ AMBROISE Q., ROGER B., *op. cit.*, p. 136

Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et *Philomena* de Chrétien de Troyes
Dr Djibril THIAW

Ne seul apparaît dans les énoncés comportant un substantif accompagné du degré zéro de l'article. Dans ce cas, la non-actualisation du substantif *crée une situation de virtualité qui favorise l'emploi de ne seul*.⁹ Ici l'incomplétude est encore d'ordre syntaxique.

Car n'a message qui i aut

Et la parole li deffaut, (Philomena, V. 1075-1076)

(Car elle n'a pas de messenger à envoyer auprès d'elle et elle ne peut parler,)

Par les mauvés consauz qu'il croient,

Li baron sovant se desvoient,

Si que leauté ne maintiennent. (Cligès, V. 2637-2639)

(A les suivre, les barons souvent s'égarer et ne restent pas loyaux.)

Mes cele qu'an apele Mort,

N'espargne home foible ne fort, (Cligès, V. 2595-2596)

(Mais celle qu'on appelle la Mort n'épargne ni faibles ni puissants ;)

Et li rois dit quë il n'a cure

De tornoiement qui trop dure ; (Cligès, V. 4981-4982)

(Le roi ajoute qu'il n'a cure d'un tournoi qui s'éternise ;)

Dans ces emplois de *ne* seul, le substantif dépourvu d'article est souvent placé après le verbe dont il est le complément, comme dans le premier et les deux derniers exemples. Plus rarement, il est placé avant la négation et le verbe comme dans le deuxième exemple.

On retrouve fréquemment *les énoncés comportant un substantif virtuel (sans déterminant)*¹⁰ avec les présentatifs unipersonnels *i*, *a* et *est*.

Ensi vers lor jant s'an revient

Et se de rien parole tiennent,

N'i ot chose don lor chaussist. (Cligès, V. 3915 -3917)

(Voilà comment ils s'en revenaient vers leurs gens et, s'ils échangeaient quelques paroles, c'étaient des propos sans importance.)

⁹ JOLY G., *op. cit.*, p. 181.

¹⁰ AMBROISE, Q., ROGER, B., *op. cit.*, p. 138.

Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et *Philomena* de Chrétien de Troyes
Dr Djibril THIAW

N'est terre ou l'an ne le conoisse

Par les oeuvres què il a faites (Cligès, V. 5380-5381)

(il n'est de contrée où les œuvres qu'il a réalisées)

Ces constructions ont donné en français moderne des locutions verbales formées de la négation *ne*, du verbe et du substantif complément : *les locutions verbales construites avec ne seul comme négation, ne piper mot, n'avoir cure, n'avoir de cesse, avec un nom ne survivent que dans des locutions, caractérisées aussi par la forme de la négation et par l'absence d'article*¹¹.

La négation *ne* seul pouvait aussi apparaître en contexte non marqué de virtualité. Elle peut s'employer seule comme négation totale, sans être renforcée par un mot d'appui, y compris dans une indépendante ou une principale¹² :

La vieille ne li contredist,

Mes mout volantiers li eida. (Philomena, V. 1108-1109)

(La vieille ne s'y opposa pas et l'aida volontiers.)

Mançonge ? - Ne sai que sera ; (Cligès, v. 1401)

(Un mensonge ? – je ne sais ce qu'il en sera,)

Dans ces deux derniers exemples, la négation *ne* seule est employée respectivement dans une proposition indépendante (*La vieille ne li contredist,*) et dans une principale (*Ne sai*). Mais dans aucun des emplois, le contexte n'est marqué de virtualité. En effet, il n'y a ni substantif virtuel, ni mode verbal ou construction syntaxique (comme la non-actualisation du substantif complément du verbe) porteur de virtualité.

Lorsque le verbe nié est accompagné d'un renforcement affectif de la négation, *ne* seul peut être employé en ancien français. D'ailleurs, dans ce contexte, cet emploi *est largement*

¹¹ GREVISSE M., GOOSSE A., 2011, *Le bon usage*, éditions De Boeck Duculot, Bruxelles, p. 1327.

¹² MENARD P., 1988, *Syntaxe de l'ancien français*, éditions Bière, Bordeaux, p. 251.

Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et *Philomena* de Chrétien de Troyes
Dr Djibril THIAW

*majoritaire*¹³. Les locutions qui fonctionnent comme des renforcements affectifs de la négation peuvent exprimer une valeur minimale : c'est le cas le plus fréquent.

S'an va si ferir un gloton

Que ne li valut un boton

Ne li escuz ne li haubers (*Cligès*, v. 2045 – 2047)

(*Il va en frapper si violemment un coquin que écu et haubert ne lui sont d'aucun secours...*)

Dans cet emploi de *ne* seul, *un boton* (*bourgeon* ou *bouton de fleur*) signifie le peu de valeur, le peu d'utilité de l'écu et du haubert du coquin face au coup que lui porte Alexandre.

Il existe aussi des renforcements affectifs de la négation qui signifient une valeur maximale. Ils sont cependant moins fréquents. Sauf erreur de notre part, nous n'en avons pas retrouvé dans notre corpus. Nous reprenons cet exemple de A. Queffélec et R. Bellon :

Ne l'atendist por plein val d'or comblé. (*Alisc.*, 1227)

Nous pouvons également remarquer que la *négation simple ne* est constante dans les phrases où les indéfinis positifs (comme *aucun*, *rien*) ou négatifs (comme *nul*, *nesun*, *nun*) remplissant les fonctions de sujet ou de complément¹⁴. Dans les deux premiers exemples qui suivent, les indéfinis *rien* et *nul* sont en fonction complément, mais dans le troisième, *aucuns* est en fonction sujet :

1. *C'est uns avoires qui rien ne vaut* (*Cligès*, V. 1305)

(*C'est un trésor inutile*)

Mes por esmai quë il an aient,

2. *N'i a nul qui joie ne maint.* (*Cligès*, V. 2209)

(*Il n'y a personne qui ne ressent la joie*)

3. *... et au repeire*

Comande que chascune peire

¹³ AMBROISE Q., ROGER B., *op. cit.*, p. 139

¹⁴ MENARD P., *op. cit.*, p. 251.

Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et *Philomena* de Chrétien de Troyes
Dr Djibril THIAW

Soit coverte de toile nueve,

Que, s'aucuns el chemin les trueve,

Ne sache de quel taint seront

Les armes qu'il aporтерont. (Cligès, V. 4605 – 4610)

(... et il leur ordonne qu'au retour chacune d'elles soit recouverte de toile neuve, en sorte que si on vient à les rencontrer en chemin, on ne puisse savoir de quelle couleur sont les armes qu'ils rapportent.)

Lorsque les indéfinis sont combinés, l'un fonctionnant comme substantif et l'autre comme déterminant indéfini, l'emploi de *ne* simple reste fréquent. C'est aussi le cas lorsqu'un indéfini détermine un substantif quelconque :

Comant que la fins li responde

Et comant quë il l'an avaingne,

N'est riens nule qui le detaingne (Cligès, v. 74 – 75)

(Quelle que soit l'issue de son entreprise et quoi qu'il puisse arriver, rien ne pourra s'opposer à sa volonté ...)

N'i eüst mes nul recovrier

Se longuemant cil dui ovrier

Vossissent l'estor maintenir ; (Cligès, V. 1933 – 1935)

(Aucune échappatoire possible si ces deux maîtres au maniement des armes avaient décidé de mener le combat à son terme :)

L'indéfini *nul*, combiné avec l'adverbe *mes* détermine le substantif *recovrier* (qui signifie ici *salut*). Contrairement aux indéfinis positifs comme *aucun* et *rien*, l'indéfini négatif *nul*, peut être considéré déjà comme un renforcement de la négation *ne*. Dans certains cas, assez rares certes, *ne* simple pouvait servir à nier en ancien français un pronom ou un adverbe prédicatifs :

- *Mes qui est il ? dont est naïs ?*

Qui le conoist ? – Ne gié. – Ne gié. (Cligès, V. 4678 – 4679)

(- qui est – ce donc ? d'où vient – il ? qui le connait ? – Pas moi. Ni moi.)

Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et *Philomena* de Chrétien de Troyes
Dr Djibril THIAW

Dans cet exemple, c'est le pronom personnel *gié*, élément prédicatif qui est nié par *ne* simple. Cet emploi devait être très rare en ancien français. En effet, de tous les auteurs que nous avons consultés, seuls Philippe MENARD et Geneviève JOLY en ont fait cas. Et ils citent tous le vers 4631 de *Cligès* qui correspond au vers 4679 de notre version.

La négation *ne* simple peut nier un adverbe prédicatif de phrase comme *portant*, *porquant*, ou *poruec*. Elle les précède alors et peut, dans certains cas se souder à eux :

- *Dameisele, voir avez dit,*
Et neporquant un seul petit
I poïssiez bien amander : (Philomena, V. 287 – 289)
(Demoiselle, vous avez raison mais vous auriez pu vérifier un seul détail :)

À côté de ses emplois comme négation pleine, *ne* pouvait figurer seul dans quelques types de phrases où sa présence n'est pas – selon certains grammairiens – « logiquement nécessaire »¹⁵. C'est le cas des négations implicite et explétive.

II – NE NEGATION MINIMALE ET NE SEMI – NEGATIF

Les emplois de *ne* négation minimale et *ne* semi-négatif sont généralement regroupés sous le nom de négation explétive ou redondante par la grammaire traditionnelle. Cependant, ces deux emplois partagent uniquement le critère de la facultativité. En ancien français, *ne* seul suffisait pour les exprimer.

II – 1. NE NEGATION MINIMALE¹⁶

¹⁵JOLY Geneviève, 2018, *Précis d'ancien français*, Armand Colin, troisième édition, Paris, p. 330.

¹⁶ Là où nous parlons avec Ambroise Queffélec et Roger Bellon de *ne* minimal et *ne* semi-négatif, Geneviève Joly parle de négation implicite ou négation explétive avec des délimitations un peu différentes : en effet, pour Joly, *ne* conserve sa valeur négative dans la négation implicite. *C'est le cas :*

- *Dans les subordinées comparatives en liaison avec un adjectif ou un adverbe qui pose un rapport d'inégalité ou d'altérité et dépendant d'une régissante positive.*
- *Dans les subordinées complétives dépendant d'un verbe factif d'empêchement (garder que..., jeter que..., laisser que...).*

Dans la négation explétive, l'adverbe perd toute valeur négative. Il s'oppose à **ne ...pas** (...). Cet emploi apparaît :

- *Dans des subordinées complétives dépendant d'un verbe ou d'une locution exprimant la crainte (doter, criembre, avoir peur, avoir dotance...)*

Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et *Philomena* de Chrétien de Troyes
Dr Djibril THIAW

Le *ne* minimal conserve bien sa valeur négative mais reste tout de même facultatif. Il peut en effet alterner avec zéro sans sensiblement modifier le sens de la phrase.

On retrouve le *ne* minimal employé seul dans les complétives d'imminence contrecarrée :

*A bien po que le san ne pert,
Car il crient mout, et si a droit,
Que morte ou afolee soit... (Cligès, V6058 – 6060)*

(Il manque en perdre la raison, car sa crainte, bien justifiée, est qu'elle ne soit grièvement blessée ou même morte...)

*A po que li cuers ne li part
Del duel qu'ele ot què il domainne. (Cligès, V. 6236 – 6237)
(Son cœur n'est pas loin de se briser quand elle l'entend s'affliger.)*

Ces complétives d'imminence contrariée sont introduites par la locution *a (bien) po que* qui peut être traduit en français moderne par *peu s'en faut que*. Ce sont des énoncés qui indiquent qu'un événement a failli se produire, a tendu asymptotiquement vers sa réalisation, mais finalement n'a pas eu lieu¹⁷. Dans certaines variantes de ces subordonnées, l'imminence contrariée est exprimée par *a po* sans la conjonction *que* ; un *que* antérieur ayant déjà introduit la subordonnée :

*Dont il si grant dolour senti
C'a poi li cuers ne li menti (Le Chevalier au Lion, V. 869 – 870)
(Il en a ressenti une douleur si violente que le cœur a failli lui manquer.)*

L'imminence contrariée peut s'exprimer à travers une proposition principale comme dans l'exemple suivant:

-
- Dans des subordonnées complétives dépendant d'un verbe de défense...
 - Dans des subordonnées circonstancielles d'exclusion...
 - Dans les constructions traduisant l'imminence contrecarrée...
 - Dans les subordonnées circonstancielles de temps énonçant un procès postérieur à celui de la régissante.

La négation implicite correspond donc au *ne* semi-négatif sans les subordonnées circonstancielles d'exclusion, mais avec les comparatives de disparité dépendant de principales positives.

¹⁷ AMBROISE Q., ROGER B., *op. cit.*, p. 130.

Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et *Philomena* de Chrétien de Troyes
Dr Djibril THIAW

Mes tant ne la set exorter

Qu'il la puisse reconforter,

Car par un po n'esrage vive. (Philomena, V. 971-973)

(Mais ses exhortations ne peuvent la consoler, elle est près d'en perdre la raison.)

Ces énoncés, A. Queffélec et R. Bellon continuent de les appeler improprement subordonnées complétives. En effet, l'imminence contrariée est exprimée ici au moyen de la locution *par un po* sans la conjonction de subordination *que*. Ces propositions sont donc des principales. Elles remettent ainsi en cause l'emploi exclusif de *ne* minimal en subordonnée¹⁸. L'emploi de *ne* minimal simple reste cependant le même que dans les complétives.

À côté des complétives d'imminence contrecarrée, *ne* minimal peut apparaître dans les complétives des verbes de crainte ou d'incertitude. Dans ce contexte, *ne* marque la discordance entre l'affirmation d'un procès (...) et le souhait d'une réalisation contraire...¹⁹ :

- *Oïl, Sire, n'an doter pas*
Que je mout bien ne la respas. (Cligès, V.6311-6312)
(- Oui, seigneur, ne doutez pas que je lui procure une guérison complète)
Mes tant crient qu'il ne despleüst
Celi qui grant joie an eüst, (Cligès V. 2225-2226)
(Mais il craint tant de déplaire à celle qui pourtant en aurait eu la plus grande joie...)

Dans ces emplois, *ne* simple est accompagné du subjonctif pour exprimer la crainte de voir un événement se réaliser. Il peut être omis dans certains cas :

Chertes, fait ele, chevaliers,

Je crien que mal soiés venus. (Le Chevalier au lion V. 976-977)

(Certes, chevalier, dit-elle, je crains que vous ne soyez venu sous de mauvais auspices.)

On peut retrouver *ne* minimal dans les complétives des verbes factifs comme *tarder* ou *demorer* lorsqu'ils sont niés :

¹⁸ Ambroise Queffélec et Roger Bellon ont énuméré les propriétés de *ne* minimal :

- Facultativité (alternance avec zéro sans modification notable du sens de l'énoncé),
- Suppression toujours possible,
- Préférence marquée pour les coordonnants actuels *et*, *ou*,
- Relation antonymique avec les séquences du type *ne...pas* ou *ne...ja*,
- Emploi exclusif en proposition subordonnée.

¹⁹ JOLY, G. (2012), op., cit., p. 331.

Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et *Philomena* de Chrétien de Troyes
Dr Djibril THIAW

Alixandres plus ne demore

Qu'il ne se veste an icele ore. (Cligès, V. 1197-1198)

(Alexandre n'attendit pas et s'en revêtit aussitôt.)

Ne minimal pouvait s'employer en ancien français dans la subordonnée temporelle d'antériorité :

Car en grant paine vueil ma jovente user

Ainz que cist rois n'ait ses granz heritez (*Le Couronnement de Louis*, 2213, cité par JOLY, G., P. 332)

(Je veux user mes jeunes années en me donnant de la peine tant que ce roi ne sera pas maître de son héritage.)

Ces subordonnées circonstancielles de temps avec l'emploi de *ne* minimal étaient très peu fréquentes au XII^e siècle. C'est à partir du XIII^e siècle que leur emploi sera répandu²⁰.

II – 2. NE SEMI-NÉGATIF :

Le *ne* semi-négatif est très proche du *ne* minimal. La négativité qu'il porte est cependant plus accusée même s'il ne peut pas exprimer la négation pleine.

En ancien français, on peut retrouver *ne* semi-négatif dans les subordonnées comparatives dont les principales sont positives. Ce sont des *subordonnées comparatives en*

²⁰ Queffélec A., Bellon R., *op. cit.*, p. 131 : ils ont expliqué que l'usage de *ne* explétif dans les subordonnées temporelles d'antériorité était exceptionnel au XII^e siècle. *En revanche, au XIII^e siècle la syntaxe des temporelles d'antériorité évolue et suit d'autres règles :*

- *Lorsque la principale est négative, la subordonnée est introduite par devant ce que ou avant ce que suivis de l'indicatif (le plus souvent) ou du subjonctif, et ne comporte jamais de ne minimal : « Jamais du royaume de Logres ne me / departiroie devant ce que je aroie veüe la / la maison le roi Artu ». (Tristan prose, 95,16). « Mon non ne poés vous savoir en nule / manière devant che que je vous aie mené a fin / cheste bataille ». (Tristan prose, 66,11)*
- *Lorsque la régissante est positive, la subordonnée est introduite par ainz que ou ançois que suivis du subjonctif; la temporelle peut comporter alors (mais rarement) un ne minimal : « anchois que li premiers assaus / remansist, ot il tantes plaies... » (Tristan prose, 64,30). « Se vous estes sages, retournerés a / itant, anchois que pis ne vous aviegne... ».*

Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et *Philomena* de Chrétien de Troyes
Dr Djibril THIAW

*liaison avec un adjectif ou un adverbe qui pose un rapport d'inégalité ou d'altérité et dépendant d'une régissante positive*²¹ :

Or viaut son pooir esprover,

*S'a **plus** de bien pris an un cors*

*Qu'ele **n'an** a leissié defors. (Cligès, V. 5848-5850)*

(Elle veut ici éprouver son pouvoir et elle a ravi plus de biens en une seule personne qu'elle n'en a laissé au-déhors.)

Dans cet exemple, nous avons bien une proposition principale positive et l'adverbe *plus* qui établit un rapport d'inégalité. Le premier terme de la comparaison étant positif, le *ne* semi-négatif traduit le signe « - » dont se trouve affecté le second terme de la comparaison²².

Dans l'exemple qui suit, l'adverbe *miauz* pose un rapport d'altérité ; la principale étant toujours positive :

S'ont quanque vuelent et devisent

*Autressi ou miauz qu'il **ne** suelent, ... (Cligès, V6666-6667)*

(Ils disposent de tout ce qu'ils peuvent souhaiter, aussi bien, ou même mieux qu'à l'accoutumée.)

Il faut noter que l'emploi du *ne* semi-négatif dans les comparatives de disparité n'est possible que si la principale est positive. L'adverbe *ne* apparaît alors devant le verbe de la subordonnée : *n'an a leissié / qu'il **ne** suelent*.

Dans les complétives d'interdiction, d'évitement ou d'empêchement, le *ne* semi-négatif est assez souvent employé :

Mout an fet tote nuit grant joie ;

*Mes bien se **garde** qu'an **nel** voie. (Cligès, V. 1635-1636)*

« Toute la nuit, il manifeste sa joie, mais il se garde bien qu'on le voie. »

²¹ JOLY G., *op. cit.*, p. 330.

²² *Id. ibid.*

Dans cet exemple, c'est l'emploi du verbe d'évitement *garde* qui autorise l'emploi du *ne* semi-négatif (*nel* qui correspond à *ne* + pronom *le*). Les verbes *chastier*, *empeschier*, *eschaper*, *tenir nié*, *garantir nié* etc. pouvaient également justifier l'emploi de *ne* semi-négatif. Dans l'exemple qui suit, c'est le verbe *garantir* qui est nié :

Cui de lance ou d'espee fiert,

Nel garantist broingne ne targe. (Cligès, V. 1794-1795)

« *Contre les coups de sa lance ou de son épée, cotte de mailles et bouclier sont impuissants.* »

Dans cet emploi, *ne* rappelle dans la complétive la négativité inhérente au verbe d'empêchement²³.

CONCLUSION

Une description syntaxique révèle des emplois très diversifiés de *ne* simple en ancien français. Dans ces emplois, *ne* simple exprime soit la négation pleine, soit la négation minimale, ou alors une négation plus accusée que la négation minimale sans exprimer la négation pleine (*ne* semi-négatif).

En négation pleine, *ne* simple intervenait dans un contexte marqué de virtualité lexicale ou syntaxique. La virtualité lexicale est souvent instaurée par l'emploi des verbes puissanciers. La virtualité syntaxique découle de l'emploi des propositions hypothétiques ou des énoncés de type interrogatif ou exclamatif. Elle peut aussi découler de l'emploi d'un substantif non actualisé qui crée une incomplétude syntaxique.

En contexte non marqué de virtualité, *ne* simple est employé lorsque le verbe nié est accompagné d'un renforcement affectif de la négation ou tout simplement dans des indépendantes ou des principales sans aucun renforcement ou mot d'appui.

Ne seul, négation minimale peut alterner avec l'absence de négation sans modifier sensiblement le sens de la phrase. On le retrouve dans les différentes variantes des complétives d'imminence contrecarrée ou dans les complétives des verbes de craintes ou

²³ JOLY, G., op. (2012), cit., p. 330.

Les emplois de l'adverbe *ne* dans *Cliges* et *Philomena* de Chrétien de Troyes
Dr Djibril THIAW

d'incertitude. Les complétives des verbes factifs et les subordonnées temporelles d'antériorité acceptaient également – mais plus rarement – l'emploi de *ne* seul en négation minimale.

Très proche du *ne* minimal, *ne* semi-négatif apparaissait surtout en ancien français dans les subordonnées comparatives de disparité. On peut aussi le rencontrer dans les complétives d'interdiction, d'évitement ou d'empêchement.

Dans la majorité de ses emplois, *ne* seul était en concurrence avec *ne* renforcé.

BIBLIOGRAPHIE

- 1 - AMBROISE Q., ROGER B., 1995, *Linguistique médiévale, L'épreuve d'ancien français aux concours*, Armand Colin, Paris.
- 2 - Chrétien de Troyes, 2006, *Cligès et Philomena*, version présentée et traduite par Michel ROUSSE et parue aux éditions Flammarion, Paris.
- 3 - GREVISSE M., GOOSSE A., 2011, *Le bon usage*, éditions De Boeck duculot, Bruxelles.
- 4 - JOLY Geneviève, 2009, *l'ancien français*, éd. Belin, Paris.
- 5 - JOLY Geneviève, 2018, *Précis d'ancien français*, Armand Colin, troisième édition, Paris.
- 6 - MENARD P., 1988, *Syntaxe de l'ancien français*, éditions Bière, Bordeaux.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 193-206.

Voix noires dans la poésie arabe : Entre quête d'intégration et subversion

Dr Cheikh Mbacké DIOP
Université Cheikh Anta DIOP de Dakar
cheikhmbacke.diop@ucad.edu.sn

Résumé : Cet article examine la représentation de l'altérité noire dans la poésie arabe classique à travers l'étude comparative de deux figures emblématiques : 'Antara ibn Šaddād, poète et guerrier de l'Arabie préislamique, issu d'un père noble et d'une mère esclave abyssinienne, et Suḥaym 'Abd Banī al-Ḥashās, poète esclave du VII^e siècle, connu pour sa verve provocatrice et son audace transgressive. Si 'Antara cherche à dépasser le stigmate racial par l'excellence morale et guerrière, assumant une posture de loyauté tribale et de quête d'intégration, Suḥaym, quant à lui, adopte une voix résolument subversive, revendiquant sa différence avec une fierté irrévérencieuse et une poésie sensuelle voire érotique. En confrontant ces deux voix singulières, l'article met en lumière la diversité des stratégies discursives par lesquelles les poètes noirs ont interrogé leur position sociale et raciale dans une société arabe fortement hiérarchisée. Il explore les tensions entre reconnaissance et exclusion, intériorisation et renversement des normes, tout en soulignant la puissance de la parole poétique comme instrument d'affirmation de soi. Cette réflexion, à la croisée de l'analyse littéraire, de l'histoire sociale et de la sociologie, invite à reconsidérer la place des voix noires dans la tradition arabo-islamique et à reconnaître leur contribution critique à la construction des imaginaires identitaires. À travers ces trajectoires contrastées, l'article révèle la complexité des rapports entre race, pouvoir symbolique et expression poétique dans l'espace culturel arabe.

Abstract: This article examines the representation of black otherness in classical Arabic poetry through a comparative study of two emblematic figures: 'Antara ibn Šaddād, a poet and warrior from pre-Islamic Arabia, born to a noble father and an Abyssinian slave mother, and Suḥaym 'Abd Banī al-Ḥashās, a 7th-century slave poet known for his provocative verve and transgressive audacity. While 'Antara sought to overcome racial stigma through moral and martial excellence, assuming a posture of tribal loyalty and seeking integration, Suḥaym adopted a resolutely subversive voice, asserting his difference with irreverent pride and sensual, even erotic poetry. By comparing these two unique voices, the article highlights the diversity of discursive strategies through which black poets have questioned their social and racial position in a highly hierarchical Arab society. It explores the tensions between recognition and exclusion, internalisation and reversal of norms, while emphasising the power of poetic speech as an instrument of self-affirmation. This reflection, at the crossroads of literary analysis, social history and sociology, invites us to reconsider the place of black

Voix noires dans la poésie arabe : entre quête d'intégration et subversion

Dr Cheikh Mbacké DIOP

voices in the Arab-Islamic tradition and to recognise their critical contribution to the construction of identity imaginaries. Through these contrasting trajectories, the article reveals the complexity of the relationships between race, symbolic power and poetic expression in the Arab cultural space.

Mots clés : ‘Antara ibn Šaddād, Suḥaym, poésie arabe, altérité noire, racisme.

Keywords: ‘Antara ibn Šaddād, Suḥaym, Arabic poetry, black otherness, racism.

Introduction

L'histoire de la littérature arabe est marquée par sa richesse et la diversité de ses voix. Parmi ces voix figurent celles des poètes noirs, connues pour leur altérité et leur singularité. En effet, la plupart des Noirs dans la société arabe préislamique ont vécu en tant qu'esclaves confinés au plus bas de l'échelle sociale. Quand ils ont eu l'opportunité de s'exprimer par la poésie, ils l'ont souvent fait en s'opposant aux règles établies de leur société. Leur poésie, loin des thématiques classiques, a souvent exprimé la colère, l'inquiétude, la pauvreté et la mort¹. Aussi, à défaut de trouver dans le monde extérieur des motifs de satisfaction, ils se sont repliés sur eux-mêmes pour trouver réconfort dans leur univers intérieur en développant une « *poésie de l'être* »². Cependant, à la différence des poètes du mouvement de la Négritude au XX^e siècle, ces poètes noirs, de manière générale, n'ont pas revendiqué leur altérité, célébré leur noirceur, ou tiré fierté de leur ascendance africaine.

ʿAntara ibn Šaddād (525-608) est un célèbre poète et guerrier de l'Arabie préislamique, dont la vie fut marquée par une lutte incessante pour obtenir reconnaissance et légitimité au sein d'une société tribale qui le marginalisait en raison de ses origines serviles et de sa couleur de peau. Suḥaym ʿAbd Banī al-Ḥaṣḥās (mort en 680), quant à lui, est un poète postérieur, également esclave de peau noire, dont la poésie exprime une conscience aiguë de sa condition et de l'exclusion sociale qu'elle entraîne.

À partir de ces deux figures contrastées, cette étude se propose d'analyser comment les poètes noirs de l'époque préislamique et des débuts de l'islam ont-ils investi la poésie arabe classique pour exprimer leur condition raciale et sociale, entre désir d'intégration, intériorisation du stigmat, et posture subversive de réappropriation identitaire.

Pour répondre à cette problématique, l'analyse s'appuie sur une méthode comparative articulant lecture littéraire des textes poétiques et approche historique et sociologique du contexte tribal arabe, afin de saisir comment la parole poétique devient un espace de reconfiguration identitaire dans un cadre social profondément hiérarchisé.

En examinant les œuvres de ces deux poètes, cet article se propose de mettre en lumière les similitudes et les divergences dans leurs représentations de l'altérité et du racisme. Si ʿAntara cherche à s'intégrer à une communauté qui le considère comme intrinsèquement

¹ Cf., ʿAbduh Badawī, *Al-šūʿarāʾ al-sūd wa-ḥaṣāʾiṣuḥum fī al-šīʿr al-ʿarabī*, al-ḡamʿiyyah al-miṣriyyah lil-kuttāb. 1988, p.7

² ʿAbduh Badawī, *Al-šūʿarāʾ al-sūd wa-ḥaṣāʾiṣuḥum fī al-šīʿr al-ʿarabī*, p.375.

Voix noires dans la poésie arabe : entre quête d'intégration et subversion
Dr Cheikh Mbacké DIOP

inférieur, Suḥaym adopte une posture plus subversive, ironique et provocatrice, en assumant pleinement son statut et en le retournant contre ses maîtres.

1. L'homme noir dans l'imaginaire arabe

L'Arabie et l'Afrique noire ont entretenu de longues relations à travers le détroit de Bab el-Mandeb en mer Rouge. Au X^e siècle de l'ère chrétienne, on observe une émigration arabe depuis la Péninsule arabique vers l'Éthiopie voisine (*Habaša* en arabe). Cette dernière a, à plusieurs reprises, exercé son autorité sur le Yémen, y introduisant notamment le christianisme.³ L'évènement le plus marquant de cette hégémonie éthiopienne est l'occupation du Yémen par les Éthiopiens en 525⁴. Cette longue période d'interactions, souvent marquées par l'hostilité, a laissé une empreinte durable dans la mémoire collective arabe⁵.

L'avènement de l'islam a, du moins temporairement, contribué à redéfinir l'imaginaire arabe à l'égard des Noirs, en instaurant de nouveaux repères éthiques et spirituels. L'un des épisodes les plus emblématiques de cette reconfiguration symbolique fut l'émigration des premiers musulmans vers l'Afrique. Ainsi, pour fuir les persécutions des Quraychites, le Prophète Muḥammad recommanda à ses compagnons de se réfugier en Éthiopie, louant les vertus de ce royaume chrétien, ainsi que la justice de son souverain, le Négus, avec lequel il entretint des relations empreintes de respect et de confiance. Ce rôle central de l'Éthiopie aux origines de l'islam, renforcé par les nombreux éloges que le Prophète adressa à ce territoire que l'historien al-Ṭabarī qualifie de « terre de providence, de sécurité et de commerce »⁶, a momentanément éclipsé l'antagonisme historique entre Arabes et Abyssins. Ainsi, l'Afrique noire, à travers la figure éthiopienne, a occupé une place singulière dans le récit fondateur de

³ 'Abduh Badawī, *Al-sūd wa-al-ḥaḍārah al-'arabiyyah*, Dār Ruqabā' li-al-ṭibā'ah, 2001, pp.57-58.

⁴ Selon les exégètes du Coran, la sourate 105 ("L'Éléphant") fait mention de cet événement, notamment de l'expédition militaire menée par le général éthiopien Abraha vers le nord de l'Arabie, contre La Mecque. En effet, après avoir conquis le sud du Yémen au nom du Négus d'Éthiopie, Abraha y fit construire une cathédrale destinée à concurrencer le leadership religieux et commercial de La Mecque. La profanation du sanctuaire le poussa à mener une expédition contre celle-ci en 570 ou 571 (Cf., 'Abduh Badawī, *Al-sūd wa-al-ḥaḍārah al-'arabiyyah*, Dār Ruqabā' li-al-ṭibā'ah, 2001).

⁵ Nādir Kāzim, *Taṣawwurāt al-āḥar: al-sūd fī al-mutaḥayyal al-'arabī al-wasīṭ*, al-Baḥrayn, 2004, p.58

⁶ 'Abduh Badawī, *Al-sūd wa-al-ḥaḍārah al-'arabiyyah*, p.77

Voix noires dans la poésie arabe : entre quête d'intégration et subversion
Dr Cheikh Mbacké DIOP

l'islam, contribuant, pour un temps, à apaiser les tensions et les relations d'hostilité traditionnellement marquées entre Arabes et Éthiopiens dans la conscience préislamique. Toutefois, cette période d'entente ne constitua qu'une parenthèse. En effet, malgré cette réconciliation initiée et encouragée par le Prophète, les vieilles rancœurs persistaient, et le racisme à l'égard des Noirs, même musulmans, se manifestait encore ponctuellement au sein de la communauté islamique⁷.

Dans cette société fortement hiérarchisée, les esclaves noirs furent relégués aux marges, occupant les strates les plus basses de l'échelle sociale. Le besoin de justifier leur asservissement donna naissance à tout un corpus de préjugés véhiculés dans la littérature orale. L'épisode biblique de la malédiction de Cham, l'un des fils de Noé, fut repris dans les récits populaires arabes, et l'esclavage des Noirs y fut lu comme l'accomplissement d'une prophétie, alors même que le texte biblique ne mentionne aucunement la couleur de peau de Cham⁸.

2. Les poètes noirs face à l'altérité

Les représentations négatives des Noirs se diffusèrent et se consolidèrent dans l'imaginaire collectif arabe par le biais des récits populaires et de la poésie. Un exemple éloquent en est fourni par le célèbre poète de l'époque abbasside, al-Mutanabbī (915-965), considéré comme l'un des plus grands poètes arabes. Il consacra une part importante de son œuvre à Abū al-Misk Kāfūr (905-968), un eunuque noir d'origine nubienne devenu gouverneur d'Égypte en 966, qui l'avait accueilli à sa cour. D'abord élogieuses, les poésies d'al-Mutanabbī se transformèrent en satires virulentes et racistes lorsque leurs relations se détériorèrent, contribuant ainsi à perpétuer ces préjugés.

Face à cette hostilité symbolique, les Noirs, quand ils en eurent l'opportunité, ne restèrent pas silencieux. Ils mobilisèrent, à leur tour, la puissance du verbe et les ressources de la poésie pour affirmer leur humanité et renverser les représentations stigmatisantes. Certains d'entre eux se distinguèrent dans deux domaines hautement valorisés dans la culture arabe : la cavalerie et la poésie. Il s'agit notamment d'un trio célèbre sous le nom de *Agribat al-'Arab* (« les corbeaux des Arabes ») : Antara ibn Šaddād, al-Salīk ibn Sulka et Ḥifāf ibn Nudba. Si,

⁷ 'Abduh Badawī, *Al-sūd wa-al-ḥaḍārah al-'arabiyyah*, p.151.

⁸ Nādir Kāzīm, *Taṣawwurāt al-āḥar: al-sūd fī al-mutaḥayyal al-'arabī al-wasīf*, p.224

Voix noires dans la poésie arabe : entre quête d'intégration et subversion
Dr Cheikh Mbacké DIOP

pour les deux derniers, les références explicites à leur couleur de peau sont rares, en revanche 'Antara, le plus illustre des trois, fait de sa négritude et de sa condition servile des thèmes centraux de son œuvre. Il exprime, à travers elle, une lutte constante pour la reconnaissance et la dignité, faisant ainsi de sa poésie un espace de réappropriation identitaire.

De manière générale, on peut distinguer deux types de réactions chez les poètes noirs face aux représentations dévalorisantes, et à la place marginale qui leur était assignée dans la société arabe. Certains, à l'image de 'Antara, ont intériorisé leur condition subalterne et ont tenté de s'en accommoder, en opposant à la noirceur de leur peau la blancheur de leur moralité. D'autres, en revanche, ont refusé cette vision dépréciative et ont fait de la poésie un espace de révolte et de contre-discours face à la culture dominante⁹. Face à cette prise de parole dissidente, la société arabe a souvent opposé une répression violente, qu'elle soit physique — comme en témoigne le cas extrême de Suḥaym — ou symbolique, par la censure et l'effacement de ces voix marginales.

2.1. 'Antara ibn Šaddād : l'intériorisation du stigmat racial

En plus de ses talents poétiques reconnus, 'Antara ibn Šaddād est également célébré pour ses exploits guerriers. Né d'un père arabe et d'une mère esclave noire, il passa une partie de sa jeunesse dans la servitude. Lors d'un raid mené contre sa tribu, son père sollicita son soutien. 'Antara n'accepta d'intervenir qu'à condition d'être affranchi. C'est ainsi qu'il gagna sa liberté et mit son courage au service de sa tribu. Dans ses poèmes, il chante notamment ses exploits guerriers et son amour pour sa cousine 'Abla.

Malgré son statut de poète talentueux et de guerrier redoutable, 'Antara souffrit de son ascendance servile et de sa couleur de peau, dans une société arabe où le *nasab* (la lignée noble) et la blancheur du teint, étaient érigés en normes. Sa condition de fils d'une esclave noire nommée Zabība lui est constamment rappelée :

Ils m'interpellent en temps de paix : Ô fils de Zabība
Mais quand les chevaux s'affrontent : Ô fils des vertueux¹⁰

⁹ Nādir Kāzīm, *Taṣawwurāt al-āḥar: al-sūd fī al-mutaḥayyal al-'arabī al-wasīṭ*, p.501.

¹⁰ 'Antara Ibn Šaddād, *Dīwān 'Antara*, taḥqīq wa dirāsah : Muḥammad Sa'īd Mawlaīy, Ġami'at al-Qāhira, 1964, p. 108. (Toutes les traductions sont assurées par nos propres soins.)

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 193 à 206 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Voix noires dans la poésie arabe : entre quête d'intégration et subversion
Dr Cheikh Mbacké DIOP

Par ailleurs, 'Antara ibn Šaddād, devint une figure mythique grâce à ses exploits guerriers qui continuent de nourrir l'imaginaire arabe. Pourtant, il vécut en paria au sein de sa tribu, même après son affranchissement. En effet, le caractère hiérarchisé de la société arabe préislamique l'empêcha de s'intégrer pleinement dans le tissu social. Doté d'un courage légendaire, 'Antara aurait pu choisir d'affronter cette société, de contester son éthique raciste et de revendiquer, par exemple, son ascendance éthiopienne, comme l'ont fait d'autres poètes noirs. Il choisit pourtant de s'inscrire dans le cadre tribal, valorisant ses faits d'armes et son mérite personnel. Ce positionnement témoigne d'une forme d'adhésion au système tribal arabe, en dépit de l'infériorisation persistante qu'il subissait en tant que Noir et fils d'esclave :

*Ils n'ont de cesse partout ils se trouvent
De me dénigrer par ma mère et de ma couleur*¹¹

'Antara ne tira aucune fierté de sa noirceur ni de son ascendance africaine. Bien au contraire, dans l'un de ses poèmes, il tourne en dérision sa propre mère, qu'il rend responsable de sa condition servile et de sa couleur de peau :

Je suis le fils de la femme au front noir ressemblant à une hyène
Qui a grandi dans les ruines de la maison
Les jambes ressemblant à celles d'une autruche
Les cheveux à des grains de poivre¹²

Lorsqu'il lui arrive d'évoquer sa noirceur, il se rétracte aussitôt, le considérant comme une tare :

Si je suis noir, c'est que le musc est ma couleur ;
La noirceur de mon corps n'a pas de remède¹³

'Antara semble donc convaincu de son infériorité raciale. Plutôt que de revendiquer son identité noire, il s'efforce de la compenser en mettant en avant ses qualités personnelles. Il devient ainsi un poète admiré, un guerrier redouté, et un homme de cœur. L'une des stratégies qu'il adopte pour dépasser ce sentiment d'infériorité consiste à incarner toutes les vertus valorisées dans la société tribale arabe : le courage, la générosité, la pudeur, la loyauté, entre autres. À défaut d'être blanc et noble, il s'emploie à acquérir ces qualités qu'il associe à la blancheur :

¹¹ 'Antara Ibn Šaddād, *Dīwān 'Antara*, taḥqīq wa dirāsah : Muḥammad Sa'īd Mawlaīy, p. 108.

¹² 'Antara Ibn Šaddād, *Dīwān 'Antara ibn Šaddād*, šarḥ : Ḥamdū Ṭammās, dār al-ma'rifah, bayrūt, 2004., p.157

¹³ 'Antara Ibn Šaddād, *Dīwān 'Antara ibn Šaddād*, šarḥ : Ḥamdū Ṭammās, p.69

Voix noires dans la poésie arabe : entre quête d'intégration et subversion

Dr Cheikh Mbacké DIOP

Ma noirceur devient blancheur quand apparaissent mes nobles qualités,
Et mes actions surpassent la noblesse d'origine¹⁴

Ailleurs, il déclare :

Mes ennemis me méprisent à cause de la couleur de ma peau,
Mais la blancheur de mes vertus efface la noirceur¹⁵

‘Antara a fait le choix de se conformer aux codes de sa société, cherchant à se racheter aux yeux de ses pairs par ses prouesses guerrières et ses qualités morales, plutôt que par l’affirmation de son identité noire. Sa poésie, empreinte d’un mélange de fierté et de résignation, traduit ce paradoxe : tout en célébrant ses vertus, il ne parvient jamais à surmonter le sentiment d’infériorité qu’il associe à sa noirceur. Ce renoncement à revendiquer son identité noire, ainsi que l’obsession de se conformer aux valeurs d’une société qui le marginalise, révèle la profondeur de son intériorisation du racisme. Ainsi, malgré sa notoriété et tous ses efforts pour être reconnu, ‘Antara n’a jamais réussi à être pleinement accepté au sein de sa communauté. Il a exprimé cet état de fait dans une poésie résolument subjective, centrée sur sa personne et ses exploits guerriers individuels.

2.2. Suḥaym : l'érotisme comme poétique de subversion

Les descriptions faites de Suḥaym ‘Abd Banī al-Ḥaṣḥās évoquent sa noirceur d’ébène et sa laideur qu’il revendique, lui-même, dans l’un de ses poèmes. Son nom, qui signifie littéralement « petit noir », témoigne de la condescendance dont il fut l’objet en raison de son statut d’esclave et de la couleur de sa peau.

À la différence de ‘Antara, né d’un père arabe, Suḥaym ne pouvait se prévaloir d’aucune ascendance arabe et vécut toute sa vie dans la servitude. Il choisit alors de faire de sa poésie une arme de vengeance et de subversion contre l’ordre établi. Son verbe audacieux et tranchant, centré sur l’érotisme et la sensualité, lui permit de renverser les codes sociaux qui le reléguèrent au rang d’être inférieur.

La poésie de Suḥaym ne célèbre ni les hauts faits guerriers ni les vertus morales traditionnellement exaltées par la *qaṣīda* préislamique. Elle est résolument physique,

¹⁴ ‘Antara Ibn Ṣaddād, *Dīwān ‘Antara ibn Ṣaddād*, ṣarḥ : Ḥamdū Ṭammās, p.68

¹⁵ ‘Antara Ibn Ṣaddād, *Dīwān ‘Antara ibn Ṣaddād*, ṣarḥ : Ḥamdū Ṭammās, p.98

Voix noires dans la poésie arabe : entre quête d'intégration et subversion
Dr Cheikh Mbacké DIOP

charnelle et provocante. En effet, la femme occupe une place centrale dans la poésie arabe antéislamique : elle est incontestablement l'égérie du *ğazal*, ce prélude amoureux qui ouvre souvent les grandes *qaṣīdas* de la *jāhiliyya*, dans un registre d'idéalisation et de sublimation. Les poètes chantent alors la beauté de l'aimée absente, évoquant la blancheur de sa peau, la finesse de sa taille, la douceur de son regard¹⁶. La femme y est perçue comme un être lointain, presque sacré, que le poète admire à distance, dans le cadre d'un amour chaste ou d'une quête quasi mystique, à l'instar de 'Antara, qui sublime son amour pour 'Abla en entremêlant désir et noblesse d'âme, héroïsme et retenue amoureuse.

Suḥaym, en revanche, ne s'inscrit pas dans cette tradition d'idéalisation. Il fait de la femme non pas un simple ornement du poème, mais l'objet central de son expression poétique, qu'il aborde avec une crudité assumée. Là où 'Antara mêle amour et honneur tribal, Suḥaym se délecte d'une sensualité explicite, parfois crue, où l'acte charnel devient une arme de provocation sociale.

Ce choix esthétique chez Suḥaym et, par extension, chez nombre de poètes noirs, constitue une forme de contestation : dans un monde qui le marginalise en raison de sa condition d'esclave et de Noir, Suḥaym retourne la stigmatisation en fierté. Par l'affirmation de sa virilité triomphante, il renverse les codes sociaux et poétiques de son temps. Ses vers ne cherchent pas à séduire par la subtilité, mais à choquer, à forcer la reconnaissance : « Nous ne voyons pas ce poète conférer à la sexualité une touche humaniste ; au contraire, il profane le corps et s'arrête à un traitement purement matériel des éléments de la sensualité. ¹⁷»

La brutalité des images poétiques chez Suḥaym constitue également un acte de défi envers les normes littéraires. Là où la poésie classique arabe préfère la suggestion, l'évocation discrète du désir, Suḥaym opte pour la frontalité et la provocation, en abordant la sexualité de manière claire et directe, avec des mots vifs et tendus.¹⁸ Son style direct et sans fard se retrouve dans ces vers :

Elle s'était appuyée, alanguie, assoupie, et sa robe glissait

¹⁶ Cf., 'Alī al-Hāshimī, *al-Mar'a fī al-shi'r al-ğāhili*, Maṭba'at al-Ma'ārif, Bağdād, 1960.

¹⁷ 'Abduh Badawī, *al-šu'arā' al-sūd wa-ḥaṣā'ishuhum fī al-shi'r al-'arabī*, p.91.

¹⁸ 'Abduh Badawī, *al-šu'arā' al-sūd wa-ḥaṣā'ishuhum fī al-shi'r al-'arabī*, p.91.

Voix noires dans la poésie arabe : entre quête d'intégration et subversion

Dr Cheikh Mbacké DIOP

de sa poitrine, tandis que l'esclave s'approchait hardiment.
Et lorsqu'elle refusa de se lever, je la serrai contre moi,
et l'on voyait la beauté et la grâce éclater sur son visage¹⁹

Cette scène, loin de la pudeur conventionnelle, présente un tableau où le poète-esclave s'impose en maître du désir. La femme, ici, n'est pas l'éternelle dame inaccessible de la poésie de courtoisie ; elle est conquise, possédée, dans un geste revendicatif où le plaisir du poète devient une vengeance contre les interdits sociaux. L'usage du terme *al-mamlūk*, qui désigne ici l'esclave, prend tout son sens : c'est lui le maître du jeu, bouleversant la hiérarchie des dominations.

Ainsi, le poète ne se contente pas de dire le désir : il l'exhibe comme une arme de subversion. Il tourne en dérision le système social dominant en incarnant dans ses poèmes une virilité triomphante et insolente. Par cette esthétique provocante, il dépasse la simple revendication du plaisir pour accéder à une affirmation de soi radicale, où la transgression poétique devient une revanche sur la marginalisation sociale.

Par ailleurs, Suḥaym ne se limite pas à chanter la sensualité féminine : il affirme également sa revanche sur une société qui le méprise. Le plaisir n'est pas seulement une quête personnelle, mais un acte de domination, une manière de rétablir un rapport de force en s'appropriant ce qui lui est interdit. Il transforme ainsi sa virilité en une arme symbolique contre ses maîtres. En se posant en amant irrésistible, il renverse les rapports de domination traditionnels. Là où l'esclave était censé rester soumis et incapable d'accéder aux privilèges des hommes libres, Suḥaym revendique sa supériorité sur le terrain le plus intime et symbolique du pouvoir : la sexualité. Dans ses poèmes, il utilise son corps et son désir comme des armes de rébellion contre une société qui l'a réduit à l'état d'esclave.

Il est évident que chez Suḥaym, la sensualité dépasse le simple plaisir personnel pour devenir un acte de défiance :

[...] Même s'il a perdu sa liberté, il [Suḥaym] reste capable de les [ses maîtres] ébranler par sa virilité noire, qui est son arme dans sa revanche contre eux. Il est incapable de les affronter par la force des armes ou des poings, et il est impuissant à rivaliser avec eux par la noblesse de l'origine, la lignée, la couleur ou la classe sociale. Cependant, il est capable de transformer tous ses anciens défauts en qualités dont il se glorifie auprès d'eux,

¹⁹ Suḥaym 'Abd Banī al-Ḥaṣḥās, *Dīwān*, taḥqīq: 'Abd al-'Azīz al-Maymanī, Maṭba'at Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1950, p.57

Voix noires dans la poésie arabe : entre quête d'intégration et subversion

Dr Cheikh Mbacké DIOP

notamment en séduisant leurs femmes et leurs jeunes filles, qu'il parvient à transformer en prostituées cherchant à le satisfaire, et délaissant leurs propres hommes²⁰.

Cette quête de revanche se manifeste dans ses vers, où il n'hésite pas à revendiquer ses victoires en dépit de la condition qui lui a été imposée. Par ses conquêtes, il se réapproprie la place de l'homme libre, dominant non seulement les corps, mais aussi les rapports sociaux.

Dans l'un de ses poèmes, Suḥaym proclame ouvertement cette domination par la sensualité, allant jusqu'à dire :

Même si vous me tuez, j'aurai enflammé vos regards,
Et j'aurai goûté à l'interdit que vous jugiez inaccessible.
J'ai pressé contre ma poitrine une jeune fille,
Dont la bouche délicieuse est pourtant celle que vous cherchiez à préserver²¹

Ces vers expriment une appropriation radicale du désir féminin, un désir jusqu'alors réservé aux maîtres. Il s'agit là d'une transgression de l'interdit social et moral. Par cet acte, Suḥaym détruit l'image de l'esclave soumis et oppose une réponse claire à ceux qui tentaient de le maintenir dans une condition inférieure.

Dans un autre passage, il écrit en franchissant les frontières imposées à sa condition sociale et raciale :

Si vous me tuez, vous me tuez alors que déjà,
sur la natte, son sang et ses fluides ont coulé²²

Ici, la référence à l'acte sexuel est explicite : il n'y a aucun doute sur la manière dont il s'approprie ce qui lui était refusé. La sexualité devient le terrain de la revanche, celui où il prend le contrôle de ce que la société cherche à lui interdire.

Le poème s'intensifie dans une métaphore saisissante :

De la sueur a coulé du front de votre jeune fille,
Sur le dos de la couche, avec les parfums enivrés²³

²⁰ Nādir Kāzim, *Taṣawwurāt al-āḥar: al-sūd fī al-mutaḥayyal al-'arabī al-wasīṭ*, p. 530

²¹ Suḥaym 'Abd Banī al-Ḥaṣḥās, *Dīwān*, p.59

²² Suḥaym 'Abd Banī al-Ḥaṣḥās, *Dīwān*, p.60.

²³ Suḥaym 'Abd Banī al-Ḥaṣḥās, *Dīwān*, p.60.

Voix noires dans la poésie arabe : entre quête d'intégration et subversion
Dr Cheikh Mbacké DIOP

Dans ce vers, Suḥaym décrit la scène avec une sensualité débridée, affirmant encore une fois son pouvoir sur les corps qu'il désire. Sueurs, parfums et chaleur du corps féminin se mêlent pour célébrer une victoire intime, d'autant plus symbolique qu'elle défie les conventions sociales et raciales.

Enfin, il poursuit cette revendication de pouvoir dans des vers marquants :

Par la vie de mon père, homme des odeurs musquées et des feux ardents,
Qui vieillit sans jamais ménager l'enfer pour moi,
S'ils héritent du feu allumé, peut-être que moi aussi,
J'aurai imprimé ma marque au fer rouge sur le haut de leurs visages ²⁴

Ces vers dépassent la seule image de la conquête amoureuse pour atteindre celle d'une domination ultime. Suḥaym revendique non seulement le plaisir pris dans l'instant, mais aussi le désir de laisser une empreinte durable sur ceux qui l'ont méprisé. Le fer rouge devient le symbole de son insoumission et de sa volonté de renverser l'ordre établi.

En somme, la virilité chez Suḥaym n'est pas une simple démonstration de force physique ou de désir : elle devient une stratégie de résistance, d'affirmation identitaire et de revanche sociale. Par la conquête du corps féminin et l'affichage triomphant de ses victoires érotiques, Suḥaym redéfinit les termes de la dignité et impose sa propre lecture des rapports de pouvoir.

Conclusion

Nous avons tenté, dans cet article, d'interroger la place des Noirs en tant que minorité raciale au sein de la société arabe à travers l'histoire. Pour ce faire, nous avons mis en parallèle deux approches de l'altérité et du racisme portées par deux poètes noirs de l'époque préislamique et du début de l'islam. Le premier, 'Antara ibn Šaddād, naquit esclave avant de s'affranchir par la force de son courage et de sa vaillance au combat. Sa notoriété, il la doit autant à sa maîtrise de la poésie qu'à ses exploits de cavalier. Pourtant, en dépit de cette ascension, il demeura en marge de sa tribu, en proie au mépris racial et au manque de reconnaissance. Sa poésie témoigne d'une intériorisation douloureuse de l'idée d'une supposée infériorité liée à la couleur noire, qu'il s'efforce de dépasser en revendiquant une

²⁴ Suḥaym 'Abd Banī al-Ḥaṣḥās, *Dīwān*, p.65.

Voix noires dans la poésie arabe : entre quête d'intégration et subversion
Dr Cheikh Mbacké DIOP

morale « blanche », symbole de pureté et de noblesse d'âme dans l'imaginaire arabe. Le second, Suḥaym 'Abd Banī al-Ḥaṣḥās, qui est né esclave et l'est resté durant toute sa vie, adopte, quant à lui, une posture radicalement différente. Plutôt que de chercher à compenser ou à dissimuler sa différence, il l'assume pleinement, allant jusqu'à la revendiquer avec une audace provocatrice. Par son verbe libre et transgressif, il fait de son corps et de son désir les instruments d'une rébellion contre l'ordre établi, renversant ainsi les stéréotypes qui l'enferment. En confrontant ces deux figures, nous avons mis en lumière la complexité des rapports à l'altérité dans la société arabe classique. Qu'il s'agisse de la quête d'intégration par l'excellence ou de la subversion par l'affirmation provocante de soi, ces poètes illustrent, chacun à leur manière, les stratégies d'émancipation face aux assignations raciales. Leur héritage poétique témoigne du rôle de la parole poétique dans les dynamiques de résistance aux formes d'exclusion et dans les processus de redéfinition identitaire.

Références bibliographiques

- Al-Hāshimī, 'A., 1960, *al-Mar'a fī al-shi'r al-ġāhilī*, Maṭba'at al-Ma'ārif, Baġdād.
- Badawī, 'Abduh, 1988, *Al-šū'arā' al-sūd wa-ḥaṣā'ishum fī al-ši'r al-'arabī*, al-Ġam'iyyah al-Miṣriyyah li-l-Kuttāb.
- Badawī, 'A., 2001, *Al-sūd wa-al-ḥaḍārah al-'arabiyyah*, Dār Ruqabā' li-al-Ṭibā'ah.
- Ibn Šaddād, 'A., 1964, *Dīwān 'Antara*, taḥqīq wa-dirāsah : Muḥammad Sa'īd Mawlāy, Ġāmi'at al-Qāhirah.
- Ibn Šaddād, 'A., 2004, *Dīwān 'Antara ibn Šaddād*, šarḥ : Ḥamdū Ṭammās, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt.
- 'Īsā, 'A., 2017, *Al-maskūt 'anhu fī ḥayāt al-'abīd : taġribat aš-šā'ir Suḥaym 'Abd Banī al-Ḥaṣḥāš namūdaġan*, Maġallat Kulliyyat al-Ādāb, Ġāmi'at Dī Qār, al-'Irāq, n° 23.
- Kāzim, N., 2004, *Taṣawwūrāt al-Āḥar : al-sūd fī al-mutaḥayyal al-'arabī al-wasīṭ*, al-Baḥrayn.
- Ndiaye, T., 2008, *Le génocide voilé*, Paris, Gallimard.
- Suḥaym, 'A., 1950, *Dīwān*, taḥqīq : 'Abd al-'Azīz al-Maymanī, Maṭba'at Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 207-219.

A revalorização da mulher através da Literatura e da música crioulas na Guiné-Bissau

Dr Fatime SAMB

Université Cheikh Anta DIOP de Dakar

fatime.samb@ucad.edu.sn

A revalorização da mulher através da Literatura e da música crioulas na Guiné-Bissau
Dr Fatime SAMB

Resumo: Na Guiné-Bissau existe uma multiplicidade étnica e dinâmica onde as línguas autóctonas foram conservadas e continuam presentes no quotidiano da população. Devido a esta variedade étnica resultou uma língua franca, um veículo de comunicação: o crioulo. Entre o dilema de usar uma língua africana ou o português, o crioulo constitui uma solução a esse compromisso entre duas realidades. Foi assim que o recurso a esta língua mista tornou-se mais frequente na escrita e no folclore local. A música é um bom exemplo de representação das mulheres no contexto social da Guiné-Bissau. Este trabalho procura elucidar a correlação existente entre a literatura e a língua mas igualmente corroborar a maneira como a música serviu para a propagação na vida das mulheres e para um apelo para a ressignificação do papel e do valor destas.

Résumé: En Guinée-Bissau, il existe une multiplicité ethnique dynamique où les langues autochtones ont été préservées et restent présentes dans la vie quotidienne de la population. De cette diversité ethnique est née une langue véhiculaire : le créole. Malgré le dilemme entre l'usage d'une langue africaine ou du portugais, le créole constitue un compromis entre ces deux réalités. Ainsi, le recours à cette langue est devenu de plus en plus fréquent dans l'écriture et les expressions culturelles, telles que la musique. Ce travail cherche à élucider la corrélation entre la littérature et la langue, tout en montrant comment la musique a contribué à la diffusion de cette langue à travers la condition des femmes, et a permis de réinterroger leur rôle et leur valeur dans la société.

Abstract: In Guinea-Bissau, there is an ethnic and dynamic multiplicity where indigenous languages have been preserved and are still present in the daily life of the population. A language franca and means of communication, was born : the Creole; precisely because of this ethnic variety. Despite the dilemma of using an African or Portuguese language, Creole is a solution to this compromise between two realities. Thus, the use of this language has become very common in writing and in popular cultural events such as music. This work strives for elucidating the correlation between literature and language and also to corroborate the way in which music has served to disseminate the lives of women and to appeal to the meaning of the role and value of these.

Palavras chaves : Guiné-Bissau, língua crioula, mulheres, revalorização, literatura, música

Mots clés: Guinée-Bissau, langue créol, femmes, revalorisation; littérature, musique

Keywords: Guinea-Bissau, Creol language, women, revaluation; literature, music

Introdução

Este trabalho propõe-se estabelecer um vínculo entre a literatura, a língua e a música na Guiné-Bissau numa perspectiva de propalação e de interpretação intercultural . Será igualmente questão de averiguar como é que a temática da condição feminina foi abordada de maneira transversal nos dois domínios, quer dizer na literatura e na música, tendo sempre como artifício ora a língua portuguesa ora o crioulo. Isso vai nos permitir analisar a correlação existente entre essas diferentes artes quando se trata de uma questão social e a persistência entre os argumentos usados para verberar as diferentes fases da vida das mulheres guineenses. Com efeito, a música em crioulo na Guiné-Bissau reflete e problematiza a condição da mulher, denunciando o silenciamento, a violência e a desigualdade de gênero. Ao mesmo tempo, oferece um espaço de resistência e afirmação feminina. Embora artistas tenham conquistado voz e protagonismo, a condição da mulher ainda não melhorou de forma significativa, pois restam muitos passos a dar para que sua participação social seja plenamente reconhecida e valorizada.. E neste âmbito que a música torna-se, assim, um instrumento de luta por visibilidade e transformação social. A metodologia que poremos em prática vai ser assentada analisar, através da literatura e da música em língua crioula, o estatuto da mulher guineense. Vamos nos estear sobre as considerações literárias de Odete Costa Semedo através das *As mandjuandadi-cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura* (2010), de Pascoal D'Artagnan em *Djarama e outros poemas* (1997), de Amílcar Cabral e sobre produções artísticas de grandes músicos como: José Carlos Schwarz, Justino Delgado e Dulce Neves que indagam, em crioulo, a vida da mulher e tudo o que tem a ver com ela.

I. O crioulo como língua literária

Para compreender o uso do crioulo como língua literária na Guiné-Bissau, é importante salientar os elementos que favoreceram o seu surgimento enquanto língua veicular. Com efeito o dialecto crioulo da Guiné nasceu do contacto entre os portugueses e as populações autótonas porque, com a presença dos primeiros europeus, principalmente os portugueses, houve a necessidade de comunicação entre esses diferentes elementos populacionais. Por outras palavras, o crioulo da Guiné é o produto da inter-ação secular entre diferentes grupos sociais (mais de vinte grupos étnicos: Balantas 30,5%, fulas 20,4%, mandingas 12,9 %,manjacos 14,1%, pepeis 10,4%). Assim, o dialecto crioulo abrange duas áreas: a aréa étnica e a aréa linguística. É por isso que, para testemunhar da origem do crioulo, Benjamin Pinto Bull disse

A revalorização da mulher através da Literatura e da música crioulas na Guiné-Bissau
Dr Fatime SAMB

“...Tanto o crioulo do Cabo-Verde como o da Guiné Bissau tinham cada um, um património cultural riquíssimo e inesgotável” (PINTO BULL, B., 1989:24)¹. Também referindo-se ao crioulo da Guiné, em 1849, Francisco Bocande afirmava: “O crioulo português é apenas uma adulteração da língua portuguesa. É composto de muitas palavras desta língua, estando já algumas fora de uso, de palavras espanholas e de outras provenientes dos povos que vivem nos arredores dessas diferentes feitorias” (BOCANDE, F., 1849 : 76)².

Assim, o crioulo contém experiências de vida dos guineenses e dos portugueses porque representa um lugar de encontro e de sínteses dessas comunidades que, apesar de tudo isso, não deixam de manter a sua identidade, a sua língua vernácula, os seus costumes e tradições. No entanto, durante muito tempo, o crioulo foi uma prática oral e um meio de transmissão das adivinhas e das recolhas de histórias,” os djumbais” (que é um termo crioulo guineense que significa “ convívio”. Na revista número 5 de “ África, Literatura, Arte, Cultura” (1979) é definido como uma forma muito corrente que se situa entre a adivinha e o inigma, uma história bem contada, assente no relato das ações de duas ou muitas personagens”³. Assim, o crioulo foi ganhando espaço e foi usado em muitas revistas, antologias e coletâneas. É por exemplo o caso de *Nô Pintha* em 1938 de *Kebur, Barkafon di posesia na kriol*, em 1996,

Embora o português continue sendo a língua dominante na poesia guineense, o recurso ao crioulo torna-se mais frequente porque empregando esse crioulo, os autores põem em evidência a riqueza do crioulo pois é uma língua que tem riqueza metafórica e fica profundamente enraizado na cultura popular e na tradição oral. Uma parte desta literatura em crioulo é composta de narrativas orais tradicionais – estórias, provérbios, adivinhas e outras manifestações de oratura. Esta Inclusão de palavras e expressões em línguas locais, como o crioulo dá autenticidade e profundidade cultural às descrições e diálogos dos personagens. Essas manifestações literárias em que se recorre ao crioulo também facultam a expressão de um sentimento, de uma emoção, uma prática cultural ou servem para conservar o sentido de uma palavra tipicamente africana; em suma, guarda o seu sentido original. Mas é importante sublinhar que até agora o crioulo ainda não conseguiu impor-se como uma língua literária, no verdadeiro sentido do termo.

¹ PINTU BULL, B. 1989: 24

² BOCANDE, B. “Boletim Da sociedade de geografia” Paris, 1849 T.XII, 3 serie, p 76

³ Na revista número 5 de “ África, Literatura, Arte, Cultura, setembro de 1979

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 207 à 219 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

II. O crioulo como meio de expressão artística

No domínio da música, o crioulo é muito mais dinâmico. Esta música guineense é feita exclusiva nesta língua e *As manjuandadis* de Maria de Odete Costa Somedo é um exemplo ilustrativo. São diferentes processos de manifestações e de cantigas de mulheres. Elas tratam de muitos temas da condição feminina como: o casamento forçado, a violência física e verbal exercida sobre a mulher. *Manjuandadis* é uma palavra formada a partir de *Manjua* e significa grupos de convivência de pessoas da mesma geração, geradoras de grande solidariedade. É uma expressão de participação coletiva em cerimônias. Estas canções têm igualmente como papel, chamar a atenção do povo para certas situações quotidianas. Isso significa que o fato de terem em frente inúmeras barreiras não as impedem chegar “às letras”, como apontou Odete Semedo. Esta música de Odete serve para responder aqueles que pensam que a mulher africana, em geral e guineense em particular; num mundo essencialmente patriarcal; não tem palavra quando se trata de reivindicar a sua situação de seres subjugados. Quer dizer que as mulheres não foram silenciadas, muito pelo contrário. Essas cantigas da mulher não só constituem uma forma lúdica de manifestação de sentimentos, mas também, elas expressam a crítica social. *Manjuandadis* são assim canções tradicionais para exteriorizar emoções e sentimentos em diversos momentos da vida da mulher. Assim, as *manjuandadis* são textos, em geral, breves, cantados quase sempre por mulheres, muitas vezes improvisados, presentes em ocasiões específicas, tais como festas de noivado, de casamento ou cerimônias fúnebres.

Na maior parte das sociedades da África Subsaariana, a falta de um filho no casamento é considerada como a culpa da mulher e não do marido. A sociedade afasta a possibilidade do homem ser estéril, ou seja, pensa que o motivo de o casal não ter filho não emana do homem. A mulher é também culpada e é vítima de violência verbal e psicológica quando o filho de sexo masculino não nasce de um casamento. Com efeito, o fato de não ter filho (homem) é considerado como uma desgraça. Encontramos um exemplo em *Manjuandadis*: “*n ka na muri sim ka padi matchu / Não morrerei sem ter um filho/pa n torna*” (para me sentir vingada) são versos de crítica contra a violência verbal de que a mulher é vítima. Em suma, através das *manjuandadis*, as mulheres guineenses cantam suas histórias de amor e as das outras mulheres, mas também denunciam a rejeição, a discriminação, a humilhação, o desrespeito e as punições exageradas. A este propósito destaca-se esta passagem : “*casamenti di foronta*”(casamento / não nego / mas o de maus tratos / dispenso / casamento sim / não o resumo” como aquela que

A revalorização da mulher através da Literatura e da música crioulas na Guiné-Bissau
Dr Fatime SAMB

se configura como lugar de reivindicação do direito de um relacionamento com base no respeito, com amor e sem violência. Muitos escritores, ao exemplo de Odete Semedo, optaram por contar a história oral sob forma escrita mostrando o papel da mulher na luta de libertação da Guiné-Bissau, são portanto romances de glorificação, de sofrimento, de chamada à esperança e de reconstrução do país ao mesmo tempo acontece com música.

Assim, o primeiro a chamar a atenção para a valorização da mulher guineense devido à sua participação na guerra de libertação foi Amílcar Cabral. No programa do PAIGC, por exemplo, Cabral já estabelecia em 1956 “A igualdade dos cidadãos perante a lei, sem distinção de nacionalidade ou grupo étnico, de sexo, de origem social, de nível cultural, de profissional” e mais defendia que “os homens e as mulheres gozarão da mesma condição na família, no trabalho e nas atividades” (CABRAL. A. 1997 : 7). Mais do que a participação da mulher na luta armada e na tomada de decisões políticas, Cabral queria a emancipação, a promoção e a dignificação da mulher e tudo isso devia passar, necessariamente, pela sua frequência da escola pelo investimento na sua educação. Criou a União Democrática das Mulheres de Guiné e Cabo-Verde, a primeira organização feminina no país em 1961 que lutou para uma progressiva e completa igualdade entre homens e mulheres e contra fatores e circunstâncias prejudiciais à mulher. Amílcar Cabral escreveu sobre a temática da condição da mulher e publicou textos em *Poílão* e na *antologia poetica da Guiné* (1990).

Na mesma perspectiva, Pascoal D’Artagnan, em “Djarama e outros poemas” dedicou um poema intitulado *Homenagem a Hernestina Sila*, Titina Sila uma combatente e formadora de milícias que participou da luta de libertação da Guiné. Foi uma mulher que integrou o PAIGC em 1963, aos 20 anos e já em 1964 deu uma formação a gerrilha. Ela foi uma das figuras nacionais, um verdadeiro símbolo para o povo guineense. Para Pascoal D’Artagnan, a guerreira Titina tem que estar na memória dos guineenses, principalmente na consciência dos governantes para que assim reviva neles um bem profundo sentimento de reconhecimento. Titina foi cantada pelo grupo Nhô Balta e Black Power, “*Titina no riu di Farim / titina nada i tchiga / na metadi i fasi pa iangasa / kanua tuga odjale e kunsu lança bumba*”⁴.

⁴ Titina no rio de Farim/a Titina na aconteceu/no meio ela tentou avançar/ viu o barco dos tugas lançar bombas”. As traduções livres são da responsabilidade da autora (nós é que traduzimos as notas roda pé quando se trata de citação)

Podemos igualmente citar José Carlos Schwarz que se dedicou a mesma tarefa e falou do tratamento dispensado à mulher nas suas canções e em muitos dos seus textos. Ele é poeta e músico, é considerado como o maior o pioneiro da música guineense. Em 1960 escreveu uma série de poemas em francês e português e no início dos anos 70 fundou, com alguns amigos, o grupo musical *Cabiana Djazz*. As canções de José Schwarz salientam temáticas como o amor, a mulher, as crianças, o sofrimento. Um dos seus famosos poemas e canção é “Mindjeris di Pano Preto de José Carlos Schwarz : “ *Ka bo tchora pena / Si kontra bo pudi / Ora ki un son di nos fidi / Bo ba ta rasa / Pa ê tisinu no kasa/Pabia li ki no tchon / No ta bai nan te / Bolta di mundu / I rabu di pumba / Ma bo na limpa bo korson/Ku no sangi ki na kai na tchon*”(SCHWARZ. C ; 1970)⁵. É um poema dedicado às esposas, mães e irmãs dos homens que morreram durante a guerra de libertação, motivo pelo qual estavam vestidas de preto. O poema incita-as a não ficarem passivas e apagadas, mas a continuarem levando a vida, rezando pelos que estão na luta. Muitos escritores seguiram o exemplo de Carlos Schwarz.

Atualmente na Guiné, a música continua desempenhando este papel de resgate da dignidade da mulher. Geralmente são melodias inspiradas na realidade social. A música está a desempenhar uma função urgente de divulgação de dores, de sofrimentos e de valorização da mulher guineense. As temáticas permeiam a condição destas mulheres no lar, no lugar de trabalho, o seu relacionamento com o homem e o povo.

Foi nesta vertente que Dulce Neves, rotulada embaixadora da música guineense, canta os problemas sociais, o papel da mulher e as dificuldades por que passou. Neste sentido, ela afirmou numa entrevista: “Há momentos em que sou muito produtiva. Por exemplo, quando estou zangada ou revoltada. As pessoas dizem que falo muito da minha vida pessoal nas canções. É uma forma de expressão normal.” A canção *minjer é mamé* por exemplo é uma mensagem dirigida aos homens guineense para uma consciencialização no que diz respeito às transfromações do estatuto da mulher e a ressignificação do seu papel dentro da sociedade. Ela

⁵ Mulheres de pano preto / não chorem mais / Se puderem / quando um de nós cair ferido / rezem por nós / para que regressemos à nossa casa / Porque aqui é que é a nossa terra / não importa aonde formos/Por mais voltas que der o mundo / volta-se sempre ao mesmo lugar / Mas vocês hão de limpar o coração / com o nosso sangue que cai no chão. As traduções livres são da responsabilidade da autora.

A revalorização da mulher através da Literatura e da música crioulas na Guiné-Bissau
Dr Fatime SAMB

canta que o homem deve dedicar muito respeito à mulher porque ela é doadora de vida, representa uma força motriz e também é guardiã da casa, ou seja, guardiã do passado e garante o futuro. Por isso, ela deve ocupar um lugar de destaque dentro da casa e dentro da sociedade. Com um ritmo cativante no fundo e na forma, a cantora colocou toda a sua sensibilidade. Trata-se de uma homenagem à mãe, à mulher à companheira:

Mindjer i Mamé Sakur, o sakur / Omis bo tira mon na mindjer/Mindjer i ka tambur/Dal karinhu, dal amor/Tenel diritu, pidil diskulpa/Omis bo fala "obrigadu, mindjer"/Omis bo fala "obrigadu, mindjer"/Mindjer ka ta kobadu/ Mindjer i ka tambur/Mindjer i diamanti, mindjer i uru/Mindjer i pérola, mindjer i mundu/Mindjer i mamé/Mindjer i mamé/Sin mindjer omi ka nada/Sin mindjer omi i zeru/Bo rispita mindjeris/Stop, stop, stop (NEVES, 2021)⁶

Esta canção coincide com a de Jeca Schwarz intitulada “ *Minjer i ka flor / nim ki i ka garafa de binu/ i kumpanera dei balur*” (SCHWARZ, J. C., 1977 : 132)⁷. A temática da traição e do abandono estão presentes igualmente nos registros dos cantores e escritores guineenses. Parecem atitudes culturais dos homens africanos mas as mulheres abandonadas acabam por “calar as suas angústias” quando passam por esses sofrimentos e pelas implicações específicas. Como ilustração podemos citar a canção *Apili*

Apili, Apili, Apili/son pertu di si omi/matcu, matcu garandi/kombatenti di povo / Ma tugas ruma se kargu / pa e riba se tera / kombatentis entra prasa / omi di Apili bai / Omi di Apili bai / i bai buska mindjer nobu / ki sibi entra ki sibi sai / Apili fika el son/ku si lembransa di kansera/di fomi, di foronta / Ma, Apili, ka bu larga bu kurpu/bardadi di Partidu ka ta pirdi/si ka na boka di mal tomadus !⁸

A temática da repressão social da mulher surgiu igualmente dentro das canções de Justino Delgado com o seu título “ *tiran boka na mindjer*”que é uma música baseada na realidade da convivência social:

Tiran boka na mindjer / Tiran boka na mindjer / Tiran boka na mindjer /Mindjer vinti mil bias dianti di omi rispitudu / Mindjer, ma utru omi ka kunsil / Mindjer vinti mil bias dianti di omi fraskera / Mindjer kantu omi ka meresil/ Mindjer i ka di ngan ,/ Mindjer

⁶ Mulher é mãe/secorro, ô secorro/homem tire mão da mulher/mulher não é tambor/dê carinho e amor/comportar-se corretamente/pedir desculpas/homens dizem obrigada mulher/não devem insultar a mulher/nao devem bater na mulher/ mulher é diamante/mulher é ouro/mulher é perola/mulher é munda/mulher é mãe/mulher é mãe/sem a mulher o homem não é nada/sem a mulher o homem é zero/então respeitem as mulheres/ stop/stop/stop.

⁷ Mulher não é flor/nem garrafa de vinho/é companheira de valor.

⁸ Apili, Apili, Apili / sempre perto do seu homem / homem corajoso / combatente do povo / Mas os tuga arrumaram as malas / para voltarem à sua terra/Os combatentes entraram na cidade/o homem de Apili também entrou/O marido de Apili se foi embora/e procurou outra mulher mais fina e desembaraçada/Apili ficou sozinha/com a lembrança dos sofrimentos/da fome, das aflições do tempo da luta/Mas Apili, não percas a coragem/que os princípios do Partido não se perdem a não ser na boca dos ingratos!

A revalorização da mulher através da Literatura e da música crioulas na Guiné-Bissau
Dr Fatime SAMB

*i ka di goza ku el / Mindjer i ka di suta / Mindjer i ka di kastiga / Mindjer i ka di ngana
/ Mindjer i ka di goza / Mindjer i ka di abuza nel / Mindjer i ka di abandona/ Bu vivi na
bariga di mindjer,/ Bu nansi na bariga di mindjer/⁹.*

Esta música “Tiran boca di mudjer”, cuja tradução literal do crioulo é « Fecham a boca da mulher » ou ainda « Deixem de falar da mulher » constitui uma poderosa forma de mensagem a carácter social e cultural na Guiné-Bissau. Por meio de uma linguagem acessível, sensível e carregada de simbolismo, a canção denuncia a opressão vivida pelas mulheres e revela aspectos profundos da sua condição na sociedade bissau-guineense.

Em primeiro lugar, o título da música já aponta para uma realidade marcante: o silenciamento sistemático das mulheres. Elas são, muitas vezes, excluídas dos espaços de decisão, desacreditadas quando tentam expressar suas opiniões e limitadas pelas normas patriarcais que definem o seu “lugar” na sociedade. A canção é um convite para dar visibilidade à mulher, colocando em pauta o direito à voz e à expressão feminina.

Além da denúncia, a música também valoriza o papel fundamental que as mulheres desempenham no dia a dia da Guiné-Bissau. Seja como esposas, mães, agricultoras, comerciantes ou líderes comunitárias, elas são protagonistas da economia e da vida social. No entanto, sua importância é frequentemente desvalorizada ou ignorada. “Tiran boca di mudjer” destaca essa contradição entre o peso do trabalho feminino e a invisibilidade social que as mulheres enfrentam.

Através da música, surge uma forma de resistência e de libertação. O ato de cantar, especialmente em crioulo — a língua que une diferentes grupos étnicos no país —, torna-se um instrumento de empoderamento. A música transforma-se em palco para que as mulheres possam recuperar sua voz, questionar os papéis impostos e afirmar sua dignidade e seu valor e deixar de ser caluniadas.

Esta canção inscreve-se num contexto mais amplo de interculturalidade e de pós-colonialismo. Ela reflete o cruzamento entre tradições locais e influências históricas, e como,

⁹ Deixem de falar da mulher/ vinte mil vezes diante do homem; fraqueza/não se deve enganar a mulher/ não se deve impor à mulher/ não se deve abusar da mulher/ não se deve bater na mulher/não se deve abandonar a mulher/ vivi na bariga da mulher/ nasci da bariga da mulher...

nesse entrelaçamento, surgem novas formas de expressão e de luta. A música, neste sentido, não é apenas entretenimento, mas um espaço de consciência e transformação social.

Em resumo, para todos esses escritores e cantores A condição de vida das mulheres na Guiné-Bissau é desafiante em vários aspectos. Alguns dos principais desafios incluem : Desigualdade de gênero ,violência doméstica e a taxa de analfabetismo. No entanto, existem organizações e grupos de mulheres que trabalham para melhorar a condição de vida das mulheres na Guiné-Bissau e promover a igualdade de gênero. Muitos livros apresentam pesquisas aprofundadas sobre a condição de vida das mulheres na Guiné-Bissau, incluindo a discriminação de gênero, a participação política das mulheres e o papel das organizações de mulheres na luta pelos seus direitos. Eles são úteis para entender melhor a situação das mulheres na Guiné-Bissau e para inspirar soluções para os desafios que enfrentam.

Conclusão

Este estudo procurou estabelecer uma ponte entre a língua crioula, literatura, a língua e a música na Guiné-Bissau. Para salientar esta interculturalidade, nós demonstrámos que o crioulo era o veículo o mais apropriado por ser usado por uma grande parte do povo guineense. Nós embasámos na temática da condição da mulher para enfatizar até que ponto esta interculturalidade entre literatura, língua e música pode desempenhar um papel preponderante na análise e na denúncia de uma questão social relacionada à vida e à existência das mulheres. No nosso corpus, aproveitámos a literatura feita em crioulo para denunciar as agressões morais e físicas de que a mulher guineense é vítima dentro de uma sociedade essencialmente patriarcal. Portanto, era crucial ressaltar que, além destes textos e cantigas de denúncia, existem músicas que chamam atenção sobre a necessidade de valorizar a mulher guineense. Há vários autores guineenses que estudaram a condição de vida das mulheres e a luta por seus direitos na Guiné-Bissau. Citámos alguns exemplos que incluem: Amilcar Cabral, um dos líderes da luta pela independência da Guiné-Bissau, que escreveu sobre a participação das mulheres na luta política e econômica do país. Odete Costa Semedo, uma escritora e intelectual guineense, que abordou questões de gênero e igualdade em sua obra, uma escritora guineense que escreveu sobre questões de gênero e desigualdade na Guiné-Bissau. José Carlos Schwarz, Dulce Neves e Justino Delgado são cantores guineenses que abordaram a condição de vida das mulheres na Guiné-Bissau, incluindo a discriminação de gênero e violência doméstica. Estes autores apresentam uma perspectiva única sobre as questões de gênero e de igualdade na Guiné-Bissau;

ele tem o mérito de melhor entender a situação das mulheres no país e para lutar por mudanças positivas. Mas, força é de constatar que apesar desta valorização da mulher através da literatura, é importante sublinhar que à imagem das outras comunidades africanas, no entanto, a questão de gênero está completamente entrelaçada a todos os aspetos da vida social e a importância da mulher dentro da sociedade guineense fica ainda com a grande preocupação das intelectuais e dos artistas. Apesar da ação dessas escritoras e de muitos outros artistas a problemática fica ainda por resolver na Guiné-Bissau.

Referências bibliográficas

AUGEL; Noema Parente, 2014, “Na voz do outro. A representação da mulher guineense pela perspectiva masculina”. In: SILVA, Fábio Mário da. O feminino nas literaturas africanas em língua portuguesa. CLEPUL: Lisboa.

AUGEL; Noema Parente, 1998, *A nova literatura da Guiné-Bissau*, Bissau, INEP.

AUGEL; Noema Parente, 1996, *Kebur, Barkafon di poesia na Kriol*, Bissau, INEP.

AURIGEMMA, Pascola D' Artagnan, 1997, *Djaramas e outros poemas*; Bissau, INEP.

BARROS, Marcelino Marques, 1900, *Contos, canções e parábolas*; Lisboa, Caminho.

“Boletim da sociedade de geografia » (1849) Paris, T.XII, 3 serie.

CABRAL, Amílcar (S.D) “As mulheres-na frente da nossa vida e da nossa luta!”, Arquivo, Fundação Mario Soares, Centro Cultural Português, doc. 07060;027;027, disponível em <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=07060.027.027> (acedido a 20 de dezembro de 2021).

CABRAL, Amílcar, 1997, *Unidade e luta II, prática revolucionária*, Lisboa, Seara Nova.

CARLOS, Ramos, Junho de 2010, *Mulheres, Poesia e a invenção do Estado-Nação* in colóquio de Estudos Linguísticos e Literários, Maringa.

FONSECA, Maria Nazareth Soares, 2008, *Literaturas africanas de língua portuguesa: percursos da memória e outros trânsitos*. Belo Horizonte: Veredas & Cenários.

A revalorização da mulher através da Literatura e da música crioulas na Guiné-Bissau
Dr Fatime SAMB

FONSECA, Maria Nazareth Soares da; CURY, Maria Zilda Ferreira. África, 2012, *dinâmicas culturais e literárias*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas.

MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante, 2007, *A mulher em África: Vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Edições Colibri,

PINTU BULL. Binjamin, 1989, *O crioulo da Guiné, Sabedoria e filosofia*. Bissau. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

ROQUE, Sílvia, 2011, *Um retrato da violência contra as mulheres da Guiné-Bissau*. Bissau: Governo da Guiné-Bissau/Organização das Nações Unida.

SEMEDO, Odete. Guiné-Bissau, 2010, *história, culturas, sociedade e literaturas*. Belo Horizonte: Nandyala.

SEMEDO, Odete, 2007, *No fundo do canto*. Belo Horizonte: Nandyala.

SEMEDO, Odete, Abril de 1996, “A marca do feminino na recente literatura da Guiné-Bissau”, in Tcholona. Revista de letras, artes e cultura. Bissau, GREC, N°1.

SEMEDO, Odete, 22 de fevereiro de 2010, *As mandjuandadi-cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral a literatura*, Belo Horizonte.

SEMEDO, Odete. Guiné-Bissau, 2010, “mulheres e letras: vozes femininas... por detrás dos escritos”. In: SECCO, Carmen Lucia Tindó; SALGADO, Maria Teresa; JORGE, Silvio Renato.

Pensando África: Literatura, arte, cultura e ensino. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional.

SCHWARZ, José Cralos (1977) *A hora di canta tchiga*, Bissau, INEP,

Referências musicais

NEVES, Dulce *Balur di minjer*, Directed by Som da Patria, 2018, Bissau disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=YHmgf4vSBf8> –(acedido a 20/04/2022)

NEVES, Dulce-*Mindjer i mamé*; Directed by Os Positivos, 2021, Bissau, disponível a <https://www.youtube.com/watch?v=7Evm8PieS30&list=RD7Evm8PieS30&index=1> (acedido a 20/04/2022)

A revalorização da mulher através da Literatura e da música crioulas na Guiné-Bissau
Dr Fatime SAMB

SCHWARZ, José Carlos e le Cobiaza Djazz –Artistes. - *Minjeres di pano preto*, [Cobiaza Jazz](#)
Labels: [Sonafric](#) , Styles: [Afro-fusion/afrobeats](#), [Afro-pop](#), [Goumbé \(Gumbe\)](#) Support :
2LP/33T ,1978; Guiné Bissau.

SCHWARZ, José Carlos e le Cobiaza Djazz –Artistes. *Apili*, Vol.2, Label: Sonafric-SAF
50 072, Vinyl, LP, Style African, genre Folk, Wold & Country, 1978; France

DELGADO, Justino e Nha Fadiga, -*Tiran boca na Mindjer*, Bissau, março de 2008 disponível
em <https://www.youtube.com/watch?v=s0hJ8wfDYwI>; (acedido a 14/05/2022).

Referências webográficas

<https://lyricstranslate.com/fr/apili-apili.html>

<https://lyricstranslate.com/fr/apili-apili.html>

<https://lyricstranslate.com>

<https://lyricstranslate.com/pt-br/justino-delgado-mindjer-estou-contigo-lyrics.html>

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 220-236.

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme

Dr Mamadou SANÉ
Université Cheikh Anta Diop de Dakar
mama86d@gmail.com

Résumé : Porté par un amour immodéré des Belles-lettres et par un dévouement total au Christ, Érasme symbolisait, à lui seul, l'unité et les controverses de l'Église romaine. Il a ouvertement milité pour le maintien et la pérennité de la communauté religieuse telle que définie et présentée par plusieurs Évangiles. En effet, il s'est beaucoup battu pour contenir le vent de révolte qui secouait de l'intérieur l'institution ecclésiastique. Par ce positionnement, le moine séculier est devenu, selon l'expression de Lucien Febvre, « une antithèse vivante de Luther » et un symbole de la continuité de la pensée chrétienne des origines.

Malgré cette fidélité absolue à l'Église catholique, Érasme tenait des positions anticléricales sur des sujets très controversés comme la pratique des indulgences, la vénération des figures saintes de la chrétienté et la nécessité d'avoir une vie spirituelle pour bien vivre le monde. Dès lors, en se servant de son humanisme chrétien et de son influence considérable sur la conscience intellectuelle et religieuse européenne, il a redéfini le visage du Christ en le rendant plus humain, plus accessible et plus proche du peuple de Dieu comme l'a autrefois fait saint Paul. À cet effet, il a incarné une parfaite synthèse de la culture humaniste profane et celle sacrée de la *Bible*, des premiers évangélistes. En somme, il résumait les deux principaux besoins des humanistes de la Renaissance : celui de savoir et celui de croire.

Abstract : Driven by an immoderate love of the Belles-lettres and a total devotion to Christ to Christ, Erasmus alone symbolised the unity and controversy of the Roman Church. He openly campaigned for the maintenance and perpetuation of the religious community as defined and presented by several Gospels. Indeed, he fought hard to contain the winds of revolt that shook the ecclesiastical the ecclesiastical institution. In this way, the secular monk became, in the words of Lucien Febvre, 'a living antithesis to Luther' and a symbol of the continuity of early Christian thought.

Despite this absolute loyalty to the Catholic Church, Erasmus held anticlerical anti-clerical positions on highly controversial subjects such as the practice of indulgences, the veneration of the veneration of Christian saints and the need for a spiritual life in order to live to live well in the world. From then on, using his Christian humanism humanism and his considerable influence on European intellectual and religious. European intellectual and religious consciousness, he redefined the face of Christ, making him more human, more accessible and closer to the people of God, more accessible and closer to the people of God, as St Paul had done in the past. To this end, he embodied a perfect synthesis of secular humanist culture and the sacred culture of the Bible, from the earliest times to the present day. Sacred culture of the *Bible* and the first evangelists. In short, he summed up the two the two main needs of Renaissance humanists: to know and to believe.

Mots-clés : Christ, indulgences, critique, Humanisme, Évangile.

Key words: Christ, indulgences, criticism, Humanism, Gospel.

Introduction

Si la Renaissance européenne est considérée à juste titre comme « l'aurore des temps modernes » (Ménager, 1968, p. 33), c'est parce qu'elle a constitué un tournant décisif dans l'évolution de l'Histoire des idées en Occident (Ferguson, 1950, p. 57). Elle fut une période de nombreux bouleversements au nombre desquels on pouvait retenir la ferveur nouvelle accordée à l'homme. Pierre angulaire du courant humaniste du XVI^{ème} siècle, l'homme bénéficiait d'un traitement nouveau qui mettait en valeur son prestige et exaltait sa liberté et son caractère d'être dominant sur les autres créatures de Dieu (*Genèse* 1, 26, 28). À cet effet, il avait immédiatement cessé d'être cette créature déchue et privée de réels pouvoirs de jugement et d'action comme le Moyen Âge avait tenté de le faire croire ; il s'était réinvesti, grâce à la Renaissance et à l'Humanisme, de ses attributs naturels d'antan qui faisaient sa légitimité et son prestige. L'une des raisons qui justifiaient ce changement de paradigme dans la perception de la nature humaine résidait principalement dans les nouvelles orientations définies par le siècle.

Au XVI^{ème} siècle, les humanistes avaient clairement exprimé la volonté de transformer en profondeur l'infrastructure socio-éducative du Moyen Âge en l'adaptant à leur projet religieux de rénovation du système ecclésiastique. Pour ce faire, ils avaient entrepris de réformer la liturgie chrétienne pour la rendre plus conforme au message christique des origines. En fait, la religion diffusée par les théologiens de la Sorbonne, seuls garants, à l'époque, de la spiritualité chrétienne, et grands législateurs des pratiques œcuméniques des fidèles catholiques, a fini de rebuter les humanistes religieux. C'est pourquoi, ces derniers avaient vivement exprimé le désir de débarrasser l'Église du Christ des « impuretés » relevées dans la gestion et dans la pratique de la foi en Europe. Ainsi, ils ont décidé de dénoncer l'instauration de la culture de superstitions, de l'ignorance et de l'ambition personnelle dans l'Église romaine. Successeurs légitimes des apôtres¹ dans leur mission de répandre et de faire vivre l'Évangile, les dirigeants de l'Église ont délibérément décidé de s'écarter des prescriptions christiques (*Matthieu* 10, 5) instituant leur fonction sacerdotale². Et ils ont choisi d'alimenter l'orgueil et l'envie dans la communauté religieuse très unie du Christ (*Corinthiens* 1, 10 et 12, 13 ; *Première épître de Pierre* 3, 8 ; *Éphésiens* 4, 3 ; *Romains* 15, 5 ; *Jean* 1, 7). Par cet acte, les dirigeants ecclésiastiques ont organisé leur propre égarement progressif et celui des fidèles chrétiens.

Tenus d'observer et de faire observer la parole christique dans sa pureté initiale des premières lueurs de la chrétienté, les dirigeants de l'Église ne faisaient

¹ Ce sont les Papes, les théologiens, les évêques, les abbés et les moines. Pour comprendre la mission des apôtres du Christ, voir *Matthieu* 10.

² « [...] Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement. Ne vous procurez ni or, ni argent, ni menue monnaie pour vos ceintures, ni besace pour la route, ni deux tuniques, ni sandales, ni bâton : car l'ouvrier mérite sa nourriture », *Matthieu* 10, 8, 9, 10.

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme
Dr Mamadou SANE

que la joindre à des commentaires alambiqués et confus qui, à force de se multiplier et de provenir de plusieurs sources (d'auteurs différents), ont réussi à créer à côté de la *Bible* des textes « sacrés » rivalisant avec celle-ci sur beaucoup de domaines liés à la foi. De plus, à partir de 1517, le gouvernement du Saint-Siège sous l'autorité du pape Jules II et celle du pape Léon X a institutionnalisé un certain nombre de pratiques telles que les indulgences et le culte des saints (Halkin, 1983, p. 146-147 et Febvre, 1957, p. 13-16).

Par cette institutionnalisation, le clergé catholique a voulu encourager et abrégé les efforts des croyants en conflit avec Dieu à regagner la confiance de celui-ci. Autrement dit, il voulait simplifier les actes de pénitence que le chrétien devrait adopter pour retrouver la piété nécessaire à son admission à la vie éternelle promise aux pauvres, aux pacifistes et aux justes (*Matthieu 5, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10*).

En légiférant ces pratiques, les hauts membres de l'Église ont installé l'institution cléricale dans la tourmente et le chaos indescriptible. Dans cette optique, Érasme s'est proposé d'apporter sa contribution pour garantir la pérennité et la bonne compréhension de l'Évangile. Il a entamé un mouvement de réforme intérieur du clergé visant à limiter et/ou à dénoncer les prétendus pouvoirs accordés aux indulgences et aux saints. Comment s'y est-il pris ? Pourquoi a-t-il décidé d'élever la voix contre ces pratiques ? Qu'est-ce qui a constitué la substance de sa démarche religieuse ? Les réponses à cette série de questionnement permettraient de cerner les causes de la contestation dirigée contre le clergé et d'apercevoir en même temps la profondeur de la spiritualité du moine hollandais qui s'est beaucoup servi de son humanisme chrétien pour célébrer le Christ.

1. Controverse autour de la pratique des indulgences

L'Église catholique a été secouée dans ses fondements institutionnels par l'insidieuse pratique des indulgences initiée par des hauts membres du clergé³ qui avaient pourtant la délicate responsabilité morale et religieuse de gouverner et de bien tenir « la maison de Dieu — je veux dire l'Église du Dieu vivant — : colonne et support de la vérité » (*Première épître à Timothée 3, 15*). En effet, l'instauration de la collecte des indulgences en plus de permettre « la totale rémission des péchés » (Halkin, 1983, p. 150-151) des croyants était destinée à vivifier la piété des fidèles en les rappelant, à travers leur contribution financière, l'importance de la solidarité et de l'unité des membres dans la quête du salut éternel. Cependant la pratique des indulgences n'a pas suivi la première intention affichée ; elle est devenue, au fil du temps, un vrai commerce d'influence et de pouvoir où « le seul triomphe a été celui de l'argent » (Halkin, p. 149).

Érasme de Rotterdam, humaniste de culture et chrétien de croyance (Halkin, 1987, p. 28), a entrepris une remise en cause de l'usage des indulgences par

³ Il s'agit du Pape, des théologiens, des abbés et des moines.

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme
Dr Mamadou SANE

l'institution ecclésiastique. Sa démarche est surtout motivée par la volonté d'éteindre tout soupçon de corruption et de favoritisme au sein de l'Église. En fait, les indulgences étaient perçues par beaucoup de fidèles comme une supercherie religieuse dont l'objectif réel sous-jacent était l'enrichissement des tenants de l'institution chrétienne. L'irruption de l'argent dans le domaine de la foi a fait naître des sentiments de malaise et de révolte chez les humanistes chrétiens. Car plusieurs écrivains de la Renaissance à l'instar d'Érasme, de Guillaume Budé, de Lefèvre d'Étaples, de Rabelais..., étaient soucieux de la préservation de la belle image de l'Église du Christ. À cet effet, ils se sont mobilisés pour désapprouver publiquement par écrit l'institutionnalisation du trafic des indulgences.

Ce fut le cas d'Érasme, l'un des esprits les plus brillants et les plus accrocheurs de la Renaissance⁴. Il s'est farouchement opposé à ces « abus de la Curie romaine » (Febvre, 1957, p. 28) désignés sous le vocable de « trafic des indulgences ». Dans l'*Éloge de la Folie*, l'humaniste hollandais s'est montré très critique en s'attaquant à cette croyance malsaine des indulgences inventée par le gouvernement pontifical et alimentée par ses démembrements que sont les théologiens, les prêtres, les moines, et que malheureusement croyaient certains chrétiens naïfs⁵ :

Ne parlons pas de ceux qui se font de très douces illusions avec des pardons fictifs accordés à leurs crimes, qui mesurent comme avec des clepsydres les durées du Purgatoire, siècles, années, mois, heures, les soumettant à des calculs exempts de la moindre erreur, comme d'après une table mathématique (Érasme, 1991, p. 160).

En montrant du doigt ces « douces illusions » des croyants avec une forme d'ironie satirique poignante, le moine de culture européenne (Halkin, 1987, p. 411-418) prend position et se démarque totalement de ces pratiques du clergé. La prise de position de cet « entraîneur d'opinions » (Jean Boisset, 1970, p. 36) et « universaliste de la chrétienté » (Febvre, 1957, p. 89) a charrié plusieurs opinions semblables dans les débats religieux du siècle notamment sur l'épineuse question du trafic des indulgences. D'ailleurs, cette dernière a été la source de divisions des théologiens. C'est dire que la problématique de la pratique des indulgences a installé un malaise structurel dans l'organigramme de l'Église romaine au point même d'affecter la spiritualité des chrétiens qui se battaient en permanence pour préserver et perpétuer la parole de Dieu :

⁴ Lucien Febvre parle d'Érasme en des termes élogieux le qualifiant comme « quelqu'un qui exerce sur l'Europe une véritable royauté intellectuelle », *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, op. cit., p. 89.

⁵ Léon-E. Halkin dépeint cette foi excessive voire cette naïveté du peuple chrétien à croire aux pouvoirs des indulgences : « Malgré la doctrine traditionnelle qui limite l'effet des indulgences aux peines dues pour les péchés déjà pardonnés, le peuple des fidèles croit trop souvent que, au prix d'une aumône, les indulgences effaceront les fautes elles-mêmes », « La place des indulgences dans la pensée religieuse d'Érasme », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, CXXIX^e année, avril-mai-juin 1983, p. 144.

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme

Dr Mamadou SANE

Le problème des indulgences a divisé les théologiens de jadis comme il embarrasse ceux d'aujourd'hui. À l'époque d'Érasme, aucun concile ne s'est prononcé mais la discussion est fréquente parce que les abus sont visibles et scandaleux (3). L'influence excessive des considérations financières dans la pratique quotidienne des indulgences ne peut qu'inquiéter un chrétien qui s'efforce sans trêve de purifier la religion de tout ce qui ressemble à la superstition ou à la magie (Halkin, 1983, p. 144).

La division des théologiens a, par ricochet, occasionné la division de l'institution religieuse chrétienne, « de l'Église, Corps mystique du Christ », (Halkin, 1983, p. 269-91 et Halkin, 1987, p. 421) qui a été fragilisée par la mésentente de ses éminents membres ecclésiastiques à propos de la nécessité des indulgences. La scission est d'autant plus inquiétante puisqu'elle rame au contre-courant de la mise en garde de l'Évangile de saint Paul sur la désunion des chrétiens⁶. Plus grave encore, la pratique des indulgences n'a aucune base religieuse légale et, de surcroît, aucune source biblique et aucun commentaire des Pères n'attestent cette croyance au pouvoir de l'argent d'annihiler les fautes des fidèles. De l'avis de Léon-E. Halkin, la réaction incisive de l'auteur du *Poignard du soldat chrétien* s'est profondément appuyée sur cette pratique des indulgences dépourvue de fondement biblique :

L'Écriture ne parle pas des indulgences, les anciens docteurs de l'Église non plus. Les théologiens les plus récents ont toujours eu sur cette question des avis divers et ils se sont exprimés avec moins de clarté que d'embarras⁷ (Halkin, 1983, p. 151) "Voilà pourquoi Érasme", accepte les indulgences à cause de l'autorité de l'Église et reconnaît leur rôle d'adjuvants pour soulager la faiblesse de certains, mais il regrette que les indulgences n'aient pas de base scripturaire ou patristique (Halkin, 1983, p. 153).

Si l'idéologie des indulgences n'a pas de caution biblique avérée et sûre, la culture des indulgences, quant à elle, émane du système institutionnel de l'Église. En effet, les religieux relevant du Saint-Siège se sont arrogés la primauté et la légitimité d'établir les bases légales de cette pratique. C'est la position de Lucien Febvre. Pour lui, la cause de ces abus provenait des institutions ecclésiastiques :

De toute évidence, le mal dont l'Église souffrait était moins "personnel" qu'« institutionnel » ? Car ces excès, ces misères que les hommes du temps dénoncent, à la suite de leurs pères et de leurs grands-pères, avec tant d'énergie traditionnelle — un système les entretenait après les avoir engendrés : le système bénéficial, dotant chaque fonction ecclésiastique d'une propriété qui tout naturellement, aux yeux de ses usagers, finissait par primer la fonction elle-même (Febvre, 1957, p. 27).

⁶ Saint Paul disait à ce propos : « Je vous en prie, frères, par le nom de notre Seigneur Jésus Christ, ayez tous même langage : qu'il n'y ait point parmi vous de divisions ; soyez étroitement unis dans le même esprit et dans la même pensée », *Première épître aux Corinthiens* 1.

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme
Dr Mamadou SANE

Mesurant l'ampleur des défaillances institutionnelles responsables de ces dérives, l'humaniste européen (Febvre, 1957, p. p. 92) rappelle aux souverains pontifes, aux cardinaux, aux prêtres et aux moines la sainteté de leurs fonctions ecclésiastiques. Il se fait pédagogue en rappelant inlassablement aux membres du clergé les symboles et les attributs de chaque insigne lié à leurs rôles et à leurs prérogatives. En outre, Érasme « entend ainsi ramener les chrétiens à la vraie loi du Christ, en abandonnant les superstitions substituées à la vraie religion et les casuistiques substituées au texte évangélique » (Chédozeau, 2010, p. 5). Cette prise de position marque le début d'un violent conflit entre l'humaniste chrétien hollandais et les théologiens de la scolastique qui espéraient toujours continuer à influencer la lecture de la *Bible* et à s'ériger comme des directeurs de conscience [religieuse] de leurs coreligionnaires.

Pour le moine de Rotterdam, il n'est plus question de laisser l'interprétation du message du Christ au monopole des théologiens. À cet effet, il a entamé une rénovation de la religion par le biais des Belles-lettres afin de remonter aux sources premières de la parole christique, garante de la nouvelle Loi de Dieu qui a vaincu le péché originel (*Épître aux Romains* 5). Il avait encouragé, dans ce sens, ses contemporains à embrasser l'étude des lettres antiques dans l'unique but de bien connaître et de mieux servir le Christ, seul capable avec Dieu de sauver les êtres en déperdition ou en conflit ouvert avec les préceptes religieux encadrant strictement la vie du croyant selon l'Esprit Saint (*Épître aux Romains* 8, 1, 2, 3, 4) :

Si tu recherches les lettres pour qu'avec leur aide tu comprennes plus clairement le Christ caché dans les Saintes Lettres, pour que l'ayant compris tu l'aimes, l'ayant compris et aimé tu le fasses connaître ou en jouisses, prépare-toi à l'étude des lettres ; mais ne va au-delà de ce qui sera à ton avis utile pour avoir un esprit attaché au bien. Si tu as confiance en toi-même et espères un grand profit dans le Christ, continue comme un audacieux marchand ton voyage encore plus loin dans les lettres des païens et transforme les richesses des Égyptiens en ornement pour le temple du Seigneur (Érasme, 1991, p. 75).

Cette conviction est largement démontrée par la publication d'un texte pamphlétaire, *Les Antibarbares*, contre les moines sots et ignares. Un commentaire sommaire de ce passage ci-dessus extrait de cette œuvre indique subtilement que l'amour des lettres conduit d'une manière ou d'une autre à l'amour de Jésus. Car le savoir n'est qu'utile à l'homme que lorsqu'il est au service du bien, de Dieu. À cet égard « la science apporte plus d'appui à la piété que ne font la beauté, la force ou la richesse » (Érasme, 1991, p. 75). Cette affirmation érasmiennne est confortée par les Saintes Écritures qui célèbrent avec faste la place et le rôle du savant lettré dans son entreprise de rendre la religion accessible à tout le monde.

Dans l'Humanisme chrétien du Hollandais, il est fondamental de préciser que la connaissance demeure l'un des critères les plus importants qui définissent le visage du nouveau religieux du XVI^{ème} siècle. Celui-ci s'illustre parfaitement dans la figure dominante de l'humaniste dans son appétit formidable de savoirs associé

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme
Dr Mamadou SANE

aux valeurs cardinales chrétiennes comme la piété et la charité. Dans son autre œuvre littéraire, l'*Éloge de la Folie*, le théologien rotterdamois administre une leçon aboutie de théologie aux successeurs de Jésus Christ dans l'enseignement et la divulgation de l'évangile :

Et en vérité depuis longtemps souverains pontifes, cardinaux et évêques rivalisent bravement avec l'usage des princes et les surpassent presque. Or si l'un d'eux réfléchissait à ce que veut dire l'habit de lin, blanc comme neige, c'est-à-dire une vie absolument sans tache ; à ce que signifie la mitre à deux cornes dont un seul nœud réunit les deux pointes, à savoir une parfaite connaissance à la fois du Nouveau et de l'Ancien Testament ; les mains protégées par les gants : l'administration des sacrements pure et indemne de toute contagion des affaires humaines ; la crosse : le soin très vigilant du troupeau à lui confié ; la croix portée devant lui : la victoire sur toutes passions humaines, si, dis-je, il réfléchissait à cela et à bien d'autres choses du même genre, n'est-il pas vrai qu'il mènerait une vie de tristesse et d'inquiétude ? Mais en réalité pour eux le fin du fin est de se sustenter. Quant au soin du troupeau ou bien ils le confient au Christ lui-même ou bien ils s'en déchargent sur ceux qu'on appelle « frère » ou sur les vicaires. Ils ne réfléchissent même pas à leur nom, à ce que signifie le mot d'« évêque », c'est-à-dire : labeur, soin, inquiétude, mais quand il s'agit de prendre au filet des richesses, ils se montrent tout à fait sur-veillants et non pas sommeillants (Érasme, 1991, p. 200).

Ce didactisme à la fois instructif et sarcastique de l'auteur du *Libre arbitre* est une manière, pour lui, de préciser et de situer les rôles et les devoirs de chaque membre du gouvernement clérical de l'Église de Rome. Puisque les « souverains pontifes », les « évêques », et les « cardinaux » ont démissionné de leurs tâches sacerdotales. En revanche, ils ont échangé la sacralité de leurs fonctions avec les biens matériels terrestres et éphémères en pariant sur les satisfactions qu'offre le monde présent. C'est pourquoi ils ont abandonné « le soin du troupeau » (Érasme, 1991, p. 200) au « Christ lui-même » (Érasme, 1991, p. 200) ou à leurs « frères » vicaires et ils se sont principalement concentrés sur les « richesses » (Érasme, 1991, p. 200) mondaines. Une attitude dangereuse de leur part qui est tout à fait révélatrice du chemin pris par ces gouvernants du « Saint-Empire » (Halkin, 1987, p. 412) du Christ.

À bien des égards, ces derniers ont tout misé sur le monde en snobant volontairement les récompenses de la vie future, « la vie éternelle dans le Christ » (*Épître aux Romains* 2, 6). En le faisant, ils optaient pour les plaisirs de la chair et l'abandon de toute possibilité de rédemption. À l'inverse, ils vivaient en marge de « l'Évangile du Christ » (*Épître aux Romains* 1, 1) et s'exposaient à « la colère de Dieu » (*Épître aux Romains* 1, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25) qui promettait malheur et perte à ses sujets abonnés aux jouissances charnelles. Face à cette situation, les humanistes chrétiens ont essayé de faciliter l'accès à la religion à plusieurs personnes par la traduction de la *Bible* dans les langues véhiculaires européennes. Autrement dit, ils ont voulu libérer le texte biblique de l'emprise oppressante et

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme
Dr Mamadou SANE

tyrannique des commentaires de hauts membres du clergé. Pour cause, à la Renaissance,

On n'entend plus la parole de Dieu ; ce sont ses héritiers qui lisent et interprètent avec des arguties de juristes les articles de son Testament à la lumière de la tradition et des exégètes précédents qui font "autorité" et dont les ouvrages, à leur tour, prennent la valeur sacrée du "texte" (Garin, 1968, p. 67).

À cet effet, les humanistes chrétiens ont tenté d'épurer la parole christique des interprétations susceptibles de gêner sa diffusion et sa réception. Ce travail entrepris leur a permis d'alerter les croyants sur les dangers qui guettent la manifestation de l'esprit religieux en Europe. Les écrivains du XVI^{ème} siècle, à l'image d'Érasme de Rotterdam, ont milité en faveur d'une connaissance accrue et maîtrisée de la religion. Pour eux, l'acquisition de savoirs permet, à coup sûr, aux hommes d'appréhender les types de sanctions qui les attendent après la mort. Quelle est donc la sanction prévue pour le croyant qui est soumis aux préceptes d'une vie faite de piété et de charité ? Acquerra-t-il les mêmes avantages promis aux premiers disciples du Christ dans la foi⁸ ? Selon toute vraisemblance, tout choix de vie de l'homme est bien renseigné par le fort prix à payer pour les actes que l'individu pose de son vivant. En d'autres termes, l'homme recevra des récompenses au plan spirituel ou des punitions sévères et mortifères pour avoir cherché la colère de Dieu. Malgré cet avertissement instructif, les hommes obéissent toujours à ce qu'ils aiment le plus :

En effet, ceux qui vivent selon la chair désirent ce qui est charnel ; ceux qui vivent selon l'esprit, ce qui est spirituel. Car le désir de la chair, c'est la mort, tandis que le désir de l'esprit, c'est la vie et la paix, puisque le désir de la chair est inimitié contre Dieu : il ne se soumet pas à la loi de Dieu, il ne le peut même pas, et ceux qui sont dans la chair ne peuvent pas plaire à Dieu (*Épître aux Romains* 8, 5, 6, 7, 8).

Le croyant est alors suffisamment informé sur les appétences humaines pouvant entraîner sa perte ou son salut. Il est donc du devoir des humanistes chrétiens, selon Érasme, d'entretenir à la fois le savoir et la foi des croyants chrétiens en insistant sur le développement intellectuel, source de leur liberté d'esprit et de jugement sur toute chose. Sous cet angle, les premiers humanistes européens à l'instar de Guillaume Budé, Lefèvre d'Étaples, Thomas More, Érasme ont émis des positions religieuses anticléricales visant à endiguer « la bulle des indulgences » (Halkin, 1983, p. 147) perçue comme une ruine de la spiritualité et une menace sérieuse pour salut de l'âme du croyant.

⁸ « En vérité je vous le dit, à vous qui m'avez suivi : dans la régénération, quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. Et quiconque aura laissé maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants, ou champs, à cause de mon nom, recevra bien davantage et aura en héritage la vie éternelle », *Matthieu*, 19, 29.

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme
Dr Mamadou SANE

2. Spiritualité de la ruine et salut chrétien

L'attachement des hommes d'Église aux reflets de ce monde enjoliveur et fugace a étonné Érasme qui s'est préoccupé, dans *Le poignard du soldat chrétien*, d'établir les préceptes « pour vivre chrétiennement dans le monde » (Halkin, 1987, p. 91). Ce livre, aux relents d'un « bréviaire évangélique » (Halkin, 1987, p. 91) a offert la possibilité à l'humaniste chrétien de revenir largement pour expliquer les liens étroits qui existent entre le monde physique « périssable » (Érasme, 1991, p. 51) et le corps humain « mortel » (Érasme, 1991, p. 51), responsable des malheurs et de la déchéance de l'être. Érasme use de sa connaissance de théologien pour décrire et présenter à la fois le portrait complexe de cet « homme extérieur et intérieur » (Érasme, 1991, p. 50) dont les composantes externe et interne sont en perpétuelle lutte pour le contrôle de son être et de son devenir :

Donc l'homme est une espèce de vivant monstrueux fait de l'assemblage de deux ou trois parties, de beaucoup les plus opposées qui soient, une âme qui est en quelque sorte un être céleste et un corps qui est une manière d'animal muet. Par le corps, bien loin de l'emporter sur les autres bêtes, on constate que nous leur sommes inférieurs en toutes nos aptitudes. Mais selon l'âme nous sommes si capables de divinité que nous pouvons nous élever au-dessus même des esprits angéliques et devenir un avec Dieu (Érasme, 1991, p. 50).

La description de ce « vivant monstrueux » renseigne d'emblée sur la tragédie de l'homme contraint de se battre en permanence pour maintenir en latence les forces malveillantes inhérentes à sa nature et qui peuvent, à tout instant si elles ne sont pas maîtrisées, la priver de son humanité en l'empêchant de s'élever vers « son origine céleste » (Érasme, 1991, p. 51). Un combat extrêmement difficile puisqu'il demande constamment de gérer l'antagonisme des forces en présence chez l'humain. Donc envisager une issue favorable à ce combat relèverait plutôt d'une vision optimiste de l'Humanisme qui a essayé tant bien que mal de minimiser l'échec d'une lutte perdue d'avance, quand on sait que l'individu est traversé, de part et d'autre, par des désirs contradictoires. En réalité, l'harmonie entre le corps et l'âme serait difficilement réalisable, parce que ce sont les deux parties de l'homme les plus inconciliables. Elles s'opposent en permanence sur beaucoup de domaines liés aux penchants naturels de l'être humain toujours tiraillé entre son amour de Dieu et son attirance prononcée vers ce qui est charnel, ce qui plaît à l'« être de chair, vendu au pouvoir du péché » (*Épître aux Romains* 6, 15), ennemi désigné du salut de l'âme :

Car ce corps, étant visible lui-même, aime les choses visibles, étant mortel, il s'attache aux choses temporelles, étant pesant, il se fixe en bas. Au contraire l'âme se souvenant de son origine céleste, tend de toutes ses forces vers le haut, elle lutte contre la pesanteur terrestre, elle ne fait aucun cas du visible qu'elle sait périssable et cherche ce qui est vraiment, ce qui est toujours. Immortelle, elle aime l'immortel ; céleste, le céleste ; elle chérit ce qui lui ressemble, sauf si trop profondément plongée dans les saletés du corps elle a subi leur contagion et dégénéré de sa noblesse naturelle (Érasme, 1991, p. 51).

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme
Dr Mamadou SANE

À la lumière de ce propos, le drame du monde, en général, et du clergé, en particulier, semble se lire à travers cette opposition permanente entre les désirs du « corps » et ceux de « l'âme ». Trop souvent accaparés par « les plaisirs de la chair » (*Épître aux Romains* 8, 5), les souverains pontifes, cardinaux, évêques et moines sont livrés à la débauche et à la dépravation des valeurs chrétiennes comme la piété et la charité. Or celles-ci fondent l'essence même de la spiritualité, gage de leur engagement envers le Christ. Ce qui justifie que leur « victoire sur toutes les passions humaines » est d'emblée compromise du fait que leur âme demeure, en partie, « si trop profondément plongée dans les saletés du corps où elle a subi leur contagion et dégénéré de sa noblesse naturelle » (Érasme, 1991, p. 51). Dès lors, Érasme, en sa qualité de pédagogue religieux, invite le chrétien à cultiver et à développer son âme au détriment de son corps, qui n'est que péché, pour parvenir à la vie éternelle. Il n'hésite pas un instant à recourir aux Belles-lettres antiques, du moins à la philosophie socratique, pour inciter les fidèles catholiques à convoiter avec ardeur cette profitable vie vertueuse⁹ vers laquelle le chrétien doit tendre comme Socrate l'a démontrée « devant la mort avec une attitude beaucoup plus chrétienne que la plupart des chrétiens d'aujourd'hui » (Chomarat, 1994, p. 5). Ainsi, par cette preuve vivante de la vie du sage grec, la pensée socratique mérite d'être imitée par les chrétiens :

Socrate dans le *Phédon* de Platon pense que la philosophie n'est rien d'autre que l'apprentissage de la mort, c'est-à-dire que l'âme se détourne le plus possible des choses corporelles et sensibles et se transporte vers celles que l'on perçoit par la raison, non par les sens (Érasme, 1991, p. 56).

Tous les humanistes religieux du XVI^{ème} siècle sont d'accord avec Socrate sur cette philosophie de vie. Car, ils ont intériorisé¹⁰, à la suite du maître athénien, une certaine forme de détachement au monde à travers une manière d'être et de vivre qui reflète en profondeur « la prédication du Christ » (Chomarat, 1994, p. 6). C'est pourquoi Érasme a estimé que les actions humaines doivent être le reflet des

⁹ Montaigne la théorise et la défend fermement. De son avis, l'homme vertueux gagne mieux dans cette vie terrestre s'il parvient seulement à déjouer toutes les embûches menant à la vertu, étape incontournable pour atteindre « la béatitude » : « L'heur et la béatitude qui reluit en la vertu, remplit toutes ses appartenances et avenues, jusques à la première entrée et barrière. Or des principaux bienfaits de la vertu, c'est le mépris de la mort, moyen qui fournit notre vie d'une molle tranquillité, et nous en donne le goût pur et aimable : sans qui toute autre volupté est éteinte. Voilà pourquoi toutes les règles se rencontrent et conviennent à cet article. Et combien qu'elles nous conduisent aussi toutes d'un commun accord à mépriser la douleur, la pauvreté, et autres accidents, à quoi la vie humaine est sujette », *Essais*, Livre premier, chapitre XIX, (1980), Paris, Librairie Générale Française, 2002, p. 157-158.

Ceci démontre une fois plus que la vie du chrétien n'est pas du tout un repos tranquille étant donné qu'il doit toujours se mettre au travail pour gagner la grâce et la récompense divines et se sauver des tourments de la vie future : « Tout cela fait que la vie chrétienne n'est jamais un acquis, pour être toujours un devenir. Le soldat chrétien n'est jamais satisfait : il lui faut toujours davantage », Jean Boisset, « Érasme de Rotterdam et la Réforme », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903-2015), Volume 116, Janvier-Février, 1970, p. 23.

¹⁰ Et malgré leur attachement profond au Jésus, les humanistes ont reconnu et salué la vie vertueuse de Socrate.

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme
Dr Mamadou SANE

bonnes dispositions intérieures de l'être d'autant plus que ces actions participent à la fois à définir et à déterminer les qualités intrinsèques de la personne (Chomarat, 1994, p. 50 et p. 60-61). Pour ce faire, l'homme doit nécessairement être soutenu par une foi inébranlable et une crainte absolue en Dieu (*L'écclésiastique* 1, 11, 12). Et il doit toujours être porté par un ultime désir « de devenir un avec Dieu » (Érasme, 1991, p. 50). D'ailleurs, l'engagement de l'homme est parfois lié à ses principes religieux qui se manifestent le plus souvent dans son comportement, témoin de la religiosité de ses actions.

Sur ce point, le moine hollandais prodigue un conseil éloquent et avisé aux gens qui veulent vivre la spiritualité sans pour autant répondre aux appels pressants de la chair, des plaisirs mondains. C'est l'idée même de saint Paul qui formule des recommandations fortes aux croyants : « Or je dis : laissez-vous mener par l'Esprit et vous ne risquerez pas de satisfaire la convoitise charnelle. Car la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair ; il y a entre eux antagonisme » (*Épître aux Galates* 5, 16-17). Dans cette perspective, Érasme de Rotterdam a essayé de bâtir, pour lui et les autres, un modèle de vie exemplaire reposant sur une façon de vivre chrétiennement le monde qui implique une détermination à renoncer à toutes les formes de bonheur terrestre, obstacles du salut de l'être et une appropriation du message du Christ, seul référent de la conduite humaine¹¹. Animé par cette *philosophia christi* (Halkin, 1987, p. 418-424), l'humaniste chrétien hollandais, en plus de dénoncer le trafic des indulgences, a orienté ses attaques contre la croyance faussement répandue sur les superpouvoirs des « prières magiques, inventées » par des vendeurs d'illusion et d'impiété. Cette démarche érasmiennne vise définitivement à stopper l'exploitation sournoise de la conscience religieuse des croyants chrétiens :

Pas davantage de ceux qui, confiants dans certaines petites formules ou prières magiques, inventées par pieux imposteur pour son plaisir ou son profit, se promettant absolument tout : richesses, honneurs, plaisirs, abondance, santé toujours florissante, très longue vie, verte vieillesse, enfin une place là-haut à côté du Christ, mais le plus tard possible, quand les plaisirs d'ici-bas les abandonneront malgré leurs efforts obstinés pour les retenir et céderont la place aux délices célestes (Érasme, 1991, p. 160-161).

En s'en prenant ouvertement aux dérives religieuses de ces coreligionnaires, le Hollandais s'efforce à détruire le fondement de la croyance aux saints alimentée, en grande partie, par « de soucis matériels et d'appétits violents » (Febvre, 1957, p. 35) au sein de l'Église en toute impunité. Ainsi remet-il en cause un système de croyance mis en place pour abuser de la confiance des membres de la communauté

¹¹ Dans une quatrième règle édictée pour vivre réellement chrétien, Érasme soutient : « Mais pour que tu puisses te hâter d'une marche plus sûre vers la félicité, aie pour quatrième règle de fixer devant toi le Christ comme but unique de toute ta vie, auquel tu rapportes toutes tes affections, tous tes efforts, tout ton loisir, tout ton travail. Et entends par le Christ non point un vain mot, mais rien d'autre que la charité, la simplicité, l'endurance, la pureté, bref tout ce que qu'il a enseigné », *Œuvres choisies, op. cit.*, p. 73-74.

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme
Dr Mamadou SANE

chrétienne¹². Le moine de Steyn (Halkin, 1987, p. 19-28) a voulu prévenir cette dernière en débusquant les mensonges qui structurent l'invention de « petites formules [...] magiques » (Érasme, 1991, p. 160). À ce sujet, il a montré avec une ironie mordante sa désapprobation de cette pratique « d'incrédibilité » (Febvre, 1957, p. 35) qui ruine toute possibilité de vie spirituelle :

Et quoi de plus fou, quoi de plus heureux que ceux qui pour avoir récité chaque jour sept petits versets des Psaumes sacrés se promettent une félicité plus que suprême ? Ces versets magiques c'est un démon, astucieux certes, mais plus léger que malin qui, croit-on, les a indiqués à saint Bernard : il s'est bien laissé piéger, le pauvre ! et ces folies qui me font presque honte reçoivent l'approbation non seulement du vulgaire mais de religieux profès (Érasme, 1991, p. 161).

Il faut admettre que le XVI^{ème} siècle est une période qui se cherche encore des raisons de croire en Dieu et à son Fils, Jésus Christ. « Les troubles de conscience » (Febvre, 1957, p. 34) engendrés par les abus du clergé catholique ont beaucoup pesé sur l'effritement de la foi. Les hommes ont énormément souffert de cette régression de la religion dans cette partie du monde où le christianisme a étendu ses tentacules depuis des millénaires (Febvre, 1947, p. 17 et p. 344-345). Parallèlement à cette idée qui veut faire du XVI^{ème} siècle « un siècle qui veut croire » (Febvre, 1947, p. 455 et Diané, 2013, p. 132), il s'est développé au fil du temps un sentiment d'angoisse né malheureusement de ce contexte particulier où l'espérance¹³ et l'ardeur de la peur de Dieu (Voir *L'ecclésiastique* 32, 14-15-16) tendent à décroître parce que la religion perdait son pouvoir et son prestige :

On croyait autrefois qu'à la fin du XV^e siècle, au début du XVI^e, dans des pays comme la France ou l'Allemagne, la religion allait chaque jour perdant de son influence. On la montrait grignotée peu à peu par l'incrédulité — une incrédulité fille, tantôt de préoccupations critiques d'origine humaniste et tantôt de soucis matériels et d'appétits violents (Febvre, 1957, p. 35).

Cependant, le recul de la spiritualité des fidèles est compensé par certains modes de croyance qui se sont fort développés autour des saints nationaux et surtout autour des figures de Jésus Christ et de la Vierge Marie. Le recours aux premiers (saints nationaux surtout) montre un niveau de dégénérescence profond de la religion chrétienne qui, à défaut de Dieu et du Christ capables d'action de grâce et de salut (Halkin, 1983, p. 151-152 et Halkin, 1987, p. 327-340.), s'est vue adjoindre de nouveaux saints qui ont été intégrés dans le programme de formation des jeunes théologiens dans la faculté de théologie de Paris (Febvre, 1957, p. 40). La mise en place de ces nouvelles formes de croyance a sérieusement érodé l'Évangile de saint de Paul portant sur le sacrifice personnel nourri du sacrement de la pénitence que

¹² « On comprend dès lors qu'Érasme se soit opposé à un système qui favorise trop souvent l'exploitation des humbles "chrétiens" », in Léon-E. Halkin, « La place des indulgences dans la pensée religieuse d'Érasme », art. cit. p. 154.

¹³ Saint Paul disait : « Et l'espérance ne déçoit point, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous fut donné », *Épître aux Romains* 5, 5.

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme
Dr Mamadou SANE

le chrétien doit endurer pour recevoir les faveurs exceptionnelles du Seigneur (*Épître aux Romains* 12, 1-2). Érasme s'en prend violemment à cette instauration des cultes de saints dans cet espace européen hautement chrétien :

Et maintenant, est-ce que cela ne revient pas à peu près au même que chaque pays réclame pour lui un saint particulier, lui attribue des dons particuliers, lui rende un culte avec des rites particuliers : l'un soulage la rage de dent, l'autre assiste les femmes en couches, un tel restitue les objets volés, celui-ci brille d'une lumière favorable au milieu du naufrage, celui-là protège le troupeau, et ainsi de suite, il serait trop long de faire un recensement complet (Érasme, 1991, pp. 161-162).

Superstitions que l'humaniste chrétien condamne et combat. Il est bien de rappeler qu'Érasme n'est pas contre le culte des saints. Par contre, il désapprouve la manière dont les fidèles organisent et pratiquent ces cultes (Halkin, 1987, p. 338-339). Son indignation réside plutôt dans la confiance excessive accordée à ces figures saintes comme, par exemple, « la Vierge mère de Dieu, à qui le commun de fidèles chrétiens attribue presque plus de pouvoir qu'à son Fils » (Érasme, 1991, p. 162). Malgré sa « mariologie » (Halkin, 1987, p. 330) déclarée et assumée, Érasme de Rotterdam ne partage pas cette croyance excessive dont bénéficie Marie auprès des fidèles catholiques. Il défend l'idée selon laquelle Jésus est supérieur à Marie et qu'il est « l'Unique Sauveur » (Halkin, 1987, p. 332-333) des chrétiens. Mais cela ne signifie pas qu'il ne reconnaît pas la valeur réelle de la « mère de Dieu » (Érasme, 1991, p. 162). Par ailleurs, selon Léon-E. Halkin, la mariologie érasmiennne n'est pas une « mariolâtrie » (Halkin, 1987, p. 331) en dépit de son amour profond pour la Vierge Marie :

Érasme nomme la Vierge "mon salut", "mon refuge". S'il la compare à "la lune très belle, sœur et mère du soleil éternel", il loue aussi "la Vierge intacte", qui n'a connu ni les passions du sexe, ni les douleurs de l'enfantement. Enfin, Érasme s'efforce de compenser ces éloges hyperboliques par un rappel de l'Unique Sauveur, rappel habile qui associe Marie à Jésus sans faire son égale, car là est la limite de sa mariologie [...] Mais la primauté de Christ ne signifie pas la négation de Marie (Halkin, 1987, p. 332-333).

En affirmant, dans *Le poignard du soldat chrétien*, que « le Christ, seul et souverain bien » (Érasme, 1991, p. 74) demeure le refuge des Chrétiens, le théologien humaniste invite ses frères catholiques à changer leur façon de croire aux figures saintes de l'Église. Il milite ouvertement pour que le croyant assimile et adopte les comportements de Jésus et Marie comme l'a enseigné le livre de l'évangile (*Jean*, 13, 14, 15 et *Luc*, 1, 38). Autrement dit, il exhorte ardemment les disciples du Christ à s'inspirer des valeurs morales et religieuses structurant et régissant la conduite normale attendue des gens ayant comme principe sacerdotal la confiance en Dieu tout-puissant et juste (*L'ecclésiastique* 11, 12-17). Dans *l'Éloge de la Folie*, la « théologienne » (Érasme, 1991, p. 216) Folie fustige les dérives des cultes des saints et indique ce qui doit être retenu d'eux :

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme

Dr Mamadou SANE

Ils sont innombrables ceux qui pour la Vierge Mère de Dieu plantent un cierge en plein midi, ce qui ne sert à rien. En revanche fort peu essaient de rivaliser avec elle en chasteté, en modestie, en amour des choses célestes. C'est seulement cela qui est le vrai culte, de loin le plus agréable aux habitants de cieux¹⁴ (Érasme, 1991, p. 170). Pareillement dans l'Eucharistie, ce qui s'accomplit par les cérémonies n'est certes pas à dédaigner, disent-ils, mais n'est par soi que peu utile ou même dangereux, si ne s'y ajoute pas ce qui est spirituel, c'est-à-dire ce qui est représenté par ces signes. Or ce qui est représenté c'est la mort du Christ que les morts doivent imiter en domptant, éteignant et en quelque sorte ensevelissant les passions du corps, afin qu'ils s'élèvent à une vie nouvelle et puissent devenir un avec lui et un aussi entre eux. [...] Au contraire le commun croit que le sacrifice consiste seulement à être devant les autels, le plus près possible, à écouter le vacarme de voix et à regarder d'autres cérémonies de ce genre (Érasme, 1991, p. 224).

Précisément, ces « cérémonies » religieuses dont parlait Érasme étaient perçues au fil du temps, pendant la Renaissance, comme une vaste organisation caritative et culturelle. Car, elles avaient la principale mission de vendre le paradis aux plus offrants des chrétiens pécheurs et d'assurer, de surcroît, une source de revues substantielles à l'institution religieuse. D'ailleurs, ces revues financières permettaient aux fidèles d'exécuter leurs tâches sacerdotales incluant aussi « la reconstruction de la basilique Saint-Pierre de Rome, l'assistance des nécessiteux et le soutien financier aux guerres de croisade » (Halkin, 1983, p. 145 et p. 149). Or, la spiritualité du croyant réside dans ses actes de piété et de chasteté et dans ses œuvres de pénitence qui impliquent nécessairement la conversion de soi et le renoncement complet à la vie pécheresse passée et le repentir sincère le plaçant admirablement dans une position favorable de recevoir Dieu et le Christ (*Marc* 1, 15 ; *Psaume* 6, 2-3 ; *Psaume* 31-32, 1-2 ; *Psaume* 129-130, 3-4 ; *Psaume* 50-51, 5, 6 ; *Jean* 1, 8-9, *Jérémie* 3, 22).

Conclusion

Il est donc clair que, chez Érasme, la remise en cause du clergé a concerné aussi bien le trafic des indulgences que les cultes dévolus aux Saints de la chrétienté. Pendant la Renaissance, les figures saintes de l'Église ont suscité beaucoup de passion et d'intérêt auprès des fidèles catholiques avec notamment des pèlerinages organisés à leurs noms pour, d'une part, magnifier leurs « pouvoirs » de guérison et de protection contre les maladies et les catastrophes naturelles et, d'autre part, implorer leurs faveurs pour l'absolution de leurs péchés (Febvre, 1957, p. 28-32).

Cette effervescence autour de ces figures de sainteté s'expliquait, en partie, par le développement des Églises nationales qui, en s'appuyant sur ces figures, avaient voulu vulgariser la foi chrétienne. Ce qui a fait que les croyants dans leur majorité ont considéré, à tort ou à raison, ces Saints comme étant des raccourcis sûrs et efficaces qui leur permettent d'accéder aux béatitudes et aux félicités de la vie éternelle. À l'aube de la Renaissance, les indulgences ont été le principal sujet

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme
Dr Mamadou SANE

de crispation qui a mis à l'épreuve l'unité du Christianisme. Après la fronde luthérienne conduisant à la naissance d'Églises nouvelles en Europe, à partir de 1521, les humanistes chrétiens porteurs d'idées évangéliques comme Érasme ont ardemment milité pour la sauvegarde de l'union, dans l'amour et dans la fraternité, de la famille chrétienne.

Pour contrer cette montée en puissance de ces formes de croyance et endiguer la culture des indulgences, l'humaniste a fait un vibrant plaidoyer pour une réorientation et un recentrement des efforts humains autour du Christ et de Dieu, seuls garants de l'accès à la béatitude aux croyants. Ainsi, ces derniers sont invités à pratiquer la charité et la pénitence qui demeurent les seuls moyens possibles pour le rachat des fautes de l'individu.

En le faisant, le croyant, selon le moine, peut légitimement espérer retrouver la paix prodiguée par le Christ et rallumer sa piété intérieure, essence de son engagement total envers le Seigneur, maître des grâces et de rémission des péchés (voir *Luc* 24, 47 ; *Jean* 23 et *Actes* 10, 43). C'est seulement dans cette optique que l'individu peut être disposé à cultiver la sagesse que David a enseignée à son peuple (*Les proverbes* 1 ; 2 ; 3, 4) et à espérer bénéficier des avantages offerts aux confesseurs se livrant à l'épreuve de la pénitence, avec sincérité et conversion requises (*Psaume* 51 ; 130 ; 142, 8).

Bibliographie :

- Bataillon M., 1937, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, nouvelle édition, texte établi par D. Devoto et édité par Ch. Amiel, Librairie E. Droz, 3 vol.
- Boisset J., 1970, « Érasme de Rotterdam et la Réforme », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903-2015), Volume 116, Janvier-Février, p. 22-40.
- Bonnot J., 1979, « L'Humanisme du XVIe siècle : un lettré, un saint, un ingénieur », in *Morena*, vol. XVI, n°63, p. 21-39.
- Bouyen L., 1955, *Autour d'Érasme. Études sur le Christianisme des humanistes catholiques*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Bremond H., 1937, *Autour de l'Humanisme. D'Érasme à Pascal*, Paris, Grasset.
- Callot Émile, 1947, « Érasme ou le parfait humaniste », in *Bulletin de l'Association de Guillaume Budé*, n°3, p. 97-120.
- Chédozeau B., 2010, « Humanisme et religion », in *Académie des Sciences et Lettres de Montpellier*, p. 1-58.
- Chomarat J., 1994, « Érasme de Rotterdam, humaniste », in *Revue Vita Latina*, Volume 133, p. 2-6.
- De la Tour P. I., 1946, *Les origines de la réforme : L'Église catholique : La crise et la Renaissance*, Melun, Librairie d'Argences.
- Diané A.-B., 2013, « Conceptions littéraires et positions spirituelles chez Érasme de Rotterdam », in *Revue Sénégalaise de Langues et de Littérature de l'Université Cheikh Anta Diop*, n°3, p. 127-148.
- Érasme D., 1991, *Œuvres choisies*, éd. critique par J. Chomarat, Paris, Librairie Générale Française.

Remise en question du clergé et spiritualité dans l'humanisme chrétien d'Érasme

Dr Mamadou SANE

- Febvre L., 1947, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Éditions Albin Michel.
- Febvre L., 1957, *Au cœur religieux du XVIe siècle*, Paris, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, S.E.V.P.E.N.
- Ferguson W. K., (1950), 2008, *La Renaissance dans la pensée historique*, Paris, Payot.
- Garanderie M.-M., 1995, *Christianisme et Lettres profanes : Essai sur l'Humanisme français (1515-1535) et sur la pensée de Guillaume Budé*, Paris, Honoré Champion.
- Garin E., 1968, *L'éducation de l'homme moderne : La pédagogie de la Renaissance (1400-1600)*, traduit de l'italien par Jacqueline Humbert, Paris, Librairie Fayard.
- Garin E., 1969, *Moyen et Renaissance*, trad. française, Paris, Éditions Gallimard.
- Garin E., 1970, *La Renaissance. Histoire d'une révolution culturelle*, trad. française, Verviers-Paris, Gérard L'Inter.
- Garin E., 1990, *L'homme de la Renaissance*, trad. française, Paris, Éditions du Seuil.
- Halkin L.-E., 1983, « Érasme et la mort », in *Revue d'Histoire des religions*, Volume 200, n°3, p. 269-291.
- Halkin L.-E., 1987, *Érasme parmi nous*, Paris, Librairie Arthème Fayard.
- Halkin L.-E., 1960, *Érasme et l'Humanisme chrétien*, Paris, Éditions Universitaires.
- Halkin L.-E., 1969, *Érasme et l'Humanisme chrétien*, Paris, Éditions Universitaires.
- Halkin L.-E., 1978, « Érasme et la critique du christianisme », in *Revue de Littérature comparée Française*, volume 52, n°2-4, Paris, p. 171-184.
- Halkin L.-E., 1983, « La place des indulgences dans la pensée religieuse d'Érasme », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, CXXLXe année, avril-mai-juin, Genève, Droz, p. 145-154.
- Ménager D., 1968, *Introduction à la vie littéraire du XVIe siècle*, Paris, Bordas-Mouton, « Collection Études Supérieures ».

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 237-252.

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs' *Confessions of a Gambler*

Dr Souleymane TUO
Université Peleforo GON COULIBALY
Korhogo (Côte d'Ivoire)
soultuo@yahoo.fr

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs'
Confessions of a Gambler
Dr Souleymane TUO

Abstract: Building upon the failed projects Enlightenment projects, this paper depicts present day Muslims. It specifically shows the paradigmatic changes that interfere with Islam following Muslims' exposure to modernity. The objective is to underscore the universal applicability of metanarratives to specific cultural backgrounds as defined by the postmodern criticism. The first section explores the transgression of Islamic ethics through Muslim masculine homosexuality and the vice of casino gambling. The second part emphasizes Islam's politics of othering by displaying a skepticism towards modernity's principle of individual freedom and capitalist model because they bring about the Westernization of the faith. The last section deals with the spiritual little narratives as suggested antidotes to grand narratives.

Résumé : S'appuyant sur les projets ratés des projets du Siècle des Lumières, cet article dépeint les musulmans d'aujourd'hui. Il montre en particulier les changements paradigmatiques qui interfèrent avec la longue tradition de l'Islam suite à l'exposition des musulmans à la modernité. L'objectif est de souligner l'applicabilité universelle des métarécits dans des contextes culturels spécifiques telle que définie par la critique postmoderne. La première section explore la transgression des modèles hétéronormatifs à travers la masculinité islamique étrange et le vice des paris dans les casinos. La deuxième section met l'accent sur la politique de l'altérité de l'Islam en affichant un scepticisme à l'égard du principe de liberté individuelle de la modernité et du modèle capitaliste parce qu'ils engendrent l'europanisation de la foi. La dernière section traite des petits récits spirituels en tant qu'alternatives suggérées aux grands récits.

Keywords: gambling, homosexuality, Islam, modernity, postmodern.

Mots-clés : homosexualité, Islam, modernité, paris, postmoderne.

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs' *Confessions of a Gambler*
Dr Souleymane TUO

Introduction

From the first generation of African writers to the third, African literature has continued to evolve, reinvented itself and seen new perspectives emerge both aesthetically and thematically. If Nigeria seems to play a pioneering role in the advent of African science-fiction, South Africa, for its part, would have rather opted for a leadership in the emergence of Islamic fiction with as figureheads, Imran Coovadia, Nazia Peer, Ahmed Essop, Aziz Hassim, Achmat Dangor, or Rayda Jacobs to name a few.¹ In Islamic narratives, a new literary sensibility transpires and addresses the crucial issues related to the long-standing conflict between the Islamic world and the West, Muslims encounter with the modernity, and also contradictions that arise within the Islamic per se.

Barrington Marais and Cheryl Stobie's article "Voices from the Margins : Islam, Queer Identity, and Female Agency in Rayda Jacobs' *Confessions of a Gambler*" shows how marginal subjectivities such as women and queer men are under the domination of the patriarchal assumptions of Islamic praxis. The work also shows that though they are oppressed by hetero-hegemonic Islamic machism, the peripheral characters still find voice to subvert traditional Islam. Yet, in Jack Kearney's "Representations of Islamic Belief and Practice in a South African Context: Reflections on the Fictional Work of Ahmed Essop, Aziz Hassim, Achmat Dangor and Rayda Jacobs" an inner conflict from within is not the issue. While analyzing Jacobs's work, Kearney rather reveals the dichotomy between Qur'anic doctrinal message and Muslims' actual religious practice. He shows that in the short story 'In Double Storey', polygamous life is done in compliance with Islamic teachings while in *Postcards from South Africa*, polygynous relationships are biased when former wives are abandoned to newly-bred wives by unfair and unscrupulous husbands.

This article is grounded on Rayda Jacobs's *Confessions of a Gambler*. The work is cast in the shape of a fictional confessional which shows the shortcomings of some Muslims to cope with ethical Islamic ways. This paper mediates the insights put forward by both Marais and Stobie and Kearney. While they present many taboos, I intend to emphasize only two: male homosexuality and addiction to gambling. While we both labor the subversion of faith-driven

¹ Though I recognize Sudanese female writer Leila Aboulela's major role in the breakthrough of Islamic narratives, I confer instead South Africa with the leadership of this trend by means of the prolific number of its Islamic writers.

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs' *Confessions of a Gambler*

Dr Souleymane TUO

praxis by flawed Muslims, I specifically emphasize Muslims' alienation by means of Western metanarratives. Similarly to Kearney, I propose to show the abyssal difference between religious word and the actual practice by hypocritical Muslims. The thrust of this paper is to underscore the challenges of the religious faith is faced with in the postmodern age; or else, how conforming to religious principles becomes hard in the contemporary world. The objective of this insight is twofold. First, it seeks to show the plights of the Muslim people in the postmodern age. Second, it also suggests heuristic strategies to come to terms with the ills of modernity. The questions that underlie this study are as follows: what are the metanarratives that devastate the religious faith of Muslims? How do they affect the Muslim belief? How do Muslim react to this?

The answer to these questions surely requires the use of postmodernism. It is a literary theory that emphasizes the side effects of modernity as mentioned in the above-mentioned questions. As if in illustration, Stephen R. C. Hicks writes:

Postmodern rejects the Enlightenment project. It holds that the modernist premises of the Enlightenment were untenable since the beginning and that their cultural manifestations have now reached their nadir. While the modern world continues to speak of reason, freedom, and progress, its pathologies tell another story. The postmodern critique of those pathologies is offered as the death knell of modernism.

On the basis of the postmodern criticism, the overall line of arguments will be of a three-stage analysis. The first section will explore the transgression of the moral touchstone of Islam in postmodern societies. In a second instance, Islam's politics of othering by displaying a skepticism towards the Western metanarratives of Enlightenment will be emphasized. The last leg of this insight will deal with the spiritual little narratives as suggested antidotes to grand narratives.

1. Metanarratives and the Subversion of the Islamic Moral Touchstone

1.1. Reza: A Queer Male Muslim in the Muslim Community of Cape Town

The South African Muslim community as fictionalized in Rayda Jacobs's *Confessions of a Gambler* is torn between loyalty to Islamic ethics and adherence to the standards of modernity. Unfortunately, the feeling of being attracted by the grand narratives is so pressing that Muslims from South Africa finally engage in frowned-upon behaviors that Western political and economic liberalism is lenient to. In the narratives of Jacobs's novel, it bears

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs' *Confessions of a Gambler*
Dr Souleymane TUO

stressing that two suppressed social groupings within Islam loom large. On the one hand, the book chronicles the queer Islamic model. This is the like of male Muslim individuals with sexual and/or emotional attraction towards members of the same sex or gender. In so doing, gay men in South Africa Muslim community not only subvert the Islamic heteronormativity but they also transgress the long-standing tradition of their religion. In the novel, Reza is a queer-identifying male Muslim individual. It is true Abeeda has raised her offspring according to Islamic values and faith: *I've raised all my sons with the word of God* (Jacobs, 2004, p. 7). Yet, her last son of hers has turned gay. She tells her sister with a mood full of depression: *He's gay, Zulpha. I've never said it loud. My son's gay* (Jacobs, 2004, p. 54). However, the Holy Qur'an condemns this practice through Prophet Lot's warning against his people: *Verily, you practise your lusts on men instead of women. Nay, you are a people transgressing beyond bounds* (Chapter 7, verses 80-81).

This situation reveals a contrast: Muslim characters brought up to the values of Islam and who surprisingly turn their backs on religious ethics and become gay. The sexual orientation of Reza finds its explanation in the postmodern hermeneutics. Specifically to this study, postmodern criticism states that Muslim characters develop homosexual behaviors in emulation of the Enlightenment agenda of democratic and liberal institutions. Reza becomes a queer individual following his ambition to replicate individual freedom and human rights guaranteed by the metanarratives of modernity. Though he belongs to the Muslim community, he still displays a liking for Western system of beliefs that irremediably subvert the Islamic faith. Stephen R. C. Hicks (2004, p. 23) writes in illustration: *The Enlightenment developed those features of the modern world that many now take for granted-liberal politics*. For this gay Muslim character, all humans were born free and have the privilege of liberal politics. In the name of this liberalism, they have the capacity of thinking and making the best decisions for themselves without any external constraint. As an aficionado of the agenda of modernity, Reza readily chooses to become gay; because this is a right that is upheld by the Enlightenment liberal politics. Thus, being a Muslim does not describe the condition of a believer who strictly follows the established Islamic heteronormative models. To Reza's mind, to be Muslim is to attest to one's belonging to Islam while keeping one's freedom of choice and thought. This freedom, which guarantees the possibility of choosing one's sexual orientation, gives Reza the full right to practise his lusts on men instead of women without being accountable to anyone.

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs' *Confessions of a Gambler*
Dr Souleymane TUO

1.2. Abeeda: A Scarfed Muslim Woman's Addiction to Gambling

Jacobs's novel also explores female Muslim addiction to gambling as an activity that transgresses Islamic ethics. Because they are attracted by lifestyles and games imported from the West, some Muslims turn away from the ethical conducts recommended by the Qur'anic message. Following their desire to follow in the footsteps of the modernity-driven life of Western people, some South African Muslims are lured into the seduction of metanarratives. They thus develop the vice of gambling as the sign of their entrapment into the abyssal nebula of the Enlightenment agenda of modernity. *Confessions of a Gambler* documents the hypocritical attitude of female characters. They claim their belonging to Islam through efforts to stick to some religious recommendations. Yet, they readily subvert Islamic teachings by yielding to gambling, a frowned-upon behavior. The book unveils a scarfed Muslim who plays gambling. Though she recognizes *I'm a Muslim woman [...] I wear two scarves. And under scarf, and a medorah* (Jacobs, 2004, p. 7), she still falls prey to gambling machines: *I came up with a name for the casino* (Jacobs, 2004, p. 35). Yet, Allah's condemnation of gambling is clearly established in the Qur'an: *O you who believe! Wine, gambling, altars and divining arrows are filth, made up by Satan* (Chapter 5, verse 90), God warns. Playing gambling in casinos by Abeeda can be accounted for by the interconnectedness of world economies. For postmodern critics, the world's economy is dominated by capitalist models of the Enlightenment. Thus, all specific economic fabrics of the Third World emulate large-scale capitalist epistemologies of modern era. By causal effect, the capitalism of Western casino is soon adopted by the Cape Town Muslim woman in the narratives of *Confessions of a Gambler*. Soraya W. Assad (2006, p. 3) illustratively pens: *Emulation of the West helps to feed the consumer oriented society of African countries*.

A postmodern scrutiny of Assad's insight reveals that Cape Town is a society where materialistic attachment to possessions, like in Western countries, is the dominant economic posture of Abeeda. Resultantly, she becomes the archetype of flawed Muslims who have succumbed to the pitfalls of gambling, turning their backs on Islamic ethics. In engaging in speculative ventures of casino capitalism, she vows allegiance to the Enlightenment projects that urge subversion of her religious faith. Thus, by searching for money from slot machines, she does not fit into the standard image of fervent Muslim women. She is only viewed as modern Muslim who is strongly influenced by principles and behaviors of the age of reason.

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs' *Confessions of a Gambler*

Dr Souleymane TUO

For postmodern critics, the present world which is governed by modernity is a society in which even religious people are prone to sinful ways. That is exactly the issue Dave Robinson (1999, p. 43) foregrounds through the following contention: *Our postmodern world seems very likely to become one of spiritual emptiness and cultural superficiality, in which social practices are repeated and parodied*. This shows that Reza and his mother Abeeda are Muslims with spiritual shallowness. Their spiritual background is so superficial and unsubstantial that they are amenable to act in ways that run counter to established Islamic ways: *becoming modern is assumed to be related to the acquisition and consumption of certain status goods and preference for western lifestyle* Assad (2006, p. 3) once observes.

Building on the postmodern thought, this study proves that there are reason for believing that the grand narratives of the Enlightenment are generally accepted principles and epistemologies that reach out to people across all continents. Issued forth from the West, such large-scale discourses quickly spread to other cultural settings, causing paradigmatic transformations. Yet, the collapse of Islamic faith to modernity as chronicled in *Confessions of a Gambler* is what disturbs much. If even the long-standing Qur'anic message gives in to the Western political liberal and consumerism, the world seems to be under the dominance of the West for many upcoming centuries. As a critic of modernity in the Arab world, Christophe de Ballaigue posits that since World War I, Western liberalism has permeated intelligentsias of the Middle East. He says that a transformational agenda was set into motion with *the freeing of knowledge, individual fulfilment and secular rights* (de Ballaigue, 2017, p. 353) in Middle East countries. Hopefully, Jacobs's novel suggests that there is a ray of hope. The work of fiction holds that in spite of the overwhelming influence of modernity's master discourses on some Muslims across the world, there are still some Islamic voices to make a stand against the modernization of the Islam.

2. Islam: Disbelief in the Islamic Project of Enlightenment and Modernity

2.1. Disbelief Based on the Distressful Nature of Metanarratives

This study holds forth about the skepticism of Islamic texts and the whole community of Muslims towards untraditional Islam. The reason is that they bring about pain and distress to Muslims. Put it another way, the Islamic thought raises doubt about the metanarratives of modernity as they portend no good for Muslims. They only make life difficult for them. First,

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs' *Confessions of a Gambler*
Dr Souleymane TUO

in the corpus, this skepticism is corroborated by Reza's personal skepticism that lays emphasis the pitfalls of queerness. The following confessional how his life gets ruined: *I have Aids, Mummy* (Jacobs, 2004, p. 30). In light of the postmodern approach, it stands out that the modernization of Islamic faith is not healthy for Muslims themselves. The proof is that Reza's homosexuality issues in HIV infection. Thus, one may assert that the Western political liberalism, together with the confidence in individuals and citizenship rights adopted by the Muslim youth are not profitable for him. Instead of preparing Reza to become a democratic citizen, a fully autonomous individual who can run his own life efficiently, the individual freedom unfortunately drives the boy into chaos. It does not bring about the promised well-being and emancipation: *[P]ostmodernism is a phenomenon that applies mainly to Western societies that have passed through the phase of modernity and are now becoming disillusioned with it and are questioning its intellectual underpinnings and emancipatory promises* (E. Bazzi, 2013, p. 1). By casual effect, Jacobs seems to hold the humanist project of the Enlightenment in disbelief. The author believes that the metanarratives are failed agendas because they do not improve human lives. Modernity rather brings human lives into distress and ailments instead of improving them. The following insight by Jean-François Lyotard is a case in point. Elaborating on the prickly feature of grand narratives, the French postmodern theorist (J.F. Lyotard, 1992, p. 77) posits that modernity *does not answer to demands issuing from human needs. On the contrary, human entities whether social or individual-always seem destabilized by the results and implications of development*. Here, the novel reveals how Reza has destroyed his own life through a blind allegiance to the Enlightenment project of Western political liberalism culminating in his HIV infection.

Alongside the postmodern criticism, Islam is also critical of the Enlightenment. As a proof, the Islamic discourse holds homosexuality in disbelief. Basing on holy scripts, the majority of Cape Town Muslims call into question some male individuals proclivity for same-gender sexual relations. In the corpus, as Abeeda asks for her children's lenience concerning Reza's queer identity, they still hold something against homosexuality. They ground their opinion on the Qur'an: *But they didn't agree with me. For all their modern ideas, they still went by the Book* (Jacobs, 2004, p. 47). Interesting enough, one cannot fail to notice that though they have taken Western metanarratives as their own way of life, and live accordingly, Abeeda's other children find ways to raise doubt on gayness within Islam.

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs' *Confessions of a Gambler*
Dr Souleymane TUO

Second, Islam's skepticism towards Western grand narratives are manifest in the setbacks and plights Muslim gamblers are prone to. Of note is that the adoption of the Western grand economic schemes is less profitable for Muslims because it brings one life's into sorrow. The following lines better confirm the Qur'anic lack of confidence in Muslims' indulging in casino capitalism, a branch of consumer society. A best way to grasp the essence of the Holy Book's doubt about gambling is to lead an inquiry into its subsequent dire financial crisis the gambler is lured into. The study reveals that people who keep playing gambling with slot machines in casinos hardly achieve financial stability. Gambling becomes like a mirage for them. By playing on a regular basis, they always believe in winning the jackpot the day luck is around. However, they find themselves in an infernal nebula, a vicious circle. For, the more they bet, the poorer they become. Some of them even end up leaving in slot machines, all their pocket money and the money for households shopping. In illustration, Jacobs's novel rules in Abeeda's financial setbacks after compulsive gambling activities: .

Within twenty minutes, I had no money left. I walked quickly out to the parking lot for the hundred rand I'd left in the car. I tried a different machine. It took the whole hundred [...] I found myself at the ATM machine withdrawing three hundred rand. At five-thirty I had lost it all, including the petrol money [...] On and on I blamed myself [...] There I sat with my bag on my lap in the small cubicle looking into the empty wallet, asking myself over and over how I could've done such a thing. I'd lost one thousand four hundred rand (Jacobs, 2004, p. 71).

In light of the above, it comes into clear view that the postmodern criticism holds that games of chance is a Western economic metanarrative that is misleading. Abeeda's continual gambling activities have entrapped her into illusory expectations; what Otto Paans (202, p. 279) calls *postmodern Tantalus*. The postmodern Tantalus is likened to deceitful money to be gained in casinos. Since one is not sure to get it, it shows that the casino economic industry is not reliable. In such a postmodern economy, gamblers always fancy over reaching the biggest win. And by dint of playing over and over again, trying to seize this mirage-like jackpot, they end up totally broke, some even get heavily indebted. The case of Abeeda is enough telling: *I owed my sister and Garaatie money. I owed Margaret money. I was in the arrears on my credit card. I had overdue accounts. And I didn't have a cent in the bank* (Jacobs, 2004, p. 190), the female narrator evidences.

In the postmodern sense, losing large sums of money to gambling confirms the Qur'an disbelief in the appropriation of the metanarratives of the Enlightenment by Muslims across the

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs'
Confessions of a Gambler

Dr Souleymane TUO

world. For postmodern thinkers, when modernity gained entrée to the historic evolution of the world after the obsolescence of feudalism, it puts forward some large-scale epistemologies. They take the shape of capitalist economic systems designed to promote private ownership with an emphasis on engaging in business ventures for the improvement of one's economic and financial condition: a best way to assure the emancipation of individuals. However, taking into account the side effects of metanarratives of modernity, people readily realize that the projects of the Enlightenment are doubtful. In this logic, J-F. Lyotard states the postmodern world is a society in which the grand narratives of the Enlightenment purports to address human needs with reliable solutions. Unfortunately, people grow to realize that they live in an era where their existential problems are left unanswered and unsolved: *the grand narrative has lost its credibility* (J.F. Lyotard, 1984, p. 37) he once writes. Effectively in *Confessions of a Gambler*, Abeeda's adoption of Cape Town casino capitalism does not help her attain a sustainable economic and financial condition. Yet, rather than making her a rich and prosperous female Muslim, the use of slot machines have conversely contributed to plunge her in a untenable process of fragmentation. One may say that Abeeda now may understand that casino capitalism is not designed to make people happy; but to make them more distressed.

It also comes into clear view that the Islamic criticism of modernity follows in the footsteps of the postmodern skepticism towards metanarratives. For the Qur'anic text, Muslims who appropriate the totalizing theories of modern economy should be prone to open suspicion. This premise take its impetus from the contention that embracing the Enlightenment agendas bears some deleterious impacts on the Muslim world. The Holy Book has an incisive stand point regarding games of chance. Jacobs's 2004 novel renders a parodied version: *Concerning wine and gambling. In them is great sin. And some profit for men, but the sin is greater than the profit* (Jacobs, 2004, p. 36), this parodied Qur'anic verse is enough explicit.

2.2. Disbelief Based on the Metanarratives' Privation of Eternal Life.

Islam disbelieves in Muslim homosexuality and gambling because they are immoral and abominable practices which do not guarantee eternal life in paradise when a Muslim dies. The Islamic religion raises objections to the Enlightenment because it predicates that modernity drive believers from the path of spiritual sanctity and leads them to sinful ways at death. What comes out of this doxa is that some religions seem to be cautious about the discourse of

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs' *Confessions of a Gambler*
Dr Souleymane TUO

modernity in that some of its grand narratives may lead spiritual loss. In Jacobs's novel, Braima realizes his HIV-infected son Reza has few chances to get to paradise upon his death. That is the reason why he negatively reacts to the boy HIV status: "This is disgusting" (Jacobs, 2004, p. 33). Gayness is disgusting because Allah Himself condemns it: *The Qur'an is very explicit in its condemnation of homosexuality* (N. Kligerman, 2007, p. 53). Homosexuality is disgusting because God abhors it; and gay Muslim individuals who die without repenting are sure to be thrown in the hell or *jahanam* (Jacobs, 2004, p. 51). It is by virtue of the soul loss and the after-death disgrace of homosexuals that E. Bazzi (2013, p.9) posits that postmodernity poses distinct problems for religious worldviews, including Islam. This means that rather than favoring a successful religious life for people, modernity dwindles their chances for eternal life at death.

Islam's questioning of metanarratives is also true of gambling. Alike queer masculine individuals, gamblers' hereafter-life is assumed to portend no good: Abeeda's friend Garaatie reminds her : *It's haraam* (Jacobs, 2004, p. 68) and the *dirty money* (Jacobs, 2004, p. 50) from casino slot machines and wheel-of-fortune machines should not be used to purchase a car. Yet, in case of an accident culminating in her death, she will go to inferno: *Just now you have a bladdy accident then you are going straight to the hell fire* (Jacobs, 2004, p. 51). From the foregone, it stands out that Islam is right to call into question the discourse of modernity. The immoral conducts it brings about are not beneficial to Muslims. In his criticism of modern economy, E. Bazzi (2013, p. 10) posits that globalization and consumerism engender lifestyles, hobbies and games which involve huge consumption that *threaten the uniformity, and wholeness [...] in a religious worldview*. This just hints that the Muslim world is right to express incredulity towards the Enlightenment because its premises and agendas menace the wholeness of Islam; and they also work for the loss of the soul of those who adhere to their illusionary large-scale philosophies.

Now that Islam shows incredulity towards Western grand narratives and the Islamic appropriation of modernity, living as a gay or recognized gambler within the Cape Town Muslim community becomes a painful and trying experience. These marginal voices are readily excluded on the basis of their flawed behaviors. This way of being hard on these religious misfits not only aims *to protect Muslim communities against Western domination* (B. Marais and C. Stobie, 2018, p. 255), but also to upkeep the true essence of Islam. Yet, a better way to attain this objective is to propose heuristic strategies to come to terms with modernity.

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs'
Confessions of a Gambler
Dr Souleymane TUO

3. Islamic Little Narratives vs. the Enlightenment

3.1. Invoking Allah: A Spiritual Solution to Homosexuality

The first spiritual local narrative suggested by Jacobs is God's invocations against queer identity. It encompasses acts or forms of calling for the assistance or presence of the Supreme Being for the liberation from the demons of gayness. The novel reveals Reza's acts of beseeching to Allah for his soul cleansing: *That was when I started to talk to God. I pleaded with God. I prayed [...] Everyday I would wake up and think this is the day it's all going to be different* (Jacobs, 2004, p. 31). In the Lyotardian fashion, Allah's invocations is likened to little narratives that are meant for the repudiation of homosexuality from the Islamic world. Knowing that gayness has destroyed Reza's life with his HIV infection culminating in his death (Jacobs, 2004, p. 141), supplicating Allah seems to be the best religious small narrative to embank the global threats of Western-led transgressive sexual inclinations. Angélique du Toit (2011, p. 88) confirms this as she observes: *The little narrative is [...] free from the weight of tradition and the restrictions of preconceived ideologies*. Engaged in the denial of the failed absolutist ideology of the age of reason, the call for Allah's assistance stands out as a powerful spiritual strategy to cleanse and ease off the sullied homosexual souls. If *Confessions of a Gambler* appoints God's invocations as a powerful little narrative against gayness, it also marks out others ways for other flawed attitudes.

3.2. The Ramadan and the Jihad: Two Spiritual Ways to Gambling

In the subversion process of Western metanarratives, Jacobs's novel suggests two main solutions to gambling. The first Islamic little narrative is the holy month of Ramadan. Jacobs's text informs that observing the fasting offers ways to stop addiction to games of chance. For the novelist, abstaining oneself from food is a sure spiritual antidote to casino attendances. Eager to get away from slot machines, Abeeda decides to try out the fasting experience: *Can I see how I feel after Ramadan? If I can stay away from the casino for a month, maybe I can stay away forever* (Jacobs, 2004, p. 91). For Abeeda, Ramadan is an experimental act that can help her gauge her resistance to whimsical urges of gambling. She notes that if she can stay away from casinos during this holy month, this irremediably means that she can do away with gambling.

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs' *Confessions of a Gambler*
Dr Souleymane TUO

Also noted is that evening prayers performed at the mosque during the month of Ramadan are assumed to be spiritual little narratives that help rid the sinful soul of gamblers from the pitfalls of games of chance. With the arrival of the holy month, Abeeda devotes herself to evening meditation by going to the mosque: *It was the night before Ramadan, the first night of tarawih prayers. [...] I drew strength from my surroundings and emerged from the mosque feeling hopeful and renewed* (Jacobs, 2004, p. 92), the female Muslim gambler observes. Taken together, Ramadan fasting and tarawih prayers contend that the universalist principles of the Enlightenment should not be applied to all non-West continent and countries. Muslim communities of Cape Town do not intend to adopt gambling as a way to make money. They even repudiate it. This is the reason Tony Purvis (2011, p. 134) seems right to pen that the *little narrative serves as [...] a challenge to the knowledge produced in the totalizing account of the grand narrative*. In clear, the capitalist mode of Enlightenment that nurtures casino capitalism should not be the referential economic system for Third World countries. The reason is that Western capitalism drives the life of gamblers into fragmentation: *My life was a mess [...]. Gambling had weakened my connection with God. It had eroded my soul* (Jacobs, 2004, p. 171). As a matter of fact, Jacobs predicates that the Cape Town Muslim community has no interest in embracing the failed Western totalizing knowledge. The author rather advises them to undermine it through fasting and night prayers during Ramadan. For the South African novelist, this is what paves the way for a decent life. For, while Abeeda sinks into chaos to gambling, it is through a good connection to Allah that she is nursed back to spiritual sanity.

Aside the holy month, *Confessions of a Gambler* proposes another spiritual means against gambling: the jihad. In this context, the jihad should not be understood in its pejorative meaning. It is not to be likened to a holy war undertaken by Muslims to convert by force non-Muslim people. The jihad, here, is viewed as a personal spiritual struggle for self-improvement, to combat one's own misleading demons. In the corpus, the lectures delivered by Abdul, the imam, at the madressah are enough illustrative: *I want to talk about jihad. The jihad with the self. The struggle against the open enemy, satan. Satan who wants us to follow our desires, instead of the path of God* (Jacobs, 2004, p. 160). As it comes out, the jihad is a spiritual little narrative that subverts the hegemonic stand of the large-scale economic philosophies of modernity. It shows that the casino capitalism is not healthy for members of South African

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs'
Confessions of a Gambler
Dr Souleymane TUO

Islamic community of Cape Town. Gambling is not a suitable activity for Muslims. One of the best ways for Muslims to resist the evil of gambling is through the little narrative known as the jihad. Also, little narratives show that apart from grand narratives, there exists another alternative. Purvis (2011, p. 135) evidences: *Little narratives, [...], make way for the possibility of a new ethics*. Building upon the postmodern thought, it means that Muslims located in Cape Town have other possibilities for a new orientation of their lives after the failure of modernity's humanist projects. Fighting against and controlling the soul's passions are sure Islamic little narratives that help come to terms with the abyss of gambling.

In the logic of Islamic little narratives subverting the Western grand narratives, it would be interesting to elaborate on the true reasons that underlie Islam's repudiation of the Enlightenment. Through the plot of *Confessions of a Gambler*, one is cognizant of a clash of two antipodal civilizations. The author clearly shows that the Islamic worldview and the Western system of thought are fundamentally opposed. The Islamic world often suspects the World for trying to assimilate Muslims into the Western cultural canons as a means of controlling their religion. This is clearly shown in the novel when Muslims transgress their moral principles and become flawed Muslims (Jacobs, 2004, p. 54 and 35). So, to protect their civilization from modernity's imperium, the Middle East and Islamic communities in all countries of the world are engaged in a process for a return to an essentialist culture of genuine Islam. E. Bazzi (2013, p. 3) rightfully pens that *Islam has proven to be the most resistant to [the Enlightenment] secularism* because "[t]he West is frightening (Mernissi, 2002, p. 16). Interesting enough, some political concepts grounded on the Islamic culture can also account for Islam's resistance against the invasion of the large scale narratives.

Fatema Mernissi (2002, p. 13) puts forward the idea of *Gharb*. In her contention, *Gharb* is an Arabic term for the West. For her, *Gharb* indicates an unfamiliar place or territory. Since Arab people do not know and do not understand the ins and outs of the West-*Gharb*, they hold it in contempt and suspicion. On this account, the foreign (the West, *gharib*) stand out as the Other the Islamic world should keep aloof from. In Jacobs' work, the metanarratives of modernity are likened to the weird land, the stranger, the *Gharb* or *gharib* that the long-standing tradition of Islam should be careful of.

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs'
Confessions of a Gambler
Dr Souleymane TUO

Another concept that accounts for the fight of Islam against modernity is what E. Bazzi (2013, p. 3) calls *High Islam*. For the postmodern critic, when the Muslim acquaints with modernity, it is owing to High Islam that Muslims did not yield to the Enlightenment metanarratives. The reason is that to confront the Gharb or gharib, the Middle East did not have to recourse to a Western paradigm for their resistance. On the contrary, Arabs resorted to paradigms and tools from their own cultural and civilizational background. This is what explains that even though the Middle East enters into the era of modernity, Arab people still succeed in upkeep their values. Applied to Jacobs's novel, spiritual little narratives such as invocations, Ramadan fasting and tarawih prayers together with the jihad are very close to High Islam which *reflects the natural taste* (E. Bazzi, 2013, p. 3) of true Islam.

Conclusion

One may readily assert that this study mainly consisted in exploring the transgression of Islamic faith through masculinity gayness and addiction to gambling. This comes into being following Muslims' exposure to the metanarratives of modernity. Seeing that modernity's principle of individual freedom and capitalist mode of Enlightenment bring more pain than good to people in the postmodern age, the Qur'anic texts and the whole of the Muslim community cast aspersions upon the large-scale philosophies of modernity. Thus, spiritual little narratives are suggested as appropriate antidotes to grand narratives. They consist of God's invocations, Ramadan fasting and night prayers, and finally the jihad as fights against the passions of one's soul.

This study also underscores the dual criticism of postmodernism and Islam against modernity's metanarratives. In fact, the postmodern thought questions metanarratives in the same proportion as the same way Muslims *remained skeptical of the intellectual underpinnings of modernity* (2013, p. 1) according to E. Bazzi. Thus, both postmodern and Islamic criticisms join voices to push the Enlightenment projects to the shores of nothingness. They seem to engage in a "Counter-Enlightenment" (Hicks, 2004, p. 24) rally for the thorough denial of the Enlightenment which proves vulnerable and counter-productive. If this common agenda comes to fruition, maybe Islam and the Muslim world will be legitimized once for all in the eyes of the West. Maybe the ongoing Western opinion will hold Islam in high esteem. Maybe

A Postmodern Reading of Islamic Fiction: Muslim Faith and the Challenges of Modernity in Rayda Jacobs' *Confessions of a Gambler*

Dr Souleymane TUO

Islamophobic statements together with Orientalist standpoints geared at the Middle East and the Islamic world as a whole may come to an end someday.

Works Cited

Abdullah Amalina and Muhammad Junaina, 2013, «Ethical Values in Islamic Financial Planning», *Journal Pengurusan*, 38, pp. 133-140.

Assad Soraya W, 2006, «Facing the Challenges of Consumerism in Saudi Arabia», *Journal of King Saud University*, 1, 1, pp.1-20.

Bazzi Emad, 2013, «Postmodernism and Islam: Epistemological Challenges and Sociopolitical Perils», *VERSITA: Journal of Rotterdam Islamic and Social Sciences*, 4, 1, pp.1-9.

Bellaigue (de) Christophe, 2017, *The Islamic Enlightenment: The Struggle Between Faith and Reason: From 1798 to Modern Times*, New York: Liveright Publishing Corporation.

Hicks R.C. Stephen, 2004, *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*, Tempe, Scholarly Publishing.

HOLY QUR'AN, 1988, Teheran, Osweh Publications.

Jacobs Rayda, 2003, *Confessions of a Gambler*, Cape Town, Kwela Books.

Kligerman Nicole, 2007, «Homosexuality in Islam: A Difficult Paradox», *Macalester Islam Journal*, 2, 3, pp.54-64.

Liotard Jean-François, 1984, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi), Minneapolis, University of Minnesota Press.

Liotard Jean-François, 1992, *The Postmodern Explained* (trans. Don Barry, Bernadette Maher, Julian Pefanis, Virginia Spate and Morgan Thomas), Minneapolis, University of Minnesota Press.

Marais Barrington and Stobie Cheryl, 2018, «Voices from the Margins: Islam, Queer Identity, and Female Agency in Rayda Jacobs's *Confessions of a Gambler*» *South African Journal of Philosophy*, 37, 4, pp.515-526.

Mernissi Fatema, 2002, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, (Trans. Mary Jo Lakeland), New York, Basic Books.

Paans Otto, 2020, «Postmodernity and the Politics of Fragmentation», *Borderless Philosophy*, 3, p. 264-310.

Purvis Tony, 2011, «Little Narrative», *The Lyotard Dictionary* (Ed) Stuart Sim, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 133-135.

Robinson Dave, 1999, *Nietzsche and Postmodernism*, Cambridge / New York: Icon Books Ltd / Totem Book.

Toit (du) Angélique, 2011, «Grand Narrative, Metanarrative», *The Lyotard Dictionary* (Ed) Stuart Sim, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 86-88.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 253-265.

La problématique éthico-morale dans l'œuvre
de Pouchkine, *Eugène Onéguine* : L'exemple des
relations entre Onéguine et Tatiana.

Dr Abdourahmane DIALLO

Université Cheikh Anta Diop de Dakar,

abdourahmane41.diallo@ucad.edu.sn

La problématique éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine*: L'exemple des relations entre Onéguine et Tatiana.
Dr Abdourahmane DIALLO

Résumé : Cet article traite de la problématique de l'amour dans le roman de Pouchkine, Eugène Onéguine. Le thème de l'amour fait partie au même titre que la mort et la paix de la catégorie des thèmes dits éternels et universels. Il met surtout l'accent sur la question éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine*, tout en nous appuyant, bien entendu, sur les relations entre Onéguine et Tatiana. L'article explique comment par un jeu *d'attraction-répulsion* les personnages interagissent en donnant au texte son dynamisme.

Abstract: This article deals with the issue of love in Pushkin's novel Eugene Onegin. Along with death and peace, the theme of love belongs to the category of the so-called eternal and universal themes. It focuses mainly on the ethical-moral aspect in Pushkin's novel, Eugene Onegin, while basing ourselves, of course, on the relationship between Onegin and Tatiana. The article explains how, through a game of attraction-repulsion, the characters interact, giving to the text its dynamism.

Mots clés : Amour, éternel, répulsion, attraction, dynamisme.

Keywords: Love, eternal, repulsion, attraction, dynamism.

Introduction

Le thème de l'amour fait partie de la catégorie des thèmes dits éternels et universels, au même titre que la mort et la paix. Il traverse toute l'histoire de la littérature russe, singulièrement, celle du XIX^e siècle. Ce siècle fait de la littérature russe l'une des plus lues et traduites au niveau mondial. Des auteurs de la trempe de Léon Tolstoï, de Dostoïevski, de Lermontov, de Tourgueniev, de Pouchkine ont donné à celle-ci ses lettres de noblesse et lui ont accordé droit de cité dans la littérature mondiale. C'est grâce au dynamisme et au génie universel de ces auteurs que ce siècle a été baptisé, à juste titre, *le siècle d'or des lettres russes*.

Parmi les grands noms des lettres russes du XIX^e siècle se distingue entre autres Pouchkine. Il incarne à lui seul tout l'esprit du *dix-neuvième siècle russe* tant par l'étendue et la qualité de sa production littéraire que par son engagement pour une société russe sans servage et autocratie. Dans la même veine, soulignons que Pouchkine a entrepris plusieurs réformes linguistiques ayant trait à la simplification et à la démocratisation de la langue russe. Eu égard à tous ces apports féconds et fécondants, il est considéré comme le père fondateur de *la nouvelle langue littéraire russe*.

D'ailleurs, Belinski, le plus grand critique russe de ce siècle le confirme en disant *qu'écrire sur Pouchkine c'est écrire sur toute la littérature russe, car de la même manière que ses contemporains expliquent son œuvre, il explique celles de ses épigones* (Bielinski, 2007, P.53).

Cette pensée biélineskienne occupera une place prégnante dans la critique russe des périodes suivantes. Nikolaï Vassielivich Gogol écrit dans la même optique que Bielinski et nous laisse savoir que *Pouchkine est un phénomène extraordinaire et peut-être même l'unique phénomène de l'esprit russe du XIX^e siècle*.

Dans le cadre de cet article, notre propos n'est ni de confirmer, ni d'entrer en conflit avec Bielinski. Tant s'en faut. Nous nous proposons, en somme, de traiter de la question éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine*, tout en nous appuyant, bien entendu, sur les relations entre Onéguine et Tatiana.

Pour ce faire, il sied de répondre, dans un premier temps, à la question suivante : *Qu'est-ce que la morale et l'éthique ?* Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons à la place

La problématique éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine*: L'exemple des relations entre Onéguine et Tatiana.

Dr Abdourahmane DIALLO

qu'occupe la question éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine en tenant compte et exclusivement des relations entre les deux personnages centraux du roman, Onéguine et Tatiana. Ils sont, du reste, deux *personnages-phares* du roman. En somme, c'est par un jeu *d'attraction-répulsion* qu'ils agissent chacun, à son corps défendant et selon des occurrences singulières, contre un sentiment réel et perturbateur (l'amour) dont ils sont tous des victimes désignées.

I. La morale et l'éthique

Le philosophe Paul Ricœur propose : *de réserver le terme de morale pour ce qu'il appelle le noyau dur du devoir, « le royaume des normes » (« cela se fait ou ne se fait pas », « cela peut plus ou moins se faire », « cela doit être fait ») et la relation du sujet à ce devoir, ce qu'on appelle imputabilité, laquelle suppose que l'agent du faire se sent, se pose, et s'expose comme agent, comme responsable. Quant à l'éthique, il la divise en deux : éthique fondatrice, en amont de la morale, et éthique appliquée, en aval ou, si l'on préfère, en projection adaptative de la morale.*¹ Dans le même sillage, l'éthique est aussi définie comme *un certain rapport tissé entre les valeurs revendiquées et les revendications du sujet.*²

Pouchkine en montant en épingle les destins singuliers et antagoniques des deux principaux personnages de son roman, Onéguine et Tatiana, il met au centre de sa réflexion plusieurs questions qui ont trait à un faisceau de centres d'intérêts allant de la morale à l'éthique en passant par les us et coutumes de l'époque, sans faire abstraction, bien entendu, des apports étrangers. Pour notre part, nous mettrons en exergue *la problématique éthico-morale* dans l'œuvre pour mieux étayer notre propos.

Pouchkine, à nos yeux, met au centre de sa réflexion les rapports alambiqués entre Onéguine et Tatiana, pour nous parler d'une manière remarquable de l'idéalisme qui sous-tend cet amour, mais aussi et surtout de son impossibilité réelle à trouver son expression dans ce

¹ Lia KURTS- WOSTE, Marie-Albane RIOUX-WATINE, Mathilde VALLESPER, 2007, *Ethique et significations, La fidélité en art et en discours*, Bryantlant-Academia s.a, p. 11.

² *Ibidem*. p. 24.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 253 à 265 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

La problématique éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine*: L'exemple des relations entre Onéguine et Tatiana.

Dr Abdourahmane DIALLO

monde où tout est fugace et sujet à l'altération. Ce qui est, excellemment, traduit par le passage suivant : *Et le bonheur était si possible, si proche !*³

Il découle de ce qui vient d'être évoqué que le regret d'Onéguine est exprimé ici non pas par lui-même, mais par Tatiana pour donner plus d'intensité aux sentiments muets et inexprimables d'Onéguine. La proximité et l'impossibilité de cet amour constituent bien un thème qui traverse quasiment toute l'œuvre du poète russe, Pouchkine. Il suffit de lire les quelques vers de son poème, « Je vous aimais » (Pouchkine, 1867) pour s'en rendre compte. Dans ce poème, il écrit : *Je vous aimais, L'amour est encore possible ...Puisse Dieu vous donner quelqu'un d'autre qui vous aimera plus que moi.*

Au regard de ce qui précède, nous constatons que le thème de *l'amour impossible* a toujours préoccupé le poète russe et de surcroît, ce thème occupe une place centrale dans son roman-bilan, *Eugène Onéguine*. La lettre que le personnage central féminin du roman, Tatiana adresse, inopportunément, au Dandy, Onéguine, nous en donne une belle illustration :

Je vous écris. Que puis-je ajouter à cela ? Maintenant, je le sais, il est en votre pouvoir de me punir par votre mépris ; mais si vous conservez une goutte de pitié pour mon triste sort, vous ne me repousserez point...Pourquoi êtes-vous venu ? Au fond de ma retraite ignorée, je ne vous aurais jamais connu ; je n'aurais jamais connu ces amers tourments. Ayant calmé avec le temps (en suis-je bien sûre ?) les agitations d'une âme inexpérimentée, j'aurais pu trouver un ami selon mon cœur, et je serais devenue une épouse fidèle, une mère vertueuse... Résous mes doutes. Peut-être que tout ceci n'est qu'une vaine illusion, l'erreur d'une âme qui ne se connaît plus. Peut-être qu'une tout autre destinée m'attend ; mais c'en est fait. *Dès à présent je te remets ma vie ; je verse mes larmes devant toi ; j'implore ton secours...Imagine-toi : je suis seule, personne ne me comprend ; ma raison succombe dans la lutte, et je suis condamnée à périr en silence. Je t'attends. Par un seul regard ranime les espérances de mon cœur, ou bien interromps ce rêve d'un lourd sommeil par un reproche, hélas ! Trop mérité. « J'ai fini... Je n'ose relire. Je me meurs de honte et d'effroi ; mais votre honneur est ma garantie. Je m'y confie hardiment.*⁴

³ *Ibidem.* p. 167.

⁴ Alexandre Pouchkine, 1863, *Eugène Onéguine*, Traduction d'Ivan Tourgueniev et Louis Viardot parue dans *la Revue nationale et étrangère*, t. 12 & 13, pp. 60-61

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 253 à 265 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

La problématique éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine*: L'exemple des relations entre Onéguine et Tatiana.

Dr Abdourahmane DIALLO

Après la lecture de cette longue lettre, il est manifeste que Tatiana est, comme elle le laisse savoir, une fille inexpérimentée ; et malencontreusement elle se confie naïvement à Onéguine. Dans cette épître, Tatiana se veut sincère et franche devant Onéguine et d'une manière prémonitoire, elle sait ce que lui réserve la réaction d'Onéguine, mais elle s'arme de courage devant le poids de ses sentiments et entend sceller son sort quelle que soit la réaction d'Onéguine. Et la voilà se livrant à un destin inconnu et incertain. Que pouvait-elle faire devant cette énigme à l'allure de l'azur ? Et avait-elle éthiquement et moralement raison d'adresser la première une telle lettre à Onéguine ?

Pour répondre à cette question, il est plus pertinent de faire mention de la réaction du destinataire de la lettre de la malheureuse Tatiana, Onéguine. Selon l'expression de Pouchkine, Eugène Onéguine fut vivement touché. La lecture de son épître-réponse semble confirmée la position de Pouchkine. Onéguine réplique à ce propos :

C'est vous qui m'avez écrit, ne le niez pas. J'ai lu ces aveux charmants, ces épanchements candides. Votre franchise me touche. Elle a fait parler dans mon âme une voix qui s'y taisait depuis longtemps. Mais je ne veux pas faire votre éloge ; je veux payer votre sincérité d'un aveu non moins sincère. Recevez ma confession ; je me sou mets à votre sentence. « Si j'avais voulu borner ma vie au cercle de la famille ; si un destin bienveillant m'avait ordonné d'être mari et père ; si, ne fût-ce que pour un instant, j'avais pu être charmé par le tableau du bonheur domestique, croyez-moi, je n'aurais pas cherché d'autre compagne que vous. Je vous dirais, sans fadeur sentimentale, qu'ayant trouvé en vous l'idéal de mes premières années, je vous aurais certainement offert de vous associer à mes tristes jours. Je vous aurais acceptée comme un garant de tout ce qui est beau, et j'aurais été heureux... comme j'aurais pu... » Que peut-il y avoir de plus triste au monde qu'un ménage où la pauvre femme se désespère de l'indignité de son mari, passant seule tous ses jours et toutes ses soirées ? Où le mari ennuyé, tout en reconnaissant le mérite de sa femme, et maudissant pourtant le sort, est toujours maussade, silencieux, coléreux et froidement jaloux ? Tel je suis. Est-ce là l'homme que cherchait votre âme aussi pure qu'ardente, lorsque vous m'écriviez avec tant de naïveté et de grâce ? Je ne veux pas croire qu'un pareil sort vous soit réservé par la sévère destinée. « Il n'y a pas plus de retour aux illusions qu'aux années. Je ne rajeunirai plus mon âme. Je vous aime d'une affection de frère, et peut-être plus tendrement encore. Écoutez-moi donc sans colère : Une jeune fille remplace plus d'une fois ses rêveries par d'autres rêveries. Ainsi un jeune arbre change ses feuilles à chaque printemps. Le Ciel l'a voulu, et vous aimerez de nouveau.

La problématique éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine*: L'exemple des relations entre Onéguine et Tatiana.

Dr Abdourahmane DIALLO

Mais... apprenez à vous dominer. Ce n'est pas chacun qui vous comprendra comme moi. Une irréflexion conduit aux catastrophes.⁵

À la lueur de cette lettre-réponse d'Onéguine, il n'est pas alambiqué de constater que Tatiana comme Onéguine ont des points de convergence. Ils sont tous les deux *sincères, francs, honnêtes et courageux* quant à l'expression de leurs sentiments respectifs. Il est vrai, la déclaration d'amour de Tatiana n'a pas rencontré l'adhésion d'Onéguine pour des raisons indépendantes de sa volonté et il le justifie par les lignes suivantes :

Mais, je ne suis pas créé pour le bonheur. Mon âme et lui sont étrangers l'un à l'autre. Toutes vos perfections sont vaines ; j'en suis indigne. Croyez-moi, c'est la voix de ma conscience qui parle en ce moment : un mariage entre nous n'eût été qu'un supplice. J'aurais eu beau vous aimer ; en m'habituant à vous, j'aurais cessé de vous aimer. Vous pleureriez ; vos larmes ne toucheraient pas mon cœur ; elles ne feraient que l'aigrir. Jugez vous-même quelles roses vous aurez préparées l'hymen, et pour bien des jours, peut-être !⁶

Il semble clair que le bonheur est étranger à la vie d'Onéguine comme il le reconnaît lui-même. En revanche, pour Tatiana sa vie est impensable sans le bonheur-amour qu'elle ressent et exprime envers Onéguine. Or, ce dernier est insensible au bonheur-amour. Il ignore la vie familiale. Pis, il n'en veut point. D'où son drame. Nous pouvons, sans risque d'être contredit, avouer que c'est un conflit entre deux sentiments contraires et qui conduisent inéluctablement à la séparation. Onéguine au-delà du fait de rejeter la déclaration d'amour de Tatiana a tenu à lui préciser qu'il l'aimait d'un amour fraternel. C'est dire, partant, que dans ce roman, Pouchkine, à travers ses personnages centraux, oppose *amour platonique et amour charnel*. C'est, il nous semble, une manière d'opposer deux penchants inconciliables : aucun des deux amours ne peut supplanter l'autre. Cet état de fait nous fait directement basculer dans le second point de notre réflexion.

II) Question éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine : physionomie de la société russe du XIX^e siècle

⁵ *Ibidem*

⁶ *Ibidem*, pp.69-70

La problématique éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine*: L'exemple des relations entre Onéguine et Tatiana.
Dr Abdourahmane DIALLO

De cette impossibilité d'union est né le drame d'Onéguine. Pouchkine a-t-il fait exprès d'opposer deux personnages aux destins singuliers et antagoniques pour mieux mettre en exergue l'impossibilité de la matérialisation de leur bonheur-amour ou c'est tout bonnement un amour impossible ? De toutes les façons, la rencontre de l'amour charnel et platonique n'est pas, à nos yeux, gratuite. Que voulait Pouchkine au juste en opposant ces deux personnages qui s'aiment passionnément, mais n'arrivent guère à réaliser leur rêve en donnant raison à leurs sentiments ? Dans le même sillage, Onéguine, après avoir éconduit la jeune dame, s'érige en conseiller autoproclamé. C'est ce qu'il exprime peu ou prou dans ce passage : *Une jeune fille remplace plus d'une fois ses rêveries par d'autres rêveries. Ainsi un jeune arbre change ses feuilles à chaque printemps. Le Ciel l'a voulu, et vous aimerez de nouveau. Mais... apprenez à vous dominer. Ce n'est pas chacun qui vous comprendra comme moi. Une irréflexion conduit aux catastrophes.*⁷

Tatiana et Onéguine ont échangé et chacun a donné sa position avant même le mariage de l'héroïne. Tout de même, la Tatiana de la campagne se mariera et deviendra une femme du monde. Sa vie provinciale sera remplacée par la vie urbaine. Comme une nouvelle vie et d'autres défis. Mariée à un prince elle devient une princesse qui dorénavant s'habille comme une femme issue de la haute classe, mais elle garde en elle ses sentiments naturels et continue de cultiver en dépit du milieu ses valeurs de grandeur, de sincérité, de franchise et d'honnêteté. Rien chez Tatiana n'a changé, excepté son monde extérieur (atours). Pour preuve, il suffit de lire la réponse qu'elle adresse à Onéguine pour se rendre compte de l'inaltérabilité de ses sentiments d'antan. Seulement la *Tatiana-célibataire* est différente de la *Tatiana-mariée*. N'est-ce pas deux positions sociales différentes ? Intéressons-nous, à présent, à la lettre d'Onéguine

Je prévois tout : dévoiler ce triste secret sera vous offenser. Quel amer mépris exprimera votre fier regard ! Qu'est-ce que je veux ? Dans quelle intention vais-je vous ouvrir mon âme ? À quelle cruelle gaieté vais-je peut-être donner cours ? ... je crus que la liberté et le repos remplaceraient le bonheur. Grand Dieu ! Combien je me suis trompé ! Combien je suis puni ! ... Voilà le bonheur. « Et j'en suis privé ! Je me traîne partout au hasard pour

⁷ *Idem.* p. 70

La problématique éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine*: L'exemple des relations entre Onéguine et Tatiana.

Dr Abdourahmane DIALLO

vous rencontrer ; chaque jour, chaque heure, m'est un précieux reste de vie, et je dissipe dans un ennui dévorant mes jours déjà comptés. Je le répète : ma vie est déjà mesurée ; mais, pour qu'elle se prolonge, je dois être assuré, chaque matin, que je vous verrai dans le cours de la journée. « Je crains : dans mon humble supplication votre regard sévère pourrait découvrir les artifices d'une ruse misérable, et j'entends déjà votre reproche indigné. *Si vous saviez combien il est affreux de brûler, d'être dévoré par la soif d'amour, et de dompter incessamment par la raison l'effervescence du sang ! ...* » Mais c'en est fait ; je ne suis plus de force à lutter contre moi-même. Je me livre à vous, et je m'abandonne à ma destinée.⁸

En lisant la lettre d'Onéguine, on comprend mieux que la liberté et le repos n'ont pas remplacé le bonheur, comme le voulait Onéguine. Il se voit désarmer devant un destin implacable qui, désormais, ne lui laisse aucune marge de manœuvre. Ici Pouchkine à l'image des romantiques esseule son personnage et le met à l'étroit dans la société. Incapable d'amour, il n'est par ricochet plus libre et ne trouve non plus la liberté dont il rêve tant. Onéguine rappelle ici *Le prisonnier du Caucase* de Pouchkine. Il devient prisonnier dans sa propre société. Son héros à l'image de ses personnages romantiques est égoïste et ne pense qu'à son bonheur personnel. C'est, du reste, ce qui explique quelque part dans la logique pouchkinienne l'échec d'Onéguine. Il a refusé d'accepter la déclaration d'amour de la *Tatiana-célibataire* alors qu'elle était amoureuse de lui. Maintenant, c'est par ironie du sort qu'il échoit à Tatiana la mariée de décliner la déclaration d'amour d'Onéguine. Pouchkine en vrai représentant de la société russe et fidèle à ses us et coutumes ne pouvait guère se permettre de laisser Tatiana céder par faiblesse aux sentiments du Dandy et héros solitaire qu'est Onéguine. Pouchkine magistralement fait épouser à Tatiana les valeurs du héros-collectif, le personnage-miroir de la société russe. Tatiana en réalité fait partie de l'idéal pouchkinien d'une femme qui se veut modèle dans une société où la culture occidentale commençait de plus à prendre place. Les journaux étrangers et la lecture des œuvres étrangères sont autant de preuves qui pouvaient changer à jamais la vie de Tatiana. Pouchkine au début fait subir et vivre à la Tatiana de la campagne russe cette culture étrangère. Tout bien considéré, elle ne vivait que du mirage des livres, mais face à la dure réalité de la vie elle s'est ressaisie et a décidé de vivre conformément aux valeurs de la société russe d'alors. Pouchkine oppose intelligemment deux mondes : les sociétés russe et occidentale.

⁸ *Idem*

La problématique éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine*: L'exemple des relations entre Onéguine et Tatiana.

Dr Abdourahmane DIALLO

Aussi à travers le personnage Tatiana, veut-il nous mettre devant l'opposition de deux positions qui s'attirent et se rejettent. Il s'agit de la minorité et de la majorité. Ici Pouchkine faisant de Tatiana, à sa minorité, au début de son roman une jeune fille à la merci de ses sentiments et de l'influence qu'elle a subie ; il fait d'elle à sa majorité une femme désormais à l'écoute de sa raison, de sa société et de ses propres valeurs. Dès lors, naissent plusieurs types de conflits dans le roman. Il y a une opposition entre l'âge de la minorité et celui de la majorité ; opposition entre campagne et ville ; opposition entre culture provinciale et culture urbaine, opposition entre la psychologie d'une célibataire et celle d'une mariée ; opposition entre valeurs russes et occidentales ; opposition entre bonheur et malheur...ces principaux vecteurs oppositionnels font de l'étude des rapports entre Onéguine et Tatiana une œuvre d'une rare importance pour qui veut connaître la psychologie de la société russe du XIX^e siècle. Dans cette étude monumentale de la psychologie de la femme russe de l'époque Pouchkine décide à travers cette aventure ambiguë d'accorder à Tatiana le privilège de prendre sa revanche sur Onéguine et le destin, mais aussi à travers Tatiana Pouchkine nous présente le symbole par excellence de l'authentique femme russe. La Tatiana de Pouchkine contrairement à la Marguerite de Boulgakov et à la Anna Karénine de Tolstoï se veut la représentante de la femme idéale d'une société russe aux confins d'un choc civilisationnel l'opposant au reste du monde notamment à l'Occident. Y arrivera-t-elle ? Pour le moment nous n'en savons rien.

En sus, lisons la réaction de Tatiana relativement à la déclaration d'amour d'Onéguine pour comprendre si vraiment ses sentiments d'antan ont résisté au temps et aux nouvelles valeurs :

C'est assez, levez-vous. Je dois m'expliquer avec vous franchement. Onéguine, vous rappelez-vous l'heure où le destin nous a mis face à face dans l'allée de notre jardin ? Vous rappelez-vous avec quelle humilité j'écoutais votre leçon ? C'est à présent mon tour. « Onéguine, j'étais plus jeune alors, plus jolie peut-être, et je vous aimais. Cependant, qu'ai-je trouvé dans votre cœur ? Quel retour ? Le dédain seul. L'amour d'une simple petite fille, n'est-ce pas, n'était pas nouveau pour vous ? Maintenant encore, grand Dieu ! Tout mon sang se fige au souvenir de ce froid regard, de ce sermon. Mais je ne vous accuse pas ; vous avez agi généreusement à cette heure terrible ; vous aviez toute raison, et je vous suis reconnaissante au fond de mon âme...
« Quant à moi, Onéguine, toute cette splendeur, ce clinquant d'une triste vie, mes succès dans le tourbillon du monde, ma

La problématique éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine*: L'exemple des relations entre Onéguine et Tatiana.

Dr Abdourahmane DIALLO

maison à la mode, mes soirées recherchées, qu'est-ce que tout cela ? Je serais heureuse de donner à l'instant tous ces oripeaux, toute cette mascarade, cet éclat, ce bruit, cette fumée, pour un rayon de livres, pour un jardin sauvage, pour notre pauvre habitation, pour ces lieux où je vous ai vu la première fois, pour l'humble cimetière où maintenant une croix et l'ombre des branches couvrent ma pauvre nourrice. « Et le bonheur était si possible, si proche !... Mais mon sort est fixé. J'ai peut-être agi sans prudence... Ma mère me suppliait en pleurant... toutes les destinées m'étaient égales... je me mariaï. Vous devez me laisser ; je vous en prie. Je sais que votre cœur abrite la fierté, la droiture, l'honneur. Je vous aime... à quoi bon dissimuler ? Mais je me suis donnée à un autre, je lui serai éternellement fidèle.⁹

Dans cette réaction aux allures d'une vengeance bienvenue et teintée de réminiscences amères pour Tatiana, il n'est pas difficile de remarquer que Pouchkine cherche à renforcer l'opposition entre les sentiments premiers de la pauvre *Tatiana-célibataire* à la *Tatiana-mariée* riche et soucieuse de préserver les liens conjugaux au profit d'une société qui aspire profondément à sa survie dans un monde envahi par de nouvelles réalités (journaux étrangers et livres). Tatiana est un personnage qui occupe une place centrale dans l'œuvre. La constance de ses sentiments et de ses pensées est un sujet qui a suscité l'intérêt de Pouchkine. Pour notre part, l'expression de la grandeur, de la fidélité, de la sincérité, de la franchise, de la modestie, de l'humilité est bien le côté le plus charmant de ce personnage. Comment une jeune fille aussi belle, aussi riche pouvait-elle dominer ses sentiments par sa raison et les responsabilités qui étaient siennes ? C'est d'une manière exquise que Tatiana réagit à la déclaration d'amour d'Onéguine: *Je vous aime... à quoi bon dissimuler ? Mais je me suis donnée à un autre, je lui serai éternellement fidèle.*¹⁰

Comme cela découle de la réponse de Tatiana, nous pouvons alléguer sans risque de nous tromper que l'héroïne de Pouchkine agit moralement, car c'est la morale qui lui permet en toute circonstance de savoir, ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas l'être. C'est en ce sens, au demeurant, que Juliette Machou écrit : *l'homme sera moral ou immoral selon qu'il agira bien*

⁹ *Ibidem*, p.166.

¹⁰ *Ibidem*, p.167

La problématique éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine*: L'exemple des relations entre Onéguine et Tatiana.

Dr Abdourahmane DIALLO

ou mal.¹¹ A la lumière de cette pensée de Juliette Machou, nous sommes en mesure de dire que Tatiana agit moralement.

Conclusion

En définitive, force est de constater que la sincérité et la franchise obligent Tatiana à reconnaître l'inaltérabilité de ses sentiments, mais la fidélité, le devoir, l'honneur, la grandeur et le courage lui demandent de se plier et de rejeter cet amour, dorénavant, impossible non point parce qu'elle ne ressent plus rien pour Onéguine, mais parce qu'elle est mariée et doit, par voie de conséquence, veiller aux liens conjugaux de sa propre famille en sauvant son honneur et bonheur contrairement à l'héroïne de Léon Tolstoï, Anna Karénine, laquelle a préféré abandonner mari et fils pour son bonheur personnel mettant ainsi à rudes épreuves l'honorabilité même de sa famille. En somme, à travers, Tatiana et Onéguine, Pouchkine a voulu mettre en exergue l'existence de sentiments et de pensées souvent antagoniques dans la société russe du XIX^e siècle. Aussi a-t-il cherché à prouver qu'il y a des individus que ni la position sociale, ni le temps, ni les circonstances ne changent. Tatiana, l'héroïne du roman est bien le prototype cette catégorie d'individus. L'héroïne de Pouchkine est désormais chantée et célébrée par les Russes et beaucoup d'autres filles par le monde. Avec cette œuvre, Pouchkine s'est décisivement et brillamment imposé comme un maître indéboulonnable des lettres russes du XIX^e siècle russe et par extension des lettres mondiales. Belinski n'avait-il pas raison de dire que le roman de Pouchkine « Eugène Onéguine » est une encyclopédie de la société russe du dix-neuvième siècle ?

Bibliographie

Clément Rosset, E. s. (2008). *Écrits satiriques. Précis de philosophie moderne*,. Paris: Presses Universitaires de France.

¹¹Clément Rosset, 2008, *Ecrits satiriques. Précis de philosophie moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, in, *Essai sur les rapports de l'être et de la personne*, p.428
ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 253 à 265 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

La problématique éthico-morale dans l'œuvre de Pouchkine, *Eugène Onéguine*: L'exemple des relations entre Onéguine et Tatiana.

Dr Abdourahmane DIALLO

Lia Kurts-zoste, M.-A. R.-Z., & Vallespir, M. (2007). *Éthique et significations, La fidélité en art et en discours*. Paris: Bryantlant-Academia.

Nivat, G. (2007). *Vers la fin du mythe russe*. Paris: Fayard.

Pouchkine, A. (1867). *Eugène Onéguine*. Paris: Revue nationale et étrangère.

Pouchkine, A. (1973). *Boris Godounov*. Paris: Garnier Flammarion.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 266-278.

Je(u) féminin ou féministe dans *Je suis née au
haremet La nuit est tombée sur Dakar*

Dr Moussa SAGNA
Université Cheikh Anta Diop – Dakar
moussa8.sagna@ucad.edu.sn

Je(u) féminin ou féministe dans *Je suis née au harem* et *La nuit est tombée sur Dakar*
Dr Moussa SAGNA

Résumé: Cette contribution se veut une analyse de l'écriture de soi par des femmes dans le champ littéraire africain contemporain. Nous appuyant sur *Je suis née au harem* (2003) de Choga Regina Egbeme, d'une part et de l'autre sur *La nuit est tombée sur Dakar* (2004) d'Aminata Zaaria, nous ambitionnons de voir comment s'énonce le récit de soi dans des espaces dominés par les hommes. Dans les deux récits, il est mis en scène l'histoire de la formation de la personnalité (Lejeune, 1975, p. 14) de jeunes femmes. Dans ces deux récits dont les trames se déroulent respectivement au Nigéria (*Je suis née au harem*) et au Sénégal (*La nuit est tombée sur Dakar*), les narratrices mettent en scène leur condition de femme dans des contrées qui négocient encore leur entrée dans la modernité. Nous partons du postulat que Choga Regina Egbeme et la narratrice anonyme de Zaaria mêlent revendications féministes et dénonciation de la condition féminine afin de réadapter l'écriture de soi au devenir de la femme.

Abstract: This contribution is intended as a discussion of women's self-writing in the contemporary African literary field. Drawing on Choga Regina Egbeme's *Je suis née au harem* (2003) and on Aminata Zaaria's *La nuit est tombée sur Dakar* (2004), our ambition is to see how self-narrative is articulated in male-dominated spaces. Both stories tell the story of the formation of young women's personalities (Lejeune, 1975, p. 14). In these two stories, set respectively in Nigeria (*Je suis née au harem*) and Senegal (*La nuit est tombée sur Dakar*), the narrators portray their condition as women in regions still negotiating their entry into modernity. We assume that Choga Regina Egbeme and the anonymous narrator of Zaaria combine feminist demands and denunciation of the feminine condition in order to readapt self-writing around the future of women.

Mots-clés: Dénonciation, féminine, écriture de soi, pluralité, je(u).

Keywords : Denonciation, feminine, game, self-writing, trauma.

Introduction

L'avènement des femmes dans le champ littéraire africain, à la fin des années 1960, a favorisé l'acceptation de l'écriture de soi comme un genre fréquentable¹. La scénarisation de l'histoire personnelle, longtemps considérée comme impudique par les écrivains, permettra aux auteures de narrer leur vécu de sœurs, d'épouses et de mères dans des contrées où, au nom de la religion, elles sont reléguées au rang de marginales.

Cet article se propose, justement, d'analyser la mise en scène du « je » féminin en s'appuyant sur *Je suis née au harem* (2001) de Choga Regina Egbeme et *La nuit est tombée sur Dakar* (2004) d'Aminata Zaaria². Considérant que les récits d'Egbeme et de Zaaria remodelent l'écriture de soi, nous mettrons davantage l'accent sur la catharsis et non sur la sublimation du parcours individuel. Il sera alors question dans les lignes qui suivent de relire les deux récits afin de voir comment s'énonce l'écriture de l'histoire personnelle des deux narratrices dans des espaces où le pouvoir mâle régent la vie en communauté (Sagna, 2022, p. 447).

Dans cette contribution, l'accent sera mis sur deux points qui, nous semble-t-il, permettront de mieux comprendre les enjeux de l'écriture de soi par des femmes qui évoluent dans des communautés où le pouvoir du mâle les contraint au silence et à la soumission. Dans un premier temps, il s'agira d'analyser les récits de Zaaria et d'Egbeme comme une dénonciation de la condition de la femme africaine. Dans le second point, l'analyse s'intéressera à la polysémie du « je » qui s'apparente à une réadaptation de l'écriture de soi, avec des récits semblant dire le parcours de n'importe quelle femme.

1. Une dénonciation de la condition féminine

L'entrée des femmes africaines en littérature a participé à installer l'esthétique romanesque dans « la modernité la plus récente » (Dabla, 1986, p. 236). Elle a contribué, en effet, à introduire et à faire accepter des thématiques nouvelles telles que le féminisme, la condition

¹ On sait que les écrivains africains francophones des première et deuxième générations, par exemple, ont considéré l'écriture de soi comme *un roman à l'eau de rose* puisqu'elle s'écarte de l'idéal africain qui « consiste à ne jamais dire du bien de soi, à ne jamais se vanter de ses bienfaits et, au contraire à se rabaisser, à s'attribuer les pires défauts » (Bâ, 1973, p. 362).

² Dans sa préface à *Je suis née au harem*, Calixthe Beyala note que l'Afrique a « la tête dans le troisième millénaire alors que ses pieds restent désespérément enracinés dans le passé » (Egbeme, 2003, p. 7). À ce propos dans *La nuit est tombée sur Dakar*, à *Lëndëm* plus précisément, village d'origine de la narratrice anonyme et de son amie Dior, on croit encore à l'existence d'une sorcière capable d'« allaiter un gros python lové au creux de ses bras » (Zaaria, 2004, p. 29). Aussi fut-elle « lapidée jusqu'à ce qu'elle s'écroule dans ses hail-lons (sic) imprégnés de son sang. Afin qu'elle ne souille pas la terre du cimetière, son corps ne fut pas enterré mais placé au creux d'un baobab dans la savane voisine » (Zaaria, 2004, p. 29).

Je(u) féminin ou féministe dans *Je suis née au harem* et *La nuit est tombée sur Dakar*

Dr Moussa SAGNA

féminine, l'accouchement, etc. Toutefois, dans cet article, il ne sera nullement question de revenir sur le perpétuel débat entre roman féminin et roman féministe. De nombreuses études ont largement démontré que, malgré les divergences dans l'approche et, parfois, dans le style utilisé, les objectifs visés demeurent les mêmes : permettre à la femme africaine de recouvrer la place que l'arrivée des religions dites révélées lui ont confisquée³. Nous laisserons de côté alors les définitions proposées sur les deux concepts, et nous focaliserons sur le regard que les femmes africaines portent sur leur condition. Il faut dire qu'avec l'avènement des religions révélées, une évolution culturelle et culturelle, née d'un mimétisme béat, a contribué à remettre en question le statut privilégié que la société africaine traditionnelle avait conféré à la femme.

Dans « Écriture de soi et expérience fictionnelle chez Fatou Diome : entre auto-thérapie et contestation du pouvoir », par exemple, nous soulignons qu'avec l'avènement de l'islam, « le recours au monde arabe comme référence crée une confusion entre dogme islamique et culture arabe qui rogne l'espace dévolu à la femme. Dès lors que la culture arabe a supplanté la tradition africaine, un changement de paradigme s'est opéré dans le quotidien des femmes » (Sagna, 2022, p. 448).

Dans *Je suis née au harem* et dans *La nuit est tombée sur Dakar*, les récits des deux narratrices prennent justement leurs sources dans des lieux où la religion commande le quotidien des populations. L'oppressante présence du religieux oblige les jeunes femmes à organiser toute leur vie autour de la soumission et de la satisfaction des désirs du mari. Cette conception écarte la femme des instances de prise de décision et la dépossède de son être. Cette dépossession résulte d'une interprétation tendancieuse des textes religieux (la Bible, chez Egbeme, le Coran chez Zaaria) et d'une réadaptation des traditions qui accentuent le sentiment de culpabilité de toute femme et de toute jeune fille qui s'écarte des codes établis par les hommes. L'incipit de *La nuit est tombée sur Dakar* est révélateur de cette lecture biaisée du texte religieux. Le récit de Zaaria s'ouvre, en effet, sur la scénarisation d'un imaginaire collectif qui pousse les jeunes filles à se persuader d'être coupables dès lors qu'elles ont transgressé.

Je sais que je risque les flammes de l'enfer, mais je suis prête à tout pour échapper à la pauvreté, déclare la narratrice anonyme. Et puis, le bon Dieu tiendra peut-être plus compte des supplices subis ici-bas que de mes péchés. Il suffira de Lui expliquer que j'en avais marre de la médiocrité ambiante pour qu'Il m'accorde sa grâce infinie. Ainsi, le jour du jugement dernier, Il ne m'enverra

³ Mariama Bâ (1979 : 173) renseigne qu'« instruments des uns, appâts des autres, respectées ou méprisées, souvent muselées, toutes les femmes ont presque le même destin que des religions ou des législations abusives ont cimenté ».

Je(u) féminin ou féministe dans *Je suis née au harem* et *La nuit est tombée sur Dakar*

Dr Moussa SAGNA

pas dans les braises où cuisent les femmes qui ont eu des rapports sexuels avec des hommes qui boivent de la bière, mangent du porc et refusent de jeûner durant le mois sacré (Zaaria, 2004, p. 11).

Ainsi prend forme la dénonciation dans l'écriture de soi de la part d'auteures conscientes du poids que représente le fait d'être une femme dans des communautés phalocrates. La satire qui ouvre ainsi le récit de la narratrice anonyme met en exergue les incohérences d'une certaine interprétation du coran. En tournant en dérision le dogme de la géhenne promise aux filles indécrites, elle souligne l'endoctrinement que subissent ces dernières. Nous ne lirons pas cette acception biaisée du Coran comme un excès de zèle ou comme l'absence de maîtrise du discours religieux, comme le croit Fatou Diome dans *Les Veilleurs de Sangomar* (2018, p. 162-163). Nous considérons plutôt cette lecture erronée du discours religieux comme une dérision pour se moquer de la volonté des hommes de continuer à manipuler et à dominer les individus, les femmes et les jeunes filles. Dans *Je suis née au harem*, la création de l'église *Family of The Black Jesus* par papa David, le père de Choga Regina Egbeme, obéit, par exemple, à un besoin d'utiliser la femme comme l'ascenseur qui facilitera l'essor de la communauté religieuse qu'il entendait bâtir.

Papa David était très riche, écrit Egbeme, Mais surtout, il était persuadé d'être investi d'une grande mission, la plus noble qui soit : celle de rendre les autres heureux en leur donnant confiance en eux et en l'avenir. Le moyen d'atteindre cet objectif était la *Family of The Black Jesus*, en d'autres termes la famille tout court, dont lui-même, papa David Umokoro, formait le noyau. Grâce à ses épouses – et c'est la raison pour laquelle elles devaient être nombreuses –, il pouvait l'élargir à l'infini et, ainsi, espérer diffuser son message dans le monde (Egbeme, 2001 : 53).

Sous le voile de la religion, des hommes asservissent des femmes en les utilisant comme de simples pièces d'un échiquier dont la finalité est la sublimation de leur ego. Le « je » mis en scène par les écrivaines devient, à partir de ce moment, un prétexte pour exposer les difficiles conditions d'existence de femmes à la merci d'hommes peu soucieux de leur confort et de leur bien-être. Dans *La nuit est tombée sur Dakar*, l'histoire de la mère de Dior Touré, la meilleure amie de la narratrice anonyme, offre un aperçu de l'enfer que vivent certaines femmes. C'est ainsi que l'auteure nous fait entrevoir que si Dior Touré était née un demi-siècle plus tôt, elle « serait devenue une petite vendeuse de lait caillé qu'on aurait mariée de force à douze ans avec un cousin et qui serait morte en couches à treize » (Zaaria, 2004, p. 17). Mais, même si elle a échappé à ce funeste avenir, il n'en demeure pas moins que son père, héritier d'un berger sans troupeau,

a naturellement embrassé la carrière de boucher et s'est très vite spécialisé dans les abats, devenant ainsi le tripiérier du village. Par déformation professionnelle, il voit de la merde partout et n'arrête pas de torturer femmes et enfants, histoire de les purifier. Tante Dieynaba, la mère de Dior Touré, a onze gosses et trois coépouses. Son boucher de mari l'avait charcutée pour sortir le bébé et

Je(u) féminin ou féministe dans *Je suis née au harem* et *La nuit est tombée sur Dakar*

Dr Moussa SAGNA

depuis cet incident, la mère a perdu la raison. Pas assez folle pour être internée à l'hôpital psychiatrique, pas non plus assez saine pour rester chez elle (Zaaria, 2004, p. 17 – 18).

Le drame vécu par la mère de Dior Touré n'est pas un cas isolé dans cette Afrique où la mortalité infantile reste très élevée. Rappelons que « les complications de la grossesse et de ses suites menacent constamment la santé des femmes en âge de procréer. Elles sont la première cause mondiale de morbidité, d'infirmité et de décès dans cette cible, surtout dans les pays en développement » (Pap Ndiaye 2005, p. 533). Choga Regina Egbeme et Aminata Zaaria indiquent les causes de ce taux élevé de morbidité de la mère et de l'enfant dans les pays en voie de développement, dans ceux d'Afrique surtout (Touré, 2005, p. 136).

Dans les deux récits, les narratrices considèrent l'absence d'une assistance adéquate comme la principale cause qui accentue les traumatismes post *partum*. Dans *Je suis née au harem*, l'épisode de la naissance de Choga Regina Egbeme met en lumière les dangers encourus par les femmes au moment de l'accouchement⁴.

En déménageant de Munich à Lagos, ma mère avait fait venir un lit double en chêne pour pouvoir accueillir d'éventuels visiteurs, écrit Choga Régina Egbeme. C'est dans ce lit que je suis née. Aucun médecin n'étant jamais présent, l'usage voulait que ce soit maman Felicitas, laquelle avait elle-même mis au monde six enfants, qui officie en tant que sage-femme. Malgré son savoir-faire et sa grande expérience en la matière, l'opération s'éternisa (Egbeme, 2001, p. 59).

Dans ces zones où aucun médecin ou obstétricien n'est présent (Egbeme, 2001, p. 59), le sort des femmes en état de grossesse est laissé entre les mains de matrones, certes expérimentées, mais peu informées des progrès scientifiques pouvant soulager les douleurs de l'accouchement. Dans le cas de la mère de Choga Regina Egbeme, les complications liées à la mauvaise position du bébé permettent de montrer les limites de cette assistance basée sur le soupçon d'expérience qu'aurait une femme parce qu'elle a déjà enfanté.

Tandis que les assistantes se pressaient à son chevet et que Felicitas lui massait le ventre, poursuit Choga Regina Egbeme, on demanda à ma mère de s'accroupir à côté du lit, de s'allonger, puis de s'accroupir de nouveau. La douleur devint bien vite insupportable, mais il ne se passait toujours rien. Comme nous l'avons su par la suite, je me présentais par le siège et j'étais restée coincée. Une configuration qui dépassait les compétences de maman Felicitas (Egbeme, 2001, p. 59 - 60).

Le rappel des traumatismes de la mère qui est devenue soit folle (Zaaria, 2004, p. 18), soit « déchirée en plusieurs endroits » (Egbeme, 2001, p. 60) sans être recousue, ou de l'enfant qui s'en sort avec « une hanche en mauvais état » (Egbeme, 2001, p. 60), inscrit la dénonciation au cœur des préoccupations de Choga Regina Egbeme et d'Aminata Zaaria. Nous conviendrons donc, à la suite de Béatrice Rangira Gallimore (1997, p. 16), que

⁴ Dans *La nuit est tombée sur Dakar*, tout le monde « croit que pendant l'accouchement la femme est suspendue au-dessus de deux abîmes. A sa gauche, paraît-il, la mort la guette, et à sa droite la vie s'ouvre à elle » (Zaaria, 2004, p. 47).

Je(u) féminin ou féministe dans *Je suis née au harem* et *La nuit est tombée sur Dakar*

Dr Moussa SAGNA

dans les écrits autobiographiques qui dominent les débuts de la littérature féminine africaine, le concept « auto » du mot « auto-biographie », – qui suggère une introspection, un retour sur soi et un regard réflexif –, est souvent tourné vers l'extérieur et utilisé comme une stratégie rhétorique pour parler de la condition féminine en général. Le « je-narrant » est présenté comme l'allégorie d'une conscience collective. En effet, on a clairement l'impression que ce n'est pas un « je » individuel qui s'exprime mais un « je » préoccupé par la condition de la femme africaine en général.

Dans la narration des turpitudes de leurs vies, les deux narratrices évoquent le devenir féminin, les conditions de vie de femmes vulnérables à qui aucune perspective d'avenir n'est offerte (Zaaria, 2004, p. 25) si ce n'est devenir soit mères au foyer (Egbeme, 2001, p. 67), soit épouses d'immigrés ou de toubabs (Zaaria, 2004, p. 22), ou des prostituées (Zaaria, 2004, p. 130). C'est la dénonciation de cet horizon rétréci du devenir féminin qui assimile *Je suis née au harem* et *La nuit est tombée sur Dakar* à une revendication féministe. D'ailleurs, dans son récit, Choga Regina Egbeme ne manque pas de s'insurger contre la conduite de Papa Felix, le représentant de papa David à Ibadan qui, au lieu de s'occuper de sa communauté, ne cessait « d'accorder ses faveurs à de nouvelles femmes en les couvrant de cadeaux somptueux » (Egbeme, 2001, p. 127).

La description satirique des écarts de conduite des hommes dans les deux récits est un véritable leitmotiv que lancent Egbeme et Zaaria pour la reconnaissance des capacités des femmes à contribuer au bien-être de leur communauté. Mais, dans les deux textes, cette dénonciation participe à rendre faciles « la négociation et le compromis » (Nnaemeka, 2008, p. 17) qu'acceptent ces femmes qu'on accuse d'être à l'origine de tous les maux de leurs communautés (Zaaria, 2004, p. 60-61). C'est dire qu'au niveau thématique, « l'écriture féminine de soi accorde une importance considérable aux relations avec les autres, en particulier les parents et les autres membres de la famille » (De Meyer, 2012, p. 291).

Je suis née au harem et *La nuit est tombée sur Dakar* pointent justement le rapport, souvent conflictuel, entre la femme et les « autres membres de la famille ». L'ambition visée des deux auteures semble être de rappeler, dans un « désir de communication, de partage, de dévoilement de la réalité souvent tragique des femmes africaines » (De Meyer, 2012, p. 289), que « l'histoire de l'Afrique atteste que les femmes ont joué un rôle majeur dans la société ; elles ont activement pris part aux luttes de libération et aux mouvements pour le changement social » (Nnaemeka, 2008, p. 14). De fait, l'écriture de soi cesse d'être ce moment singulier qui célèbre une vie pour devenir la glorification de vies féminines sacrifiées.

2. Un je(u) pluriel et non duel

Je(u) féminin ou féministe dans *Je suis née au harem* et *La nuit est tombée sur Dakar*
Dr Moussa SAGNA

La critique littéraire a, pendant longtemps, analysé la mise en scène du « je » des écrivaines négro-africaines en ne les abordant pas sous l'angle de la littéralité. De nombreuses études, remarquait Susanne Gehrman pour s'en désoler, ont davantage mis l'accent sur le caractère du témoignage plutôt que sur l'aspect de l'écriture littéraire (Gehrman, 2006, p. 182). Dans *Je suis née au harem* et dans *La nuit est tombée sur Dakar*, il est possible de relever l'aspect testimonial. Dans l'avant-propos de *Je suis née au harem*, la dimension testimoniale est lisible dans l'auto-narration de ces auteures qui cherchent à se repositionner dans des communautés où elles ont été victimes de discrimination (Boni, 2008, p. 30).

Pendant que j'étais enceinte de Joshua, note Choga Regina Egbeme, mon amie Amara, que j'aime comme une mère, m'a suggéré de consigner mon histoire par écrit pour m'aider à surmonter toutes les horreurs qui me sont arrivées. Il y a un peu plus d'un an, j'ai rencontré pour la première fois ma demi-sœur allemande, Magdalena. Lorsque je lui ai parlé des notes que j'avais prises, elle m'a encouragée à achever mon travail (Egbeme, 2004 : 11-12).

Mais en privilégiant cette grille de lecture, la critique passe sous silence la réadaptation du récit de soi repérable dans les récits des écrivaines négro-africaines. Elle ne prend pas assez en compte ce que nous nommons une innovante transgression (Sagna, 2016, p. 234-245) et qui consiste à toujours mettre en scène « une tension entre deux positions psychiques : attester d'une identité (voilà qui je suis), témoigner d'une altération (voilà qui je suis empêché d'être) » (Chiantarreto, 2014, p. 5). Dans *Je suis née au harem*, la tension entre les deux positions psychiques est d'ailleurs accentuée dès l'instant que des informations aussi essentielles que les noms des différents protagonistes sont modifiés (Egbeme, 2001, p. 11-12).

La modification des noms révèle deux aspects qui rendent compte de la désarticulation de l'écriture de soi : le rôle de l'autre en tant qu'acteur majeur dans la transcription de l'histoire personnelle et l'auto-censure qui atteste du traumatisme de Choga Régina Egbeme. Loin du narcissisme, disons plutôt de l'égocentrisme des autobiographes traditionnels, le je féminin s'énonce au moyen de la convocation de plusieurs vies minuscules (Michon, 1984) dont l'addition permet d'avoir la véritable histoire à raconter : celle de la femme dans les récits d'Egbeme et de Zaaria. Les deux auteures sont conscientes qu'il « n'y a pas "des femmes", il y a la femme » (Ken Bugul, 1982 : 121). La juxtaposition, dans *La nuit est tombée sur Dakar*, de plusieurs individualités féminines qui finissent par se confondre est revendiquée par la narratrice anonyme à la fin de son récit, attestant d'une unicité des itinéraires.

Comme dans le jeu de Wouré, écrit-elle, j'essaie de rétablir les faits en remplaçant les billes dans leurs cases d'origine, afin de repérer les pions qui nous ont fait perdre, l'erreur qui s'est glissée dans nos calculs et les jokers qui nous ont trahies.

Je(u) féminin ou féministe dans *Je suis née au harem et La nuit est tombée sur Dakar*

Dr Moussa SAGNA

J'ai commencé à relater le destin de Dior : mon destin donc, puisque les deux se sont chevauchés et se sont confondus un long moment... (Zaaria, 2004, p. 230).

En admettant que son histoire personnelle se confond avec celle de son amie Dior Touré, la narratrice anonyme convertit le « elle » de cette amie en un « je » ; ou plutôt elle donne la même valeur grammaticale au « je » et au « elle ». De fait, cette transgression oblige à repenser le concept même d'altérité. L'autre, représenté par « tu », « il » ou « elle » dans l'écriture de soi classique et qui devait certifier la véracité de l'histoire racontée, est devenu ici un « je » qui évoque à vrai dire la vie de n'importe quelle femme dont le rôle consiste à avoir le plus d'enfants possible, à se soumettre et à renoncer à « ses centres d'intérêt personnels, à moins qu'ils ne servent la collectivité » (Egbeme, 2001, p. 177). On ne peut plus alors considérer cet anonymat, cette dépersonnalisation – en ce sens que le « je » et le « elle » renvoient à la fois à soi-même et à l'autre – recherchée par Choga Regina Egbeme et la narratrice anonyme de Zaaria comme une coquetterie (Gasparini, 2004, p. 43). On devrait plutôt y voir une réorientation de la quintessence de l'écriture de soi chez les auteures africaines puisque

le je féminin raconte une expérience vécue entre deux espaces. Cette expérience est fortement liée à son statut de femme, avec toutes les connotations que ce statut autorise dans une société à régime phallocratique. Au milieu de cette société, la femme trouve sa voie/voix et s'exprime librement ; à son nom certes, mais aussi au nom de toutes les sans-voix. Dès lors, son « je » n'est plus individuel. À travers son énonciation, il résonne et devient pluriel (Sagna, 2021, p. 289).

Dans *La nuit est tombée sur Dakar*, le dédoublement de la personnalité de la narratrice anonyme qui devient en même temps celle de Dior Touré lie les destins des deux amies et, ce partant, le destin de toutes les femmes obligées d'écrire pour avouer à Dieu leurs péchés et plaider leur cause auprès des hommes puisque ce sont eux « qui condamnent au nom de Dieu » (Zaaria, 2004, p. 230).

On n'est plus, par conséquent, en face d'un « je duel, c'est-à-dire deux et luttant » (Molin, 2011, p. 170). Au contraire, il y a une sorte d'osmose dans les combats que mènent les femmes dans le but de recouvrer les droits que la société patriarcale leur a confisqués. Qu'elles soient anglophone (Egbeme) ou francophone (Zaaria), les auteures africaines portent le même discours et esquissent la même image de la condition de la femme africaine. Lorsque dans *La nuit est tombée sur Dakar*, la narratrice anonyme déclare que ce sont les hommes qui, *au nom de Dieu, condamnent*, elle ne fait que reprendre Choga Regina Egbeme qui affirma : « ma première conviction d'adulte était faite : dans un monde régi par les hommes, une femme ne peut se satisfaire de sa seule croyance en Dieu » (Egbeme, 2001, p. 181).

Je(u) féminin ou féministe dans *Je suis née au harem* et *La nuit est tombée sur Dakar*
Dr Moussa SAGNA

Il y a donc, dans les récits de Choga Regina Egbeme et d'Aminata Zaaria, comme une forme d'« essaimage du "Je" » (Bousslama, 2007, p. 101) qui participe à l'amplification et à l'unification des différentes voix féminines qui cherchent à s'émanciper de la chosification (Egbeme, 2001, p. 191) dont la femme est victime. La construction d'un *ethos* féminin collectif, qui finira par devenir la voix féminine, permet à n'importe quelle femme d'être la voie qui rendra possible la reconsidération du rôle de la femme dans les sociétés négro-africaines. On ne doit nullement s'étonner alors de voir la thématique de la scolarisation et du maintien des jeunes filles à l'école traverser le champ littéraire africain, surtout dans la production romanesque féminine. D'*Une si longue lettre* (1979) de Mariama Bâ à *Les impatientes* (2020) de Djaili Amadou Amal, en passant par *L'ombre en feu* (1997) de Mame Younouss, *Je suis née au harem* (2001) de Choga Regina Egbeme, ou encore de *La nuit est tombée sur Dakar* (2004) d'Aminata Zaaria, etc., les romancières ont représenté l'instruction de la femme comme le moyen le plus sûr d'accéder à la liberté, à l'égalité et à l'expression de sa condition de femme.

Chez Egbeme et chez Zaaria, la scénarisation de l'histoire personnelle, pour revenir à notre propos, est devenue ce moment où les auteures narrent les malheurs de la femme causés en partie par une éducation bâclée et destinée à les préparer « à leur futur rôle d'épouse et de mère » (Egbeme, 2001, p. 68). Dans *Je suis née au harem*, dénonce Choga Regina Egbeme, papa David n'ayant effectué que quatre années d'école primaire,

veillait avec soin sur la formation de sa progéniture. Dès que ses fils atteignaient l'âge de six ans, il les envoyait dans les différents internats du pays, ce qui leur garantissait une éducation de qualité. Nombreux sont mes demi-frères qui ont fait des études supérieures ou se sont engagés dans l'armée. Certains d'entre eux occupent même aujourd'hui des fonctions politiques. Quant à nous autres, filles, qui n'avions pas le droit de quitter le harem, nous devions nous contenter de l'enseignement qui y était dispensé (Egbeme, 2001, p. 67).

On retrouve presque la même plainte dans *La nuit est tombée sur Dakar* où la narratrice anonyme, évoquant son inscription à l'école, renseigne :

Si nos parents avaient daigné nous inscrire à l'école, Dior et moi, c'était parce que l'année de nos six ans avait coïncidé avec le programme de scolarisation massive des filles initiées par le gouvernement. Et en plus de la campagne de sensibilisation menée par madame le ministre de la Condition féminine en personne qui sillonnait les villages pour montrer aux chefs de famille réticents qu'une femme peut devenir une « personnalité », une ONG belge offrait aussi trois kilos de riz à la présentation d'un certificat de scolarité d'une fille.

Sans les discours de madame le ministre et ces kilos de céréales surtout, Dior et moi, nous serions des analphabètes comme nos mères et nos sœurs aînées (Zaaria, 2004, p. 25).

Décidée à quitter « l'univers muet et silencieux où les normes veulent la maintenir » (Gallimore, 1997, p. 15), la femme africaine investit l'école afin de prendre son « destin en mains pour bouleverser l'ordre établi à son détriment et de ne point le subir » (Bâ, 1981, p. 7).

Je(u) féminin ou féministe dans *Je suis née au harem* et *La nuit est tombée sur Dakar*
Dr Moussa SAGNA

Le « je » mis en scène dans *Je suis née au harem* et dans *La nuit est tombée sur Dakar* est alors destiné à légitimer l'engagement à dénoncer les « manipulations d'ordre social » (Cazenave, 1996, p. 180-181), « hors de toute distinction raciale, [...] par le biais d'une sororité pressentie » (Narbona, 1995, p. 93).

L'auto-narration dans *Je suis née au harem* et dans *La nuit est tombée sur Dakar* ne doit donc pas être considérée comme la preuve de l'engagement féministe d'Egbeme et de Zaaria, à l'image de celui de Ken Bugul ou de Calixthe Beyala, comme l'ont supposé Astou Sagna et Moussa Sagna (2024, p. 319). L'écriture de soi chez Egbeme et Zaaria a plutôt pour dessein de permettre à chaque femme d'être l'instance narrative et de pouvoir déclarer : « nous ne voulons plus un maître mais un collaborateur. L'homme et la femme sont deux créatures complémentaires, aussi indispensables l'une que l'autre à la survie de la famille, de la société et de l'humanité. Il n'y a aucune raison que l'une soit l'éternelle subordonnée de l'autre » (Dieng, 1997, p. 99).

CONCLUSION

Il convient de souligner, au terme de cette étude, que l'écriture de soi dans *Je suis née au harem* et dans *La nuit est tombée sur Dakar* s'inscrit dans une volonté de mettre en scène l'être femme dans des sociétés dominées par les hommes. Dans notre analyse, nous avons démontré que dans les deux textes, les narratrices tournent en dérision les idées reçues sur la femme (Zaaria, 2004 : 47) et une certaine interprétation du discours religieux (Egbeme, 2001, p. 221) qui entrave l'émancipation de la femme.

Véritables satires qui dénoncent le sort réservé à la femme africaine, *Je suis née au harem* et *La nuit est tombée sur Dakar* ne portent pas, cependant, les caractéristiques de ce que certains critiques ont qualifié de récit féministe (Ndiaye et Sagna, 2017) tel que nous pouvons le lire chez Ken Bugul ou Calixthe Beyala, par exemple. Recourant aux « mots pour essayer de combler le vide » (Egbeme, 2001, p. 19), Zaaria et Egbeme emploient la première personne du singulier qui, en réalité, équivaut à un « tu », à un « elle » ou à un « nous » afin de permettre à toutes les femmes de mettre en scène leur quotidien.

Nous considérons donc que le dédoublement du « je » est le marqueur le plus évocateur de la réadaptation de l'écriture de soi en Afrique subsaharienne. Il participe, chez Egbeme et chez Zaaria, d'une dépersonnalisation qui fait que raconter son histoire personnelle « pour

Je(u) féminin ou féministe dans *Je suis née au harem* et *La nuit est tombée sur Dakar*
Dr Moussa SAGNA

contourner l'oubli » (Zaaria, 2004, p. 231) n'est plus destiné à célébrer un parcours, mais plutôt à porter les voix des femmes dans un récit où « je » et l'autre se confondent pour (re)tracer la destinée de la Femme.

BIBLIOGRAPHIE

- BÂ, Amadou Hampâté. 1973. *L'Étrange destin de Wangrin*, Paris, UGE.
- BÂ, Mariama. 1979. *Une si longue lettre*, Dakar, NÉAS.
- BÂ, Mariama. 1981. « La fonction politique des littératures africaines écrites », *Écriture africaine dans le monde*, n° 3, p. 6 - 7.
- BONI, Taniella. 2008/3. « Femme et être humain : autonomisation et réalisation de soi », *Africultures*, n° 74-75, « Le féminisme : entre vécu et théorie », pp. 27-36.
- BOUSLAMA, Ibtissen. 2007. « Il comme un autre je à soi-même impossible chez Jean Tardieu », *Écriture de soi*, Paris, L'Harmattan, pp. 99-107.
- CAZENAVE, Odile. 1996. *Femmes Rebelles. Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*, Paris, L'Harmattan.
- CHIANTARETTO, Jean-François. 2014. « Introduction », *Écriture de soi, écriture des limites*, Paris, Hermann- Editeur, 2014, pp. 5 – 10.
- DABLA, Séwanou. 1986. *Nouvelles Écritures Africaines : Romanciers de la seconde génération*, Paris, L'Harmattan.
- DE MEYER, Bernard. 2012. « Les jeunes voix féminines : ruptures et traces dans le roman féminin africain », *LuKa – Littératures et Arts d'Afrique*, n°4, « Conventions et Conversions. Innovations génériques dans les littératures africaines », WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier, pp. 285 – 298.
- DIENG, Mame Younouss. 1997. *L'ombre en feu*, Dakar, NÉAS.
- EGBEME, Choga Regina. 2001. *Je suis née au harem*, Paris, Archipoche.
- GALLIMORE, Béatrice Rangira. 1997. *L'écriture romanesque de Calixthe Beyala. Le renouveau de l'écriture féminine en Afrique francophone sub-saharienne*, Paris, L'Harmattan.
- GASPARINI, Philippe. 2004. *Est-il je ? Roman autobiographique et autofiction*, Paris, Seuil.
- GEHRMANN, Susanne. 2006. « Constructions postcoloniales du Moi et du Nous en Afrique : l'exemple de la série autobiographique de Ken Bugul », *Les enJeux de l'autobiographique dans les littératures de langue française. Du genre à l'espace- l'autobiographie postcoloniale- l'hybridité*, Paris, L'Harmattan, pp. 173 – 196.
- KEN BUGUL. 1982. *Le baobab fou*, Paris, Présence africaine.
- LEJEUNE, Philippe. 1996. *Le Pacte autobiographique* (1975), Paris, Seuil.
- MOLIN, Laure. 1988. « Le je duel » dans *Lire Tardieu*, Jean-Yves Debreuille (dir), Lyon, Presses universitaires de Lyon, pp. 61-73.
- NARBONA, Immaculada Diaz. 1995. « Ken Bugul ou la quête de l'identité féminine », *Francofonía*, n° 4, Université de Cadiz, pp. 91-106.
- NDIAYE, Amadou Falilou et SAGNA, Moussa. 2017. « *Le baobab fou, Riwan ou le chemin de sable et De l'autre côté du regard* : les autobiographies féministes de Ken Bugul », *Nouvelles Études Francophones. Revue du Conseil International d'Études Francophones*, University of Nebraska Press, pp. 57-69.

Je(u) féminin ou féministe dans *Je suis née au harem* et *La nuit est tombée sur Dakar*

Dr Moussa SAGNA

NDIAYE, Pap et al. 2005. « Déterminants socioculturels du retard de la 1^{re} consultation prénatale dans un district sanitaire au Sénégal », *Santé publique*, volume 17, n°4, pp. 531-538.

NNAEMEKA, Obionoma. 2008/3. « "Autres" féminismes : Quand la femme africaine repousse les limites de la pensée et de l'action féministes », *Africultures*, n° 74-75, « Le féminisme : entre vécu et théorie », pp. 12-19.

SAGNA, Astou. 2021. « Itinérance au féminin : formation et enjeux intermédiatiques. *Le Baobab fou* (1982) et *Cendres et braises* (1994) de Ken Bugul, *Assèze l'Africaine* (1994) et *Amours sauvages* (1999) de Calixthe Beyala, *La Nuit est tombée sur Dakar* (2004) d'Aminata Zaaria et *Le Paradis français* (2008) de Maurice Bandaman », thèse de doctorat unique, Dakar, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

SAGNA, Moussa et SAGNA, Astou. 2024. « À l'épreuve du patriarcat : le corps féminin comme facteur de réorientation des codes sociaux dans *La nuit est tombée sur Dakar* d'Aminata Zaaria et *Des fourmis dans la bouche* de Khadi Hane », *Revue africaine des sciences de l'Antiquité sunu-xalaat*, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences humaines, volume 4, pp. 311-325.

SAGNA, Moussa. 2022. « Écriture de soi et expérience fictionnelle chez Fatou Diome : entre auto-thérapie et contestation du pouvoir », *Africana. Figures de femmes et formes de pouvoir*, sous la direction de Christine Le Quellec-Cottier et Valéry Cossy, Paris, Classiques Garnier, pp. 447- 458.

ZAARIA, Aminata. 2004. *La nuit est tombée sur Dakar*, Paris, Grasset.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 279- 292.

**Entendre le tragique, représenter l'angoisse.
Les expressions de la désagrégation
existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain
Robbe-Grillet**

Dr Jean Denis NASSALANG

jeandenis.nassalang@ucad.edu.sn

Dr Augustin COLY

augustin.coly@ucad.edu.sn

&

Dr Amadou Falilou NDIAYE

amadoufalilou.ndiaye@ucad.edu.sn

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet

Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin COLY & Dr Amadou Falilou NDIAYE

Résumé : Cet article se donne pour objet de contribuer à la compréhension d'un certain nombre d'expériences, fruits d'une maturation littéraire qui couronne le cheminement artistique d'Alain Robbe-Grillet. Rédigé au soir de sa vie et après quelques années de silence, *La Reprise*, dans une narration fragmentée et multidimensionnelle, insinue un sentiment de l'inaccompli, du suspicieux et de repli polysémique. Cette œuvre ressasse des notions soulignant l'engagement littéraire de Robbe-Grillet. Sa trame s'inscrit dans une vaste théâtralisation de jeux complexes de rôles, d'incertitudes et d'expériences. Plusieurs péripéties s'insèrent, se biaisent et se heurtent dans une succession d'actions et d'événements ouvrant à la réminiscence, au vécu et/ou à l'avenir, sans jamais épuiser les possibilités heuristiques. La fiction, inscrite dans une aventure parfois aberrante et hybride, propose des suggestions et s'offre, elle-même, comme sujet de méditation. La lecture, telle une réécriture, devient, de ce fait, une forme d'engagement, une participation idéologique à la maîtrise de certaines frontières du récit. Comme dans l'examen d'un mystère, les nouvelles analyses fournissent des informations sur le contenu sans le circonscrire, tant les fruits de la dissémination sont épars. À chaque occurrence, le texte s'invente, se reprend et se contredit au gré de nouvelles hypothèses, expressions de la fluctuation du langage et des incertitudes existentielles.

Abstract : This article aims to contribute to the understanding of a number of experiences, the fruit of a literary maturation that crowns Alain Robbe-Grillet's artistic journey. Written in the twilight of his life and after several years of silence, *La Reprise*, with its fragmented and multidimensional narrative, insinuates a sense of incompleteness, suspicion and polysemic withdrawal. This work revisits notions that highlight Robbe-Grillet's literary commitment. Its plot is part of a vast dramatization of complex role-playing, uncertainties and experiences. Several twists and turns are inserted, skewed and collide in a succession of actions and events that open up to reminiscence, experience and/or the future, without ever exhausting the heuristic possibilities. The fiction, set in a sometimes absurd and hybrid adventure, offers suggestions and presents itself as a subject for meditation. Reading, like rewriting, thus becomes a form of engagement, an ideological participation in the mastery of certain boundaries of the narrative. As in the examination of a mystery, the new analyses provide information about the content without defining it, so scattered are the fruits of dissemination. With each occurrence, the text invents itself, revisits itself and contradicts itself according to new hypotheses, expressions of the fluctuation of language and existential uncertainties.

Mots clés : Angoisse – Existence – Fiction – Idéologie – Langage.

Keywords : Anxiety – Existence – Fiction – Ideology – Language.

Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet

Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin COLY & Dr Amadou Falilou NDIAYE

Introduction

Dans un style ingénieux, Alain Robbe-Grillet propose, à travers *La Reprise*, une relecture des espaces intérieurs qui entraînent le lecteur dans un labyrinthe fascinant. En sociologue de la littérature, l'auteur a longuement expliqué le besoin éprouvé par les écrivains du Nouveau Roman, de réformer l'écriture, eu égard aux troubles sociaux vécus par ses contemporains. Il est, de ce fait, question de convoquer les générateurs thématiques qui, dorénavant, fonctionnent comme des leurres dans son œuvre, en multipliant des références au psychique, pour produire une analyse scientifique. Sous un autre angle, Alain Robbe-Grillet semble affirmer que les formes actuelles sont dictées par une vision du monde qui ne peut être prise en compte par les techniques traditionnelles. Ces convictions laissent soudre une dimension irrévocable de la profondeur des situations évoquées. Autrement dit, comme l'a signalé Bruce Morrissette dans son étude sur *Les Gommages* lors du colloque de Cerisy-la-Salle, il est inadmissible de vouloir réformer une pratique scripturale sans prendre en considération les techniques classiques. Renato Barilli a renforcé, à la même occasion, cette théorie en montrant que l'œuvre d'art d'Alain Robbe-Grillet est partie d'une matrice (le roman de Balzac) dont elle constitue une variante¹. *La Reprise*, en tant qu'acte de restauration et de continuation, peut être abordée comme une œuvre qui initie le lecteur à suivre des événements mal ingérés ; d'où leur figuration flottante.

Partant de ce constat que l'écrivain a fini par reconnaître, notre étude va s'efforcer de déceler l'investissement de l'auteur, à partir de quelques captations des éléments générateurs de la fiction que constitue *La Reprise*. Animé par un désir de ne point représenter authentiquement sa vie et son univers, Robbe-Grillet a déployé des stratégies analysées par la critique littéraire sans épuiser les significations du texte. Il affirme lui-même :

Dans mes derniers livres, les phantasmes ont été pris comme générateurs ; c'est-à-dire qu'ils ne fonctionnent plus comme le phantasme caché de l'œuvre pré-freudienne, mais comme le phantasme désigné de l'œuvre post-freudienne. [...] Nous sommes dans une période post-freudienne ; tout le matériel psychanalytique qui surabonde dans mes livres ne peut donc plus appartenir à l'innocence, mais au contraire à la culture².

Dans un premier temps, notre réflexion s'attèlera à souligner quelques incohérences qui ont désorganisé la société ; ensuite les flottements du langage qui ont contribué à la déconstruction de la logique de l'écriture, avant de terminer par les modes d'implications du lecteur dans la connaissance des événements.

¹ Renato Barilli : « Aboutissement du roman phénoménologique ou nouvelle aventure romanesque ? », in Jean Ricardou, Françoise Van Rossum-Guyon, (éds.) *Nouveau Roman : hier, aujourd'hui*, Paris, UGE, 1972, coll. « 10/18 », tome I : Théorie, pp. 107-117.

² Intervention dans la Discussion après la communication de Bruce Morrissette, in Jean Ricardou, Françoise Van Rossum-Guyon, (éds.) *Nouveau Roman : hier, aujourd'hui*, Paris, UGE, 1972, coll. « 10/18 », tome II, pp. 141-142.

Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet

Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin COLY & Dr Amadou Falilou NDIAYE

I. La représentation du tragique

En marge des idées reçues sur le Nouveau Roman qui s'évertue à détourner l'écriture des préoccupations éthiques, *La Reprise* nous offre des possibilités de réfléchir sur les problématiques qui agitent la pensée de l'auteur. Ce qui fascine dans ce texte, c'est la fréquente reprise de souvenirs qui mettent en branle l'imaginaire et/ou l'imagination du lecteur. Cet univers fictif, comme dirait Ollier, est un « milieu [...] compréhensible. Il y a là, toujours, promesse de sens, garantie de sens, et le plus souvent euphorie de sens »³. Ainsi reconnu, *La Reprise*, en dehors des écarts délibérés par rapports aux principes classiques, se conçoit comme une entreprise d'opacification ludique des images du monde. Autrement dit, cette fiction regorge, en filigrane, d'une infinité d'idées empruntées à la situation préoccupante de la société européenne en crise après la débâcle des guerres, des événements de Mai 1968 et la soif incontrôlée de résurrection qui anime les consciences. C'est dans ce labyrinthe que l'auteur puise le matériau de construction de son univers fictif et assume sa mission d'évocateur des inquiétudes, des espérances, des angoisses et obsessions véhiculées par les voix du discours social. Toutefois, cette « présence en filigrane des idéologies révolutionnaires de gauche dans ce texte est marquée par un travail de défamiliarisation, de transgression et de confrontation ironique qui attire l'attention sur la contingence des préconstruits que véhiculent les postures idéologiques en question »⁴.

La question des idéologies est un leitmotiv qui occupe une place centrale pour l'essentiel des œuvres d'Alain Robbe-Grillet. On note, dans *Un régicide* et dans *Les Gommages*, particulièrement, le penchant de l'auteur pour des théories de droite. Il fait travailler, par exemple, le héros de son texte liminaire dans une entreprise qu'il a lui-même fréquentée. Certains critiques y voient une sorte d'autobiographie qu'il confirmera dans *Le miroir qui revient*. Dans ce volume, il s'attache à exprimer ses relations avec les idées de l'extrême droite en ne cessant de nous faire comprendre que ses parents y ont consacré une bonne partie de leurs énergies. Témoins de plusieurs formes d'altérations des principes fondamentaux d'une vie de famille réussie, il oriente progressivement ses réflexions vers les questions littéraires. Et cette réflexion trouve une forme plus aboutie dans un certain formalisme littéraire. À cette peinture d'une société désacralisée par les crises de toutes sortes, s'enchevêtre une théorie sur la refonte des formes littéraires qui prendra corps dans *Pour un nouveau roman*.

À propos des thèmes générateurs du roman, Alain Robbe-Grillet ne dissimule pas les libertés accordées à son imagination. Il reconnaît la résurgence d'événements vécus dans son récit :

Il me semble difficile, quant à moi, de les prendre ailleurs que parmi le matériau mythologique qui m'entoure dans mon existence quotidienne. Lorsque je feuillette les

³ Claude Ollier, *Une histoire illisible*, Paris, Flammarion, 1986, p. 158.

⁴ Shawn Duriez : « Plaidoyer pour une littérature illisible. La question du déchiffrement chez Alain Robbe-Grillet et Antoine Volodine », in *Alain Robbe-Grillet. Balises pour le XXI^e siècle*. Actes du colloque publiés sous la direction de Roger-Michel Allemand et Christian Milat, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa et Les Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 475.

Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet

Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin COLY & Dr Amadou Falilou NDIAYE

rubriques ou la publicité d'un magazine « à la page », lorsque j'accomplis un parcours dans les couloirs du métropolitain, lorsque je longe les vitrines et les affiches qui forment la façade de toute grande ville moderne, je me trouve assailli par une multitude de signes, dont l'ensemble constitue la mythologie du monde où je vis, quelque chose comme l'inconscient collectif de la société, c'est-à-dire à la fois l'image qu'elle veut se donner d'elle-même, et le reflet des troubles qui la hantent⁵.

Même si la fiction des événements déjoue le scandale de la vérité historique, le lecteur ne peut s'empêcher de découvrir quelques bribes de souvenirs refoulés. Le socle reste parfois ambigu, mais il ne dispense pas d'une lecture des effets secondaires imprimés dans les consciences par le tragique de la condition humaine. Dans *La Reprise*, l'auteur ne se limite pas seulement à exprimer les failles du système politique qui n'a pas su nous faire éviter la barbarie de la guerre, il s'attelle à défaire une sorte de *doxa* idéologique. Il nous offre progressivement des fonctions qui s'écartent de toute forme de prise de position explicite par rapport au climat social et/ou politique ; ce qui fera de lui, l'un des principaux théoriciens du Nouveau Roman.

Les auteurs ayant fait l'expérience des douleurs inhérentes à la guerre avec toutes ses tortuosités humaines, s'évertuent à réformer la *praxis* littéraire en reconsidérant leur rapport au réel. Autrement dit, à l'encontre du texte de Gustave Flaubert qui favorisait l'histoire sociale, ces auteurs situent celle-ci au second degré. Sans nier ses effets sur le renouveau esthétique qu'ils incarnent, ils préfèrent l'évoquer en filigrane. Alain Robbe-Grillet ne déroge pas à cette tradition. Il affirme la misère morale que l'occupation allemande a imposée à sa conscience et la rupture qu'elle a entraînée dans ses relations avec les autres membres de sa famille, de sa société :

C'est une véritable coupure que l'année quarante-cinq a représentée dans mon existence. Car mes rapports personnels avec l'ordre ont été profondément altérés à partir de la Libération et surtout après l'entrée des troupes alliées en Allemagne, accompagnée chaque jour de monstrueuses révélations sur la matérialité des camps et sur toute la sombre horreur qui était la face cachée du national-socialisme⁶.

Il faut accorder une place substantielle à cette question, lorsqu'on aborde des textes tel que *La Reprise*. Cette situation délétère exprime, dans les consciences, l'essence du rapport entre les classes sociales, les événements et les intellectuels des temps modernes, comme diraient les existentialistes. Les émiettements constatés dans les sphères sociales impulsent une dynamique de réflexion peu conciliable ou presque impossible à être pris en charge par les techniques traditionnelles de narration. Le degré d'indigence que traversent aussi bien les auteurs que les communautés humaines est si profond que les mots ne sauraient l'exprimer. Il s'agit, au lendemain de la crise, de tout une reprise, tant au plan matériel que psychique. On ne peut sonder, par une simple dénomination, toutes ces misères des hommes condamnés à vivre sans espoirs ; parce que tout ce qui avait été acquis par le talent ou dans des circonstances particulières a sombré dans l'abîme de la guerre. Les avantages que permettaient certaines

⁵ *Le voyageur. Textes, causeries et entretiens 1947-2001*, Paris, Christian Bourgeois, 2001, p. 93.

⁶ *Le Miroir qui revient*, Paris, Minuit, 1985, p. 122.

Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet

Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin COLY & Dr Amadou Falilou NDIAYE

hiérarchies sociales ne peuvent plus préserver de la misère. Et dans la fiction de *La Reprise*, l'auteur intervient souvent pour expliquer certaines épreuves qui lui tiennent à cœur. Pour cela, il fait coïncider les faits soulignés avec leur déroulement dans la réalité. C'est le cas, par exemple, de l'ouragan qui a dévasté sa ville de Normandie au lendemain des fêtes de Noël 1999. Alain Robbe-Grillet dit qu'il n'ouvre pas entièrement les volets de sa fenêtre « *pour ne plus apercevoir le désastre obscur depuis l'ouragan qui a ravagé la Normandie juste après Noël, marquant d'une manière certes inoubliable la fin du siècle et le mythique passage à l'an deux mille* » (Rep. 81). Il prolonge son récit au sujet de ce cataclysme en ajoutant :

Il va falloir des mois et des mois, cette fois-ci, sinon des années, pour seulement débayer les centaines de troncs géants fracassés qui s'enchevêtrent en un inextricable gâchis (écrasant les jeunes arbres soignés avec tant d'amour) et les énormes souches arrachées du sol où elles laissent des trous béants, comme creusés par les bombes d'une guerre éclair incroyable qui aura duré à peine une demi-heure (Rep 81-82).

Heurté dans son for intérieur, le romancier ne peut s'empêcher d'interférer ouvertement dans le monde fictif qu'il construit. Son imaginaire s'invite à la réflexion pour laisser couler les laves d'une pensée angoissée par les événements. À cette détresse matérielle, il faut adjoindre la dépréciation du poids de la tradition. Pendant plusieurs décennies, des hommes et des femmes de toutes générations, ont consentis des efforts pour une hégémonie intellectuelle de l'homme. Mais les crises inhérentes aux avatars des violences matérielles ont amenuisé tous ces efforts, réduits les générations actuelles à des facultés amputées et redéfini l'horizon de sa condition humaine. Tous les clivages sociaux sont repensés parfois au mépris des valeurs morales. La confiance dans le pouvoir éthique des conceptions s'est épuisée, laissant le vide face à de nouvelles formes d'édification de soi. Les images du vécu humain jadis représentées avec une certaine précision s'obscurcissent ; ce qui rend impossible le déchiffrement candide des valeurs morales qu'illustre la fiction narrative.

Toutes ces fêlures, loin de mettre en évidence la nature arbitraire des faits évoqués, favorisent une transgression des frontières dans la dénégation et dans la remise en cause de la réalité du spectacle. Qu'il soit question des tableaux accrochés aux murs ou des fresques perçues par les personnages, l'ambition de la représentation est de contester l'illusion d'un monde parfait que le narrateur observe et/ou décrit dans la distance du regard plus ou moins objectif. Ces spectres mettent à nu les difficultés éprouvées par le narrateur dans la construction de son univers. Ils contredisent les assertions classiques à propos de la narration qui se voulait cohérente. Tout en faisant fluctuer le décodage des images, ces auteurs des temps modernes exposent les fêlures de la narration. Walther affirme dans le texte que la fresque suspendue au mur n'est en fait, « *qu'un rappel en miroir de celles figurant déjà dans le décor du grand tableau allégorique* » (Rep 125). Poursuivant son développement, il témoignera que les fresques ainsi évoquées puisent, pour l'essentiel, leur genèse des images de la guerre qui a heurté son esprit : « *Mais le style adopté pour la fresque murale en question ne rappelle à mon avis ni l'un ni l'autre, sauf à la rigueur les ciels dramatiques de second, l'essentiel ayant été pour moi de figurer avec la*

Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet

Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin COLY & Dr Amadou Falilou NDIAYE

plus grande minutie une authentique et personnelle image de guerre, venue directement du front » (Rep., 125).

Ainsi retrouvé dans un état initial de misère et de remise en question de certaines conceptions, des auteurs n'ont d'autres possessions que leur force ou quelque art grossier et hypocrite. De toutes ces perversions, découle un nouvel ordre sociétal que la réalité exprimée ne peut contenir. La représentation des faits, en sus de permettre une action entre les humains, donne l'occasion au lecteur de comprendre les difficultés qu'éprouve l'écrivain pour communiquer les nouvelles formes mentales de la société contemporaine. Comme l'a signifié Jean-Marie Schaeffer, la représentation devient elle-même un instrument d'analyse des différentes images construites par Alain Robbe-Grillet pour décrire les réalités ainsi survenues. Elle est,

d'abord la manière dont les êtres humains se rapportent à la réalité : nous prenons connaissance de la réalité à travers des "représentations mentales" de cette réalité, représentations induites par des expériences perceptives mais aussi par l'intériorisation "en bloc" [...] d'innombrables savoirs sociaux déjà élaborés sous la forme de représentations symboliques publiquement accessibles. On s'en sert ensuite pour décrire une relation entre deux entités intramondaines telles que, dans des contextes spécifiques, la première tient lieu de la seconde, sans que pour autant son mode d'existence soit constitutivement celui d'un signe⁷.

Outre les analyses de Schaeffer sur le lien rompu dans le récit entre fiction et vérité, on observe que dans *La Reprise*, ce lien est sans cesse présent mais discontinu dans la pensée de Robbe-Grillet et le monde imaginaire qu'il recrée : les ondes possibles et le monde réel auquel l'écrivain est confronté. Car, pour l'auteur de *La Reprise*, penser la fiction procède d'abord par une remise en question du dogme de toute clôture, à commencer par celui du monde réel de l'après-guerre. Ces interrogations seront exploitées par les différentes vagues du Nouveau Roman en même temps que par les théories post-structuralistes, françaises en particulier, de ces dernières décades. On aura, par la suite, une somme critique sur ces innovations avec Thomas Pavel, *Univers de la fiction* (1988) et Gérard Genette, *Fiction et diction* (1991).

On peut considérer, dans l'ordre de ces innovations, des paradigmes du roman réaliste, que dans *La Reprise*, le désir subversif s'exprime à travers des formes cursives, altérant ainsi celles de la narration classique qui obéissait à une certaine linéarité. L'érotisme forcené, par exemple, révèle des motifs de subversion de l'autorité mentale sur les pulsions. Il participe au renversement de l'ordre des choses. Les crises morales se révèlent ainsi comme des facteurs de subversion de l'ordre social, pour autant qu'il en existe dans un monde de chaos. Leur implication dans la trame du récit permet une lecture des dessous invisibles de la nature humaine. Par ces actes jadis répréhensibles par la morale, les auteurs contemporains expriment leur désir de liberté. Il s'agit de se libérer de certaines contraintes imposées par la morale ; en réponse aux violences et génocides perpétrés pendant les années sombres de la guerre. Le corps féminin, torturé dans sa faiblesse renvoie aux structures matricielles de la parole victime de

⁷ Jean-Marie Schaeffer, *Pourquoi la fiction ?* Paris, Éditions du Seuil, 2010, p. 104.

Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet

Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin COLY & Dr Amadou Falilou NDIAYE

plusieurs formes de tortuosités. Il est question de comprendre l'imaginaire de l'écrivain et de collaborer à la reconstruction du sens. Ben Stoltzfus dira :

Le jeu consiste à refaire le parcours et à revivre les étapes du processus créateur pour que nous puissions déchiffrer les pulsions cachées de l'œuvre. [...] Si le désir est subversif, il vise un destin affranchi des slogans qui paralysent la pensée. L'artiste qui invente des formes nouvelles propose en même temps de nouvelles structures sociales⁸.

Ainsi, la peinture des actes érotiques perpétrés à l'encontre de certains sujets féminins, comme la subversion des codes de la narration, devient une arme avec laquelle le Nouveau Roman cherche à renverser le schéma classique. Ces désirs exprimés à travers des formes subverties deviennent des métaphores de l'écriture et de la peinture de l'angoisse existentielle. « *les traits sensuels de l'adolescente expriment une sorte d'extase, qui pourrait être de souffrance, mais évoque davantage la voluptueuse jouissance du martyr* » (*Rep.*, 178).

La Reprise est un texte très dynamique. À notre avis, il y a tout un jeu dans les idéologies en vigueur qui suscitent des énergies sans cesse renouvelées et expliquent les effets de flash, les retouches et les rapprochements entre les images textuelles et la réalité. La réalité lui a certainement tendu des images sombres et incomplètes de l'humaine condition. Cette face de l'horreur, dont l'homme est capable, déstabilise les certitudes d'une mission accomplie. De cette inconformité naît un principe d'une écriture défaillante cristallisant les doutes et les errements. Cette reprise dont parle l'auteur cache donc un ensemble de conditions et de positions inassouvies.

II. Les flottements du langage

Le jeu sur le langage constitue une priorité dans les productions littéraires des années 1950. De ses premiers romans à *La reprise*, Robbe-Grillet ne cesse de manifester son impuissance à cerner l'essence du monde. Les réalités de celui-ci sont fluctuantes et nécessitent un incessant réajustement. Dans *Pour un nouveau roman*, il avouait déjà :

Le monde n'est ni signifiant ni absurde. Il *est* tout simplement. C'est là, en tout cas, ce qu'il a de remarquable. Et soudain cette évidence nous frappe avec une force contre laquelle nous ne pouvons plus rien. D'un seul coup toute la belle construction s'écoule : ouvrant les yeux à l'improviste, nous avons éprouvé, une fois de trop, le choc de cette réalité têtue dont nous faisons semblant d'être venus à bout. Autour de nous, défiant la meute de nos adjectifs animistes ou ménagers, les choses *sont là*⁹

C'est dire que l'écrivain est conscient, dès les années 50, que le contexte sociopolitique et les tendances littéraires autorisent une perpétuelle remise en cause des acquis. Les facteurs que nous venons d'évoquer ne laissant aucune place à des certitudes. Les mythes dont il est *question*

⁸ Ben Stoltzfus « Robbe-Grillet et Magritte : la femme, le miroir et les liaisons dangereuses », in Alain Robbe-Grillet. *Balises pour le XXI^e siècle*. Actes du colloque publiés sous la direction de Roger-Michel Allemand et Christian Milat, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa et Les Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 191.

⁹ Alain Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, Paris, Les Editions de Minuit, coll. « Critique », 1963, p. 18.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 279 à 294 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet

Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin COLY & Dr Amadou Falilou NDIAYE

dans *Les Gommages* sont à nouveau discutés dans *La Reprise* qui, comme son nom l'indique, est une sorte de condensé des œuvres précédentes.

Mais, ce qui est étrange dans cette démarche, c'est qu'elle n'est point faite pour proposer un bilan. En effet, au soir de sa vie, on aurait compris que Robbe-Grillet, en décidant de revenir sur les thématiques de ses œuvres précédentes, puisse, à la faveur d'une certaine expérience et probablement d'une sagesse, donner des réponses claires aux doutes qui ont jalonné son écriture pendant plus de cinquante ans. Cette orientation n'est que fausse piste. Il reste fidèle à ses principes et bâtit sa nouvelle poétique sur les ruines du passé :

J'ai souvent parlé de la joyeuse énergie créatrice que l'homme doit sans cesse déployer pour reprendre le monde en ruine dans des constructions nouvelles. Et voilà que je me remets à ce manuscrit après une année entière de rédaction cinématographique entrecoupée de très nombreux voyages, quelques jours à peine après la destruction d'une part notable de ma vie, me retrouvant donc à Berlin après un autre cataclysme, portant une fois de plus un autre nom, d'autres noms faisant un métier d'emprunt muni de plusieurs faux passeports et d'une mission énigmatique toujours prête à se dissoudre, continuant néanmoins de me débattre avec obstination au milieu de dédoublement, d'apparitions insaisissables d'images récurrentes dans des miroirs qui reviennent » (*Rep.* 82).

Cet aveu est assez révélateur de la démarche robbe-grillétienne. Il y a une volonté transgressive qui sous-entend l'ensemble de sa production. Si dans les premiers récits c'est par le biais de la parodie que se régénère sa fiction, dans *La Reprise* « une intertextualité essentiellement pastichielle »¹⁰ est le moyen par lequel se déploie son esthétique. À première vue, *La Reprise* par le biais de référence, collages et réécritures, propose une reconfiguration de l'ensemble de la production littéraire passée, mais bien plus qu'un assemblage d'éléments textuels antérieurs, ce roman est moins une compilation qu'un éclatement. Les pseudo-certitudes sont toutes évoquées pour être immédiatement remises en cause. Comme le note Mireille Calle-Gruber, « *La Reprise exécute aujourd'hui un autoportrait ruiniforme de l'écriture en faisant voler en éclats les livres précédents : parcours conséquents de nouveau romancier entreprenant le démontage de son œuvre qui échappe ainsi à la monumentalisation. L'écrivain Rhapsode, dépèce, rapièce, fait de réécriture livre nouveau* »¹¹. Le personnage-espion tantôt nommé Boris Wallon, Henri Robin ou Mathias Frank... vit dans les ruines du passé : celles des *Gommages*, de *Djinn* ou encore de *L'Immortelle*. Il vit dans un Berlin de 1949 complètement délabré, et ce sont les mots qui ont servi à construire les intrigues des récits précédents qui lui servent, à présent, de lexique pour déchiffrer ces ruines. Le prétendu neuf se fait avec des décombres du passé. Le langage s'est donc figé dans l'aporie, le non-sens :

De remous, certes, aucun. Mais ce ne sont pourtant pas les ténèbres annoncées. L'absence, l'oubli, l'attente baignent calmement dans une grisaille malgré tout assez lumineuse,

¹⁰ François Harvey, *Alain Robbe-Grillet : le nouveau roman composite. Intergénéricité et intermédialité*, Paris, L'Harmattan, coll. « Critiques littéraires », 2011, p. 140.

¹¹ Mireille Calle-Gruber, « Alain Robbe-Grillet ou la reprise-en-avant », *Critique*, tome LVIII, n^{os} 651-652, août-septembre 2001, p. 615.

Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet

Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin COLY & Dr Amadou Falilou NDIAYE

comme les brumes translucides d'une prochaine aurore. Et la solitude, elle aussi serait trompeuse... il y aurait en fait quelqu'un, à la fois le même et l'autre, le démolisseur et le gardien de l'ordre, la présence narratrice et le voyageur... solution élégante au problème jamais résolu : qui parle ici, maintenant ? Les anciens mots toujours déjà prononcés se répètent, racontant toujours la même vieille histoire de siècle en siècle, reprise une fois de plus, et toujours nouvelle... (*Rep.*, 226-227).

Les derniers mots de ce fragment résument bien le travail entrepris par Robbe-Grillet. La circularité qui caractérisait ses intrigues est évolutive et contagieuse. Elle se répand à la narration qui par quelques subtilités, propose un nouveau puzzle. François Harvey note que « *la composition même du récit n'est pas sans accentuer la confusion : La Reprise mêle onirisme et réalité d'une manière inextricable ; fondamentalement anachronique, il mélange les temps verbaux sans qu'il nous soit possible de recréer une logique narrative ferme* »¹². Roland Barthes a raison de dire, si l'on se réfère au modèle que propose Robbe-Grillet, qu'

écrire c'est ébranler le sens du monde, y disposer une interrogation *indirecte*, à laquelle l'écrivain, par un dernier suspens, s'abstient de répondre. La réponse c'est chacun de nous qui la donne, en y apportant son histoire, son langage sa liberté, mais comme histoire, langage et liberté changent infiniment, la réponse du monde à l'écrivain est infinie : on ne cesse jamais de répondre à ce qui a été écrit hors de toute réponse : affirmés, puis mis en rivalité, puis remplacés, les sens passent, la question demeure¹³.

Avec cette « *question [qui] demeure* », l'écrivain nie l'intrigue et s'offre une multitude de possibilités qui font que le matériau ayant servi aux romans précédents est recyclé entièrement, sans une quelconque sorte de bilan des résultats antérieurs. Par exemple, à la page 247 de *La Reprise*, un dialogue entre protagonistes témoigne, comme c'était déjà le cas dans *Les Gommages* d'une parodie policière dont l'aboutissement dépendrait du sens ou plutôt des sens qu'on pourrait donner aux mots :

- Ainsi vous êtes convaincus que c'est moi ?
- Mais non, absolument pas ! J'ai avancé cette supposition à tout hasard, pour voir, à votre réaction, si vous aviez quelque chose à nous apprendre sur un sujet à peine dégrossi, en pleine mouvance narrative... Période pour nous passionnante.
- Vous suivez une piste ?
- Bien entendu, et même plusieurs. Les choses avancent à grands pas, dans de multiples directions (*Rep.*, 247).

Robbe-Grillet, par ce procédé rouvre ainsi son œuvre vers d'autres devenirs, mais cet élan est trompeur car « le roman ne peut être que nouveau, car le roman fini est toujours déjà en ruine »¹⁴.

¹² François Harvey, *Alain Robbe-Grillet : le nouveau roman composite. Intergénéricité et intermédialité*, op. cit., p. 145.

¹³ Roland Barthes, *Sur Racine*, Paris, Editions du Seuil, 1963 (3^e édition), avant-propos, p. 11.

¹⁴ Alain Robbe-Grillet, *Préface à une vie d'écrivain*, Paris, France Culture/Seuil, coll. « Fiction et Cie », 2005, p. 42.

Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet

Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin COLY & Dr Amadou Falilou NDIAYE

III. Les implications du lecteur

L'analyse des intentions sous-jacentes à la construction du sens révèle en filigrane une volonté d'Alain Robbe-Grillet de conditionner la lecture de ses textes. Le lecteur comprend que toutes les références fonctionnent comme un ensemble de signes expressifs de germes d'une évolution que l'écriture ne peut accomplir. Autrement dit, les stratégies rendent compte de la nécessité de reconsidérer le mode de lecture quand il faut aborder *La Reprise*. En fait, l'écriture de ce texte implique en réception des bribes de conversations qui appellent à la reconstitution du système d'appréhension de la littérature en générale. Les fragments de sens, en plus de signaler une conception perturbée des idéologies en vigueur, témoignent d'un besoin d'implication du lecteur dans la fiction. Ce dernier doit être animé d'une attention agissante puisqu'il est intimement impliqué dans la construction de significations que l'expression semble mettre en péril à force de ruptures, de délinéarisation et de discontinuités :

Le calme, le gris... Et sans doute, bientôt, l'innommable... De remous, certes, aucun. Mais ce ne sont pourtant pas les ténèbres annoncées. L'absence, l'oubli, l'attente baignent calmement dans une grisaille malgré tout assez lumineuse, comme les brumes translucides d'une prochaine aurore. Et la solitude, elle aussi serait trompeuse... Il y aurait en fait quelqu'un, à la fois le même et l'autre, le démolisseur et le gardien de l'ordre. La présence narratrice et le voyageur..., solution élégante au problème jamais résolu : qui parle ici, maintenant ? (*Rep.*, 226-227)

Il est essentiel, lorsqu'on examine les stratégies narratives mises en œuvre dans ce fragment de récuser les méthodes habituelles basées sur une lecture linéaire pour prendre en compte les perturbations du langage qui conditionnent les dérives associatives impliquées dans le texte. À la différence du texte classique, celui-ci exige du lecteur une attention soutenue et un travail patient d'assimilation. À le considérer comme tout texte narratif, l'écriture de *La Reprise* semble répondre à une visée essentialiste, consistant, pour Alain Robbe-Grillet, à faire entendre sa voix, dans un discours éthico-formel, afin de partager une conception du monde, de l'art, fonction ultime de toute parole proférée. Le lecteur est convié à entendre, comme l'exprime Jacques Derrida, les bruissements de la pensée qui s'épanche et les inquiétudes de toute une génération d'intellectuels perturbée par des interrogations multiples :

L'enjeu en est bien la moralité, aussi bien au sens de l'opposition du bien et du mal, du bon et du mauvais, qu'au sens des mœurs, de la moralité publique et des bienséances sociales. Il s'agit de savoir ce qui se fait et ce qui ne se fait pas. Cette quiétude morale ne se distingue nullement de la question de la vérité, de la mémoire et de la dialectique. Cette dernière question, qui sera vite engagée comme la question de l'écriture, s'associe au thème moral, le développement même par affinité d'essence et non par superposition. Mais par un débat rendu très présent grâce au développement politique de la cité, la propagation de l'écriture et l'activité des sophistes ou des logographes, le premier accent se trouve naturellement placé sur les convenances politiques et sociales¹⁵.

¹⁵ Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », 1972, pp. 91-92.

Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet

Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin COLY & Dr Amadou Falilou NDIAYE

Les errements du récit n'ont, ainsi, d'autres préoccupations que de révéler les failles de la parole et les inaptitudes de la pensée à organiser les situations qui se présentent à l'esprit des différents locuteurs. Les écrivains qui ont traversé et vécu le trauma lié aux différentes crises du XXème siècle partagent les mêmes ressentiments et blessures psychiques. Ils ont conscience que la fluctuation de la réalité ne leur permet plus de dire leur vécu ou celui des autres en termes cohérents. Le texte peut contenir des renvois et/ou des formes révélant leur implication, mais il ne peut respecter les conventions qui garantissaient la transparence du roman traditionnel. À cette blessure psychique qui désarticule le système structurel de la mémoire collective, s'ajoutent des ahurissements événementiels qui témoignent d'un monde infrangible. Qu'il soit question d'Alain Robbe-Grillet ou d'un autre écrivain de son temps, ils font tous le constat d'une certaine amertume inhérente au monde qui ne possède plus une propriété à représenter. On peut certes l'imaginer ou le signifier à travers des bribes éparses de nouvelles, mais pas épuiser le contenu des sujets abordés ; ce qui explique leur fameuse adhésion à la théorie de la désarticulation du style. Ils consentent qu'« *il n'y a rien à représenter, sinon l'effort pour articuler ce rien* »¹⁶.

Cet effort ne saurait se faire sans une implication du lecteur d'autant plus que le langage, en tant que gage de la transparence se dilue dans l'inaudible, lui aussi, avec les progrès de la science, l'évolution des mentalités et les structures aliénantes du quotidien. Il est devenu, avec les différentes crises, l'objet primaire de la réflexion. « Chaque fois que le lecteur parvient à [...] la réalisation d'une action qui peut produire un changement dans l'état du monde raconté, en y introduisant ainsi des nouveaux cours d'événements, il est amené à prévoir quel sera le nouveau cours des événements »¹⁷.

Toutes ces formes de désorganisations et d'aliénation impulsent des instincts générateurs de fictions telle que *La Reprise*. Après quelques instants de silence, Alain Robbe-Grillet reprend la plume après avoir compris que le Nouveau Roman n'a pas laissé d'héritage. On retrouve certaines formes de négation du style classique dans les textes postérieurs, mais peut-on voir des auteurs qui propagent ce vide artistique des objets ? Il semble – à notre avis – que la génération suivante a intégré la valeur de l'engagement idéologique à travers les formes d'écriture. Elle prend quelques distances en enfouissant au cœur de leur récit des réflexions sur les questions de l'heure. Alain Robbe-Grillet reprend ainsi l'écriture pour inviter son lecteur à entendre tous les clivages, les objets de réflexion comme les déchirements tant intérieurs qu'extérieurs de la vie, de l'art et du monde. Aucun des éléments tangibles qui permettaient à Gustave Flaubert de représenter la société et l'univers de manière plus ou moins confortable ne se prête à l'intelligence de l'auteur ; d'où l'intérêt de situer la place du lecteur au cœur de la fiction qui se forme. « Cette précompréhension du lecteur inclut les attentes concrètes correspondants à l'horizon de ses intérêts, désirs, besoins et expériences tels qu'ils sont

¹⁶ Robert Pinget, « *Pseudo-principes d'esthétique* », in *Nouveau roman : hier, aujourd'hui*, Paris, Hermann, 2011, p. 316.

¹⁷ Umberto Eco, *Lector in fabula*, Paris, Grasset, 1985.

Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet

Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin COLY & Dr Amadou Falilou NDIAYE

déterminés par la société et la classe à laquelle il appartient aussi bien que par son histoire individuelle »¹⁸.

Conclusion

Au terme de notre réflexion, il y a lieu de considérer le texte de *La Reprise* comme un terreau d'aspirations, d'illusions et de présuppositions mal agencées qui se heurtent et/ou se superposent à la sordide réalité du monde. Ce contraste entre les aspirations à une existence beaucoup plus cohérente, à la consistance des concepts et les formes régressives vécues par le peuple expliquent les perturbations morales et structurelles du texte. La difformité s'impose donc à travers l'enchâssement et l'hybridation générique comme possibilité efficace pour traduire l'insaisissable et le mystère qui enveloppe la pensée humaine. « *Placé, comme l'auteur devant les figures structurellement inachevées, il (le lecteur) doit à son tour se poser comme la conscience englobante. C'est à lui de pallier l'incomplétude du texte en construisant l'unité de chaque personnage* »¹⁹. Sous cet éclairage, nous avons appréhendé les errements du récit, dans la narration de *La Reprise*, comme l'expression d'une pensée inaboutie, caractéristique de la faillite d'une époque ; celle de l'après-guerre. Celle d'une génération d'écrivains et essayistes qui a compris et révélé la faillite du langage. Les failles de la parole et les inaptitudes de la pensée à donner sens aux ruines d'un monde dont la démesure (pour parler comme Camus) a saisi les esprits dans un trauma indescriptible consécutif aux différentes crises du XX^e siècle.

Bibliographie

- BARILLI, R., 1972, « Aboutissement du roman phénoménologique ou nouvelle aventure romanesque ? », in Jean Ricardou, Françoise Van Rossum-Guyon, (éds.) *Nouveau Roman : hier, aujourd'hui*, Paris, UGE, coll. « 10/18 », tome I : Théorie, pp. 107-117.
- BARTHES, R., 1963, *Sur Racine*, Paris, Editions du Seuil, (3^e édition), avant-propos.
- CALLE-GRUBER, M., 2001, « Alain Robbe-Grillet ou la reprise-en-avant », *Critique*, tome LVIII, n^{os} 651-652, août-septembre, p. 615.
- DURIEZ, S., 2010, « Plaidoyer pour une littérature illisible. La question du déchiffrement chez Alain Robbe-Grillet et Antoine Volodine », in *Alain Robbe-Grillet. Balises pour le XXI^e siècle*. Actes du colloque publiés sous la direction de Roger-Michel Allemand et Christian Milat, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa et Les Presses Sorbonne Nouvelle.
- DERRIDA, J., 1972, *La dissémination*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel ».
- ECO, U., 1985, *Lector in fabula*, Paris, Grasset.

¹⁸ Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 284.

¹⁹ Vincent Jouve, *L'effet-personnage dans le roman*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998 p. 56.

Entendre le tragique, représenter l'angoisse. Les expressions de la désagrégation existentielle dans *La Reprise* (2001) d'Alain Robbe-Grillet

Dr Jean Denis NASSALANG, Dr Augustin COLY & Dr Amadou Falilou NDIAYE

- GENETTE, G., 2004, *Fiction et diction*. Précédé d'*Introduction à l'architexte*, Paris, Seuil, coll. « Points essais ».
- HARVEY, F., 2011, *Alain Robbe-Grillet : le nouveau roman composite. Intergénéricité et intermédialité*, Paris, L'Harmattan, coll. « Critiques littéraires ».
- JAUSS, H. R., 1978, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard.
- JOUVE, V., 1998, *L'effet-personnage dans le roman*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
- MORRISSETTE, B., 1972, in Jean Ricardou, Françoise Van Rossum-Guyon, (éds.) *Nouveau Roman : hier, aujourd'hui*, Paris, UGE, coll. « 10/18 », tome II, pp. 141-142.
- OLLIER, C., 1986, *Une histoire illisible*, Paris, Flammarion.
- PAVEL, T., 1988, *L'univers de la fiction*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Poétique ».
- PINGET, R., 2011, « Pseudo-principes d'esthétique », in Jean Ricardou, Françoise Van Rossum-Guyon : *Nouveau roman : hier, aujourd'hui*, Paris, Hermann, pp. 311-324.
- ROBBE-GRILLET, A., 1963, *Pour un nouveau roman*, Paris, Les Editions de Minuit, coll. « Critique ».
- ROBBE-GRILLET, A., 1985, *Le Miroir qui revient*, Paris, Minuit.
- ROBBE-GRILLET, A., 2001, *Le voyageur. Textes, causeries et entretiens 1947-2001*, Paris, Christian Bourgeois.
- ROBBE-GRILLET, A., 2005, *Préface à une vie d'écrivain*, Paris, France Culture/Seuil, coll. « Fiction et Cie ».
- SCHAEFFER, J.-M., 2010, *Pourquoi la fiction ?* Paris, Éditions du Seuil.
- STOLTZFUS, B., 2010, « Robbe-Grillet et Magritte : la femme, le miroir et les liaisons dangereuses », in *Alain Robbe-Grillet. Balises pour le XXI^e siècle*. Actes du colloque publiés sous la direction de Roger-Michel Allemand et Christian Milat, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa et Les Presses Sorbonne Nouvelle, pp 183-191.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 293-308.

Le colorisme : une source de discrimination
raciale, l'exemple de *Frère d'âme* de David Diop

Dr Ndèye Astou GUÈYE,

Université Cheikh Anta DIOP de Dakar

ndeyeastou7.gueye@ucad.edu.sn

Résumé : Cet article est inédit. Il traite d'un sujet qui est, à la fois, historique et littéraire en l'occurrence la question des Tirailleurs sénégalais. C'est en ce sens que nous avons fait appel à l'histoire, à la narratologie et au style. Le principal résultat obtenu c'est que la colonisation pour ne pas dire le système colonial dans son ensemble, a entraîné des conséquences négatives pour les peuples noirs Africains, qui aujourd'hui encore en subissent les séquelles notamment avec le phénomène de l'émigration.

La distinction entre la race noire et la race blanche a régi, pendant longtemps, les rapports entre un bon nombre d'êtres humains. Et au-delà des caractères physiques et physiologiques, entre en jeu tout un système de domination établi et entretenu par l'une des races, la race blanche. Par le biais de théories et de doctrines, les Blancs sont parvenus à mettre en place un ordre mondial au sein duquel ils tiennent les rennes et sont arrivés, également, à établir l'existence de « races inférieures » parmi lesquelles figure en première place la race noire. Ce qui n'est pas sans engendrer une série de conséquences désastreuses pour les populations noires, cela des siècles durant et aujourd'hui encore.

Abstract: This article is unpublished. It deals with a subject that is, at the same time, historic and literary, as it happens, the issue of the Senegalese infantrymen. That is the reason why we have called to history, narratology and style. The main outcome is that colonization, the colonial system as a whole, brought about disastrous consequences for black African peoples, who up to now, are still undergoing the aftereffects, notably with the emigration phenomenon.

The distinction between black race and white race has governed, for a long time, the relationships between a good many human beings. Beyond physical and physiological characters, comes into play a whole system of domination established and looked after by one of the races, namely, the white race. Through theories and doctrines, white men have managed to set up a world order in which they hold the reins and have, at the same time, managed to create « inferior races » among those the black race stands high in the list. This situation will, inevitably, give rise to bad consequences for black populations for centuries up to present day.

Mots-clés : Blancs, chocolat, colorisme, Noirs, race, roman.

Keywords: white people, chocolate, colourism, blacks, race, novel.

Introduction

L'apparition de la notion de « race », ainsi définie par le *Dictionnaire encyclopédique* : « division de l'espèce humaine fondée sur certains caractères héréditaires, physiques (couleur de la peau, forme du crâne, etc.) et physiologiques) » (1980, p.1058), au XVIII^{ème} siècle a bouleversé et continue, encore aujourd'hui, de bouleverser l'ordre mondial. C'est en ce sens que les questions relevant de la race et particulièrement du « racisme » font l'objet d'une importante production scientifique que ce soit dans le domaine historique, littéraire, sociologique, anthropologique, ...

Il est également nécessaire de souligner qu'aussi bien l'esclavage que la colonisation, deux systèmes de domination et d'exploitation, qui ont marqué, de manière indélébile, l'histoire de l'humanité, ont eu comme fondement le racisme, défini comme « Théorie de la supériorité de certaines races sur les autres, doctrine qui en résulte prônant notamment la ségrégation entre races inférieures et races supérieures » (1980, p. 1058). Ici, il s'agit de la supériorité des Blancs sur les Noirs.

Ainsi, la carnation, le teint ou la couleur de la peau devient déterminante dans les rapports entre les Hommes. Elle devient source de discrimination raciale, en ce sens que celui qui est de couleur blanche est, *de facto*, supérieur à celui qui a la couleur sombre ou noire. D'où l'installation des Blancs dans les contrées négro-africaines. Ainsi, tout un système d'exploitation économique et d'aliénation politique et culturelle, entre autres, est mis en place.

Les conséquences de telles considérations ont visiblement des effets néfastes pour les « races considérées inférieures », et cela sur les plans politique, social, économique et culturel. Par exemple en raison de la couleur de leur peau, des milliers de Noirs Africains sont envoyés comme « chair à canons » lors de la première guerre mondiale. David Diop, un auteur sénégalais contemporain, revient sur cette période de l'histoire de la colonisation française en Afrique subsaharienne dans son roman *Frère d'âme*, objet de cette étude.

Alors, une série de questions nous interpelle : qui sont ces soldats, communément appelés Tirailleurs sénégalais ? Comment s'est manifestée la discrimination raciale dont ils ont fait l'objet ?

Dr Ndèye Astou GUÈYE

Le retour aux sources avec notamment les réminiscences relatives à l'Afrique, à ses traditions et à sa culture ne constitue-il pas une solution face à cette situation ?

C'est à ce titre que nous formulons l'hypothèse suivante : le colorisme, à travers la couleur de la peau, est considéré comme une source de discrimination raciale, laquelle discrimination a des conséquences désastreuses pour ceux qui sont de carnation sombre, renvoyant à « l'association de la couleur de la peau au caractère et au classement des personnes selon leur carnation » (Jablonski, 2012, p.17).

Et au regard de toutes ces considérations, nous avons comme objectifs d'examiner les différentes formes de manifestation de cette discrimination raciale et de voir dans quelles mesures le retour aux sources avec le rappel du passé traditionnel africain sous-tendu par une revalorisation des traditions et de la culture dudit continent permettrait de battre en brèche les théories relevant du colorisme.

Pour ce faire, l'accent sera mis sur l'histoire, la narratologie et le style. La réflexion s'articulera autour de trois parties. Dans la première, nous ferons un bref rappel de l'histoire des Tirailleurs sénégalais. Quant à la seconde partie, elle s'attèlera à mettre en exergue quelques formes de manifestation de la discrimination raciale, qui sévissent, ici, sur le champ de bataille. La troisième et dernière partie sera consacrée au retour aux sources des cultures africaines comme réponse au complexe de supériorité que les Blancs ont voulu nous imposer.

1. À propos des Tirailleurs sénégalais

De prime abord, il convient de préciser que l'histoire de ces hommes commence au XVIII^{ème} siècle, en effet, c'est à cette époque que :

Les laptots, piroguiers et porteurs recrutés sur place assistent les compagnies commerciales à l'intérieur et à l'extérieur des comptoirs. La condition de ces soldats et la manière de les employer ne peuvent être comprises sans aborder la fin de l'esclavage. Loin de mettre un terme à cette pratique, le décret Schoelcher, signé le 27 avril 1848, apparaît davantage comme une étape- au début du XX^{ème} siècle, certains tirailleurs opérant dans le Sahel et le Sahara sont encore d'anciens captifs (Guyon, 2022, p. 12).

C'est ainsi qu'ils servent comme auxiliaires au sein de l'armée coloniale et participent également aux guerres menées par la Métropole contre les chefs traditionnels africains. Comme ce fut le cas

Dr Ndèye Astou GUÈYE

lors des combats contre El Hadji Omar Tall « né vers 1794/1797 et mort en 1864 » et Samory Touré « né vers 1830 et mort en 1900 » (p.12). Devenant de plus en plus nombreux, ils sont répartis dans des unités autonomes et en « Juillet 1857 » (p.12) un décret impérial crée le premier bataillon des tirailleurs sénégalais.

À partir de ce moment, ils intègrent l'armée française avec leur participation à la Grande Guerre qui les fait connaître au grand public. Ils ont combattu pour la France de 1914 à 1918, la première guerre mondiale, encore dénommée la Grande Guerre. Alpha Ndiaye, le protagoniste du récit, cite les différentes ethnies qui composaient ces tirailleurs sénégalais : « Les Toucouleurs et les Sérères, les Bambaras et les Malinkés, les Soussous, les Haoussas, les Mossis, les Markas, les Soninkés, les Senoufos, les Bobos et les autres Wolofs » (Diop, 2018, p. 25). En effet, il convient de rappeler que

Deux cent mille tirailleurs d'Afrique Occidentale Française (A.O.F.) et d'Afrique Equatoriale Française (A.E.F.) sont engagés entre l'Afrique, les Dardanelles et la France. Ce premier recours à des troupes noires en Europe, contre des Européens, constitue une rupture dans leur emploi, mais aussi une fracture avec les autres puissances européennes-tant ennemies qu'alliées-, qui sont opposées à la présence de soldats noirs sur le continent » (Guyon, 2022, p.12).

En ce sens, ces interrogations nous taraudent l'esprit : est-ce à cause de la couleur de leur peau noire que les puissances européennes ne veulent pas de la présence des Noirs sur leur continent ? L'esclavage et la colonisation n'ont-ils pas fait des Noirs Africains, des êtres, à jamais, classés dans la catégorie des « races inférieures » ? Pourtant la présence des Tirailleurs sénégalais s'avère indispensable pour la France. C'est ainsi que, tout un mythe, construit autour de théories et de préjugés « racistes » est bâti à leur sujet :

Le mythe d'un soldat africain, plus habile avec un coupe-coupe, qu'avec une arme à feu ou derrière une pièce d'artillerie, s'impose alors auprès d'une partie des officiers [...]. À ces arguments s'ajoute l'idée reçue-devenue dominante-selon laquelle les Africains seraient inaptes à une guerre reposant sur du matériel moderne et technique, en raison de leur prétendu retard intellectuel » (p.13).

Il convient donc de préciser que les Occidentaux ont mis en place, grâce à leurs penseurs, une idéologie sous-tendue par un « racisme » sous-jacent, laquelle idéologie est bâtie autour d'une

Le colorisme : une source de discrimination raciale, l'exemple de *Frère d'âme* de David Diop

Dr Ndèye Astou GUÈYE

politique d'assimilation intellectuelle et culturelle basée sur la théorie de la « *Tabula rasa* ». Elle soutient que le Noir, en particulier l'Africain, est un être vierge de toute culture. En conséquence, il subit une infériorité raciale face au Blanc, censé lui apporter la civilisation. La partie, qui suit, mettra en exergue quelques-unes des différentes formes de discrimination raciale prenant leur source dans le colorisme.

2. Différentes formes de manifestation de la discrimination raciale

D'emblée, il est nécessaire de signaler que la discrimination raciale, qui peut être comprise comme le prolongement sociétal des relations entre les races, ici « race noire » et « race blanche » a lieu sur les champs de bataille. En effet, dans *Frère d'âme*, l'action se déroule sur le front, lors de la Grande guerre. Le personnage principal, Alpha Ndiaye est envoyé, en compagnie de son ami, Mademba Diop, combattre pour la France, la métropole qui a colonisé son pays natal : le Sénégal. À l'image de nombreux Africains, originaires des pays de l'A.O.F.¹ et de l'A.E.F.², ils étaient devenus des soldats de l'armée française qu'ils avaient intégrée.

Mais, c'est à ce niveau qu'apparaît la discrimination raciale, car ces derniers, venus d'Afrique combattaient dans des conditions très difficiles sous le froid d'Europe, sans préparation préalable adéquate. Avec le rappel des circonstances de la mort de Mademba Diop, Alpha Ndiaye souligne les conditions atroces dans lesquelles ils, c'est-à-dire les Tirailleurs sénégalais, combattaient. Il raconte :

Ah Mademba Diop, mon plus que frère, a mis trop de temps à mourir. Ça a été, très difficile, ça n'en finissait pas, du matin aux aurores, au soir, les tripes à l'air, le dedans dehors, comme un mouton dépecé par le boucher rituel après son sacrifice. [...]. Pendant que les autres s'étaient réfugiés dans les plaies béantes de la terre qu'on appelle les tranchées, moi, je suis resté près de Mademba, allongé contre lui, ma main droite dans sa main gauche, à regarder le ciel bleu froid sillonné de métal (Diop, 2018, pp.12-13).

Le passage ci-dessus avec un champ lexical de la boucherie, avec, entre autres, des termes et expressions tels que « tripes », « mouton dépecé », « boucher », « sacrifice », témoigne de la

¹ Afrique Occidentale Française : entité dans laquelle la France avait regroupé ses colonies de l'Afrique de l'Ouest.

² Afrique Equatoriale Française : entité dans laquelle la France avait regroupé ses colonies de l'Afrique Equatoriale
ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 293 à 308 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Dr Ndèye Astou GUÈYE

violence des combats et démontre comment ces soldats noirs étaient envoyés à l'abattoir, d'où le surnom qui leur a été donné : « chairs à canon ». En effet, face à la fougue des soldats allemands, les Français afin d'« oublier leur propre peur », envoyaient les Tirailleurs aux premières lignes du front. Et ces derniers, « quand ils surgissent de la tranchée leur fusil dans la main gauche et leur coupe-coupe dans la main droite, en se projetant hors du ventre de la terre » (Diop, 2018, p. 23), apportaient frayeur et terreur à l'ennemi d'en face.

Le comble de l'histoire c'est que les soldats noirs qui revenaient blessés du combat ne recevaient pas de soins médicaux et souffraient jusqu'à ce que mort s'en suive. Ces propos d'Alfa Ndiaye, au chevet de son ami Mademba Diop blessé, en constitue la preuve : « Trois fois il m'a demandé de l'achever, trois fois j'ai refusé » (p.13).

Face à une telle situation, Alpha Ndiaye se rebiffe et adopte des attitudes hors du commun. En effet, il déclare : « Ce n'est qu'à ta mort, au crépuscule, que j'ai su, j'ai compris que je n'écouterai plus la voix du devoir, la voix qui ordonne, la voix qui impose la voie » (p.14). La répétition anaphorique du terme « voix », représentant ici l'autorité, associée à l'emploi de la négation, révèle la décision teintée de révolte prise par Alpha Ndiaye de ne plus obéir aux ordres, bien qu'il ait tenu à préciser : « Dans la tranchée, je vivais comme les autres, je buvais, je mangeais comme les autres » (p.23).

À partir de ce moment, il en veut à ses concitoyens qui continuent à obéir, les yeux fermés aux ordres des Blancs, les propos suivants en sont l'illustration : « Le capitaine leur a dit que les ennemis avaient peur des Nègres sauvages, des cannibales, des Zoulous » et ce qui exaspère le plus Alpha Ndiaye, c'est qu'au lieu de s'offusquer de telles remarques « racistes », ils se sont contentés tout simplement de rire : « et ils ont ri » (p.23). L'usage des adjectifs qualificatifs « sauvages », « cannibales » traduit la supériorité de la race blanche sur la race noire ; ces Noirs qu'ils ont, par ailleurs, classé dans la catégorie des « races inférieures ».

Plus loin, il affirme : « Je les trouvais bêtes, je les trouvais idiots parce qu'ils ne pensent à rien. [...] Quand on leur demande de sortir de la tranchée protectrice pour attaquer l'ennemi à découvert,

Dr Ndèye Astou GUÈYE

c'est 'oui'. Quand on leur dit de faire les sauvages pour faire peur à l'ennemi, c'est 'oui' » (Diop, 2018, p.23).

Et le protagoniste du récit tient à apporter la précision suivante : « Mais moi, Alpha Ndiaye, j'ai bien compris les mots du capitaine. [...]. La France du capitaine a besoin que nous fassions les sauvages quand ça l'arrange. Elle a besoin que nous soyons sauvages parce que les ennemis ont peur de nos coupe-coupe. [...]. La seule la seule différence entre eux et moi, c'est que je suis devenu sauvage par réflexion » (p.25).

Le constat qui s'impose est que les Français ont fait toute une mise en scène, basée sur la couleur de la peau noire, afin que les Tirailleurs sénégalais, soient perçus comme des êtres « sauvages » et « cannibales » dans le seul but de faire peur à l'ennemi. C'est en ce sens qu'ils leur ont donné un « coupe-coupe » et ont mis en place toute une gestuelle à appliquer lors des sorties des tranchées. En effet, tous ces stratagèmes confirment la théorie de la « *Tabula rasa* » entretenue et véhiculée par les penseurs blancs pour justifier la colonisation, qui en réalité n'est rien d'autre qu'un système d'exploitation économique des richesses du continent africain. Ces propos de René Ménéil, cité par Lilyan Kesteloot (2001, p.53), en sont une parfaite illustration : « En même temps que les gendarmes, les administrateurs, les outils de travail et de police, arrivent dans les pays colonisés, les idées qu'il convient de faire penser aux indigènes pour l'exploitation heureuse du sol conquis ».

Conscient de toute cette stratégie, Alpha Ndiaye commence à faire la guerre à sa façon : « Je ne rentrais jamais quand on sonnait la retraite. Je rentrais dans la tranchée plus tard. Le capitaine le savait, il laissait faire, étonné que je revienne toujours vivant, toujours souriant » (p. 27). En réalité, Alpha Ndiaye revenait toujours du champ de bataille avec ce qu'il appelait un butin de guerre : « des trophées ». À ce sujet, Il affirme : « Je rapportais du butin de guerre sauvage. Je rapportais toujours à la fin de la bataille, dans la nuit noire ou la nuit baignée de lune et de sang, un fusil ennemi avec la main qui allait avec. La main qui l'avait tenu, la main qui l'avait serré, la main qui l'avait nettoyé, la main qui l'avait graissé, la main qui l'avait chargé, déchargé et rechargé » (p.27).

La théorie raciste selon laquelle : le Noir au combat renvoie à la sauvagerie et à la barbarie, véhiculée et entretenue par la race blanche était bien ancrée dans le subconscient aussi bien des

Le colorisme : une source de discrimination raciale, l'exemple de *Frère d'âme* de David Diop

Dr Ndèye Astou GUÈYE

Blancs que des Noirs. En témoignent, l'attitude du capitaine et celle des Tirailleurs sénégalais, lorsqu'Alpha Ndiaye revenait avec ses « trophées ». Les propos suivants en sont une belle illustration :

De retour chez nous, avec mes trophées, je voyais qu'ils étaient très contents de moi. Ils m'avaient gardé à manger, ils m'avaient gardé des bouts de tabac. [...]. J'étais devenu leur totem. [...]. Ils ne me demandaient jamais non plus ce que j'avais fait du reste du corps. Comment j'avais attrapé l'ennemi, ça ne les intéressait pas. Comment j'avais coupé la main non plus. Ce qui les intéressait, c'était le résultat, la sauvagerie (Diop, 2018, pp, 27-28).

Et de bataille en bataille, Alpha Ndiaye tombe dans une folie meurtrière. Comme c'est le cas dans ce passage :

L'ennemi d'en face halète et hurle soudain en grand silence grâce au bâillon bien serré par moi qui lui obstrue la bouche. Il hurle en grand silence quand je prends tout son dedans du ventre pour le mettre dehors à la pluie, au vent, à la neige ou au clair de lune. Si à ce moment-là ses yeux bleus ne s'éteignent pas à jamais, alors je m'allonge près de lui, je tourne son visage vers le mien et je le regarde mourir un peu, puis je l'égorge, proprement, humainement. La nuit, tous les sangs sont noirs (p.32).

Ici, nous remarquons qu'Alpha Ndiaye n'est plus lucide, il est psychologiquement perturbé. Mais, tout compte fait, il illustre les effets néfastes de cette discrimination raciale dont les Tirailleurs sénégalais font l'objet sur les différents champs de bataille. Comme l'illustre l'emploi des adverbes « proprement », « humainement » qui accompagnent l'expression « je l'égorge ». Ce qui n'est pas sans suggérer la folie meurtrière dans laquelle il a sombré.

Plus loin, il nous décrit la terreur de l'ennemi face aux Noirs en ces termes : « En observant les yeux bleus de l'ennemi, je vois souvent la peur panique de la mort, de la sauvagerie, du viol, de l'anthropophagie. Je vois dans leurs yeux ce qu'on lui a dit de moi et ce qu'il a cru sans m'avoir rencontré auparavant » (Diop, 2018, pp. 30-31). Il ajoute également : « Le propriétaire de la quatrième main de ma collection n'avait rien fait de mal, je crois. Je l'ai lu dans ses yeux que c'était un bon garçon, Un bon fils, trop jeune encore pour avoir connu la femme, mais un futur bon mari certainement » (p.81).

Alors, aussi bien le capitaine que tous les autres soldats commencent à le craindre : « Les soldats blancs ont commencé à se dire, je l'ai lu dans leurs yeux : « Ce chocolat est bien bizarre ». Les autres, soldats chocolats d'Afrique de l'Ouest comme moi, ont commencé à se dire, et je l'ai lu

Le colorisme : une source de discrimination raciale, l'exemple de *Frère d'âme* de David Diop

Dr Ndèye Astou GUÈYE

aussi dans leurs yeux : « Cet Alpha Ndiaye du village de Gandiol près de Saint-Louis du Sénégal est bizarre. Depuis quand est-il si bizarre ? » (Diop, 2018, p.41). L'emploi fréquent des adjectifs qualificatifs : « chocolat », « blancs » témoigne, à bien des égards, de l'existence et de la forte implantation du colorisme dans nos sociétés, une distinction entre couleur blanche et couleur noire a été très tôt établie, et cela bien des siècles avant notre ère.

À partir seulement de la couleur de la peau, qui est noire, toute une série de préjugés « racistes » est bâtie au sujet des soldats noirs, les Tirailleurs sénégalais. Le colorisme, aidé en cela par des théories racistes est parvenu à établir tout un système soutenu par une classification des races, au sein duquel les tenants des « races supérieures », ceux dotés d'une couleur claire, demeurent au-dessus de ceux qui appartiennent aux « races inférieures », ceux qui ont la carnation sombre, en l'occurrence les Noirs. Et nous avons constaté que les différentes formes de manifestations, qui résultent de cette discrimination raciale, sont nombreuses et variées.

Néanmoins, il est nécessaire de préciser que cet état de fait existe, également en Afrique, comme en témoignent ces propos : « Les Maures du Nord s'emparent des Noirs pour en faire des esclaves. Je sais, j'ai compris qu'en voyant Penndo Ba si belle, ils n'avaient pas manqué de l'enlever pour la vendre à leur grand Cheikh contre trente dromadaires » (Diop, 2018, p.128).

Ces Noirs sont, cependant, des hommes pacifiques, venus de contrées où la violence et la guerre sont, le plus souvent, bannies. Les souvenirs relatifs au pays natal vont en attester dans la partie qui suit. Ils ont permis à Alpha Ndiaye de retrouver une certaine humanité en échappant à l'emprise de sa folie meurtrière, lui qui ne savait plus qui il était véritablement. En effet, il souligne : « Je te jure que je ne sais pas encore qui je suis. Je ne peux leur dire que ce que je ressens. Je crois en regardant mes bras comme des troncs de vieux manguiers et mes jambes comme des troncs de baobabs que je suis un grand destructeur de vie. » (Diop, 2018, p. 163).

3. Colorisme et identité

Ces Noirs, qualifiés de « sauvages », de « cannibales », sont, pourtant, des hommes pleins d'humanité. Ils ont vécu, avant leur arrivée en France, dans des sociétés normées avec des règles

Dr Ndèye Astou GUÈYE

codifiées et des principes de vie. C'est à ce titre qu'Alpha Ndiaye soutient que, dans leur pays, « La parenté à plaisanterie a remplacé la guerre, la vengeance. (...). La parenté à plaisanterie sert à laver d'anciens affronts dans le rire, dans la moquerie » (Diop, 2018, p. 49). Ils appartiennent à un univers social où l'altérité a une importance capitale, vu que les valeurs, qui y sont véhiculées, ont participé à installer une altérité positive au sein de la communauté

En effet, hommes et femmes, cultivent le bon vivre-ensemble, car « le rire appelle le rire et le sourire appelle le sourire » (Diop, 2018, p.99), et c'est ce qui, sans doute, explique qu'Alpha Ndiaye reste toujours jovial : « Comme je souris tout le temps dans mon centre de repos à l'Arrière, tout le monde me sourit. Par la vérité de Dieu, même les copains soldats chocolat ou toubabs qui poussent des hurlements en pleine nuit quand résonnent dans leur tête le sifflet de l'attaque et le bruit immense de la guerre, même eux, dès qu'ils me voient souriant, me sourient » (Diop, 2018, p. 99).

Et les souvenirs de son Gandiol natal, qu'Alpha Ndiaye appelle affectueusement « le monde d'avant » (p.110) avec les allusions à Mame Coumba Bang, le génie protecteur et le totem de Saint-Louis, lui permettent, entre autres, de se rappeler qui il était avant qu'on ne lui colle l'étiquette d'un être « sauvage » et « cannibale ». C'est ainsi qu'il se remémore les soirées organisées par les jeunes de sa classe d'âge :

Avec ceux de ma classe d'âge nous avons annoncé une nuit blanche, une veillée, une nuit sans sommeil à essayer de briller par des mots d'esprit jusqu'à l'aurore dans la concession des parents de Mademba. (...). Nous avons étendu de grandes nattes sur le sable fin de la cour de chez Mademba. (...). Nous avons disposé soigneusement les petits gâteaux de mil sur de grands plateaux métalliques imitant la faïence de France. Nous avons mis nos plus belles chemises, les plus claires possibles pour resplendir sous le clair de lune. Je n'avais pas de chemise avec des boutons. Mademba m'en avait donné une trop petite pour moi, mais je resplendissais malgré tout quand les dix-huit jeunes filles de notre classe d'âge ont fait leur apparition dans la concession de la famille de Mademba (Diop, 2018, pp. 111-112).

Le passage ci-dessus démontre, en bien des aspects, qu'Alpha Ndiaye est issu d'un environnement social où les jeux de l'esprit, la convivialité, l'esthétique, l'amitié, le partage, les loisirs occupent une place prépondérante. Et ce faisant, tous ces éléments participent au raffermissement de son identité, malgré la politique d'assimilation culturelle qui a des effets sur les jeunes Africains de sa

Le colorisme : une source de discrimination raciale, l'exemple de *Frère d'âme* de David Diop

Dr Ndèye Astou GUÈYE

« classe d'âge » comme en témoignent les expressions suivantes : « nos plus belles chemises », « imitant la faïence de France », « chemise avec des boutons ».

Toujours sur la même lancée, il fait le portrait physique de sa mère en ces termes :

J'ai trouvé comment, avec un simple crayon à papier, je pouvais raconter au docteur François combien ma mère peule était belle de ses lourds pendentifs d'or torsadé aux oreilles et des fins anneaux d'or rouge piqués aux ailes de son nez busqué. Je pouvais dire au docteur François combien ma mère était belle dans mes souvenirs d'enfant par ses paupières charbonnées, par ses lèvres peintes entrouvertes sur de belles dents blanches très, très bien rangées et par son casque de tresses parsemées de pièces d'or. Je l'ai dessinée d'ombre et de lumière » (Diop, 2018, pp. 117-118).

L'on remarque que la mère d'Alpha Ndiaye était une riche dame, la présence du champ lexical de l'or paraît très expressive : « pendentifs d'or » associé aux adjectifs qualificatifs : « lourds » et « torsadés », ce qui laisse suggérer qu'elle en avait à foison ; « anneaux d'or rouge » ; « tresses parsemées de pièces d'or ». Elle en mettait aux oreilles, sur le nez et sur la tête. Il ressort, également, de ce passage un tableau féerique d'où apparaît une esthétique dans le portrait de cette femme avec une beauté marquée par un jeu de couleurs bien étudié. Nous avons, en effet, la couleur « or » donc dorée, rouge avec des « anneaux d'or rouge », des « paupières charbonnées », et des « lèvres peintes » c'est-à-dire « noires » ; le tout rehaussé par l'éclat apporté par de « belles dents blanches » qui forment une dentition hors du commun comme en témoigne l'emploi du superlatif absolu intensifié par l'adverbe « bien » : « très, très bien rangées ».

Par ailleurs, il revient sur l'importance de l'hospitalité dans son pays, le Sénégal, et dans son Gandiol natal, en particulier. En effet, c'est par hospitalité que cette femme décrite, dans le passage ci-dessus, sa mère, a été donnée en mariage à son père. Les propos suivants en attestent :

Bassirou Coumba Ndiaye, tu es un simple paysan mais tu es noble. Comme dit un proverbe peul : "Tant que l'homme n'est pas mort, il n'a pas fini d'être créé". J'ai vu beaucoup d'hommes dans ma vie, mais aucun homme comme toi. Je tire profit de ta sagesse pour grandir en sagesse. Comme tu as le sens de l'hospitalité d'un prince, en te donnant ma fille Penndo, je mêle mon sang à celui d'un roi qui s'ignore. En te donnant Penndo en mariage, je réconcilie l'immobilité et la mobilité, le temps qui s'arrête et le temps qui s'écoule, le passé et le présent (Diop, 2018, p.121).

Dr Ndèye Astou GUÈYE

Ici est mis en exergue un attachement profond aux valeurs traditionnelles, à la terre natale, aux traditions africaines. C'est un flash-back, qui remet en question la linéarité du récit. En effet, bien que l'ordre des récits dans *Frère d'âme* soit, généralement, linéaire, l'on y retrouve de nombreux retours en arrière et des points de vue internes ou omniscients qui permettent à la narration d'éviter la monotonie. Rappelons que l'histoire est racontée à la première personne du singulier « Je », mais, quelquefois, Alpha Ndiaye, cède sa place à un narrateur omniscient.

Il faut préciser, également, qu'un travail remarquable a été fait avec l'usage d'une langue originale aux niveaux lexical et syntaxique mêlant l'emploi de proverbes et d'expressions inédites. Nous pouvons citer à titre d'exemples les expressions suivantes qui sont, du reste, inédites car relevant d'un français africanisé : « le dedans dehors », « les plaies béantes » (p.12), « tout son dedans du ventre » (p.32), etc. Soulignons que bon nombre de ces Tirailleurs sénégalais ne sont pas scolarisés ou le sont à un faible niveau, d'où la mise en place de tout un appareil métalinguistique. En effet, d'après Claude Caitucoli (2004, p.174) : « L'écrivain peut aussi contester la réalité du rapport hiérarchique que l'on cherche à lui imposer et tente de l'inverser. L'hypocorrection, le dandysme littéraire, la distinction par le haut sont caractéristiques du « style original ».

Nous relevons, entre autres, ces proverbes : « Tant que l'homme n'est pas mort, il n'a pas fini d'être créé » (p.121), « Les événements qui surprennent l'homme ont tous été vécus par d'autres hommes avant lui » (p.134). Ils appartiennent à la culture du personnage principal, Alpha Ndiaye et servent à véhiculer des apophtegmes propres à sa culture, en l'occurrence la culture wolof. Ils participent à l'éducation des jeunes par la transmission d'enseignements et la dénonciation des tares de la société.

Ce qui n'est pas sans permettre au narrateur d'évoquer la société saint-louisienne traditionnelle, avec notamment l'évocation du Gandiol, la terre natale du personnage principal. L'on note, également, la présence d'une intertextualité de l'oralité. Elle est, du reste, externe et explicite ; ici il y a l'introduction d'un genre relevant de l'oralité africaine, les proverbes, dans le texte. Et ce faisant, David Diop, à l'image de Gambatista Viko, le héros d'un récit de Ngal (1982, p 140) réalise « cette fécondation du roman par l'oralité ». En effet, « L'intertextualité désigne non pas une

Le colorisme : une source de discrimination raciale, l'exemple de *Frère d'âme* de David Diop

Dr Ndèye Astou GUÈYE

addition confuse et mystérieuse d'influences, mais un travail de transformation et d'assimilation de plusieurs textes opéré par un texte centreur qui garde le leadership du sens » (Jenny, 1976, p.262). Et Guy Scarpette (1969, p.19) de préciser « qu'on ne peut réellement évaluer une œuvre littéraire qu'en la situant dans son contexte mondial ».

Par ailleurs, Alpha Ndiaye fait référence à la circoncision, étape fondamentale dans la vie du jeune Africain dans la société africaine traditionnelle. Il relate cette partie importante de sa vie :

À l'âge de quinze ans, nous avons été circoncis le même jour. Nous avons été initiés aux secrets de l'âge adulte par le même ancien du village. Il nous a appris comment se conduire. Le plus grand secret qu'il nous a enseigné est que ce n'est pas l'homme qui dirige les évènements mais les évènements qui dirigent l'homme. Les évènements qui surprennent l'homme ont tous été vécus par d'autres hommes avant lui. Tous les possibles humains ont été ressentis » (Diop, 2018, p.134).

Cet univers africain, peint par Alpha Ndiaye reste le seul gage d'espoir dans un environnement de tensions marquées par une guerre aux violences inouïes. Ces éléments identitaires, appartenant à la culture et aux pratiques africaines d'avant l'époque coloniale, convoqués par ce dernier révèlent que les Noirs, classés dans la catégorie des « races inférieures », possèdent, toutefois, des traditions qui, généralement, prônent une altérité positive à travers le bien-vivre ensemble. En effet, l'« on peut considérer la tradition, en bref, comme l'ensemble des modes de pensées dans les domaines religieux, coutumiers, juridiques, des modes de comportement et de vie, établis par une culture et qui se perpétuent de génération en génération même s'ils se modifient au gré de l'évolution contextuelle et des accidents de l'histoire » (2004, p. 179).

Conclusion

David Diop, avec son roman *Frère d'âme*, a bel et bien fait une œuvre militante en dénonçant le racisme aussi bien en France que sur le continent africain. En même temps est dénoncée la politique d'assimilation, sous tendue par des théories « racistes », entretenue et véhiculée par les penseurs occidentaux. Ainsi, dans leur rencontre avec les Blancs, les Noirs subissent toujours un rapport de supériorité de la part de ces derniers, qui sont les plus forts, les maîtres. Et pourtant, comme nous

Le colorisme : une source de discrimination raciale, l'exemple de *Frère d'âme* de David Diop

Dr Ndèye Astou GUÈYE

l'avons constaté, plus haut, les Noirs ont des règles et des principes de vie normés, quelquefois de loin, beaucoup plus positifs. C'est en ce sens que la plupart des auteurs comme David Diop ont voulu faire du retour aux sources une alternative pour retrouver cette identité perdue, à cause de la politique d'assimilation imposée par le colonisateur français.

Il faudra, par conséquent, lancer un appel aux Blancs et aux Noirs pour la fraternité et l'égalité entre les races, seul gage d'une altérité positive. Thomas Melone aurait qualifié cet appel de « naïveté révolutionnaire » (Kom, 1983, p.261), vu que les Blancs animés par un besoin de domination bâtie autour d'une exploitation économique, et cela de l'esclavage à aujourd'hui, ont créé et établi des théories « racistes » qui se sont implantées dans nos sociétés, particulièrement dans le subconscient des Hommes. En atteste, actuellement, le phénomène migratoire avec les Jeunes Africains, qui quittent leurs pays pour émigrer en Occident, croyant y trouver l'*eldorado*. Soulignons que ces derniers continuent d'y vivre cette discrimination raciale à cause de la couleur de leur peau qui est noire, ce qui renforce l'idée selon laquelle le colorisme demeure présent dans nos sociétés et y a encore de beaux jours.

Références bibliographiques

CAITUCOLI, Claude (2004), « La différence linguistique : insécurité et créativité », in *Notre Librairie* numéro 155-156, juillet-décembre, Dumas-Titoulet Imprimeurs, Saint-Étienne, pp.172-177.

DIOP, David, (2018), *Frère d'âme*, Paris, Seuil.

GUYON, Anthony, (2022), *Les Tirailleurs Sénégalais. De l'indigène au soldat, de 1857 à nos jours*, Paris, PERRIN, Ministère des Armées.

JABLONSKI, Nina, *Living color: The Biological and social Meaning of skin color*, cité par Lori L. THAMPS (2016), *Same Family, Different color. Confronting colorism in America 'Diverse Families*, Boston, Beacon Press books.

JENNY, Laurent, (1976), « La stratégie de la forme », *Poétique*, numéro 27.

KESTELOOT, Lilyan, (2001), *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, Karthala-AUF.

Le colorisme : une source de discrimination raciale, l'exemple de *Frère d'âme* de David Diop

Dr Ndèye Astou GUÈYE

KONE, Amadou, (2004), « Entre hommage et abatardissement : la tradition subvertie », in *Notre Librairie* numéro 155-156, juillet-décembre, Dumas-Titoulet Imprimeurs, Saint-Étienne, pp.178-183.

MELONE, Thomas, (1983), cité par Yves-Emmanuel Dogbé, in *Dictionnaire des œuvres littéraires négro-africaines de langue française*, Québec, Canada, ACCT et Editions Naaman.

NGAL, Georges, (1982), « Les Tropicalités de Sony Labou Tansi », in *Silex* numéro 3, pp. 140-141.

SCARPETTE, Guy, (1969), *L'âge d'or du roman*, Paris, Grosset.

Dictionnaire encyclopédique, (1980), *noms communs-noms propres*, Paris, Hachette.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 309-325.

Sensibilisation et éducation pour une
Afrique en devenir dans *Phèdre* de Jean RACINE
et *Abraham sacrifiant* de Théodore BÈZE

Dr Farmata LÔ
farmata.lo@uam.edu.sn
Université Amadou Mahtar MBOW de Dakar
&
Dr Demba LÔ
ndoupeulo@gmail.com
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : Le caractère intemporel et universel de la littérature antique et classique leur attribue une valeur éducative. Chaque peuple éprouve ainsi la nécessité d'en puiser pour se construire. L'Afrique, étant une société en construction, est forcément en recherche d'une source, d'un savoir et de modèles pour gagner le pari de l'éducation en vue d'un développement basé sur l'humain. Les lois divines et humaines qu'enseignent Bèze et Racine dans *Abraham sacrifiant* et *Phèdre* aident, à bien des égards, à bâtir cette société sur des valeurs sûres. Hippolyte, Thésée et Phèdre, ou encore Sarah et Abraham, portent des marqueurs qui ont bien initié l'idée de mondialisation par leur posture de héros ou d'anti héros reflétant l'image de n'importe quel être humain.

Abstract : The timeless and universal nature of ancient and classical literature gives them an educational value. Each people thus feels the need to draw from it to build themselves. Africa, being a society under construction, is necessarily in search of a source, knowledge and models to win the challenge of education for a development based on humanity. The divine and human laws taught by Beza and Racine in *Abraham Sacrificing* and *Phaedrus* help, in many ways, to build this society on sound values. Hippolytus, Theseus and Phaedrus, or even Sarah and Abraham, bear markers that have indeed initiated the idea of globalization by their posture as heroes or anti-heroes reflecting the image of any human being.

Mots-clés : Développement, devenir, éducation, modernité, valeurs.

Keywords : Development, education, future, modernity, values.

INTRODUCTION

Dans un monde en perpétuelle évolution, et qui s'inscrit dans une ère de modernité opérée à tous les niveaux des États, tenter de vivre à la marge des autres devient une utopie qui relèguerait toute nation à sa simple expression. Cependant, la véracité d'un tel constat ne saurait nous laisser engager l'Afrique dans une ouverture ou dans une ambition mal réfléchie. C'est dire que cette Afrique pour le devenir de laquelle nous réfléchissons doit se prémunir d'un certain nombre de mécanismes pour réussir à se faire une place de choix dans le rendez-vous des nations. C'est sous cet angle que nous inscrivons l'étude de *Phèdre* de Jean Racine et d'*Abraham sacrifiant* de Théodore de Bèze, afin de distiller les marqueurs de l'éducation que leurs producteurs ont mis en exergue pour éveiller leur lecteur, car il semblerait que les éléments sensibilisateurs que nous y trouvons ressemblent à plusieurs pratiques éducatives africaines, en général, et sénégalaises en particulier. En engageant une telle étude, nous partons du postulat que le devenir de l'Afrique ne sera une réussite pour ses populations que si nous l'encadrons avec son patriotisme culturel et cultuel.

1. LES MARQUEURS DE L'ÉDUCATION

La question de l'éducation en Afrique pose problème et son organisation au sein de la société constitue aussi un frein au développement. En effet, c'est seul par l'exemple ou l'expérience que ce problème peut être résolu, c'est-à-dire par la conception de modèles qui inspireront les gens, d'aujourd'hui et de demain, à travers, par exemple, la littérature (particulièrement le théâtre) qui est intemporelle. Ce lien se conçoit, car le lecteur a une relation avec le texte et ici, avec les personnages de Bèze et Racine¹ qui ont en commun le fait d'être jeune, d'où l'intérêt de parler d'éducation en s'intéressant à eux. Respectivement, le lecteur les imite ou renie leur comportement et leur vécu ; ceci étant voulu par les auteurs. Racine confirme cela : « C'est là proprement le dû que tout homme qui travaille pour le public doit se proposer, et c'est ce que les premiers poètes tragiques avaient en vue sur toute chose. Leur théâtre était une école où la vertu n'était pas moins bien enseignée que dans les écoles des philosophes »². Bèze, en éduquant par l'exemple, puise dans une réalité prophétique célèbre qui sert toujours pour l'éducation, surtout de la jeunesse, en rappelant :

¹ Il s'agit de Hippolyte et Isaac qui sont des personnages très jeunes et les héros des pièces qui constituent notre corpus : *Abraham sacrifiant* et *Phèdre*.

² Jean Racine, *Phèdre*, édition en ligne, publiée par Gwénola, Ernest et Paul Fièvre, Septembre 2015, p.4.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 309 à 325 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Sensibilisation et éducation pour une Afrique en devenir dans *Phèdre* de Jean RACINE et *Abraham sacrifiant* de Théodore BÈZE

Dr Farmata LÔ & Dr Demba LÔ

« Mais entre tous ceux qui nous sont mis en avant pour exemple au ciel Testament, je trouve trois personnages, auxquels il me semble que le Seigneur a voulu représenter ses plus grandes merveilles, à savoir, Abraham, Moïse, et David : en la vie desquels si on se mirait aujourd'hui, on se connaîtrait mieux qu'on ne fait »³.

C'est ainsi qu'il se sert de son art pour devenir un éducateur des générations par sa fiction où il a « changé quelques petites circonstances de l'histoire, pour [l]'approprier au théâtre »⁴.

Plaire et instruire était ainsi la devise des écrivains classiques. Cette instruction a toujours reposé sur un enseignement de la vie en société à partir d'exemples (de héros et d'anti-héros) qui contribuent à former l'homme idéal ou « l'honnête homme » qui est apte à faire développer, au-delà de son pays, le monde, et au-delà de son époque, toutes celles qui suivent. Ainsi, si l'Afrique cherche un Devenir qui signifie une progression vers le développement à partir de l'éducation pour former l'homme idéal, « cultivé sans être pédant, distingué sans être précieux, réfléchi, mesuré, discret, galant sans fadeur, brave sans forfanterie »⁵ c'est-à-dire « l'honnête homme [qui] se mesure par une élégance à la fois extérieure et morale qui ne se conçoit que dans une société très civilisée et très disciplinée »⁶, elle peut, sans nul doute puiser dans cette source littéraire intemporelle où Bèze et Racine sensibilisent bien leurs lecteurs.

Si l'éducation est la clé de la réussite, y contribuer est ou doit être l'objectif de chaque acteur de la société. Le précepte des auteurs qui nous inspirent : « docere, movere, placere » (enseigner, émouvoir, plaire) renseigne sur le rôle de Racine et de Bèze, car le « movere » est le devoir d'éducation de l'auteur qui a un œil éternellement vivant pour paraphraser Jean Starobinski⁷. La littérature humaniste et classique joue ainsi un rôle de mise en garde, de sensibilisation, d'interprétation et d'évaluation de cette société même qui lui donne matière à travailler ; surtout dans le texte théâtral qui imite totalement l'action de l'homme. C'est ce dispositif dont use Racine pour enseigner, dans son œuvre, à une société qui tendait vers une modernité, mais toujours évoluant dans une tradition, surtout empirique, avec des règles et des objectifs bien déterminés et très stricts et qui était dans une phase de construction, comme l'Afrique d'aujourd'hui. Lorsqu'il dit : « ... je n'en ai

³ Théodore de Bèze, *Abraham Sacrifiant*, publié par Gwénola, Ernest et Paul Fièvre, Mars 2016, Aux lecteurs, salut à notre Seigneur, p. 5.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Collection Lagarde et Michard*, XVII^{ème} siècle, Paris, Bordas, 1967, pp. 8-9.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Jean Starobinski, *L'œil vivant*, Paris, Gallimard, 1961.

Sensibilisation et éducation pour une Afrique en devenir dans *Phèdre* de Jean RACINE et *Abraham sacrifiant* de Théodore BÈZE

Dr Farmata LÔ & Dr Demba LÔ

point fait où la vertu soit plus mise en jour que dans celle-ci »⁸, parlant de sa pièce, il affirme son souhait d'inculquer à ses lecteurs le sens des bonnes actions.

Au moment où on cherche à revaloriser nos pensées, nos habitudes et comportements, en vue d'un développement rapide et durable, il est plus que nécessaire de puiser dans tous les domaines pour aboutir à des solutions rapides et efficaces. L'Afrique a ses valeurs qui semblent de plus en plus être perdues avec un souci de mondialisation, mais d'adaptation difficile. Cette insubordination aux valeurs mène souvent à une transgression des normes sociales. Si nous puisons dans l'actualité, normalement, il est défendu d'avoir des liaisons amoureuses entre les personnes issues d'une même famille ; cela est jugé comme un acte incestueux et c'est une débauche dans toutes les sociétés comme cela l'est entre Phèdre et Hippolyte. Ces antivaleurs présentent naturellement des conséquences entièrement négatives dans la mesure où elles sont nuisibles à la cohésion de la famille et, au-delà, de la société qui ne peut, en retour, que condamner le personnage. Phèdre est consciente de cette chose, mais elle passe outre et se plonge dans le bain de cette folle passion (fatalisme ou liberté ?) ; on pourrait, nous, parler de perversion chez cette bourgeoise. Cela donne l'occasion de mettre l'accent sur les abus des détenteurs de pouvoir en Afrique et ce que l'on pourrait y apprendre est que les questions de nos sociétés étant les mêmes, nous pouvons adopter les solutions proposées par d'autres.

Par ailleurs, développer l'Afrique passe par une prise de responsabilité pour ne pas aboutir à l'échec des gouvernants ou des gouvernés. Nos auteurs en appellent à cela dans leurs récits. Bèze voulait écrire une œuvre qui devait intéresser et servir à la société de son époque, de même que Jean Racine. La différence d'époque, de réalités sociales et tout d'abord de sources, n'enlève en rien le bien-fondé de leur analyse et son apport maintenant et plus tard. Le personnage de Phèdre est un mythe qui est utilisé par plusieurs auteurs dans leurs pièces depuis la Grèce antique jusqu'au XVII^{ème} siècle⁹ dans le même but d'éveiller sur les méfaits du mensonge par le personnage éponyme et l'importance de la responsabilité par celui de Thésée, par exemple. Certains auteurs comme Racine font d'elle le portrait d'une personne fautive, tandis que d'autres justifient sa faute ; ce qui signifie que nul n'est totalement coupable et chacun peut toujours retrouver le chemin du repentir et devenir meilleur. Le héros Abraham, Prophète en son état est, quant à lui, un personnage inspiré de la

⁸ Jean Racine, *Phèdre*, édition citée, p.5.

⁹ Pour comprendre cette évolution d'ordre littéraire, religieux, social, culturel et cultuel, lire Laura I. Pondea, *Phèdre de Racine : du labyrinthe mythique au chemin de Jérusalem*, Vol. 45, n° 3 (printemps 2005), pp. 311-318, publié par l'Université de Caroline du Nord à Chapel Hill pour son département d'études romanes.

Sensibilisation et éducation pour une Afrique en devenir dans *Phèdre* de Jean RACINE et *Abraham sacrifiant* de Théodore BÈZE

Dr Farmata LÔ & Dr Demba LÔ

littérature religieuse et son histoire est une réalité, il est le « modèle biblique du croyant qui n'hésite pas à renoncer à tout pour obéir à la parole de Dieu »¹⁰. Chaque ordre est intemporel.

La période racinienne était une période classique pendant laquelle le Christianisme était développé et Racine rejoint, quelque part, Bèze dans son inspiration religieuse. Il est incontestable que plusieurs personnes ont remarqué l'introduction du Jansénisme dans la pièce de Racine qui a reçu une éducation religieuse et intellectuelle inspirée de cette doctrine. Ce fait marque une orientation intemporelle au texte du Classique. Il est à noter que le Christianisme était bien implanté en France depuis l'année 496 et qu'il a guidé la réflexion des auteurs occidentaux, tout au long des siècles. S'y ajoute l'imitation à l'Antiquité qui était un fait naturel au XVII^{ème} siècle, ce qui a permis à Racine de défendre : « Je ne suis point étonné que ce caractère ait eu un succès si heureux du temps d'Euripide, et qu'il ait encore si bien réussi dans notre siècle... »¹¹.

Dans cette imitation, il visait à instruire, tout comme l'Antique. Instruire consiste à faire acquérir des connaissances, amener quelqu'un à se modifier en lui faisant trouver des raisons de le faire et plaire désigne le fait de ressentir une attirance, un intérêt. En ce sens-là, Bèze et Racine utilisent une dimension divertissante pour capter l'attention du lecteur, d'où le jeu d'acteur sur lequel le dernier insiste beaucoup. L'enseignant trouve ici un bon moyen pour rendre un service double à ses apprenants en les éduquant car, l'éducation, qui « est l'arme la plus puissante que l'on puisse utiliser pour changer le monde »¹², est ce qui doit rester après qu'on a oublié ce qu'on a appris à l'école. Aussi bien Racine que Bèze usent de ce précepte et de cette méthode d'éducation pour sensibiliser la société et tirer un bilan, à la suite, sur les comportements des personnages, selon qu'ils respectent ou transgressent les normes sociales.

2. LES CONSÉQUENCES DE L'OBÉISSANCE ET DE LA TRANSGRESSION

Nous sommes dans un contexte de crise des valeurs, de crise identitaire, de pertes de repères, de conflits de générations, d'agissements de plusieurs groupes sociaux, de fragilisation des normes

¹⁰ Olivier Millet, « Exégèse évangélique et culture littéraire humaniste : Entre Luther et Bèze, l'Abraham sacrifiant selon Calvin », *Études théologiques et religieuses*, Année 1994, 69-3, p. 367.

¹¹ Jean Racine, *Phèdre*, édition citée, p.4.

¹² Cette pensée très célèbre sur l'éducation est de Nelson Mandela, acteur du développement, de la paix et de l'éducation en Afrique et dans le monde.

Dr Farmata LÔ & Dr Demba LÔ

sociales et d'inaction des acteurs de l'éducation (parents et écoles). Cette situation fait ainsi que les générations trouvent de plus en plus de difficultés à vivre selon des normes d'ordre religieux, traditionnel ou moral. Est-ce leur volonté ou subissent-elles un sort qui leur est destiné ? La réponse est bien donnée par Racine et Bèze.

En effet, la tragédie racinienne insiste sur l'anéantissement de la créature par la volonté des dieux. L'homme est livré à la divinité qui le conduit à la folie, au crime et à la mort. Cette vision est accentuée par plusieurs thèmes récurrents : l'amour (passion), la fatalité, la culpabilité (honte, faute), la jalousie, la mort. Dans l'œuvre de Racine, le thème le plus important reste celui de la fatalité (destin), car les héros n'échappent pas ou ne peuvent échapper à leur terrible destin. Ceci donne à réfléchir en se demandant si l'Afrique et les Africains peuvent échapper au destin qu'on semble leur connaître, c'est-à-dire celui d'un continent qui doit évoluer sous les ruines d'un passé moins glorieux que celui des autres continents et qui empêcherait son développement. Il semble que non, car, tout comme les autres continents, l'Afrique a des ressources humaines et naturelles qui constituent une richesse et une clé à un développement durable et qui sont les caractères les plus remarquables dans les pièces de notre corpus.

Abraham sacrifiant et *Phèdre* sont deux pièces de théâtre que beaucoup oppose. En effet, si Racine laisse son personnage ignorer l'avis de son père, Bèze ne fait rater aucune occasion à Isaac qui a joué un rôle important, même dans le succès de son père, en lui obéissant. Il fait appel à un comportement modèle du héros de sa pièce. Mais, tous les personnages ont pour témoin l'univers. Dans *Phèdre* de Jean Racine, la notion de la faute et le degré de culpabilité restent présents, à telle enseigne que le lecteur trouve naturellement et incessamment des motifs pour parler d'éducation, en se basant sur des marques indélébiles utilisées par l'auteur classique. En effet, son personnage reste lié à l'éducation, en ce sens qu'il incarne deux caractères immoraux à savoir la désobéissance et la transgression sous l'influence de Satan et ainsi, « enfreindre ou ne pas enfreindre les lois, telle est la question qui hante, à des degrés divers, *Phèdre*, *Hippolyte* et *Thésée* »¹³.

Satan perd là où il est « personnalisé » avec Bèze et se prononce et gagne là où il n'est que dans l'esprit de *Phèdre*, c'est-à-dire chez Racine. Le mensonge, incarné par celle-ci, est une caractéristique

¹³ Albanese Ralph, « Les Enjeux de la légalité dans *Phèdre* », *Varia* 186 (LXII, III), 2018, p. 416.

Dr Farmata LÔ & Dr Demba LÔ

qui entrave la sanction positive d'une personne. Racine cherche à montrer les conséquences d'un mauvais comportement, surtout quand il s'agit d'une autorité ou d'une personnalité. Ce qui est un problème récurrent en Afrique. Le mensonge, incarné par Phèdre, est une caractéristique qui entrave la sanction positive d'une personne.

Dans les textes, l'homme est partagé entre son destin et ses actes dits volontaires. Même s'il se condamne ou est condamné, il doit toujours porter ses ambitions vers un futur meilleur. Il y a la faute condamnée par la loi et la faute d'ordre moral. Une personne qui commet donc une faute consciemment est plus touchée par le poids de cette faute. Par contre, une personne qui commet une faute inconsciemment n'aperçoit pas facilement la lourdeur de cette faute. Cela fait appel à notre conscience qui est difficile à fuir, car c'est une partie invisible, mais collée dans nos cœurs. Cela démontre que chacun des Africains est porteur et responsable d'une politique de développement pour un meilleur devenir et une Afrique éclairée, à la lumière des pensées et théories d'une époque ancienne.

Parmi ces pensées, il y a la doctrine de Racine qui était proche du protestantisme de l'époque, le jansénisme. Cette pensée dit que l'homme dépend complètement de Dieu et défend la prédestination absolue. Cornelius Jansen affirme que l'homme, en soi, ne peut rien faire pour plaire à Dieu. Cette doctrine du Jansénisme s'oppose à celle des jésuites qui énonce que les hommes peuvent attirer la grâce de Dieu, sur eux, par des prières et des supplications. Pour les jansénistes, la grâce est accordée à un nombre de personnes bien précis et choisi par Dieu. Le jansénisme confirme que l'homme ne peut pas se sauver lui-même, car Dieu accorde la grâce aux personnes choisies sans tenir compte de leurs mérites. D'où le comportement de Phèdre.

Devons-nous, en parallèle, nous qui cherchons à bâtir notre monde, être inactifs et laisser tout à la solde du destin ? L'auteur semble nous imposer une action et une fin qui n'encourage pas à faire l'effort d'échapper à un sort maléfique, mais nous pouvons lire aussi qu'il nous renseigne sur le mérite de l'homme. Dans ses pièces, l'action reste sérieuse, grave, mais suffisamment simple et édifiante pour atteindre un seul objectif : créer la terreur et la pitié chez le spectateur. Ce théâtre, très pessimiste, dévoile la toute-puissance divine et une fatalité implacable qui s'abattent sur des personnages aveuglés par la passion et l'ambition : Phèdre est une âme divisée entre la passion et le remord.

Dans le milieu janséniste à la discipline très sévère et rigoureuse, la réflexion est développée et surtout les prêtres encouragent et cultivent l'esprit d'indépendance vis-à-vis des représentants de la

Dr Farmata LÔ & Dr Demba LÔ

religion ; ce qui montre donc que Racine n'utilise des personnages anti-modèles que pour tirer ensuite des leçons qui permettent à l'homme, en général, de pouvoir réfléchir sur son comportement et de savoir comment l'avenir se dessine pour lui. Il interdit, en quelque sorte, à son lecteur, à la société, d'adopter ce comportement, au risque d'être sanctionné négativement et de mettre en péril son pouvoir et ne plus pouvoir servir sa société.

Bèze désigne Abraham comme le personnage central de sa pièce pour concrétiser la responsabilité et le raisonnement d'un être humain dans la société. Il nous sert un modèle. Notre réflexion sur notre avenir et celui des autres serait donc bénéfique si et seulement si elle est tournée vers les bonnes décisions. L'homme doit nécessairement utiliser sa raison pour parvenir à une maîtrise de soi et une prise de conscience de ses droits et devoirs, ce qui n'est pas impossible, car tout homme qui respire possède une partie invisible qu'on appelle « la Conscience ». Abraham et Isaac sont conscients de l'importance de l'obéissance et, grâce à cette maturité, gagnent en sagesse et en autorité en vainquant Satan.

Par l'exemple, le lecteur de Bèze reçoit le message de l'éducateur et découvre des valeurs intemporelles : la soumission par Sarah et Isaac, l'obéissance par Abraham. La jeunesse africaine peut voir en ces personnages une persévérance, une endurance et un espoir qui ne s'estompe et qui aboutit incontestablement à une réussite ou une récompense. Cette méthode de Bèze nous autorise à affirmer que la littérature pérennise l'histoire tout en la renouvelant pour chaque génération de toute communauté qui en puise pour sa morale. Elle peut choisir ou s'approprier, en tout, la sagesse d'Abraham, la discipline d'Isaac, la morale de Sarah pour le succès, par la formation par l'exemple qu'emploie Bèze, dont la pédagogie est à la lumière des lecteurs de tout temps et de tout espace, même africain.

3. UNIVERSALISATION DES TEXTES POUR UNE SENSIBILISATION DU LECTEUR AFRICAIN

Force est de constater que, dans les lignes précédentes, nous avons mis sur le standard les éléments soutenant les ressorts de l'éducation dans les textes de Bèze et de Racine. En s'inscrivant dans une démarche d'internationalisation des objets sensibilisateurs observés dans les poèmes dramatiques *Abraham sacrifiant* et *Phèdre*, et en partant du postulat qu'un texte littéraire trouve son originalité dans son caractère universel, nous pouvons maintenant montrer, dans cette partie, que la méthode d'initiation proposée par Bèze et Racine décèle des similitudes avec le système éducatif

Sensibilisation et éducation pour une Afrique en devenir dans *Phèdre* de Jean RACINE et *Abraham sacrifiant* de Théodore BÈZE

Dr Farmata LÔ & Dr Demba LÔ

africain, en général, et sénégalais, en particulier. Le modèle racinien et bézien a des acquis qui constituent un patrimoine capable d'accompagner le projet d'une Afrique en devenir. Car tout porterait à croire qu'il peut aussi servir de moyen d'instruction et de réorientation de la mentalité d'une communauté qui cherche à se procurer une place de choix dans un monde en perpétuelle mutation.

Les vies et les œuvres des personnages de Racine et de Bèze sont des illustrations que le poème théâtral n'est pas simplement un champ de distraction. Il supporte les inquiétudes liées à la vie et indique des voies propices à la réussite des populations. La volonté de prendre les devants de l'éducation d'Isaac témoigne qu'Abraham a pleinement conscience des changements récurrents de la vie et des conséquences qui l'accompagnent :

Un vaisseau neuf tient l'odeur longuement
Dont abreuvé il est premièrement.
Quoi qu'un enfant soit de bonne nature,
Il est perdu sans bonne nourriture¹⁴.

Dans ce contexte d'une « Afrique en devenir » dans lequel nous plaçons notre étude, ce que nous pouvons retenir de ce quatrain est son caractère de mise en garde. Pour le patriarche, la meilleure manière de faire face aux éventuelles tentations de la vie est de s'offrir une éducation avant d'entrer dans la modernité. Ici, la vérité est que l'ambition manifeste des Africains à faire de ce vieux continent une puissance non négligeable, à tout point de vue, est aussi menacée par les réalités liées au développement. C'est pourquoi, nous trouvons judicieux de fixer les fondamentaux du patrimoine civilisationnel qui doit accompagner ce projet. D'ailleurs, la méthode qu'exerce Abraham pour protéger son enfant est déjà repérable dans le système éducatif traditionnel sénégalais.

Ce qui nous paraît important n'est pas seulement le procédé, mais le rôle qu'il peut jouer dans cet élan où nous situons l'Afrique. C'est dire que la junte intellectuelle ne doit pas avancer vers cette modernité en négligeant les outils éducatifs dont elle est héritière. Ainsi, la lecture des œuvres de Bèze et Racine ne devient plus un exercice fait ex nihilo. Car, il est juste de constater que :

La lecture comme code d'accès au contenu des textes littéraires favorise progressivement l'acquisition de la compétence interculturelle, à partir du moment où elle permet une relativisation de la culture

¹⁴ *Abraham sacrifiant*, vers 185-188.

Sensibilisation et éducation pour une Afrique en devenir dans *Phèdre* de Jean RACINE et *Abraham sacrifiant* de Théodore BÈZE

Dr Farmata LÔ & Dr Demba LÔ

maternelle ou culture de départ par la confrontation avec la culture étrangère puis le retour à la sienne après avoir lu, étudié et compris celle de l'autre¹⁵.

Il est vrai de dire que ce que nous tentons dans ce projet d'une « Afrique en devenir » est de mettre ce continent dans les mêmes rangs que les grandes puissances. Pour ce faire, ce désir passera par une confrontation entre la culture africaine et celles des autres nations. C'est-à-dire un voyage vers l'autre pour mieux asseoir sa culture. D'ailleurs, c'est ce que tente d'illustrer Jiménez Murillo chez qui nous comprenons que la lecture de Bèze et Racine est un moyen adéquat pour accéder à l'idéal que nous cherchons pour l'Afrique.

Ainsi, pourrions-nous montrer que le contact avec le texte littéraire ne laisse point le lecteur sans influence. Dans *Abraham sacrifiant*, le jeu d'Isaac décèle des caractères adéquats partageables avec une communauté qui cherche les tuyaux capables de la hisser au haut concert des nations. Non seulement, le fils du patriarche brille par son obéissance, mais s'exalte aussi dans un courage vertueux, contrairement à Hyppolite qui défie les normes intouchables que son père lui a interdites de franchir :

Sortez de l'esclavage où vous êtes réduite.

Osez me suivre. Osez accompagner ma fuite¹⁶.

Le corollaire que nous retenons de ce courage pour appuyer cette « Afrique en devenir », c'est que la réussite de ce projet fait appel à une abnégation et à une ténacité à faire valoir notre patrimoine culturel et éducatif, de la même manière qu'Isaac a pu maîtriser les plaintes et les craintes de sa mère pour présenter une Afrique culturellement riche et sans complexe :

Je vous supplie

D'ôter cette mélancolie.

Mais, s'il vous plaît, ne pleurez point,

Je reviendrai en meilleur point :

Je vous prie de ne vous fâcher¹⁷.

¹⁵ Juan C. Jiménez Murillo, « La littérature comme voie d'accès à la culture », Université Nationale de Costa Rica, *Letras* 57, 2015, p. 177.

¹⁶ *Phèdre*, vers 1357-1358.

¹⁷ *Abraham sacrifiant*, vers 473-477.

Sensibilisation et éducation pour une Afrique en devenir dans *Phèdre* de Jean RACINE et *Abraham sacrifiant* de Théodore BÈZE

Dr Farmata LÔ & Dr Demba LÔ

L'espoir qui nourrit cet enfant repose sur sa force, à partir de sa foi, afin d'affronter la sensibilité des pleurs de sa mère. Ceci n'est qu'une illustration du comportement que l'Africain doit se vêtir d'un certain patrimoine culturel et culturel, avant d'enclencher d'autres perspectives relatives à son devenir. C'est dans ce registre même que nous inscrivons l'enseignement de *Phèdre*, dans les écoles sénégalaises, afin de lui faire trouver toute sa quintessence, tout comme l'analyse d'*Abraham sacrifiant* va servir de vecteur pour accéder aux codes de conduites que Bèze, huguenot et théologien, propose à ses contemporains. C'est en cela que nous trouvons le sort d'Hyppolite et de Phèdre, tout comme celui d'Abraham et sa famille d'attirer l'attention du lecteur qui vit sous la baguette des normes sociales de sa communauté.

En lisant un texte littéraire, le lecteur se pose un certain nombre de questions sur son histoire, ceux qui la portent et ce qu'il peut retenir de leur jeu. Dans leurs poèmes dramatiques, en exposant la chute et la réussite de leurs personnages, les poètes, Racine et Bèze, ont chacun adopté un mécanisme capable d'assurer à l'œuvre théâtrale son rôle d'instructrice. Le huguenot passe par la mise en scène des caractères imitables pour montrer la bonne conduite à son lecteur, tandis que le jésuite expose les causes de la perte de ses personnages pour qu'elles soient une mise en garde aux yeux des spectateurs. Chez ces dramaturges, ce que jouent les personnages ne servent « qu'à promouvoir le bien et à éviter le mal.¹⁸ » Ainsi, nous apprendrons des sanctions que ces derniers réservent à l'obéissance et à la désobéissance de leurs personnages. Car, Abraham a bénéficié d'une élévation, et Phèdre est tombée dans la déchéance.

Fort de ce constat, il devient évident de s'interroger sur la valeur sensibilisatrice, universelle des concepts d'obéissance et de désobéissance, en fixant la relation existentielle entre les enseignements des œuvres et les réalités socioculturelles sénégalaises voire africaines. La chaîne des valeurs, sur laquelle les poètes suspendent leurs enseignements, se trouve dans les caractères joués par leurs personnages. Dans *Phèdre*, Racine suscite la peur de suivre l'audace de cette figure éponyme qui travestit la cour de Thésée, en lui faisant perdre son projet. Si cette dernière hérite d'une telle fortune, c'est que son ambition de rompre avec les chaînes culturelles de l'humanité, de la religion et de la cour contraste avec la dignité humaine. Ainsi, nous trouvons que ce désir que nous avons de faire émanciper ou d'inscrire l'Afrique dans un avenir moderne requiert une prise en compte d'un

¹⁸ Stéphanie A. H. Bélanger, *Guerres, sacrifices et persécutions. Pour une lecture de Garnier, Montchrestien, Hardy, Corneille et Rotrou à la lumière des théories de la guerre juste*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 22.

Sensibilisation et éducation pour une Afrique en devenir dans *Phèdre* de Jean RACINE et *Abraham sacrifiant* de Théodore BÈZE

Dr Farmata LÔ & Dr Demba LÔ

certain legs traditionnel, assimilable aux enseignements que nous avons repérés des textes de Bèze et Racine. Car, nous trouvons que cette Afrique en devenir, sur laquelle nous réfléchissons, fait face aux effets indésirables de la modernité.

En faisant le syncrétisme, entre cette manière d'influencer la vie du lecteur et les pratiques éducatives sénégalaises, nous remarquons que les modèles de conduites que nous proposons dans nos sociétés méritent une attention particulière pour le devenir des élites qui tentent, toutes, de se faire une place de choix dans le concert des nations qui implique à la fois une affirmation des attributs culturels et culturels. Dans ces poèmes, les comportements des personnages ne laissent point les lecteurs sans influence, après avoir attiré leur attention et provoqué leur compassion et/ou leur mépris aux figures qu'ils suivent.

Ici, l'obéissance de Sarah ne peut point être lue comme une apologie de la soumission de la femme, surtout, dans un monde en pleine émancipation de la femme. Nous l'appréhendons comme un vecteur transmetteur de réussite, dans une vie en perpétuelle perturbation. Sarah, nonobstant qu'elle ait montré son angoisse et son inquiétude dans la demande de Dieu à Abraham, a fait montre de son autorité, tout en s'exaltant vertueusement dans l'obéissance :

Je vous prie ne vous ébahir
Si le cas bien fâcheux je trouve.
Il est vrai : mais en premier lieu,
Sachez donc le vouloir de Dieu.

Nous avons cet enfant seulet
Qui est encores tout faiblet :
Auquel gît toute l'assurance
De notre si grande espérance.

Mais laissez-moi dire.

Mais Dieu veut-il qu'on le hasarde ?

Je me doute de quelque cas.

Sensibilisation et éducation pour une Afrique en devenir dans *Phèdre* de Jean RACINE et *Abraham sacrifiant* de Théodore BÉZE

Dr Farmata LÔ & Dr Demba LÔ

Or sus, puis que faire le faut,

Je prie au grand Seigneur d'en haut.

Monseigneur, que sa sainte grâce

Toujours compagnie vous fasse.

Adieu mon fils¹⁹.

S'il est juste de constater que le devenir de l'Afrique ne peut point s'appréhender sans une prise en compte de la montée en puissance du féminisme qui crée d'autres tendances dans la vie conjugale traditionnelle, nous trouvons important de tenir en considération les vers de Sarah. Car, les niches d'opportunités que nous offrent ses paroles doivent être étudiées, de façon lucide et minutieuse, dans cette tentative de s'ouvrir au monde, par le biais d'un brassage culturel et cultuel que nous considérons comme un canal efficace pour réussir le devenir de l'Afrique. Partant d'un tel constat, il devient utile, pour mieux étayer cet argumentaire, d'analyser la chute de Phèdre. Cette étude nous permettra de mieux prendre en charge l'importance des enjeux liés à la prise en compte des réalités culturelles d'un pays ou d'une communauté. En tentant de prendre en charge elle-même les destinées de sa vie, Phèdre n'a pas procédé par des réformes sur ce qui l'entoure. Elle n'a fait recours à aucune autre alternative que de porter atteinte à la véracité des normes sociales qui soutenaient la cour de Thésée. Ainsi, son ambition irréfléchie a fini par polluer Trézène et occasionné la perte de tous les personnages.

Ce que nous tentons de montrer dans cette analyse est simple. L'envie d'une Afrique nouvelle ne sera une réussite que si nous parvenons à conserver la partie universelle de notre héritage traditionnel. Car, nous trouvons que la perte du patrimoine culturel peut contrarier l'ambition de porter l'Afrique au niveau mondial. Dans les derniers vers que nous venons de citer *d'Abraham sacrifiant*, la femme Sarah profite de son autorité de mère et d'individu, ayant le même statut que son époux pour la protection de son enfant. C'est d'ailleurs ce qu'atteste l'emploi de la conjonction « Mais » qui détermine le pouvoir de l'épouse devant Abraham. Dans ce passage, nous découvrons clairement que la femme peut tenter de s'ouvrir aux réalités du monde ou détenir un pouvoir, au même titre que l'homme mais, en retour, doit rester toujours vertueuse, en fonction de son

¹⁹ *Abraham sacrifiant*, vers 430-463.

Sensibilisation et éducation pour une Afrique en devenir dans *Phèdre* de Jean RACINE et *Abraham sacrifiant* de Théodore BÈZE

Dr Farmata LÔ & Dr Demba LÔ

comportement, vis-à-vis de ses réalités socio-culturelles. Sur ce fait, il faut retenir que la perte de Phèdre, causée par son intention, n'est qu'une mise en garde qui cherche à éveiller, pour qui veut tenter, la modernité.

D'emblée, nous retenons qu'à la lumière des attitudes des personnages de Bèze et Racine et de leurs sorts finaux, l'obéissance est une vertu propre à la communauté humaine. Même si le dogmatisme de certaines normes sociales reste une équation à résoudre pour l'émancipation des sociétés africaines, force est de constater que les véritables repères, pour une communauté en devenir, trouvent leurs substances dans l'obéissance. La matrice que propose Bèze, pour accéder à la réussite, a pour ressort l'obéissance et la fidélité. Abraham et sa famille sont fidèles à Dieu et il leur a été reconnaissant :

Le Seigneur dit ainsi :
Je te promets par ma grande majesté,
Par la vertu de ma divinité
Puisque tu as voulu faire cela,
Puisque tu m'a obéi jusque là,
De n'épargner de ton seul fils la vie :

Malgré Satan et toute son envie
Bénir te veux avec toute ta race.
Vois-tu du ciel la reluisante face ?
Vois-tu les grains de l'arène au rivage ?
Croître ferai tellement ton lignage,

Qu'il n'y a point tant d'étoiles aux cieus,
Tant de sablon par les bords spacieux
De l'océan, qui la terre environne,
Qu'il descendra d'enfants de ta personne,
Ils dompteront quiconque les haïra :

Et par celui qui de toi sortira,

Sensibilisation et éducation pour une Afrique en devenir dans *Phèdre* de Jean RACINE et *Abraham sacrifiant* de Théodore BÈZE

Dr Farmata LÔ & Dr Demba LÔ

Sur toutes gens et toutes nations

Je déploierai mes bénédictions

Et grands trésors de divine puissance,

Puisque tu m'as porté obéissance²⁰.

En partant de ces vers, nous voyons clairement que la réussite d'Abraham ne peut point être dissociée des valeurs pures, attribuables au comportement de Sarah. C'est dans cet angle que nous pouvons situer l'adage que « derrière chaque grand-homme, il y a une grande dame ». Cette maxime est loin de faire de la femme une soumise à l'autorité de l'homme. Elle la place au cœur de la réussite des peuples. Ce qu'il faut retenir, c'est qu'avec l'évolution du monde qui place la femme au centre des réflexions humaines, si cette dernière n'a ni référence, ni valeur culturelle et culturelle, elle risque de contrarier cet élan de vivre, sans se perdre de ce nouvel ordre mondial décrété depuis une vingtaine d'années.

CONCLUSION

Le souci d'éduquer pour un avenir meilleur a finalement été le rôle assigné à la littérature par Jean Racine, à la suite de Théodore de Bèze. Dans leurs sociétés respectives, les auteurs ont intégré des mécanismes qui participent à l'éducation et à l'élaboration de stratégies de développement. La littérature et, plus spécifiquement, le texte théâtral, revêt ainsi un rôle de sensibilisation et bénéficie à une Afrique qui est constamment dans le maintien et la quête de valeurs pour son futur. L'obéissance et la transgression, qui sont les traits de caractère des personnages, permettent ainsi bien de mener la sensibilisation auprès d'une population africaine qui cherche, par son capital humain, à se développer. L'intemporalité des textes de notre corpus offre cette opportunité d'adapter les textes à notre contexte et de faire contribuer la littérature à la construction des valeurs, à la revalorisation des liens sociaux et à l'aspiration d'une émergence, en vue d'un développement, pour une Afrique nouvelle et meilleure.

²⁰ *Abraham sacrifiant*, vers 955-974.

Références bibliographiques

- 1- BARTHES, Roland, 1963, *Sur Racine*, Paris, Seuil.
- 2- Bélanger Stéphanie A. H., *Guerres, sacrifices et persécutions. Pour une lecture de Garnier, Montchrestien, Hardy, Corneille et Rotrou à la lumière des théories de la guerre juste*, Paris, L'Harmattan.
- 3- CALAME, Claude, 2015, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, Paris, Gallimard.
- 4- *Collection Lagarde et Michard, XVIIème siècle*, Paris, Bordas, 1967.
- 5- De Bèze Théodore, Mars 2016, « Aux lecteurs, salut à notre Seigneur », *Abraham Sacrifiant* (1550), publié par Gwénola, Ernest et Paul Fièvre.
- 6- ESCOLA, Marc, *Théorie des textes possibles*, Amsterdam / New York, Rodopi, 2012.
- 7- Juan C. Jiménez Murillo, 2015, « La littérature comme voie d'accès à la culture », Université Nationale de Costa Rica, *LETRAS* 57.
- 8- Millet Olivier, Année 1994, Exégèse évangélique et culture littéraire humaniste : Entre Luther et Bèze, l'Abraham sacrifiant selon Calvin, *Études théologiques et religieuses*, 69-3, pp. 367-380.
- 9- Pondea Laura I., (printemps 2005), *Phèdre* de Racine: du labyrinthe mythique au chemin de Jérusalem, Vol. 45, n° 3, pp. 311-318, publié par l'Université de Caroline du Nord à Chapel Hill pour son département d'études romanes.
- 10- Racine Jean, Septembre 2015, *Phèdre* (1677), édition en ligne publiée par Gwénola, Ernest et Paul Fièvre.
- 11- Ralph Albanese, 2018, « Les Enjeux de la légalité dans Phèdre », *Varia* 186 (LXII, III), pp. 416-424.
- 12- Starobinski Jean, 1961, *L'œil vivant*, Paris, Gallimard.
- 13- THEVENET, Lucie, 2009, *Le Personnage : du mythe au théâtre*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Vérité des mythes ».
- 14- Zanin Enrica (2008), Les Conversions d'Œdipe et de Phèdre sur la scène du XVIIème siècle, Notes de lecture, *Acta fabula*, (volume 9, numéro 10).

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 326-340.

Dynamiques féminines et souveraineté
populaire : une lecture des gestes symboliques de
Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP
Université Cheikh Anta DIOP de Dakar
hamethmaimounadiop@gmail.com

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

Résumé : L'analyse met en lumière le rôle crucial et pluriel des femmes dans l'histoire de leur peuple, à travers les figures historiques et mythiques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur. Bien que souvent reléguées à une place secondaire dans les récits classiques, elles ont exercé des fonctions de résistance, de protection, de médiation et de consolidation du pouvoir, jouant ainsi un rôle majeur dans la stabilité politique. Ces figures illustrent aussi la capacité des femmes à s'impliquer dans la guerre et la diplomatie pour préserver leur patrie, leur culture et leur idéologie éthico-sociale. Leur action apparaît déterminante dans la reconstruction et la sauvegarde du royaume, au-delà de la simple fonction maternelle, puisqu'elles deviennent de véritables actrices de la gouvernance de la cité. Leur geste, qui dépasse le cadre contextuel immédiat, en fait des modèles universels, porteurs de valeurs telles que le courage, l'honneur, la dignité, la justice et la fidélité. Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur incarnent également des symboles de lutte contre la domination et la discrimination, contribuant ainsi à une reconsidération de la place de la femme dans leurs sociétés respectives.

Abstract: The analysis highlights the crucial and plural role of women in the history of their people, through the historical and mythical figures of Fayol Aali Eli Bana and Menge Nduur. Although often relegated to a secondary place in classical narratives, they exercised functions of resistance, protection, mediation and consolidation of power, thus playing a major role in political stability. These figures also illustrate the capacity of women to get involved in war and diplomacy to preserve their homeland, their culture and their ethical and social ideology. Their action appears decisive in the reconstruction and safeguarding of the kingdom, beyond the simple maternal function, since they become true actors in the governance of the city. Their gesture, which goes beyond the immediate contextual framework, makes them universal models, bearers of values such as courage, honor, dignity, justice and fidelity. Fayol Aali Eli Bana and Menge Nduur also embody symbols of the struggle against domination and discrimination, thus contributing to a reconsideration of the place of women in their respective societies.

Mots-clés : Femmes, souveraineté, courage, peuple et geste.

Keywords : Women, sovereignty, courage, people, and gesture.

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

Introduction

Les épopées ouest-africaines mettent, parfois, en lumière la force et l'ingéniosité des femmes dans des contextes souvent dominés par les hommes. Menge Nduur et Fayol Aali Eli Bana sont deux figures emblématiques qui illustrent l'impact crucial des femmes dans la préservation et la stabilisation des royaumes.

Menge Nduur, par exemple, utilise ses pouvoirs magiques pour protéger son royaume, le Saloum. Son rôle montre comment les femmes peuvent être des gardiennes du pouvoir et des traditions, utilisant des moyens non conventionnels pour influencer le cours des événements. Sa perspicacité et sa maîtrise des arts magiques démontrent que le pouvoir ne réside pas seulement dans la force physique, mais aussi dans la sagesse et les connaissances ésotériques.

De son côté, Fayol Aali Eli Bana joue un rôle stratégique en contractant une alliance par le mariage avec Koli Tejella¹, un envahisseur redoutable. En choisissant de s'unir à lui, elle parvient non seulement à éviter la décadence de sa famille, mais aussi à renforcer l'unité politique de son royaume. Son action souligne l'importance des alliances matrimoniales dans la consolidation du pouvoir et la préservation de la paix et : « le mariage d'un roi ou simplement d'un prince dans un autre royaume que le sien est dans une famille royale en plus, est toujours synonyme d'une alliance politique »²

Ces deux femmes, par leurs actions déterminantes, montrent que, même dans un « jeu de mâle »³, elles peuvent non seulement influencer, mais aussi diriger les destinées de leurs royaumes. Leur courage et leur intelligence tracent une voie pour d'autres femmes, soulignant leur fonction essentielle dans la transmission des valeurs culturelles et la sauvegarde d'une identité sociale.

Comment les gestes de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur reconfigurent-ils les conditions d'exercice et de sauvegarde de la souveraineté populaire en incarnant des rôles de transmission des valeurs idéologiques et culturelles dans un contexte politique où la force est au masculin ?

Notre étude, qui porte sur le comportement de ces deux figures, montre comment des gestes de Fayol Aali Eli Bana et Menge Nduur peuvent être classés comme des modalités de sauvegarde de la

¹ Koli est le fondateur de la dynastie des *Deniyankoobe* dans le Fouta Tôro, après avoir évincé tous les rois des provinces du Fouta Tôro d'alors. Le règne de Koli et ses descendants dura presque deux siècles et demi (1512 à 1776). Il a mis en place une organisation politique parfaite qui régit toutes les provinces du Fuuta Tooro.

² Sakho, Cheick « La bataille de Seendebu : un épisode de l'épopée d'Abdoul Bokar Kane », mémoire de Maitrise, Dakar, université de Cheikh Anta Diop, 2000-2001. p. 139.

³ Kesteloot Lilyan, 1993, *L'épopée bambara de Ségou*, Paris, l'Harmattan, Tome 2, p. 9.

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

souveraineté de leurs peuples respectifs dans un environnement dominé par les figures masculines. Elle met aussi en lumière la portée, le symbolisme des actes posés par ces deux femmes.

1. Les gestes fondateurs de la souveraineté au féminin

Il est indéniable que, selon la tradition, la femme occupe un rôle majeur dans la préservation de la stabilité de la cellule familiale. Ainsi, dans les récits épiques, la place et l'estime qui seront accordées à la femme dépendent, en effet, de son comportement face à certaines situations, et notamment celles où elle se voit contrainte de défendre sa patrie ou sa famille afin de prévenir leur déclin, de : « laver son honneur bafoué, relever un défi, [ou de] réparer une injustice, etc. »⁴ Dans ce « jeu de mâle », sa contribution s'imposera, sans l'ombre d'un doute, comme un facteur dans la réussite ou l'établissement d'un nouvel ordre. Dans nos récits, des femmes, élaborent avec lucidité des stratégies destinées à préserver un acquis. Mais, ceci les amènent à se retrouver entre : « Deux lions »⁵, où l'un voudra forcément éclipser l'autre. Et là, elle s'inclinera naturellement en faveur du membre de sa famille. L'acte posé par Menge Nduur en est une parfaite illustration. Cependant, il arrive à ces femmes de recourir à d'autres moyens pour inciter les hommes à surmonter leurs différends et à transformer leur relation conflictuelle en une relation de partenariat ; tel est l'acte accompli par Fayol Aali Eli. Et chacun de ces actes suffit à élever leur auteur au panthéon de son royaume.

1.1. Menge Nduur : la puissance spirituelle comme arme politique

Menge Nduur est la sœur de Mbegaan Nduur, roi du Saloum, qui régna entre le milieu et la fin du XVe siècle. Selon Seynabou MBAYE, Mbegaan Nduur :

Va rebaptiser le Mbey du nom de Saalum et y transposer les formes d'organisation sociale et politique instaurées au Siin par les Gelwaar. Il organise la vie et les activités économiques autour de sa capitale, Kawoon, réussit l'expansion de son territoire vers les royaumes environnants du Kajoor et du Bawol et vers la Gambie voisine située plus au sud, et assure l'abondance et la prospérité, avant de disparaître dans l'affluent du bras de mer du Siin qu'est Sangamaar.⁶

⁴ Wane, Aminata, (2016) *Guélâdio Ham Bodêdio : Héros de la poulâgou à travers deux récits épiques peuls*, Harmattan, Dakar, p. 209.

⁵ Monénembo Tierno, (2004), *Peuls*, Seuil, Paris, p. 199.

⁶ MBAYE Seynabou, *L'héritage de Mbegaan Nduur, fondateur du royaume du Saalum*, Thèse de doctorat, Dakar, UCAD, FLSH, 2011, p. 3.

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

Sous son règne, Eli Bana Sal⁷ a entrepris une mission d'islamisation des Sérères⁸, qui vivaient au nord du Sénégal. Refusant de se convertir à l'Islam, les Sérères ont été contraints de fuir les persécutions des troupes du roi toucouleur⁹. Cette quête de liberté religieuse et de meilleures conditions de vie les a poussés à migrer vers le centre du pays (Sénégal), s'installant dans des régions comme le Sine, le Saloum et sur la Petite Côte.

Il [Eli Bana] partit à la conquête jusqu'au Sine où il combattit les Sereer.
Son dernier combat fut contre un roi qui s'appelait Mbegaan Nduur.
Il les combattit à plusieurs reprises sur le champ de bataille.¹⁰

Déterminée à accomplir cette mission, Eli Bana retrouvera les forces du Saloum et mènera plusieurs batailles, remportant à chaque fois la victoire sur Mbegaan Nduur. Face à la puissance militaire des Toucouleurs, les défaites du roi des Sérères se multiplièrent, et ses troupes se réduisirent de plus en plus. Cette situation fut perçue par Menge Nduur comme une humiliation. Elle décida alors de prendre la place de son frère, convaincue qu'elle serait en mesure de triompher sur le roi marabout :

Même moi qui suis une femme,
Si je combattais ce marabout, il y a longtemps que je l'aurais fait quitter¹¹

Pour ce faire, la sœur élaborait un stratagème audacieux et plein de courage afin de libérer son peuple. Selon le récit, elle concocta un plan ingénieux, mêlant habileté et détermination, pour déjouer les forces adverses et affaiblir l'influence du marabout sur le royaume :

Un jour, le roi et sa sœur conspirèrent pour le tuer. Car ils avaient tout tenté sans succès.
La sœur dit à son frère : « Je peux me métamorphoser en serpent.
Ainsi quand Eli Bana enlèvera ses bottes pour faire ses ablutions pour la prière de « Takkusaan »¹², j'entrerai dedans, pour le mordre dès qu'il les remettrait ». Puis elle ajouta : « Je sais que, quand je le mordrai, le venin le tuera ; Mais dès que je sortirai ; il m'abattrait aussi avec son sabre ». Mbegaan dit : « Dès que tu sortiras, je me transformerai en chat et m'emparerai de toi ». Ainsi, quand elle le piqua, Eli Bana sortit son sabre.

⁷ Signalons que Seynabou Mbaye, dans sa thèse, attribue à Aali Eli Bana les batailles contre Mbegaan Nduur. Mais, dans notre mémoire et suivant les informations que nous avons reçues de personnes ressources, les batailles contre Mbegaan Nduur ont été livrées par Eli Bana Sal, le père d'Aali Eli Bana. L'un de nos informateurs nous avait dit : « Eli Birom, le dernier roi, qui avait la mainmise sur l'ensemble du Fuuta est mort au combat. Il poursuivait les Sérères qui vivaient dans le Fuuta. Il les a pourchassés jusqu'au Saalum où il a eu plusieurs victoires sur eux-mêmes à Ka'oon, la capitale du Saalum à l'époque, qui était sous son autorité. Mais il sera tué par Mbegaan Nduur. ». (Diop : 2018, 15)

⁸ Une des ethnies du Sénégal qui habite au centre-ouest du pays et sur la Petite Côte, dans la région de Thiès et jusqu'à la frontière gambienne.

⁹ Le nom donné à la population peule du Fouta Tôro, la partie nord-est du Sénégal, à cheval entre le Sénégal et la Mauritanie.

¹⁰ Diop Hamet Maimouna, 2018, L'épopée de Koli Tejjella : la fondation d'un État, mémoire de Master, Département de Lettres Modernes, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, p. 37.

¹¹ MBAYE Seynabou, *idem*, p. 118.

¹² La prière d'environ 17 heures.

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

Le roi se transforma alors aussitôt en chat et s'empara d'elle.

C'est ainsi qu'ils ont pu l'atteindre.

Eli Bana tomba et comprit maintenant qu'il avait été atteint.¹³

Une autre version de cette histoire a été présentée par Seynabou Mbaye, qui a introduit un troisième personnage : le griot. Elle dit :

Ainsi, au jour et au moment choisis, déroulant le stratagème, le frère se transforma en serpent, la sœur en chatte et le griot en haie. Ils attendirent que le marabout accomplît la prière de takusaan pour que le serpent entrât dans sa babouche et attendît qu'il se rechaussât pour le mordre mortellement. Face à la furie meurtrière de la foule de fidèles du marabout, le serpent double de Mbegaan fut sauvé par la chatte double de Menge et protégé par la haie double du griot.¹⁴

Par cette action, Menge Nduur déploie toute son intelligence et sa bravoure pour éliminer un adversaire, démontrant ainsi sa volonté de ne pas vivre dans la soumission. Puisque, le venin arrivera à tuer d'Eli Bana. Ainsi, les Sérères remportèrent la victoire en pourchassant le reste des troupes du roi Toucouleur.

Ainsi, elle peut être vue comme une femme légendaire, dotée de pouvoirs magiques extraordinaires. À travers cette subtilité, elle agit comme une protectrice de son peuple face aux assauts répétés d'un envahisseur. Elle incarne, par ce geste, le courage, la résistance, la force et le pouvoir des femmes à influencer et à stabiliser leur milieu en usant des moyens pacifiques mais puissants.

1.2. Fayol Aali Eli Bana : l'alliance matrimoniale comme stratégie de gouvernance

Fayol Aali Eli Bana est la fille d'Aali Eli Bana. Et elle a joué un rôle crucial aux côtés de son père. Elle était la seule à connaître le secret de son invulnérabilité. Au-delà du lien filial qui les unissait, une véritable complicité émanait également d'une recommandation maraboutique, renforçant leur alliance et leur détermination. Ce rôle lui confère une place de choix auprès du père, ce qui fait d'elle la force mais aussi la faiblesse pour atteindre le père.

Grâce à son pouvoir magique, Aali Eli Bana triompha sur tous ses adversaires directs. Fin stratège, son intelligence lui permit à plusieurs reprises de remporter des victoires éclatantes contre Koli Tejella, dont l'empire s'étendait du Haut-Niger au Bas-Sénégal. C'est ce même Koli qu'Aali Eli Bana repoussa à deux reprises, lui infligeant d'importantes pertes, consolidant sa réputation.

Malgré de nombreux assauts infructueux, Koli comprit que les armes ne suffiraient pas à vaincre ce roi. Déterminé à percer son secret, il fit appel à ses marabouts, qui se retirèrent pour mener leurs

¹³ Diop Hamet Maimouna, *idem*, p. 37.

¹⁴ MBAYE Seynabou, *idem*, p. 6.

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

invocations. C'est à la suite qu'ils découvrirent alors qu'Aali Eli Bana portait sur sa tête un talisman de protection, source de son invincibilité. Ce talisman, cependant, n'était accessible à personne, sauf à sa fille, Fayol Aali, la seule à pouvoir le toucher. Gardienne de ce précieux secret, Fayol veillait jalousement sur ce mystère, qui assurait la protection et l'invulnérabilité de son père :

Le secret était un gris-gris qui se trouvait sur la tête d'Aali Eli Bana dans une tresse.
Et personne n'était autorisé à toucher sauf sa fille. C'était Fayol la seule qui
En était autorisée. Elle était la seule autorisée à défaire la tresse, à enlever le gris-gris
Et à le remettre dans la tresse après l'avoir lavé. Elle le faisait tous les jeudis.¹⁵

Koli, en usant de son charme, parvint à épouser Fayol Aali dans l'espoir d'approcher et de vaincre son père. Cependant, grâce à une finesse d'esprit remarquable, Fayol Aali provoqua une issue inattendue, bousculant les conventions habituelles des récits épiques. Là où l'on s'attendait à voir un roi écraser son adversaire en anéantissant sa lignée et en s'emparant de son royaume, elle parvint à épargner sa famille de ce destin tragique face à un ennemi qu'il leur était impossible de vaincre. Par cet acte de bravoure et de sagesse, Fayol Ali s'impose comme une figure courageuse, d'une intelligence stratégique extraordinaire et exemplaire :

Koli Tejella a fait tout pour la séduire.
Dès qu'elle tomba sous son charme, il vint demander à Aali la main de sa fille.
À la grande surprise, il lui donna la fille en mariage.
Aali dit : « La bataille que je mène avec lui ne m'empêcherait pas de lui donner
Ma fille en mariage ».
Ils célébrèrent le mariage un mercredi. Le lendemain jeudi,
Fayol devait rejoindre la maison conjugale.
Koli lui dit auparavant de l'aider à connaître le secret de son père.
Ce jeudi-là, Fayol a défait la tresse de son père et lava le gris-gris.
Mais ne l'y remit pas dans la tresse.
Elle partit et le donna à Koli
Dès qu'il reçut le gris-gris, Koli décida de retourner combattre Aali.
Quand Fayol comprit ce qu'il voulait depuis le début ;
Elle dit à Koli : « Le courageux que vous êtes, invincible que vous êtes ;
L'intouchable roi qui a pris le dessus sur tous ses concurrents sauf mon père
Je croyais que tu demandais son gris-gris pour renforcer les tiens mais pas le trahir.
Ce geste n'est rien qu'une pure lâcheté. »
Elle dit encore : « Si tu pars pour attaquer mon père
Tu devras d'abord me tuer avant de le tuer ».
Ne voulant pas faire du mal à Fayol, Koli abandonna sa décision
C'est pour cela qu'il n'a pas combattu contre Aali Eli Bana pour une troisième fois.
[...]
Fayol, Koli Tejella et leurs partisans sont venus à Gede pour parlementer avec Aali
Et ses sujets. C'est à la suite de cette entrevue qu'ils signèrent un pacte de paix.
Aali Eli Bana dit à Koli Tejella « Que tu ne seras pas plus digne que moi

¹⁵ Diop Hamet Maimouna, *idem*, p. 47-49

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

Puis que nous avons signé cet engagement à cause de ma fille que tu as épousée,
Je te donnerai quelque chose ».
Aali Eli Bana lui donna des terres dans le Fuuta et
Il l'intronisa « satigi »¹⁶. Il régna sur une partie de Fuuta.¹⁷

Elle fit preuve d'une grandeur d'âme remarquable, qui lui permit de sortir de cette situation avec honneur et dignité. Par cet acte, elle illustre le rôle déterminant des femmes aux côtés des rois, souvent sous-estimé, et pourtant essentiel. De surcroît, son union avec Koli fut à l'origine d'une alliance stratégique qui épargna à sa lignée l'humiliation de la soumission et la contrainte de vivre sous le joug d'un autre. Cet acte démontre qu'elle est actrice incontournable dans la dynamique de la préservation du pouvoir et de la souveraineté de son peuple.

2. Symboles et héritages du féminin

Le symbolisme qui s'attache aux actions de ces femmes révèle une profondeur significative qui transcende la portée immédiate de leurs gestes pour embrasser des valeurs universelles et intemporelles. Ces initiatives, à la fois stratégiques et empreintes de sagesse, véhiculent des messages puissants sur la place des femmes dans la société, le cours de l'histoire et les dynamiques de pouvoir. Ainsi, les actes de Menge Nduur et Fayol redéfinissent le rôle des femmes dans les récits épiques où elles n'étaient traditionnellement perçues, selon Cheick Sakho, que comme les dépositaires d'une « puissance maternelle » qu'il décrit comme : « la capacité de la mère à transmettre à son enfant le souffle nécessaire pour devenir plus tard un individu qui émerge de la société dans laquelle il est né pour y jouer un rôle le premier plan »¹⁸

Cependant, les gestes de ces femmes dépassent le cadre de leur sphère traditionnelle pour influencer la dynamique du pouvoir¹⁹ et participent même à la résolution de conflits. Leurs comportements mettent en lumière la bravoure, le sacrifice des femmes et leurs fonctions stratégiques dans la lutte contre l'adversité, la préservation de l'identité, de la souveraineté de peuple.

2.1. Bravoure et mysticisme

¹⁶ Un titre porté par les souverains *Fulbe* du Fuuta Tooro. Selon Professeur Omar Kane, on peut rencontrer le terme sous la forme de *silatigi*, *soletigi*, *saltige* qui désigne ailleurs des conseillers politiques des princes (chez les Caapi), ou les administrateurs des cultes traditionnels en pays Wolof et *Sereer*.

¹⁷ Diop Hamet Maimouna, *idem*, p. 49-51

¹⁸ Sakho Cheick, 2016, « Construction de la figure maternelle et destin exceptionnel du héros dans les traditions orales ouest-africaines », in *Revue d'Études Africaines, Littérature, philosophie et art. N°3*, pp. 35-43, p. 36.

¹⁹ La dynamique du pouvoir fait référence aux interactions, aux mécanismes et aux influences qui déterminent comment le pouvoir est acquis, exercé, partagé ou contesté au sein d'un groupe, d'une organisation ou d'une société. Elle englobe les relations entre les acteurs, les hiérarchies établies, les luttes pour l'autorité ou le contrôle, et les moyens par lesquels le pouvoir est consolidé ou redistribué.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 326 à 340 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

Les femmes qui posent de tels actes incarnent le courage et la capacité de se sacrifier pour le bien de leur famille ou de leur communauté, mais surtout la maîtrise des connaissances magiques, afin de sauvegarder leur honneur. Leur bravoure, parfois silencieuse, est un symbole de résilience face à des défis qui semblent insurmontables.

L'acte posé par Menge Nduur témoigne de sa bravoure exceptionnelle qu'on associe à la lutte contre l'adversité personnelle et collective. Elle incarne la résistance face à l'oppression, soulignant la force des femmes dans des contextes de crise. Elle peut être perçue comme une héroïne protectrice, prête à sacrifier sa sécurité pour la survie de son peuple et ses valeurs.

Menge Nduur incarne la figure féminine dotée d'un pouvoir magique, symbolisant une forme d'autorité transcendante et mystérieuse. À travers ses dons surnaturels, elle se positionne comme une actrice majeure dans les récits épiques, capable d'influencer le cours des événements, de protéger ou de guider, et d'exercer une puissance. Son rôle met en lumière la dimension spirituelle et mythique souvent associée aux figures féminines dans les traditions orales et littéraires.

L'action de cette femme revêt une profonde maîtrise des connaissances ésotériques. Ceci est aussi l'expression de leur désir d'émancipation et de la pluralité de leurs champs d'actions.

2.2. Médiation et sagesse.

Ces actions témoignent d'une intelligence stratégique exceptionnelle, qui permet de résoudre des conflits par des moyens subtils plutôt que par la violence. Elles symbolisent la diplomatie et la finesse d'esprit dans des contextes où la force masculine domine.

Fayol Aali use de son union comme un outil politique pour transformer une menace potentielle en une alliance mutuellement bénéfique. Son geste traduit une intelligence stratégique remarquable, faisant d'elle une femme capable de se déplacer dans des environnements complexes. Elle devient un pont entre les forces en conflit, jouant un rôle central dans la recherche d'équilibres politiques et sociaux. Sa capacité à transformer les conflits en opportunités d'alliance souligne l'importance de la diplomatie et de la négociation dans les dynamiques de pouvoir.

L'actions de Fayol lie la femme à la sphère politique, montrant que leur rôle ne se limite pas au domaine privé. Elle montre que la femme peut être une actrice de transformation et de médiation sur la scène publique.

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

Fayol aussi est une incarnation de la paix, du compromis et de la construction d'un avenir commun. L'acte de Menge Nduur traduit aussi une approche souvent différente de celle des hommes face aux conflits : plutôt que de privilégier la force et les armes, elle agit par des moyens subtils tels que le pouvoir de la magie, la stratégie et la douceur. Menge Nduur forme, avec son frère le roi, : « un couple uni et solidaire face à l'ennemi qui veut du mal au héros »²⁰ Sa présence est : « active et intelligente tout au long du récit, car c'est sa science qui sera déterminante dans l'issue de la confrontation. Là où la force physique de l'homme a échoué, la stratégie féminine a réussi. »²¹

2.3. Sacrifice et honneur

Fayol Aali avait, elle, risqué son propre bonheur pour préserver sa lignée et protéger son peuple. De ce fait, elle peut être perçue comme une gardienne, prête à sacrifier son confort pour la survie de sa famille et son honneur. Puisque l'honneur est : « cet attachement à la gloire, à la dignité, la réputation comme le souhaite l'éthique et la morale de la communauté »²².

Saidou Kane nous relate les paroles pleines de sagesse que Fayol Ali aurait adressées à son père pour justifier et légitimer son acte :

« Ho ! Père, je t'ai trahi ici parce que je suis une femme et je me trouve au milieu de mes cousins. Demain, ils régneront et moi je serai seule, parce que tu ne seras plus de ce monde ; Mais ce nouveau qui est venu est un Peul, un *Jalaalo* Si je me marie avec lui, je serai aussi une reine et mes enfants aussi seront des rois un jour »²³

Ces mots réfléchis révèlent non seulement son sens aigu de la responsabilité, mais également son rôle actif dans les décisions ayant des implications sur les rapports de pouvoir. Elle avait voulu sacrifier son bonheur, à l'image d'autres femmes qui, allant plus loin, ont sacrifié leur vie pour préserver leur honneur de princesse et de femmes éprises de liberté.

3. Dynamiques de souveraineté chez d'autres figures féminines

Comme Mengé Nduur et de Fayol Aali, d'autres figures féminines, à leur tour et selon les circonstances, poseront des actes tout aussi louables en faveur de la sauvegarde d'un honneur et au service de la souveraineté de leur peuple. Ainsi, la souveraineté se manifeste comme un engagement

²⁰ SAKHO Cheick, 2017 « Des héros et des femmes ou la problématique de l'amour dans les épopées peules du Fuuta Tooro et du Jolof », *Acte du colloque : Entre séduction et violence : l'épopée courtoise, Études Sahaliennes, Revue scientifique de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger)*, Septembre, p. 92-106, p. 98.

²¹ Mbaye Seynabou, *idem*, p. 7.

²² Diop Hamet Maimouna, 2023, *Permanence et variabilité dans le pekaan à la jeune génération*, Thèse doctorat unique, Lettres Modernes, FLHS-UCAD, p. 421

²³ Kane Seydou ; Yeewtere sur <https://www.youtube.com/OIDH5UW9pCw>

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 326 à 340 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

à travers les gestes de certaines d'autres femmes telles que celles de Nder, Yaasin Buubu et de Aliin Sitoeye Jaata.

3.1. Les femmes de Nder, acte collectif de résistance.

Pour cela, on a les femmes de Nder, les linguères (reines) de la province du Walo²⁴, qui ont pris les armes pour lutter contre l'opresseur et à l'esclavage exercée par les Maures du Trarza de la Mauritanie. Pendant leurs invasions, ces maures capturaient les gens pour les réduire en esclaves. Face à la force adverse et pour échapper à cette humiliation, les femmes de Nder se sont immolées par le feu, préférant la mort à l'esclavage, pour refuser la souffrance de la captivité, affirmant ainsi leur dignité. Cet acte héroïque, s'est déroulé un mardi, d'où cette expression wolof « Talataay Nder » signifiant « le mardi de Nder », en hommage à ce jour où la bravoure était au féminin

Ce mardi-là, à Linguère Fatim Yamar Khouryaye Mbodj qui avait organisé la résistance, s'immola par le feu, ainsi que plusieurs de ses compagnes, préférant la mort au déshonneur. Elle avait toutefois pris soin de faire évacuer ses deux filles, Ndjeumbout et Ndaté Yalla, et qui ont fini par gouverner le Waalo dans le seul souci de préserver les intérêts de leur royaume.

La mort ! A ce mot, fusa une sourde exclamation. « La mort ! Que dis-tu Mbarka Dia ? » « Oui mes sœurs. Nous devons mourir en femmes libres, et non vivre en esclaves. Que celles qui sont d'accord me suivent dans la grande case du conseil des Sages. Nous y entrerons toutes et nous y mettrons le feu... C'est la fumée de nos cendres qui accueillera nos ennemis. Debout mes sœurs ! Puisqu'il n'y a d'autre issue, mourrons en dignes femmes du Walo²⁵

Comme Menge Nduur et Fayol Aali, les femmes de Nder, elles aussi, refusèrent l'humiliante situation d'être dominé et exploité. C'est pour cette raison qu'elles ont choisi la mort pour s'imposer comme des figures de résistance. Cet acte les classe au rang héroïnes, en quête de l'honneur, par le refus de la captivité et de la soumission au même titre que nos deux figures féminines.

Leurs sacrifices sont un symbole fort de l'incarnation de nos valeurs cardinales, à savoir le courage, la dignité, l'honneur, et forge une nouvelle personnalité féminine, élargissant ainsi leurs univers d'action.

3.2. Yaasin Buubu et Aliin Sitoeye Jaata : la continuité de l'héritage féminin

Ces valeurs que Menge Nduur et Fayol Aali Eli Bana partagent avec les hommes, les élèvent au rang de personnages épiques à l'instar de Yaasin Buubu. Celle-ci alla jusqu'à se sacrifier en offrant son

²⁴ La province de la partie nord du Sénégal au XIXe siècle.

²⁵ Dramé Mamadou, 2002, « Traces de la mémoire de l'esclavage dans la musique au Sénégal : entre idéalisation et transmission » *in colloque : La recherche sur les esclavages dans le monde : un état des lieux – 7-9 novembre 2022 / AUF – FME – Campus UCAD – Sénégal- Dakar*, p. 9.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 326 à 340 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

propre sang à son époux, pour accomplir une recommandation maraboutique, à la seule condition que leur fils, Biram Yaasin, soit le seul héritier du trône²⁶. Cette grandeur au féminin donne sens à l'adage : « Derrière chaque grand homme se trouve une grande dame ».

Il y a aussi une autre femme Aliin Sitoye Jaata est une figure emblématique qui a mené des combats pour la libération de leur peuple, face à la domination économique et culturelle des français, durant la seconde guerre mondiale. Elle s'est identifiée par son courage et son engagement indéfectible en faveur de la préservation de l'identité culturelle et de l'autonomie de son peuple ; allant jusqu'à se sacrifier pour sa communauté, les Diola²⁷. Elle a initié un large mouvement de résistance et contestation populaire et culturelle dans la Casamance. Ici, « L'itinéraire qui mène à l'acte héroïque passe par une prise de conscience et postulation à un changement qualitatif ».²⁸ Avec ses partisans, elle adopte la stratégie du rejet systématique des directives coloniales. Ceci consistait notamment à refuser :

Catégoriquement à se présenter, lors de campagnes de recrutement pour le compte de la France, en désertant des lieux. À cela le rejet de l'école coloniale française. Ils manifestèrent leurs refus au paiement de impôts qui devenait plus pesant dans l'atmosphère de la Seconde guerre mondiale. Le paiement de l'impôt était perçu par ces population de la Sénégal méridionale comme une sorte de soumission, de reddition ; elles voyaient mal qu'une partie de leurs biens soit prélevée pour une quelconque autorité étrangère. Ainsi, les autorités administratives coloniales connurent d'énormes difficultés d'implantation et d'imposition de leurs pouvoirs.²⁹

L'opposition de la Dame Kabrousse³⁰ et ses partisans à l'effondrement au monde culturel Diola poussa les autorités coloniales à réagir avec fermeté. Le commandant du cercle de Ziguinchor d'alors, accompagné d'un escadron bien armé, procéda à une descente visant à l'arrêter. Pour éviter un bain de sang, elle se rendit. Arrêtée, jugée, ensuite déportée à Tombouctou, elle y trouva la mort et devint ainsi une figure résistante et une martyre de la lutte contre l'oppression des Français.

Les actions de ces femmes illustrent l'idée d'un héroïsme qui ne cherche pas la gloire, mais qui repose sur des valeurs profondes comme la justice, la protection des siens et la fidélité à une cause. Ceci les place comme des modèles morales et éthiques dans leurs communautés respectives.

²⁶ Dieng Bassirou, 2008, *Société wolof et discours du pouvoir : Analyse des récits épiques du Kajoor*, Presse Universitaire de Dakar.

²⁷ La communauté établie dans la Basse Casamance, terroir situé au sud du Sénégal

²⁸ Dieng Bassirou, idem, p. 128.

²⁹ Fall Papis Comakha, 2020, « L'échec des résistances à la colonisation en Afrique de l'Ouest : l'exemple de la Sénégal et de sa région » in *automne-hiver n°9-20*. p. 117

³⁰ Aliin Sitoye était appelée ainsi.

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

Ainsi, la mobilisation des femmes remonte aux actes posés par ces figures généralement racontés dans les récits oraux, selon certaines figures de la cause des femmes :

Ils [actes] se basent sur la tradition orale qui raconte la résistance et le suicide collectif des femmes à la bataille de Ndeer (royaume du Waalo), le 05 mars 1820 face aux Maures et aux Halpulaaren qui s'opposaient à la mainmise Française de Saint-Louis [...]. L'opposition en 1855 de la Lingeer Ndate Yalla du Waalo à l'expédition militaire du gouverneur Faidherbe est exaltée par les griots [...]. Aline Siteo Diatta est retenue comme figure emblématique de la résistance casamançaise à l'administration coloniale au début des années 1940.³¹

3.3. L'émancipation féminine : vers un modèle universel

Les récits autour de ces femmes les présentent comme des figures exerçant un pouvoir significatif dans un monde dominé par les hommes. Leurs actions incarnent la possibilité, pour les femmes, de briser les cadres imposés par les structures patriarcales.

En affirmant leur position dans ces récits épiques, ces femmes s'érigent comme des icônes de leadership féminin, montrant que les femmes peuvent non seulement agir dans l'ombre mais aussi orienter directement le cours des événements.

Menge Nduur, Fayol Aali Eli Bana et les autres, en tant que figures historiques, incarnent des symbolismes riches à travers leurs actes, qui traduisent des valeurs profondes et universelles. Ainsi, leurs actes transcendent leur contexte immédiat pour incarner des valeurs universelles telles que la force morale, la sagesse, la diplomatie et l'amour sacrificiel. Elles deviennent des modèles intemporels, soulignant que les véritables transformations se construisent souvent dans la discrétion et avec une forte considération des responsabilités. Leurs histoires serviront à nourrir la pensée des femmes, cherchant de la place dans les structures de pouvoir. Avec elles, c'est le déclin de cette considération qui définissait la femme, jusqu'à une époque récente, comme épouse, le « sexe faible », celle qui entretient la maison et éduque.

Conclusion

Si Menge Nduur se distingue par ses pouvoirs magiques et sa sagesse stratégique, symbolisant l'autorité transcendante et spirituelle, dans la préservation du pouvoir, Fayol Aali Eli Bana, quant à elle, a utilisé l'alliance matrimoniale pour préserver l'unité et renforcer la dynastie, démontrant que la diplomatie et la stratégie peuvent être aussi des formes de pouvoir. Par leurs gestes au nom de la sauvegarde de l'honneur, de nombreuses femmes sont élevées comme des héroïnes.

³¹ Guèye Ndéye Sokhna, 2013, MOUVEMENTS SOCIAUX DES FEMMES AU SÉNÉGAL, UNESCO –CODESRIA, Dakar, p. 17.

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

Les actes de résistance, de protection et stratégiques menées par ces femmes illustrent donc leur intelligence et leur courage, affirment ainsi leurs pouvoirs à défendre leur communauté. Elles démontrent que les femmes, bien que souvent cantonnées dans des rôles secondaires dans les récits classiques, sont des actrices déterminantes dans la structuration et la préservation du pouvoir.

Ainsi, leurs comportements seront des références dans les combats. Elles sont bien plus que de simples représentations de la bravoure féminine dans les récits épiques puisqu'elles peuvent constituer de véritables figures de lutte contre la discrimination des femmes, ouvrant la voie à une prise de conscience qui alimente les combats pour l'émancipation des femmes sur tous les fronts.

Références bibliographiques

- BA Mariama, 1979, *Une si longue lettre*, Nouvelles éditions africaines, Dakar, Sénégal.
- DIENG Bassirou, 2008, *Société wolof et discours du pouvoir : Analyse des récits épiques du Kajoor*, Presse universitaires de Dakar.
- DIOP Hamet Maimouna, 2018, *L'épopée de Koli Teŋella : la fondation d'un État*, mémoire de Master, Département de Lettres Modernes, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- DIOP Hamet Maimouna, 2023, *Permanence et variabilité dans le pekaan de Gellaay Aali Faal à la jeune génération*, Thèse de doctorat unique, Lettres Modernes-FLSH-UCAD.
- DRAMÉ Mamadou, 2022, « Traces de la mémoire de l'esclavage dans la musique au Sénégal : entre idéalisation et transmission », *Colloque : La recherche sur les esclavages dans le monde : un état des lieux – 7-9 novembre 2022 | AUF – FME – Campus UCAD – Sénégal- Dakar*.
<https://memoire-esclavage.org/colloque-auf-fme-dakar> (Consulté: le 23/02/2025 à 12 h 45 mn).
- FALL Papis Comakha, 2020, « L'échec des résistances à la colonisation en Afrique de l'Ouest : l'exemple de la Ségambie et de sa région », *Automne-hiver n°9-20*.
<https://crhxix.hypotheses.org/files/2021/01/Papis-COMAKHA-FALL.pdf> (Consulté: le 01/02/2025 à 09 h 45 mn).
- GUÈYE Ndèye Sokhna, 2013, *Mouvements sociaux des femmes au Sénégal*, UNESCO – CODESRIA, Dakar.
- KESTELOOT Lilyan, 1993, *L'épopée bambara de Ségou*, Tome 2, Paris, l'Harmattan.
- MONÉNEMBO Tierno, 2004, *Peuls*, Paris, Seuil.
- MBAYE Seynabou, 2011, *L'héritage de Mbegaan Nduur, fondateur du royaume du Saalum*, Thèse de doctorat, Dakar, UCAD, FLSH.

Dynamiques féminines et souveraineté populaire : une lecture des gestes symboliques de Fayol Aali Eli Bana et de Menge Nduur.

Dr Hamet Maimouna DIOP

SAKHO Cheick, 2001, « La bataille de Seendebu : un épisode de l'épopée d'Abdoul Bokar Kane », mémoire de Maitrise, Dakar, université de Cheikh Anta Diop.

SAKHO Cheick, 2016, « Construction de la figure maternelle et destin exceptionnelle du héros dans les traditions orales ouest-africaines », *Revue d'Études Africaines, Littérature, philosophie et art. n°3*, p. 35-43.

SAKHO Cheick, 2017 « Des héros et des femmes ou la problématique de l'amour dans les épopées peules du Fuuta Tooro et du Jolof », *Acte du colloque : Entre séduction et violence : l'épopée courtoise, Études Sahaliennes, Revue scientifique de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger)*, Septembre, p. 92-106.

WANE Aminata, 2016 *Guélâdio Ham Bodédio : Héros de la poulâgou à travers deux récits épiques peuls*, Dakar, L'Harmattan.

MOUSSA Hamidou Talib, 2006, « Le corps de la femme : du « masculinisme » à la recherche d'une féminité authentique », *Éthiopiennes n° 77. 2ème semestre*, pp. 223 235.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 341-360.

De la parole picturale à l'écriture : Description
des différents systèmes d'écriture et analyse de
l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO

dame.ndao@ucad.edu.sn

&

Modou NGOM, Doctorant

Université Cheikh Anta DIOP de Dakar

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

Résumé : L'une des principales caractéristiques du Sénégal est sa richesse linguistique. Parmi la trentaine de langues que connaît le pays, le wolof se singularise par son histoire et son dynamisme. Il est reconnu que l'oralité est une marque essentielle des langues africaines mais, aujourd'hui, des langues comme le wolof ont accédé à la communication écrite. La question de l'écriture du wolof est confrontée à plusieurs problèmes et s'avère être assez complexe. De ce fait, il serait intéressant de décrire, d'abord, la trajectoire de l'histoire de l'écriture du wolof, ensuite, d'analyser les facteurs de blocages qui freinent le développement de cette écriture. Dans cet article, nous présentons une étude sur les différents systèmes graphiques du wolof tout en mettant l'accent sur certains systèmes idéogrammes créés par des wolophones. La langue wolof écrite devient de plus en plus l'outil de travail préféré des écrivains littéraires nationaux et transnationaux et elle dépasse l'idée d'une simple transposition d'idées et de connaissances de la société wolof à une autre société. Elle est véritablement un processus sous-tendu par une réflexion consciente. L'analyse de la littérature wolof nous a mené, d'abord, à centrer notre réflexion sur l'œuvre de Cheikh Moussa Ka. En revisitant ses poèmes, nous mettrons l'accent sur la construction symbolique dans la poésie soufie. Nous analyserons également le choix de l'arabe au service de sa langue locale (wolofal). L'écriture littéraire wolof en caractères latins est assez récente, mais elle a permis le développement de la littérature wolof. Dans cette réflexion, nous porterons notre réflexion sur le débat des prises de position face à la langue de création littéraire et dégager les perceptions et approches, surtout, chez les écrivains qui sont sortis de l'école française.

Abstract: One of Senegal's main characteristics is its linguistic richness. Among the country's thirty and so languages, Wolof stands out for its history and dynamism. It is recognized that orality is an essential feature of African languages, but today, languages such as Wolof has gained access to written communication. The question of how to write Wolof faces numbers of problems, and is proving to be quite complex. For this reason, it would be interesting firstly to describe the trajectory of the history of Wolof writing, and secondly to analyze the blocking factors hindering its development. In this article, we present a study of the different graphic systems of Wolof, focusing on certain ideogram systems created by Wolof speakers. The written Wolof language is increasingly becoming the preferred working tool of national and transnational literary writers, and goes beyond

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

the idea of a simple transposition of ideas and knowledge from Wolof society to another society. It is truly a process underpinned by conscious reflection. Our analysis of Wolof literature has led us to focus on the work of Cheikh Moussa Ka. By revisiting his poems, we will focus on the symbolic construction in Sufi poetry. We will also analyze the choice of Arabic to serve his local language (Wolofal). Wolof literary writing in Latin characters is fairly recent, but it has enabled the development of Wolof literature. In this article, we'll be looking at the debate surrounding the language of literary creation, and highlighting the perceptions and approaches of writers who have emerged from the French school system.

Mots-clés : écriture, littérature, religion, wolofal, wolof

Keywords: Literature, religion, writing, wolofal, wolof

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

Introduction

Les premières tentatives de transcription de la langue wolof datent de l'arrivée de l'islam au Sénégal avec le wolofal. Selon Cissé (2005, p.106) « une vaste production religieuse et profane étaient écrites en caractères arabes ». C'est au début des années 1970 que l'alphabet latin a été établi officiellement pour la transcription du wolof.

Le français est la langue officielle du Sénégal. Il est donc de droit la langue de l'enseignement formel (objet et médium d'enseignement), de l'administration et de la presse, surtout écrite. Ce statut en fait la langue de la promotion sociale bien qu'elle ne soit parlée que par 25% environ des Sénégalais.

Les langues autochtones (majoritairement du groupe atlantique) sont dites nationales lorsqu'elles sont codifiées. Le wolof est la langue véhiculaire du Sénégal et jouit d'une situation particulière. Il tend à renforcer de plus en plus son rôle de langue véhiculaire avec notamment le développement de la presse privée (radio, télévision et réseaux sociaux)

L'objectif de cet article est de décrire les modèles d'écriture du wolof et de voir son impact dans les possibilités de développer une culture scientifique en langue wolof.

Nous allons dégager les trajectoires de l'écriture wolof en nous focalisant sur les éléments de l'histoire. Pour ce faire, nous allons, d'abord, tenter de retracer l'évolution de l'écriture wolof, ensuite, nous parlerons des différentes difficultés suscitées par son écriture en insistant sur les problèmes de norme et des variations, puis nous montrerons que ces difficultés constituent une entrave au développement de la langue wolof. Enfin, il s'agira de mener, dans un premier temps, une réflexion sur la littérature dite religieuse qui se caractérise surtout par l'utilisation de l'écriture wolofal et dans un deuxième temps, il s'avère nécessaire d'analyser la littérature wolof en caractères latins qui a réussi à enrichir de nouveaux genres.

1. Présentation de quelques propositions picturales de l'écriture wolof

Le wolof a bénéficié de l'alphabet arabe qui est appelé, aujourd'hui, le « wolofal ». Le Sénégal, pays multilingue de plus d'une vingtaine de langues à tradition orale, s'est trouvé, de par

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

son histoire, dans une telle situation due à l'invasion arabo-islamique du IX^e à la fin du XVII^e siècle, et à la colonisation française du XVIII^e au XX^e siècle¹.

1.1. L'écriture Ajami

L'islamisation a marqué une empreinte sur l'histoire religieuse sénégalaise. Dès son apparition au Sénégal, l'islam va se répandre d'une manière rapide, aidée en cela par l'engagement des chefferies religieuses. Cela explique sa forte propagation dans le territoire sénégalais au dépens du Christianisme. En plus, les chefs religieux (marabouts) étaient avantagés par le fait qu'ils maniaient bien la majeure partie des langues nationales sénégalaises alors que cela n'était pas le cas pour l'homme civilisateur. Celui-ci n'avait aucune idée du peuple qu'il allait évangéliser, ni ses langues et encore moins de ses réalités sociales. Et ce dernier devait s'y adapter pour faciliter sa mission. La première graphie utilisée au Sénégal est sans conteste celle de l'arabe. Il faut le rappeler que le Sénégal a été en contact avec l'islam dès le IX^e siècle bien avant l'arrivée des almoravides. La religion musulmane aurait donc apporté sa contribution à la codification de nos langues nationales par l'intermédiaire du wolofal. Le « wolofal » est la langue wolof écrite en alphabet arabe adapté et augmenté; en d'autres termes, la transcription en caractères arabes du wolof est appelée aussi « wolofal », système d'écriture de cette langue orale. L'alphabet arabe pour l'écriture des langues locales (Afrique occidentale) est appelé alphabet « Ajami ».

Au Sénégal, les populations qui étaient à l'école coranique étaient plus rigoureuses à l'écriture du wolofal. Ce qui leur a facilité l'assimilation de l'écriture. En effet, pour revenir sur la dimension socio-culturelle, elles ne se limitaient pas seulement à étudier l'arabe, mais à approfondir l'apprentissage de la grammaire arabe.

Le wolof que l'on va privilégier dans ce travail a longtemps été écrit avec un alphabet arabe complété appelé wolofal. Cette écriture reste parfois utilisée dans des textes religieux. Ce n'est qu'avec la christianisation que le wolof a commencé à utiliser l'alphabet latin avec des conventions particulières pour respecter les sons particuliers du wolof.

¹ DEME, Abdoulaye, Le cas du wolof au Sénégal le « wolofal », Université René Descartes, Paris
ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 341 à 360 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

Si ce « wolofal » a connu un grand développement, il le doit essentiellement à la confrérie mouride et à son fondateur Cheikh Ahmadou Bamba. La deuxième graphie utilisée celle du latin reste à populariser.

Il existait une riche poésie en « wolofal » bien avant la colonisation. Les chefs religieux utilisaient l'arabe, qu'ils traduisaient en langue wolof pour transmettre leurs messages à la population (l'aspect religieux). En somme, les premiers textes wolofs, étaient essentiellement religieux et répondaient au souci révolutionnaire de répandre un islam véritablement sénégalais.

1.2. L'avènement de la graphie latine

Avant les indépendances, le wolof, langue qui n'a pas d'écriture originale, a cependant pu faire l'objet de plusieurs tentatives de transcription.

Après les indépendances, la question de l'accès à l'écriture pour les langues locales du Sénégal commence à se poser avec acuité. Le décret qui a officialisé les langues nationales et leur alphabet² devrait être la première étape de la promotion et du développement planifié de cette langue, en vue de son introduction dans l'enseignement public sénégalais. L'exposé des motifs dudit décret indique que l'alphabet en question s'inspire des propositions des experts de la Conférence de Bamako (de 1966) et des principes de l'Intelligence Artificielle.. Il y est fait état de souci de donner, autant que possible, les mêmes valeurs « phonétiques » aux lettres utilisées en français et dans les langues nationales. Avec les machines à écrire, il arrivait souvent d'être en face de graphies qui ne s'y trouvent pas et il fallait trouver des signes de remplacement. Le développement de l'informatique et surtout avec l'avènement des claviers et les polices de caractère, l'utilisation de l'écriture wolof en caractère latin va connaître un développement fulgurant. Il faut dire aussi que les ONG qui œuvrent dans l'alphabétisation en langue wolof ont beaucoup participé à la lutte contre l'analphabétisme, mais ont pu développer le secteur de la production et de l'édition de documents en langue wolof.

1.3 Les travaux des linguistes contemporains

² Décret numéro 71-566 du 21 mai 1971 relatif à la transcription des langues nationales. Ce décret a été suivi de quelques autres réglementant l'orthographe et la séparation des mots dans les langues concernées.

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

Certains linguistes contemporains vont s'y mettre aussi pour la création de nouveaux alphabets. D'ailleurs, ils ont eu l'idée de la création de nouveaux alphabets qui leur permettront

𞤅𞤆𞤇𞤈𞤉𞤊𞤋𞤌𞤍𞤎𞤏𞤐𞤑𞤒𞤓𞤔𞤕𞤖𞤗𞤘𞤙𞤚𞤛𞤜𞤝𞤞𞤟𞤠𞤡𞤢𞤣𞤤𞤥𞤦𞤧𞤨𞤩𞤪𞤫𞤬𞤭𞤮𞤯𞤰𞤱𞤲𞤳𞤴𞤵𞤶𞤷𞤸𞤹𞥀𞥁𞥂𞥃𞥊𞥄𞥅𞥆𞥇𞥈𞥉𞥋𞥌𞥍𞥎𞥏𞥐𞥑𞥒𞥓𞥔𞥕𞥖𞥗𞥘𞥙𞥚𞥛𞥜𞥝𞥞𞥟𞥠𞥡𞥢𞥣𞥤𞥥𞥦𞥧𞥨𞥩𞥪𞥫𞥬𞥭𞥮𞥯𞥰𞥱𞥲𞥳𞥴𞥵𞥶𞥷𞥸𞥹𞥺𞥻𞥼𞥽𞥾𞥿
 (Écriture du Wolof)
 𞤅𞤆𞤇𞤈𞤉𞤊𞤋𞤌𞤍𞤎𞤏𞤐𞤑𞤒𞤓𞤔𞤕𞤖𞤗𞤘𞤙𞤚𞤛𞤜𞤝𞤞𞤟𞤠𞤡𞤢𞤣𞤤𞤥𞤦𞤧𞤨𞤩𞤪𞤫𞤬𞤭𞤮𞤯𞤰𞤱𞤲𞤳𞤴𞤵𞤶𞤷𞤸𞤹𞤺𞤻𞤼𞤽𞤾𞤿
 (l'alphabet)

𞤅	[lo]	= l	𞤅	[k]	= k
𞤆	[an]	= a	𞤆	[i]	= i
𞤇	[ban]	= b	𞤇	[o]	= o
𞤈	[ca]	= k	𞤈	[ng]	= ng
𞤉	[ji]	= j	𞤉	[ɔ]	= ɔ (oem)
𞤊	[ña]	= gn	𞤊	[ə]	= ə (ett)
𞤋	[ra]	= r	𞤋	[ɟ]	= ɟ (su)
𞤌	[sa]	= s			
𞤍	[we]	= w			
𞤎	[na]	= n			
𞤏	[ya]	= y			
𞤐	[gá]	= g			
𞤑	[ur]	= ou			
𞤒	[Ta]	= t			
𞤓	[ndo]	= nd			
𞤔	[ma]	= m			
𞤕	[xɔ]	= kh			
𞤖	[pɪ]	= p			
𞤗	[pɔ]	= p			
𞤘	[ndia]	= ndi			
𞤙	[qa]	= q			
𞤚	[ɟa]	= ɟ			
𞤛	[du]	= d			
𞤜	[α]	= e			
𞤝	[ɛ]	= é			
𞤞	[mb]	= mb			

Saliou Mbaye
03.11.2002
Fajar

d'améliorer les écritures des langues nationales surtout l'écriture wolof qui est parlée par la majorité de la population sénégalaise. De ce fait, prenons par exemple l'alphabet créé par le Dr Saliou Mbaye dit le « wolof wi ». Cet alphabet a été créé dans un contexte particulier par son auteur, car correspond à la période de la célébration des 5.000 ans d'écriture en Afrique par la fondation Fritz Thyssen. Il s'est basé sur les différents mots wolofs pour matérialiser son alphabet. Aidé par le Professeur Andriji Rovenchack qui a créé la police TTF de l'écriture, ce qui permet et facilite son applicabilité aux nouvelles techniques de

l'information et de la communication.

À travers ces images empruntées à l'article Mbaye (2010), nous voyons une représentation de son premier essai pour la création de son alphabet appelé « wolof wi ». Son alphabet comprend 27 Lettres fondamentales dont 19 consonnes et 8 voyelles. À partir de celles-ci on forme les

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

Après la présentation de l'alphabet *saliv bi*, nous allons nous intéresser à l'*Alphabet de Synthèse pour l'Afrique, ASA* qui est une innovation conçue et élaborée par THIAM³. C'est un alphabet construit résultant d'une combinaison de graphèmes des alphabets «latin», pour les «éléments consonantiques», et «arabe», pour les «éléments vocaliques». Ils sont aussi le reflet de la rencontre de deux courants culturels importants ou majeurs en Afrique noire, et ils restent les seuls ou du moins les plus usités pour l'écriture des langues africaines. Nous présentons, dans ce qui suit, les éléments et caractéristiques de l'ASA à partir principalement de citations de la «Notice d'information» de C. T. Thiam. S'agissant des caractéristiques de l'ASA, il est important de souligner que C. T. Thiam a exploité particulièrement :

- Le «Clavier international de Niamey», par David Dalby, Paris, ACCT, 1984, – qui se fonde sur l'Alphabet phonétique international (A.P.I.) et des multiples alphabets inter-africains sur régionaux antérieurs

- Les *Alphabets de Langues Africaines*, édité par Rh.L. Hartell, Dakar, SIL/Unesco-Breda, 1993, donnant des alphabets nationaux d'une vingtaine de pays d'Afrique noire.

- Le décret n° 71-566 du 21 mai 1971 relatif à la transcription des langues nationales du Sénégal ainsi que ceux relatifs à l'orthographe et à la séparation des mots desdites langues.

Pour transcrire une quarantaine de langues communautaires transfrontalières, l'ASA dispose de **48** consonnes et **7** voyelles primaires. Les consonnes se présentent ainsi en minuscules scriptes. On y distingue:

- Les lettres qui s'écrivent et se prononcent comme en français :

b d f g h j k l m n p r s ç t v w y z

- Les lettres qui se prononcent différemment qu'en français, ou comme en arabe : **c q x**

- Les lettres spécifiques tirées de l'API ou des alphabets sous-régionaux

- Les lettres spécifiques proposées ou adoptées par l'inventeur, notamment le h évidé **ḥ**, support de toute voyelle isolée.

Pour les voyelles, elles sont au nombre de 7, qui se subdivisent en 13 sons :

Les voyelles arabes se présentent comme suit :

— la **fatha** __ un trait sur la consonne qui donne le son **a**. Si la voyelle est ouverte,

³ spécialiste et innovateur de son état en technologie appropriée pour la santé

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 341 à 360 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

Pour la quatrième clef, nous constatons qu'un simple **tiret sur la ligne** allonge la voyelle quelle qu'elle soit.

La quatrième et dernière clef s'intéresse à la nasalité. C'est ainsi que le **Tilde (~)** est utilisé pour noter toutes les formes de nasalité / nasalisation :

- La prénasalisation consonantique notée par un tilde suscrit aux consonnes concernées.
- La nasalisation vocalique ée par un tilde en suscrit à la suite des voyelles concernées.
- Le « geignement » de certaines langues (mandinka, etc.), matérialisé par un tilde encerclé **⊖**

L'Asa permet également une translittération assez aisée des mots empruntés de plus en plus nombreux dans le langage des Africains, mais aussi celles de discours « bilingues », i.e. affectés d'alternance codique et dont C. T Thiam possède des textes wolof-français ainsi d'ailleurs que d'autres wolof-arabe en Asa.

EXEMPLES :

létādar sāglā Hè levé (L'étendard sanglant est levé)

gt̃́ ~ḍr̃ s̃~ḡḡ̃ tỹ Ī f̃_t

*Gétu-Ndar sanguleen tey le feet*⁴ «Guet-ndariens parez-vous, c'est jour de fête»

3. Notes sur quelques problèmes de ces différentes écritures

Le propos de cette partie est d'abord de recenser quelques problèmes récurrents dans l'écriture du wolof et essayer d'apporter quelques éléments de réponses et proposer quelques esquisses de solutions. S'agissant du *wolofal*, voici quelques remarques, sur comment les initiateurs du *wolofal* sont parvenus à s'adapter avec l'absence de certaines lettres arabes pour transcrire des textes en wolof. Par exemple : les lettres « **p** », « **c** », et les deux nasales « **ŋ** », « **ñ** » en wolof n'existent pas dans l'alphabet arabe. Mais nous essayerons de savoir comment ils sont parvenus à les remplacer avec d'autres lettres de l'alphabet arabe. De ce fait, nombreux parmi ceux qui utilisaient cette écriture, la critiquaient parce que son alphabet était inapte à transcrire correctement nos langues. En effet, ils avaient une grande difficulté de lire et encore comprendre

⁴ Couplet de La Marseillaise selon les gamins de Ndar-Toute, cousins à plaisanterie des Guet-ndariens, tous habitants de la 'Langue de Barbarie', à Saint-Louis

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

le message écrit sans avoir répété, maintes fois la même phrase. Cette difficulté, est liée sur le fait que le même signe désigne à la fois plusieurs sons. Exemple le son K en wolofal se prononce ك en arabe, en même temps pour écrire les pré-nasals du wolofal par exemple : **ng**, on utilise la lettre ك en arabe, mais accompagnée par trois points sur la lettre, pour représenter le son pré-nasal

ك̣ = [ŋ], [ng], [g]

ك̣ڭ [ɲaŋ] = ñaŋ (un nom de famille)

ك̣ڭ [ɲag] = ñagg (un étoffe)

ك̣ڭ [ɲiŋ] = ñiŋ (un nom de famille)

Des considérations d'ordre phonétique ont souvent amené les gens qui utilisent le wolofal à représenter certains phonèmes nasalisés par un groupement de deux lettres : nd, mb, ġg, ñj [...]. Ils n'ont pas cherché à noter tous les timbres vocaliques ni les intonations qui, dans certains cas, ont valeur de morphèmes.

En résumé, l'analyse des problèmes de l'écriture *wolofal* peut être renvoyée en trois grands axes. D'abord, il y a l'absence d'un apprentissage formalisé. En réalité, il faut suivre un enseignement islamique de niveau assez poussé. Ensuite, il y a la lancinante difficulté de la transcription et de l'harmonisation des codes. Le *wolofal* a d'énormes problèmes de règles orthographiques précis, car il arrive qu'un même mot puisse être écrit de plusieurs manières. Il existe également certains sons wolofs qui n'ont pas d'équivalence phonétique en arabe. Ce fait aussi cause énormément de problèmes, et pire encore la solution souvent envisagée est d'utiliser un même symbole pour transcrire des phonèmes différents. De même, l'ajout de signes diacritique dans le *wolofal* rend l'écriture plus complexe. L'arabe a un système phonétique différent du wolof, de ce fait, des cas d'ambiguïté sont souvent relevés avec des signes qui ont plusieurs symboles et aussi des symboles qui ont plusieurs signes. Cette convention qui permet de représenter graphiquement les sons du wolof ne s'est pas donc faite avec une correspondance biunivoque. Enfin, l'usage limité des personnes qui ont recours à ce modèle d'écriture. Et à cela ne s'ajoute le fait que, jusqu'à présent, le *wolofal* ne dispose d'aucune reconnaissance officielle de la part du gouvernement sénégalais

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

L'écriture du wolof en caractères latins est également confrontée à de sérieux problèmes. Si nous faisons juste un regard diachronique des différents textes depuis Jean DARD⁵ (1826) jusqu'à nos jours, on se rend compte facilement que les types d'écritures sont différents. En réalité, l'écriture wolof a considérablement évolué. Il est évident que la graphie du wolof se cherche et beaucoup d'imprécisions sont présentes en allant du choix des graphies avec des variations. La conséquence directe est les nombreuses difficultés de lecture relevées. Aujourd'hui, le problème le plus complexe réside au niveau des voyelles moyennes aussi bien brèves (o, ó, e, é) que longue (oo, óo, ee, ée). Il faut également relever que l'existence de trois (3) a (a, à, aa), pose aux apprenants d'énormes problèmes de prononciation mais aussi de choix dans l'écriture.

La situation de l'hybridisme wolof/français a créé d'énormes difficultés, et il faut le souligner avec force, car c'est un besoin impérieux de normativité. Nous assistons de plus en plus à une absence de régulation (fonction attribuée à l'académie des langues nationales) et en voyant ce qui se passe dans les réseaux sociaux et les médias, on assiste à une forte tendance vers la création, l'innovation de l'écriture wolof.

Aujourd'hui, on assiste à une forme d'anarchie dans l'écriture du wolof surtout dans les réseaux sociaux et dans la presse et dans les panneaux publicitaires. A côté de l'écriture officielle du wolof, il existe un autre type d'écritures très répandu qui ignore les règles des décrets officiels sur l'orthographe du wolof. Ces écritures se sont fortement transposées à l'orthographe du français. On assiste, de nos jours, à ce qu'on peut appeler un massacre de l'orthographe wolof, car à force d'utiliser ce modèle d'écriture, les gens ont tendance à faire l'amalgame entre l'écriture conventionnelle et celle utilisée, qui n'hésite pas à violenter les règles conventionnelles. Aujourd'hui, l'accélération de ce type d'écriture est très inquiétante. Son émergence apparaît comme un chaos, mais qu'on considère souvent comme des singularités répondant à des besoins de communication et expressifs. Dans tous les secteurs communicatifs, ce modèle commence à s'imposer surtout au niveau des médias. Dans la fièvre créatrice qui caractérise le wolof écrit, le risque est réel. Dès lors, une réflexion sur le règne de ce modèle se pose. Il est clairement établi que ce modèle n'est pas initié par une institution quelconque, mais par les utilisateurs eux-mêmes, donc il est arbitraire. Il reste d'un usage libre, faute d'avoir été enseigné et rendu obligatoire par

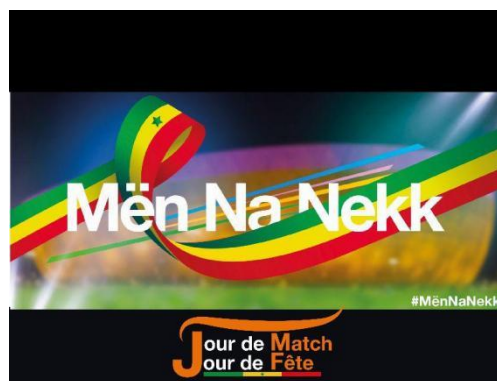
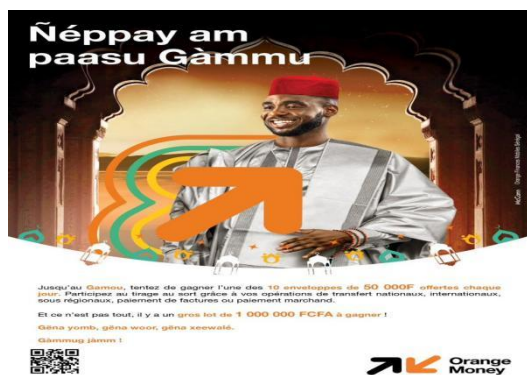
⁵ Il est le premier missionnaire instituteur à ouvrir une école où le wolof est enseigné en 1917.

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

une législation officielle ; ce qui conduit à l'existence de plusieurs usages orthographiques dans la même langue. Ceci explique qu'au Sénégal, l'orthographe du wolof va dans tous les sens et souvent pas dans le bon.

La coexistence du français avec le wolof a engendré des particularités orthographiques plus ou moins remarquables avec une écriture en caractères latins, le plus souvent dans une orthographe francisante. Très populaire auprès du public wolof et non wolof, ce modèle d'écriture influence de plus en plus le comportement transcriptionnel de la langue wolof. La grande majorité des textes publicitaires sont écrits dans une orthographe francisante qui semble être une forme simplifiée des normes graphiques. À la télévision, sur les murs des rues, sur les voitures surtout les cars pour le transport public, sur les pirogues ..., la présence de ce type d'écriture est visible et constante et fait fureur. Depuis quelques années, on assiste au Sénégal à l'émergence de médias indépendants (radio, télé, presse écrite) privés qui légitiment ou encouragent l'usage de ce type d'orthographe. Heureusement, depuis Cinq (5) ans, le CESTI a introduit dans son programme l'enseignement du wolof, et de plus en plus des résultats commencent à se faire sentir dans l'orthographe du wolof surtout à la RTS. L'opérateur de téléphonie mobile Orange également fait d'énormes progrès dans la publicité en wolof de ses produits



La véhicularisation de l'orthographe francisante a des retombées sur l'écriture du wolof. Les systèmes d'écriture qui sont adoptés sont faits de telle manière qu'il est facile pour quelqu'un qui connaît déjà le français de pouvoir lire et comprendre mais avec un risque important d'ambigüité. Pour l'analyse des fautes, nous avons relevé que ce sont souvent les plus récurrents :

- les voyelles **u**, **ë** du wolof souvent transcrit respectivement en ou et eu

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

- Le véritable problème pour l'écriture du wolof est la voyelle « à ». Il est certain que le problème posé par la voyelle s'explique simplement par le fait que, c'est une voyelle longue qui est réduite devant des consonnes complexes (géménées et prénasales). Il faut dire qu'elle se différencie du a bref par l'aperture, la tension et la longueur.

- x quant à lui est souvent transcrit kh

- g est noté gu

- Le code orthographique wolof, basé sur l'alphabet latin, introduit des lettres phonétiques : c, j, ñ et η qui posent d'énormes problèmes de transcriptions. La rareté de ces lettres peut expliquer la fréquence de fautes car elles sont mal maîtrisées. Elles sont généralement remplacées par des suppléants comme thi, ti, dji, di, ni, gn, ng

En somme, il faut affirmer avec force qu'il existe un nombre non négligeable de différence dans les écrits. Le danger est que les compétences linguistiques du lecteur varient d'un scripteur à un autre, donc elles sont réduites car chaque mot du message a de fortes chances de ne pas être compris.

Une large diffusion de l'écriture normalisée et de fixation de la langue wolof pourrait permettre d'atteindre les objectifs et les aspirations de l'époque, dans la mesure où des fonctions de plus en plus larges du wolof et ses prétentions ne cessent de se développer de manière exponentielle.

4. L'écriture littéraire wolof

Il est extrêmement important de cultiver le plaisir de lire par les œuvres de fiction, sans compter que ces dernières offrent des sujets de discussion lors des débats organisés au cours des séances d'animation. Contrairement aux idées reçues, certaines des langues nationales ont une littérature écrite bien assise. C'est en particulier le cas du wolof

4.1 Étude poétique du wolofal de Serigne Moussa Ka

Le *wolofal* était au début réservé aux érudits, c'est par la suite qu'il est devenu une langue de littérature. Cette dernière, écrite en *wolofal* a pris naissance dans les centres d'éducation islamique, grâce à l'alphabet arabe que les marabouts. Cheikh Alioune Ndao (2003, p3) affirmait que *dès le contact avec la langue arabe, véhicule de l'Islam, les africains ont vite tiré parti de l'alphabet arabe pour créer une écriture de leurs langues. Au Sénégal, les pulars, les mandingues, les wolofs ont produit une œuvre littéraire dans leurs langues respectives.*

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

Avant l'arrivée du mouvement colonialiste, il existait une riche poésie dans la région. L'arrivée des arabo-berbères dans le continent africain, a permis à beaucoup d'africains d'avoir des écritures au premier temps par l'intermédiaire de l'écriture arabe (Faye, Diao, 1999, p.20). Cheikh Anta Diop (1954, p.6). dénombrait un bon nombre de poète « wolofkat ». L'auteur atteste un message important « on a souvent ignoré l'existence d'une poésie écrite en langue du pays selon les règles bien définies d'un art poétique. Telle est par exemple toute la poésie religieuse des wolofs qui constitue les premiers monuments littéraires de notre langue et par conséquent les premiers fondements de notre culture nationale au Sénégal ». À ses débuts, cette littérature n'était connue que des initiés sachant décoder les caractères arabes. Les premiers poèmes écrits en wolof ont été réalisés avec l'avènement de l'islam et de la langue arabe et ont permis de composer des alphabets. Alors, ce moment marque la naissance d'une littérature déterminée par le terme *wolofal*, du fait que le wolof s'est servi des lettres arabes pour composer son alphabet propre et expérimenter la communication écrite

Parmi ses poètes marquant la littérature sénégalaise en langue wolof, c'est-à-dire le « Wolofal » on peut se référer des écrits de Cheikh Moussa Ka. En effet, ce dernier qui a beaucoup contribué sur l'assimilation du wolofal. En outre, il y avait quelques soucis pour M. Ka de transcrire tous les sons wolofs en utilisant la graphie arabe. Mais, il lui arrivait de les remplacer avec d'autres lettres de l'écriture arabe soit d'ajouter des tildes ou points sur la lettre ou en dessous de la lettre. Tous ces changements concernaient d'habitude pour remplacer les sons pré-nasals. Exemple : مَكَّ, پ, ك, ج, ش

Toutes ces lettres que nous venons d'énumérer remplacent souvent les sons qui existent dans l'écriture wolof par exemple la lettre P, C (thie), nj, nc, ng, etc.

Il faut rappeler que les premiers textes littéraires wolof en caractères arabes remonte à une date récente, et concernent surtout des poèmes dédiés au prophète Mouhamed et aux guides religieux comme Elhadji Malick Sy, Cheikh Ahmadou Bamba, etc. Ce dernier a inspiré beaucoup d'auteurs comme Serigne Mbaye Diakhate, Cheikh Samba Diarra Mbaye, Cheikh Moussa Ka entre autres. La contribution de Cheikh Moussa Ka à la littérature *wolofal* est immense et il est parmi les plus grands producteurs de la littérature *wolofal* au Sénégal. Il est souvent considéré comme le porte-étendard de la littérature *wolofal*. Ses poèmes bouleversent l'ordre classique de la littérature « Ajami » par son accent de fierté et de défiance. IL faut souligner qu'en wolof, poème est désigné

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

par le mot wéy, qui au sens premier veut dire chant. Ceci s'explique par le fait que le milieu culturel de Cheikh Moussa Ka est traditionnellement oral. Il a eu le mérite dans le champ de la littérature wolof d'avoir défendu la langue wolof en une période où l'écriture arabe était très valorisée au Sénégal.

À travers le recueil de poèmes de Cheikh Moussa Ka intitulé « Qarnubi », on voit que l'auteur se fait défenseur de la langue wolof qu'il utilise pour hisser sa poésie à une dimension spirituelle. Cette évolution peut trouver son explication dans cette nouvelle stratégie de transcription dont adhèrent massivement les disciples. Cheikh Moussa Ka s'est particulièrement illustré par l'importance de sa production en caractère *wolofal* et s'inscrit dans la dynamique des poètes de la négritude qui affirment leur nationalisme à travers l'écriture. Dans ce recueil, les lettres wolof, arabophones s'exercèrent à la poésie en empruntant à l'arabe les éléments linguistiques nécessaires pour la transcription. Malgré quelques difficultés phonologiques, Cheikh Moussa Ka a réussi à stabiliser un alphabet et produire un chef-d'œuvre littéraire. La difficile situation économique du Sénégal en 1929 a pu influencer le poète Moussa Ka dans *Xarnu bi* « Le siècle ». Il faut dire que les œuvres de ces maîtres ont inspiré beaucoup de vedettes de la chanson en langue wolof. C'est un moyen efficace de promotion. La translittération de ces œuvres dans les caractères latins, réalisée dans le cas de serigne Moussa Ka et de serigne Mbaye Diakhaté (autre poète Mouride) par les Laboratoires de Linguistique et d'Islamologie de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, a permis une meilleure vulgarisation auprès des francophones

4.2 Écriture littéraire wolof en caractères latins

D'après la littérature c'est en 1987 que date le premier ouvrage wolof en caractères latins avec le recueil de poèmes de Mamadou Diarra Diop intitulé *Taxaw Takku*. Par la suite, quelques entreprises de textes wolof en caractères latins ont vu le jour comme Aawo bi de Mame Younouss Dieng. Cheikh Anta Diop a très tôt donné l'exemple avec des textes et des propositions terminologiques des vocables scientifiques en wolof. Boubacar Boris Diop a complètement lancé les jalons surtout avec *Doomi golo* « les petits de la guenon » en 2003 qui est une auto-traduction évoque le refus de l'héritage ancestral et de la transmission du savoir, et *Bàmmeelu Kocc Barma* « le tombeau de Kocc Barma » en 2017 axé sur le souvenir et la fidélité à des valeurs morales et communautaires. Boubacar Boris Diop affirme qu'il s'est tourné vers le wolof car en écrivant dans cette langue, il se sent plus à l'aise parce que les mots qu'il utilise « ne viennent pas de l'école ou

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

du dictionnaire, mais de la vie réelle ». Ce passage de l'écriture française à l'écriture wolof constitue véritablement un tournant important dans l'histoire de l'écriture littéraire wolof. Cette nouvelle littérature va toucher les romans comme *Aawo bi* de Mame Younous Dieng, *Doomi golo* de Boubacar Boris Diop. Mame Younoussé Dieng, directrice d'école qui a traduit, dans les années 60, l'hymne national du Sénégal en wolof, est l'auteur du roman *Aawo bi* « La première épouse », et aussi de *L'ombre en feu*, roman en français qui a été présélectionné il y a quelques années pour le Grand Prix du Président de la République. Dans *Doomi golo* « littéralement : les petits du singe », Boubacar Boris Diop, autre grand nom de la littérature francophone jette un regard critique sur le gouvernement de l'alternance qui est en place au Sénégal depuis 2000. Le théâtre avec *Guy njulli* de Cheikh Aliou Ndao, etc. Prenant comme exemple ces deux ouvrages cités ci-dessus, nous pouvons affirmer que Boubacar Boris Diop fait de la centralité culturelle la finalité éthique et esthétique de son écriture. Aujourd'hui, tous ces romans connaissent un succès. Le conte est magistralement représenté par Maam Daour Wade, conteur-écrivain, scénariste et réalisateur de films, avec une production importante. (Pour une information détaillée sur cet aspect, écrire à l'OSAD qui transmettra à l'auteur). S'agissant précisément du conte, il a produit des collections pour enfants : « *Léebi Wolof* » (Contes Wolof 1979, Prix Unicef Foire du Livre et du matériel didactique de Dakar 1993) et « *Ngaari Mawndi* » (Le taureau fantastique (*Ngaari Mawngi*), un ouvrage bilingue (Wolof/Français, édité par BLD (Bibliothèque Lecture et Développement) en 1997. Ces africains qui abandonnaient le français pour exprimer dans leur langue locale, ont réussi à exprimer ce qu'ils voulaient dire en valorisant la culture et la langue et enrichir la littérature en wolof. Il est important de souligner que depuis quelques années avec le développement de l'initiative éditoriale comme les éditions de l'Organisation Sénégalaise d'Appui au Développement (OSAD), les éditions papyrus, etc. Les publications en wolof, même si elles sont encore faibles, elles commencent néanmoins à être significatives. Aujourd'hui, avec les maisons d'éditions militantes qui voient le jour un peu partout, la littérature en wolof commence à connaître un dynamisme notable.

Conclusion

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

Comme la plupart des langues négro-africaines, le wolof n'a pas d'écriture propre ancienne connue, mais il a pu s'écrire depuis longtemps déjà avec des alphabets d'emprunt (arabe, latin). Il a eu cependant aussi, depuis les années 1950, des propositions d'alphabets originaux. La description des systèmes d'écriture du wolof a montré que des facteurs identitaires, sociologiques, politiques, etc. et des événements d'ordres divers et variés ont joué pour ainsi dire un rôle. Le *wolofal* est plus ancré dans l'écriture arabe et présente des difficultés d'harmonisation. Le *wolofal* et la littérature se caractérise par une sensibilité plus religieuse. Les manuscrits disponibles sur le *wolofal* ont été très peu exploités. Le développement de la graphie *wolofal* a probablement été freinée par des considérations politiques, mais sur le terrain nous assistons à une coexistence pacifique. L'Alphabet de Synthèse pour l'Afrique (ASA), de C. T. Thiam, innovation (par combinaison d'abord des alphabets « latin » et « arabe »), a fait l'objet de plusieurs rencontres scientifiques et dispose actuellement plusieurs dizaines de polices informatisées de caractères de langues africaines.

La diffusion des différents types d'écritures du wolof relève de plusieurs facteurs comme politiques, historiques, sociaux, etc. Les difficultés qui entravent le développement de la littérature d'expression wolof sont nombreuses et des pistes de solutions doivent être trouvées rapidement. Les nombreuses graphies, l'absence de standardisation de l'écriture, la vulgarisation sont autant de choses qu'une bonne politique d'accompagnement de l'état peut régler.

Bibliographie

- Cissé Mamadou, 2005, «Langue, Etat et Société au Sénégal», *Sudlangues*, n°5, p.99-133.
- Dard Jean, 1826, *Grammaire wolofe*, Imprimerie royale, Paris
- Dieng Mame Younouss, 1992, *Aawo bi*, IFAN, Dakar
- Diop Cheikh Anta, 1990, «Làmmiñu réew mi ak gëstu», *Le Chercheur*, Volume 1, N°1, p.16-48;
- Diop Boubacar Boris, 2003, *Doomi golo*, Papyrus-Afrique, Dakar
- Diop Boubacar Boris, 2017, *Bàmmeelu Kocc Barma*, Editions EJO, Dakar
- Diop Mamadou Diarra Diop, 1987, *Taxaw takku*, Editions Nubia.

De la parole picturale à l'écriture : Description des différents systèmes d'écriture et analyse de l'écriture littéraire wolof

Dr Dame NDAO & Modou NGOM

- Diao Faye, 1999, L'oeuvre poétique «wolofal» de Moussa KA ou l'épopée de Cheikh Ahmadou Bamba: l'exemple du « Jaza'u sakur», =le récit d'exils au Gabon et en Mauritanie, Thèse pour le Doctorat de Troisième Cycle, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 494p.
- Mbaye Saliou, 2010, «Eine neue Schrift für die Wolof-Sprache», *Afrikanistik online*, P.1-7, Cologne
- Ndao Cheikh Aliw, 2003, *Guy njulli*, OSAD, Dakar
- Wade Mame Daour, 1993, *Léebi Wolof*, BLD éditions
- Wade Mame Daour, 2010, *Ngaari Mawndi*, BLD éditions

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 361-377.

Pratiques langagières des jeunes apprenants à
Dakar et identités plurilingues et
pluriculturelles : pour une approche de la notion
d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE (Lettres Modernes)

babacar56.faye@ucad.edu.sn

&

Dr Juste Kamire MINGOU

justes83@yahoo.fr

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

Résumé : Les apprenants qui évoluent dans un contexte de plurilinguisme disposent de plusieurs ressources linguistiques au travers desquelles ils construisent et désignent une même réalité ; ce qui traduit leurs différentes facettes identitaires. Les représentations de la notion d'identité relèvent de procédures symboliques et d'investissements culturels en rapports avec le temps et la mémoire, avec le territoire et l'appartenance à un groupe (Moore & Brohy, 2013 : 297). Pourtant, l'école, en tant que lieu d'apprentissage des langues, peine à prendre en compte l'hétérogénéité, les formes diverses de socialisation des jeunes qu'elle accueille (Nussbaum, 2013 : 196). Notre étude qui s'inscrit dans une perspective constructiviste et interactionniste, invite à une reconceptualisation de la notion d'identité qui tient compte de la complexité de la construction identitaire en situation de contacts de langues pour soutenir et développer la compétence plurilingue et pluriculturelle des apprenants inscrits dans le second cycle à Dakar. À travers des biographies langagières d'apprenants inscrits dans le second cycle du système scolaire à Dakar (Collège Saint Michel) et recueillies par entretien biographique, nous allons montrer que les identités des apprenants sont plurielles. Elles sont des systèmes fluides, dynamiques et évolutifs selon les situations et le moment. L'identité plurielle n'étant pas constituée d'identités successives et compartimentées, nous allons également montrer comment, par les approches plurielles (Candelier, 2008 : 71), aider l'apprenant à prendre conscience du caractère pluriel de son identité.

Abstract : Learners who grow up in a multilingual environment have several linguistic resources at their disposal through which they construct and designate the same reality, reflecting the different facets of their identity. Representations of the concept of identity involve symbolic processes and cultural investments related to time and memory, territory and group membership (Moore & Brohy, 2013: 297). However, schools, as places of language learning, struggle to take into account the heterogeneity and diverse forms of socialisation of the young people they welcome (Nussbaum, 2013: 196). Our study, which takes a constructivist and interactionist perspective, calls for a reconceptualization of the notion of identity that takes into account the complexity of identity construction in situations of language contact in order to support and develop the multilingual and multicultural competence of learners enrolled in the second cycle in Dakar. Through linguistic biographies of learners enrolled in the upper secondary school system in Dakar (Collège Saint Michel) and collected through biographical interviews, we will show that learners' identities are plural. They are fluid, dynamic and evolving systems depending on the situation and the moment. Since plural identity is not made up of successive and compartmentalised identities, we will also show how, through plural approaches (Candelier, 2008: 71), learners can be helped to become aware of the plural nature of their identity.

Mots-clés : Représentations sociales, identité plurielle, compétence plurilingue et pluriculturelle, approches plurielles

Keywords : Social representations, plural identity, multilingual and multicultural competence, plural approaches

Introduction

La dimension composite qui caractérise nos sociétés actuelles résulte de constructions autour de valeurs symboliques qui inscrivent les communautés dans des filiations historiques diverses (Charaudeau, 2001 : 343). De ces filiations se forment davantage de communautés de discours que de communautés linguistiques alors que les individus qui évoluent dans ces communautés de discours se définissent et sont en retour définis par la langue. Celle-ci est appréhendée comme garante d'une identité collective et est censée être homogène, la même pour tous les membres de la communauté linguistique. L'identité est ainsi définie en référence à la langue. Au même titre que les communautés linguistiques, l'institution scolaire entrevoit une représentation de la notion d'identité sous une forme relativement stable permettant une identification de l'individu à un groupe déterminé. Cette conception de la notion d'identité masque les autres facettes qui la constituent et ne permet pas de l'appréhender dans une perspective dynamique. Elle est jugée comme réductrice d'une identité plurielle. C'est une conception de la notion d'identité qui vise avant tout à définir les contours qui marquent les frontières d'une identité collective spécifique à chacune des communautés linguistiques ou aux différents groupes ethniques présents dans ce milieu caractérisé par la complexité des contextes historiques, culturels et sociopolitiques.

Notre étude, qui vise une prise en compte de l'hétérogénéité, des formes diverses de socialisation des apprenants que l'école accueille, invite à une reconceptualisation de la notion d'identité qui tient compte de la complexité de la construction identitaire en situation de contact de langues.

Elle s'articule autour des questions suivantes :

Comment les langues, leur utilisation par les locuteurs, concourent-elles à la formation de l'identité plurilingue chez les apprenants ?

Comment développer une conscience réflexive chez l'apprenant pour qu'il se représente la notion d'identité comme une production sociohistorique en constante évolution tout en enrichissant en même temps d'une manière subjective sa compétence plurilingue et pluriculturelle ?

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

Dans le cadre de notre étude, nous commencerons par présenter la situation sociolinguistique de notre terrain d'étude ainsi que les différentes représentations de la notion d'identité dans le but de situer notre cadre théorique. Ensuite nous exposerons notre méthode de recueil des données ainsi que la finalité de la construction du dispositif de recueil et d'analyse des données. Enfin nous terminerons notre étude en montrant à travers les relations entre biographies langagières et construction identitaire que l'identité d'un individu-acteur social est unique et composite : c'est une notion plurielle en constante évolution qui recouvre différentes dimensions.

1. Développement théorique

1.1 Configurations sociales et linguistiques complexes

La position géographique de Dakar combinée à sa capacité d'attraction héritée de l'époque coloniale explique aujourd'hui la présence des ressortissants des autres régions du Sénégal et de migrants ressortissants d'autres territoires (Cap vert, les Guinées, Mali, Maghreb, Liban, Ghana, Nigéria entre autres). Ceci a pour corollaire une pluralité de langues et d'ethnies à Dakar. Différentes communautés de langues se côtoient et se superposent sans cesse dans ce milieu de rencontre et de métissage des mémoires. Sur le plan interne, Cissé et Le Tallec dénombrent vingt-deux langues locales codifiées (2019) en soulignant que le diola, le mandingue, le peulh et le wolof sont les principales langues locales alors que Ndao et Diène notent que la configuration sociolinguistique fait apparaître une hiérarchie à trois niveaux : le wolof est la langue « super-centrale » de la galaxie, le français est la langue « centrale » et les langues périphériques sont les langues nationales comme le peulh, le sérère, le mandingue, le diola ainsi que les langues qui sont le fait de l'ouverture des frontières et de la mondialisation (Ndao & Diène, 2022 : 42).

Dans cette configuration sociolinguistique, le wolof joue le rôle de langue véhiculaire et le français constitue la langue officielle. Les autres langues sont réduites à la définition et à l'expression identitaire de chaque communauté linguistique. Les locuteurs vivant à Dakar apprennent le français à l'école ; mais pas seulement dans ce milieu puisqu'ils en ont une appropriation diffuse (Wald, 1994) au même titre que le wolof, langue par laquelle ils sont

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

attirés parce qu'elle joue le rôle de langue d'intégration dans la vie quotidienne, ainsi que les autres langues réduites à l'expression identitaire. Dans ce milieu marqué par la diversité linguistique et aujourd'hui symbole vivant des langues au Sénégal (Daff & Dramé, 2016 :153-154), la configuration ethnolinguistique montre que les groupes ethniques à Dakar sont engagés dans un système de relation ouvert qui implique des situations plurielles de contact de langues et de relations entre les personnes dotées d'un répertoire de langues parce qu'ayant grandi dans plusieurs langues avec des trajectoires personnelles différentes. Cette configuration sociolinguistique révèle l'usage d'un wolof urbain, un parler mixte issu du mélange wolof-français, que les populations ont d'ailleurs accepté (Ndao & Diène, *Ibid.* 43).

1.2 Regard sur la notion d'identité

Plusieurs courants de pensées et différents domaines de recherche dans le champ des sciences sociales s'intéressent à l'individu et à l'image de soi. Ces différents domaines de recherche, au travers d'approches différentes, ont recours au terme d'identité, un terme ombrelle, pour décrire la manière dont l'individu se comprend comme entité distincte et comme membre de groupes particuliers dans nos sociétés caractérisées par la complexité sociale. Cette notion d'identité, initialement apparue dans la psychologie sociale, est un concept transversal des sciences humaines et sociales car elle est redevable aux disciplines comme l'anthropologie, la psychologie génétique, la psychanalyse entre autres (Lipiansky, Taboada-Leonetti & Vasquez, 1990 : 7). Si les premières approches sur la notion d'identité entrevoient une conception objectiviste, qui appréhende les identités sous des formes relativement stables et permettent des identifications à certains groupes déterminés, notons qu'aujourd'hui, les travaux s'acheminent vers une conception subjectiviste qui définit l'identité comme le résultat d'une construction sociale historique en constante évolution (Moore & Brohy, 2013 : 291).

Selon Stratilaki,

Les représentations, en tant que valeurs, idées ou images, préfigurent ou reconfigurent certains éléments constitutifs de l'identité (...). Les représentations ne sont pas de simples images stabilisées propres à des sujets ou à des collectivités mais des versions du monde qui apparaissent, sont négociées, éventuellement imposées, transformées, reformulées sans cesse dans les interactions

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

situées entre acteurs sociaux et permettent de comprendre, à différents niveaux les identités sociales et les comportements linguistiques (Stratilaki, 2010 : 2).

Pourtant, dans les représentations associées au rapport entre langue et identité, les langues sont appréhendées comme étant au cœur de la construction identitaire aussi bien individuelle que collective. Pour le sens commun, c'est surtout à travers la langue que s'instaure la relation de soi à l'autre, et que se crée le lien social. La langue est un gage de liberté de l'individu comme possibilité d'interrogation et d'analyse sur l'autre et sur soi, et comme possibilité de contrôle de l'affect. C'est pourquoi Charaudeau avance l'idée que l'on puisse

se reconnaître comme appartenant à une collectivité unique, grâce au miroir d'une langue commune que chacun tendrait à l'autre, langue censée être la même pour tous et dont l'homogénéité serait le garant d'une identité collective (...). La langue nous rend comptables du passé, crée une solidarité avec celui-ci, fait que notre identité est pétrie d'histoire et que, de ce fait, nous avons toujours quelque chose à voir avec notre propre filiation, aussi lointaine fut-elle » (Charaudeau, 2001 : 342).

C'est une représentation du rapport entre langue et identité largement répandue dans les différentes cultures. C'est la même représentation qui prévaut à Dakar où la langue, qui se confond à l'ethnie (Cissé, 2005 :101), est considérée comme le fondement de l'identité de l'individu dans cet espace où plusieurs communautés de langues s'entrecroisent. L'identité d'un individu est appréhendée à partir de la langue de son groupe ethnique. Dans le rapport entre langue et identité, les langues sont perçues à Dakar et partout ailleurs au Sénégal comme des facteurs de construction identitaire et non le discours. Elles créent par la même occasion un sentiment d'appartenance à une communauté qui préexiste aux individus. L'appartenance à une même communauté trouve son origine dans le partage d'un territoire, d'une langue, d'une culture et repose aussi sur le partage de représentations communes. Ces différentes communautés d'appartenance sont des collectifs auxquels les individus appartiennent. Ce sont en effet sur ces collectifs que se fondent les communautés à Dakar en s'appuyant sur des critères comme la langue, le territoire, la nationalité entre autres pour attribuer, assigner à chaque individu une identité spécifique et que l'individu également en fonction des intérêts en jeu et du contexte de l'interaction affiche son sentiment d'appartenance, sa solidarité à l'égard des membres d'une communauté au détriment des autres groupes, des exogroupes. Cette façon d'appréhender l'identité renvoie à

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

une conception univoque et linéaire des rapports entre langue et identité et des relations entre les groupes, détachée d'une prise en compte critique de la complexité des contextes historiques, culturels et sociopolitiques des contacts, et plus simplement, de la richesse des expériences humaines (Moore & Brohy, 2013 : 292).

Toutefois, il existe une approche plus dynamique, plus interactionniste du concept d'identité où la multiplicité des dynamiques, les sédimentations historiques, les représentations, le point de vue des locuteurs, le rôle des institutions sont envisagés dans les travaux plus récents en rapport avec la notion d'identité et révèlent toute la complexité de la notion.

Nous adoptons dans ce travail, une posture épistémologique héritées de l'éthique et de la pensée complexe (Morin, 2001 ; Blanchet, 2004). Dans les travaux de sociolinguistes issus de la tradition américaine, la notion d'identité apparaît comme une notion plurielle. C'est un terme ombrelle qui

Condense une série de significations, combine et imbrique construction de soi, sentiments d'appartenance et reconnaissance (...). D'un point de vue sociolinguistique, on considérera ainsi que l'usage variable que fait le locuteur des langues de son répertoire, selon les situations, les lieux et les interlocuteurs, porte une empreinte sociale qui marque une figure identitaire (Lüdi, 1995). Ces figures identitaires sont aussi perceptibles dans les discours tenus par les locuteurs sur leurs langues et dans les représentations sociolinguistiques dont ces discours portent les traces (Moore & Brohy, 2013 : 289-297).

A la suite des chercheurs comme William Labov (1976), Joshua A. Fishman (1999), John Gumperz (1982), Robert LePage et Andrée Tabouret-Keller (1985), nous privilégions dans notre manière de conceptualiser la notion d'identité

Une approche (...) qui se construit dans une articulation entre le biologique et le relationnel et allie une perspective constructiviste et interactionniste ; cette approche permet d'appréhender les identités plurilingues et pluriculturelles comme une (des) production (s) sociohistorique (s) en constante évolution. Les relations entre pratique discursive, représentations et idéologie, savoir et pouvoir tiennent une place centrale dans ces travaux. Les identités plurilingues et pluriculturelles s'observent de manière située, dans la famille, au travail ou à l'école, dans les pratiques quotidiennes, dans l'interaction en face à face ou virtuelle, au travers des représentations et leur verbalisation dans les discours (Moore & Brohy, 2013 : 300).

A partir d'une perspective intégrative, notons que les formes d'utilisation des langues, activées de manière contextuelle et dans l'interaction, indiquent des effets de catégorisation (s)

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

qui attestent que la langue remplit une fonction identitaire, que cette identité, selon Abdallah-Preteille (2006 : 43), est perçue comme marquée par un contexte nécessairement pluridimensionnel : contexte social, politique, économique, psychologique...A la suite de Stratilaki (2010 :6), soulignons que l'interaction est « *une activité sociale, productrice d'identités plurilingues, dynamiques, construites, négociées en permanence et conjointement par les locuteurs* »

L'individu est un acteur social, un être qui cherche à se comprendre et à comprendre son milieu social qui est une « *structure vivante en permanence en train de se faire et se défaire* » (Le Breton, 2004 : 51). Partant, il n'est plus perçu, seulement, comme appartenant à une communauté à partir de critères comme la langue, l'ethnie, le territoire... Son identité est construite dans la confrontation à l'autre au cours d'interactions dans lesquelles il s'engage dans un contexte défini.

1.3 Biographie langagière et éducation plurilingue

Appréhender les langues, les identités et la compétence plurilingues et pluriculturelles (Moore & Brohy, 2013) des locuteurs-apprenants à Dakar comme des systèmes fluides, dynamiques et évolutifs en tenant compte des situations et du moment, c'est en effet s'engager dans une vision plus ouverte, complexe, moderniste et qui correspond à la réalité en dehors de la classe. Cette vision renvoie à une

éducation langagière globale, transversale à toutes les langues de l'école et à tous les domaines disciplinaires, qui fonde une identité ouverte à la pluralité et à la diversité linguistique et culturelle, en ce que les langues sont l'expression de cultures différentes et de différences au sein d'une même culture (Conseil de l'Europe, 2009 : 8).

Cela repose sur un mode d'enseignement/apprentissage des langues qui remet en cause l'identité linguistique par la confrontation à autrui, à ses représentations, à sa langue (Rispaïl, 2017 : 58) en vue de développer et de soutenir la compétence plurilingue à laquelle se rapporte l'éducation plurilingue, de prendre donc en compte le caractère pluriel, dynamique et complexe de l'identité en contexte. Arriver à construire/reconstruire/recomposer l'identité de chaque

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

apprenant dans la classe passe par une mise en récit de sa biographie langagière, dans une logique du détour. Thamin et Simon soulignent que

Dans une perspective de recherche, les biographies langagières se prêtent à une double exploitation puisque si elles constituent un outil heuristique pour le chercheur, elles sont également, pour le sujet lui-même, l'occasion d'un retour réflexif sur sa vie plurilingue et sur son apprentissage des langues. Les biographies langagières permettent au chercheur de cerner les lieux de processus réflexifs, de saisir certaines traces des influences mutuelles des langues en contact et d'entrevoir certaines manifestations de la conscience plurilingue à travers les pratiques langagières, qui sont nécessairement passées par le filtre de représentations et attitudes (Simon & Thamin, 2011 : 5).

Il s'agit de permettre le développement de la conscience sociolinguistique des apprenants afin qu'ils puissent envisager autrement leurs manières de se représenter le rapport entre langue et identité, de porter un regard critique sur la politique linguistique au Sénégal ainsi que l'idéologie qui la sous-tend, en particulier dans le contexte dakarois qui, à l'instar des sociétés plurielles, est marqué par le plurilinguisme. La prise en compte de la vie de l'apprenant dans son rapport à l'altérité a pour finalité la reconnaissance de sa complexité, de la diversité des groupes auxquels il appartient. Cette prise en compte de la vie de l'apprenant valorise davantage une vision plurilingue et pluriculturelle de l'école et prépare l'apprenant à apprendre à apprendre.

2. Développement méthodologique

2.1. Terrain, dispositif et recueil des données

Notre approche qualitative a consisté à faire produire à chaque apprenant concerné sa biographie langagière, au travers d'entretiens biographiques à Dakar. Ces apprenants sont inscrits en classe de Seconde dans le collège privé situé en centre-ville : le collège saint Michel de Dakar. Le terrain est appréhendé comme un produit social construit en discours. Il prend donc sens dans les valeurs et pratiques langagières des apprenants.

La méthode des entretiens biographiques nous permettait d'accéder à l'expérience de vie des apprenants et à leurs pratiques sociales qui rendent compte des liens affectifs et

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

identitaires qu'ils entretiennent avec les langues en contexte. Nous avons remplacé les noms des apprenants interrogés par AP (apprenant) suivi d'un chiffre (1, 2, ...).

Nous avons aussi procédé à un travail d'explicitation visant à amener chacun des apprenants à faire de sa biographie langagière une expérience. C'est ainsi que chacun régénère, re-médite sa biographie langagière pour la transformer en conscience grâce au travail collaboratif de réflexivité. La thématique (comme prétexte) a porté sur le rapport entre langue et identité, sur la manière de se définir et de définir autrui dans ce contexte de diversité linguistique et culturel.

L'analyse des données a reposé sur une approche à trois entrées. Il s'agit dans la première entrée d'appréhender l'apprentissage des langues dans sa dimension diachronique, c'est à dire en prenant en considération le vécu langagier de l'apprenant en dehors de l'école ou avant celle-ci. L'accent est mis alors sur l'(e) (r)attachement, par un effort de mémoire. Dans la deuxième entrée, nous avons adopté une perspective synchronique pour s'intéresser aux compétences langagières des apprenants dans leur vie actuelle. Dans ce cas précis, nous avons accordé une attention particulière à l'identité actuelle ainsi qu'à la projection de soi dans le futur. Dans la troisième entrée, il s'agit de montrer le changement opéré à la suite du travail collaboratif de réflexivité. Les biographies des apprenants sont appréhendées comme des outils didactiques.

2.2. Le but de la construction du corpus et d'analyse des données

Dans cette étude, la construction du dispositif vise à engager l'apprenant dans une dynamique de « *construire du sens à partir des composantes disparates de sa propre identité linguistique, en interaction avec d'autres. [C'] est une personne globale dont le parcours d'apprentissage se construit (...) par sa capacité à intégrer et à relier différentes influences* » (Molinié, 2006 : 9-10). Nous cherchons, à travers l'analyse des récits, à montrer, d'une part, que les biographies langagières révèlent différents parcours de construction identitaire en investissant et en questionnant les pratiques langagières recueillies lors d'entretiens biographiques. D'autre part, dans une visée formative, d'amener l'apprenant à appréhender l'identité comme composite. Les pratiques langagières recueillies sont donc appréhendées

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

comme un matériau à analyser en lui-même afin de révéler les dimensions multiples de l'identité des apprenants.

3. Analyse des résultats

3.1 Biographie langagière révélatrice d'une identité plurielle et dynamique

Les biographies langagières recueillies auprès d'apprenants au collège Saint Michel de Dakar nous renseignent sur un plurilinguisme en constante évolution. Ce plurilinguisme, qui trouve sa source dans les familles de ces apprenants qui grandissent dans plusieurs langues, se développe en fonction des rencontres des acteurs-apprenants dans leur environnement social, scolaire. Ces apprenants, à travers des histoires ponctuées de rencontres, accèdent à des langues et à des usages qui concourent à leurs constructions identitaires. Leurs représentations de soi laissent entrevoir une circulation dans leurs discours caractérisés par différentes formes de paroles notamment rapportées, imaginées, empruntées ou même importées d'une communauté à l'autre et dont certains mots et énoncés sont porteurs de « mémoire sémantique ». Selon Bakhtine, ces mots, ces discours, ces pratiques langagières sont hétérogènes et en permanence traversés par l'altérité dans un mouvement dialogique à la fois « intertextuel » et « interactionnel ».

Ils sont habités par les sens et les contextes qu'ils ont déjà rencontrés, ils transportent en eux-mêmes les différentes acceptions dont ils se colorent à travers leurs voyages dans différentes communautés.

Les pratiques langagières produites par les apprenants lors d'entretiens biographiques sur leurs représentations d'eux-mêmes révèlent chez ces derniers une identité au carrefour des cultures et des valeurs dont ils sont porteurs. La biographie langagière d'un individu nous montre

à quel point l'histoire de sa vie, avec tout ce qu'elle emprunte à la fois à la mémoire et à la fiction, constitue un support de compréhension de soi. Le langage verbal joue un rôle majeur dans la construction identitaire (Delage, 2014 : 378).

Considérons les deux extraits ci-après :

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

Extrait n°1 : Ma grand-mère est née au Vietnam. Son père est sénégalais et sa mère Vietnamiennne. Elle a grandi à Dakar car mon arrière-grand-père son papa est sénégalais. Quand il a épousé mon arrière-grand-mère ils sont venus vivre au Sénégal et du coup ma grand-mère a grandi au Sénégal et s'est mariée ici avec mon grand-père qui est Sénégalais. Donc ma maman ne connaît que le Sénégal. Elle n'a jamais été au Vietnam et même moi je n'ai jamais été au Vietnam. Mon père lui il est Lébou. moi je suis Lébou (rire) je suis les deux en fait je préfère garder mes origines vietnamiennes car je ne veux pas que cette partie disparaisse et je ne peux pas aussi définir mon identité à partir de l'ethnie de mon papa et laisser de côté mon côté vietnamien c'est un peu eh... voilà c'est pour mes enfants je ne parle pas vietnamien à cause des parents mais parfois je demande à ma grand-mère de m'apprendre la langue pour le wolof c'est national je peux dire que c'est inné j'ai grandi avec cette langue. À la maison on parle wolof et français. Moi je me définis comme Lébou et Vietnamiennne mais je peux dire que je suis bilingue quelque chose comme ça parce que je parle wolof, français...

AP2, 17ans, classe de seconde

Extrait n°2 : Moi je parle trois langues je pense au fait je ne la comprends pas mais je l'apprends. Je parle wolof, français et italien avec mon beau père. Je parle un peu anglais et espagnol. L'anglais je l'apprends pour l'apprendre comme l'espagnol parce que c'est imposé. J'apprends l'italien parce qu'après l'obtention de mon baccalauréat nous irons nous installer avec ma mère en Italie. Cette décision a été prise quand mon beau père m'a adopté. C'est comme ça que nous l'avons planifié avec ma mère et mon beau père. Mais dans mon ancienne école les gens me prenaient pour quelqu'un qui n'est pas fier d'être sénégalais. Moi je suis né ici je parle wolof je suis sénégalais et j'aime ce pays. C'est pourquoi je ne veux pas qu'on sache que j'ai la nationalité italienne aussi. A la maison on parle français et wolof. Moi je suis diola parce que mon père est diola mais je ne parle pas diola j'ai aussi un côté sérère parce que ma mère est sérère.

AP3, 17ans, classe de seconde

Il s'agit dans l'extrait n°1 d'un apprenant de sexe féminin et dans l'extrait n°2 d'un apprenant de sexe masculin. Tous les deux ont toujours vécu à Dakar et présentent cette caractéristique, à l'instar des jeunes de leur âge à Dakar, de parler le wolof en plus de la langue première, d'avoir la capacité d'utiliser le français et d'être en possession de l'anglais scolaire entre autres. Ce sont des plurilingues. Le discours de soi que chacun élabore leur permet d'éprouver le sens de l'unité, de la continuité, de la singularité et de définir l'identité à partir de critères comme le territoire, la langue, la filiation en suivant un itinéraire dynamique. Les biographies langagières construites sont loin d'apparaître comme des entités figées, même s'il n'est pas certain que les apprenants en aient conscience. La construction identitaire dans le

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

discours de chaque apprenant apparaît comme le produit d'étapes successives de démarcation ou d'identification à tels ou tels prototypes, de négociations constantes entre l'image de soi-même et celle du locuteur plurilingue, ou même d'une négociation constante entre l'expérience de participation dans des communautés langagières différentes et les projections de soi à l'intérieur de ces communautés (Stratilaki, 2010 : 2).

Dans les deux extraits, les apprenants en question présentent le wolof comme marqueur d'une identité nationale : Extrait n°1 : « le wolof c'est national » ; Extrait n°2 : « je parle wolof je suis sénégalais ».

L'identité est aussi définie en rapport à la filiation. Dans l'extrait n°1, la locutrice revendique son origine vietnamienne et se définit comme Lébou alors que dans l'extrait n°2, le locuteur se définit comme diola par son père et comme sérère par sa mère. Chacun révèle les dimensions multiples de son identité.

La singularité des trajectoires des deux apprenants se manifeste également par leurs aspirations et intentions. Les pensées épisodiques qui sont mises en œuvre dans les différents discours renvoient à une autre forme de construction identitaire qui les prédispose à un développement de la compétence plurilingue et pluriculturelle. Dans l'extrait n°1, nous relevons une volonté d'apprendre le vietnamien dans l'optique de le transmettre plus tard à la progéniture éventuelle. Dans l'extrait n°2, l'apprenant s'investit dans la langue italienne car il projette d'aller vivre dans ce pays.

Les apprenants en question se représentent chaque figure de leur identité comme disparate, comme une entité figée, une identité à part entière. Chacun des apprenants s'appuie sur la langue et non sur l'usage qu'il fait des langues de son répertoire pour définir son identité.

3.2 Retour réflexif sur la biographie langagière

Si la manifestation de la conscience plurilingue à travers les pratiques langagières permet à chaque apprenant de se rendre compte de la manière dont son parcours individuel est construit dans les différents contextes sociaux, rappelons que les biographies langagières demeurent un outil de formation pour chaque apprenant interrogé. Elles permettent à l'apprenant par une

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

posture réflexive sur son parcours, de s'évaluer soi-même en vue de valoriser les apprentissages réalisés au contact des autres, de donner du sens aux contacts des langues autres pour pouvoir valoriser l'identité plurielle (Simon & Thamin, 2011 : 5-6). L'enseignant en tant que médiateur pédagogique, doit alors accompagner l'apprenant à prendre conscience du caractère pluriel, dynamique et complexe de son identité d'une manière située, à cerner à partir de sa biographie langagière la complexité historique, sociale voire individuelle inscrite dans son discours (Moise, 2024 : 139) par un travail collaboratif de réflexivité. Notre démarche rejoint « les orientations épistémologiques de l'apprentissage de type socio-constructiviste et socio-historique » (Simon & Thamin, 2011 : 6).

Les extraits ci-après donnent à voir la prise de conscience :

Extrait n°3 : Toutes ces langues précitées [langues du répertoire] m'ont permis d'une façon ou d'une autre d'acquérir du savoir sans même m'en rendre compte et elles ont un impact positif dans ma vie. Je peux définir mon identité comme multi-ethnique plurielle de par les langues que je parle mais aussi de par mes origines entre autres. En effet, je suis née au Sénégal et ma mère est peulh mais je suis aussi d'origine capverdienne de par mon père et toutes ces origines font parties de moi. Elles constituent mon identité. On m'a longtemps dit que je suis née et j'ai grandi au Sénégal et je ne connais que ce pays mais je n'ai jamais été de cet avis. Je suis aussi liée au Cap vert car il fait partie de mes origines et de mon histoire.

AP1, 16 ans, Classe de Seconde

Extrait n°4 : Les rencontres que j'ai pu avoir dans mon parcours ont été pour moi très enrichissantes. J'ai découvert d'autres cultures et j'ai aussi appris à relativiser. Même si je me voyais tout simplement comme Peulh, aujourd'hui, grâce à nos échanges en classe sur notre rapport entre langue et identité, j'ai pu réaliser que toutes ces expériences ne font que me définir. Je ne peux plus me définir seulement à partir de ma langue maternelle. Je tiens compte aussi de mes origines, du milieu dans lequel je vis. Car c'est par ces différentes rencontres à Dakar que j'ai vraiment appris énormément de choses.

AP4, 17 ans classe de Seconde

Dans les extraits n°3 et n°4, l'identité plurilingue des apprenants AP1 et AP4 se donnent à voir à travers des parcours linguistiques et culturels variés qui forment désormais un tout-capital langagier.

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

La prise de conscience de chaque apprenant que l'identité est sans cesse changeante est déclenchée par un travail biographique qui s'inscrit dans l'approche « éveil aux langues ». Cette démarche a apporté aux apprenants un éclairage sur la notion d'identité. Elle a aussi permis à chacun de valoriser son répertoire linguistique, de valoriser son appartenance multi ethnique, d'intégrer que les rencontres multiples avec les autres en des lieux et à des moments différents ont produit des savoirs linguistiques et culturels utiles. Cette attitude réflexive marquée par une mise en relation des ressources plurielles, partielles et composite du répertoire par AP1 et AP4 et fondé sur la collaboration dans la classe ne fait que renforcer l'estime de soi et ouvrir la voie vers d'autres rencontres qui laissent entrevoir de nouveaux apprentissages. Ceci permet à l'apprenant de mesurer le rôle crucial du langage et de l'influence du milieu social et culturel dans la construction des connaissances en vue de soutenir le développement de la compétence plurilingue et pluriculturelle.

Conclusion

La région de Dakar est composée de plusieurs ressortissants qui proviennent de migrations internes et externes depuis l'époque coloniale jusqu'à maintenant. D'autres ressortissants proviennent des autres régions du Sénégal, d'Afrique et d'autres pays. C'est un lieu de rencontre, de métissage des mémoires marquées par la diversité linguistique et culturelle. Les locuteurs qui y évoluent ont grandi dans plusieurs langues. Ils sont dotés d'un répertoire de langues qui est fonction de la trajectoire de chacun.

Dans ces différentes trajectoires qui traduisent la richesse des expériences de chaque apprenant, nous avons appréhendé la notion d'identité en prenant en compte la complexité des contextes historiques, culturels et sociopolitiques des contacts. Ce qui a permis de montrer que l'identité est une notion complexe qui condense une série de significations : construction de soi, sentiments d'appartenance et de reconnaissance... Le discours que chaque apprenant élabore sur soi suit un itinéraire dynamique. L'apprenant définit son identité à partir de critères comme le territoire, la langue, notamment son usage, et la filiation. C'est en réinterrogeant sa biographie langagière dans l'optique d'une mise en relation des ressources plurielles, partielles et

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

composites du répertoire que chaque apprenant a pu se rendre compte que c'est ce qui constitue le sens de son unité, que la langue doublée du milieu social demeure cruciale.

A travers la méthode des biographies langagières, nous avons pu montrer que l'identité, dans un cadre de langues-cultures en contact, n'est pas constituée d'identités successives et compartimentées mais plurielle.

Il reste, et c'est la suite logique de ce travail qui sera développé ailleurs, comment didactiser l'identité plurielle et la compétence plurilingue et quel serait l'impact de leur prise en compte dans l'enseignement-apprentissage qui doit toujours se renouveler par rapport à la notion de complexité qui est traitée en filigrane dans ce travail.

Références bibliographiques

- ADELL, N., (2023), « Communauté, appartenance, identité » in *Les savoirs des sciences humaines et sociales*, Paris, CNRS, pp. 152-155.
- BLANCHET, Ph., (2004), « L'identification sociolinguistique des langues et des variétés linguistiques : pour une analyse complexe du processus de catégorisation fonctionnelle » in *Modélisations pour l'identification des langues et des variétés dialectales*, Paris p. 31-36.
- CAMILLERI C. et al. (1990.), *Stratégies identitaires*, Paris, P.U.F.
- CANDELIER, M., (2008), « Approches plurielles, didactiques du plurilinguisme : le même et l'autre » *Les Cahiers de l'Acedle*, 5(1), pp. 65-90.
- CAVALLI, M., Coste, D., CRISAN, A. & VAN DE VEN, P-H, (2009), *L'éducation plurilingue et interculturelle comme projet*, Strasbourg, Division des Politiques linguistiques.
- CHARAUDEAU, P., (2001), « Identité sociale et identité discursive. Un jeu de miroir fondateur de l'activité langagière » in Charaudeau, P., *Identités sociales et discursives du sujet parlant*, Paris, L'Harmattan, pp. 1-8.
- CISSE M-Th., LE TALLEC G., (2019), « Multilinguisme au Sénégal : dans quelle(s) langue(s) informer et impliquer les populations » in *The Conversation*, Disponible sur [Multilinguisme au Sénégal : dans quelle\(s\) langue\(s\) informer et impliquer les populations ?](#) [le 24/09/25]
- CISSE, M., (2005), « Langues, Etat et société au Sénégal » in *Revue Sudlangues* n°5, pp. 99-133.

Pratiques langagières des jeunes apprenants à Dakar et identités plurilingues et pluriculturelles : pour une approche de la notion d'identité en constante évolution

Dr Babacar FAYE & Dr Juste Kamire MINGOU

- CLERC, St., (2015), « La recherche-action : ancrages épistémologique, méthodologique et éthique » in Blanchet, Ph. & Chardenet, P. (Dir.), *Guide pour la recherche en didactique des langues et des cultures. Approches contextualisées*. Agence Universitaire de la Francophonie, Paris : Éditions des Archives Contemporaines, pp. 112-121.
- CUQ J.-P., (2003), *Dictionnaire de didactique du français*, Clé International.
- DAFF, M. & Dramé, M., (2016), « Dakar, métropole et capitale de la stabilisation du plurilinguisme dominant du Sénégal » in A.B. Boutin et J.K. N'Guéssen, *Le français dans les métropoles africaines*. Nice, CNRS/Institut de la linguistique française, pp.151-161.
- DELAGE, M., (2014), « Identité et appartenance. Le systémicien à l'entrecroisement du personnel et de l'interpersonnel dans les liens humains » in *Thérapie Familiale*, Genève, n°4, vol 35, pp.375-395.
- GUMPERZ, J., (1989), *Sociolinguistique interactionnelle : une approche interprétative*, Paris, Editions L'Harmattan
- LABOV, W., (1976), *Sociolinguistique*, Paris, Minuit.
- LE BRETON, D., (2004), *L'interactionnisme symbolique*, Paris, Puf.
- MOÏSE, C., (2024), « Le contexte à l'épreuve de la sociolinguistique ethnographique critique » in Causa M., Galligani S., Totozani M. et Villa-Perez V. (dir.) *Contexte, une notion en débat, Cahiers de sociolinguistiques internationaux*, L'Harmattan, pp. 137-147.
- MOLINIE, M., (2011), « La méthode biographique : de l'écoute de l'apprenant de langues à l'herméneutique du sujet plurilingue » in *Guide pour la recherche en didactique des langues et des cultures. Approches contextualisées*. Agence Universitaire de la Francophonie, Paris : Éditions des Archives Contemporaines, pp. 144-154.
- MOORE, D. & BROHY, C., (2013), « Identités plurilingues et pluriculturelles » in *Sociolinguistique du contact : dictionnaire des termes et concepts*, Lyon, ENS Editions, pp. 289-315.
- NDAO, P.A., & DIENE, M., (2022), « Écriture en wolof, pratiques glottopolitiques et stratégies de normalisation langagière » in *Glottopol*, n°36, pp. 41-59.
- NUSSBAUM, L., (2013), « Socialisation langagière et construction des identités » in *L'école et la nation*, Lyon, ENS Edition, pp.195-205.
- STRATILAKI, S., (2010), « Récits langagiers et construction des identités plurielles : représentations et itinéraires biographiques des élèves plurilingues » in *Tréma*, n°33, vol 34, pp. 144-154.
- TABOURET-KELLER, A., (2006/4), « A propos de la notion de diglossie. La malencontreuse opposition entre « haute » et « basse » : ses sources et ses effets » in *Langage & société*, n°118, pp. 109-128.
- WALD, P., (1994), « L'appropriation du français en Afrique noire : une dynamique discursive » in *Langue française*, n°104, pp. 115-124.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 378-400.

**Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la
corruption morale à la perfection de soi**

Dr Mouhamadou Alpha CISSÉ
Université Cheikh Anta DIOP de Dakar
mouhamadoualpha.cisse@ucad.edu.sn

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha CISSÉ

Résumé : Dans la pensée d'al-Ghazâlî, la langue est souvent butée contre des défauts moraux tels que la médisance, le commérage, la délation, les futilités, le fait de faire rire les gens par des facéties. Ce qui peut l'empêcher d'être un moyen de perfection pour son propriétaire. Cette propension à exhiber, à tort ou à raison, les vices des gens, traduit une faiblesse morale qui, à la limite, pourrait corrompre la foi. C'est sous cet angle que le silence devient une force qui insuffle une quiétude morale dans le cœur du croyant, quiétude qui ne doit nullement être ruinée par le bavardage. Dans son illustre œuvre, « Iḥyâ' 'ulûm ad-dîn » (Revivification des sciences religieuses), Abû Ḥâmid al-Ghazâlî invite le croyant, désireux de garder sa foi intacte, de ne pas suivre la pente de ses désirs, sous peine de tomber dans les vices de la langue qui peuvent détruire toutes ses bonnes actions à travers lesquelles il espérait obtenir le salut divin. Ainsi doit-il se battre de toutes ses forces pour s'imposer le silence ou, à défaut, l'isolement en vue de s'habituer aux paroles mesurées pour se parfaire moralement et échapper aux maux des mots.

Abstract: In the thought of al-Ghazâlî, the tongue is frequently confronted with moral failings such as backbiting, gossip, slander, frivolous speech, and the act of amusing others through wit or jest-behaviors that may hinder it as an instrument of spiritual refinement for its bearer. This propensity to expose, whether justly or unjustly, the faults of others reveals a moral deficiency that, in extreme cases, has the potential to undermine one's faith. From this standpoint, silence emerges as a moral force that instills tranquility within the believer's heart—a tranquility that must not be compromised by idle talk. In his seminal work *Iḥyâ' 'ulûm ad-dîn* (The Revival of the Religious Sciences), Abû Ḥâmid al-Ghazâlî exhorts the believer who seeks to preserve the integrity of their faith to resist the inclinations of base desires, lest they succumb to the vices of the tongue, which may nullify their righteous deeds through which to adopt silence, or, failing that, seclusion, in order to cultivate restraint in speech, attain moral purification, and thereby shield themselves from the perils inherent in misused word.

Mots-clés: langue, silence, vices, retraite, médisance, commérage, al-Ghazâlî, soufisme.

Keywords: tongue, silence, vices, retreat, slander, gossip, al-Ghazâlî, sufism.

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

INTRODUCTION

Dans la doctrine soufie d'Abû Hâmid al-Ghazâlî, la langue occupe une place importante, du fait qu'elle constitue un moyen de dévotion d'une valeur essentielle, notamment concernant l'attestation de la foi (*as-shahâda*)¹. De même, elle fait partie des armes dont dispose Satan pour détruire l'homme et dont le seul sauvetage reste le silence, ainsi que l'illustre parfaitement cette tradition du Prophète (Psl), répondant à celui qui lui demandait ce qu'il devrait faire pour se sauver : « Tiens ta langue, reste chez toi et verse des larmes de dépit pour les fautes dont tu t'es rendu coupable »². Étant l'élément principal de communication et de relation avec l'autre, plusieurs auteurs soufis font de la langue un outil à la fois substantiel et nuisible, d'où la nécessité d'en faire bon usage et de ne pas en devenir la victime. Sans doute, le Coran a instruit les croyants sur ce qui moralement juste et ce qui ne l'est pas. Dès lors, il leur incombe de faire preuve de discernement quant à ce qui doit être divulgué et ce qui doit être passé sous silence. Le Coran est très précis là-dessus. Il dit : « Il n'y a de bien dans la plupart de leurs conversations secrètes, sauf celles qui encouragent à la charité, à la bonté ou à la réconciliation entre les gens »³.

En outre, il faut noter que l'œuvre écrite d'al-Ghazâlî a déjà fait l'objet de nombreuses études, qui ont permis de comprendre davantage sa pensée. Nous pouvons citer l'ouvrage d'Alphousseyni Cissé⁴, celui de Moussa Kébé⁵ et la thèse de Assane Mahamane⁶. D'autres chercheurs⁷ ont aussi traduit quelques-uns de ses écrits ; ce qui donne l'opportunité aux lecteurs non arabophones de pouvoir fréquenter assidûment sa pensée et d'appréhender sa contribution à l'évolution de la science islamique.

¹ Cf. Al-Ghazâlî, Abû Hâmid, 2008, *Ihyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, Tome 3, p. 98.

² Cf. An-Nawawî, Abû Zakariyâ' Yahyâ Ibn Sharaf, (s.d), *Riyâd as-şâlihîn min kalâm Sayyid al-mursalîn*, Dâr Ihyâ' al-kutub al-'arabiyya, Caire, p. 550.

³ Coran, Sourate Les Femmes, v. 113.

⁴ Cissé, Alphousseyni, « *Quelques aspects de la pensée d'al-Ghazâlî* » publié aux éditions Harmattan en 2013.

⁵ Kébé, Moussa, « *La quintessence des cinq piliers de l'Islam selon al-Ghazâlî* », publié aussi aux éditions Harmattan en 2018.

⁶ Mahamane, Assane, « *Foi et Raison chez Ghazali* », thèse de doctorat de 3^e cycle, soutenue en 2002 au département de philosophie de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar.

⁷ Parmi eux, Farid Jabre qui a traduit, en 1959, « *Al-munqidh min ad-dalâl* » (*Erreur et Délivrance*). L'ouvrage est publié à Beyrouth (Liban) par la Commission libanaise pour la traduction des chefs d'œuvre. Il totalise 180 pages. Il y a également Georges-Henri Bousquet qui a traduit l'ouvrage « *Ihyâ 'ulûm ad-dîn* » sous le titre de : « *Revivification des sciences religieuses* » et qui est publié, en 1955, en 4 tomes, par la librairie Max Besson de Paris. On peut aussi citer : « *Ayyuhal walad* » (*Lettre au disciple*), traduit, en 1969, par Toufic Sabbagh, et publié, à Beyrouth, par la Commission libanaise pour la traduction des chefs d'œuvre.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 378 à 400 – Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

Étant donné que la purification de l'âme occupe une place centrale dans le corpus ghazalien⁸, nous avons nourri l'ambition de porter notre choix sur le statut qu'al-Ghazâlî donne à la langue, en essayant de montrer que cette purification de l'âme ne se limite pas uniquement à des actes dévotionnels manifestes. La langue, malgré les travers ('*âfât*) qui l'accablent, peut devenir un véritable moyen de perfection morale.

En effet, puisque al-Ghazâlî accorde une attention particulière à la langue, en mettant l'accent sur les dérives qu'elle peut causer si elle se laisse aller étourdiment, la question qui se pose est la suivante : en quoi celles-ci peuvent-elles vicier la moralité du croyant ? Vu que l'Islam met en garde contre les excès de la langue en incitant le musulman à la maîtriser⁹, il serait important de poser d'autres interrogations annexes qui vont guider notre réflexion sur le sujet. Quels sont les principes d'ordre éthique et culturel auxquels la langue doit être soumise afin qu'elle ne porte pas préjudice à son locuteur ? En effet, puisque l'abus de la parole peut conduire à des propos absurdes ou déplacés, l'homme n'est-il pas naturellement enclin à écouter plutôt qu'à parler, afin de ne s'exprimer qu'à bon escient ou préférer le silence ? Vu les effets néfastes de l'abus de la langue faisant dire au Prophète (Psl) que : « quiconque croit en Dieu et au Jour Dernier, qu'il dise du bien ou qu'il se taise »¹⁰, l'isolement ne pourrait-il être envisagé, pour le musulman, comme un refuge permettant d'échapper aux dérives langagières et de protéger sa foi ?

Pour répondre à la problématique soulevée, nous nous proposons une approche analytique, visant, dans un premier temps, à étudier les vices de la langue. Les mises en garde divines, les avertissements du Prophète (Psl) ainsi que les enseignements d'érudits autorisés révèlent que les conséquences funestes de ces travers pourraient paralyser sérieusement la progression de l'individu vers la perfection spirituelle. Dans la deuxième partie, il sera question d'étudier, suivant

⁸ Par exemple, dans on Épitre « *Ayyuhal walad* » (Lettre au disciple), Al-Ghazâlî résume le savoir en un « code d'éthique », affirmant que sa finalité doit être la purification de l'âme de tous les plaisirs qui l'assaillent dans le monde d'ici-bas et la proximité de Dieu dans l'au-delà. Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1969, « *Ayyuhal walad* » (*Lettre au disciple*), traduit par Toufic Sabbagh, Beyrouth par la Commission libanaise pour la traduction des chefs d'œuvre, p. 14. Ce qui le poussa d'ailleurs à tourner le dos aux philosophes et aux scolastiques, champions de la raison et de la science spéculative, pour s'engager résolument sur la voie soufie à laquelle il n'a cessé d'inciter les gens pour leur salut. Cf. Cissé, Mouhamadou Alpha, 2022, *La quintessence du savoir selon al-Ghazâlî*, Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, ARCIV (Arts, Cultures, Civilisations), N° 52/A, p. 117.

⁹ Le Coran recommande d'adresser aux gens la bonne parole. *Coran, Sourate La Vache*, verset 83.

¹⁰ Cf. An-Nawawî, Abû Zakariyâ' Yahyâ Ibn Sharaf, (s.d), *Riyâd aṣ-ṣâlihîn min kalâm Sayyid al-mursalîn*, Dâr Ihyâ' al-kutub al-'arabiyya, Caïre, p. 548.

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

les écrits d'al-Ghazâlî et ceux d'autres savants, les moyens susceptibles de retenir la langue dont, entre autres, le silence et la retraite.

1- Les préjugés de la langue selon al-Ghazâlî

Abû Hâmid al-Ghazâlî est né dans la ville de Tûs, plus précisément à Khurâsân (dans l'est de l'Iran) en 1058 et y mourut en 1111 de l'ère grégorienne. Il fit de brillantes études, sanctionnées par une réputation légendaire qui lui valut le titre honorifique de la preuve de l'Islam (*Hujja al-Islâm*). Traversant une crise à la fois spirituelle et morale, al-Ghazâlî se résolut de se retrancher totalement de la vie mondaine pour se procurer une certitude (*al-yaqîn*) qui lui indiquera la voie qui mène directement à la Félicité divine. Brusquement, en pleine gloire, il quitta sa chaire, s'éloigna de Baghdâd et disparut de la scène publique¹¹. Dix années durant, il se réfugia dans une retraite au terme de laquelle, il prit la décision suivante : « Alors, ma décision jaillit, comme un silex, net et précis. À quoi bon la solitude et la retraite, quand le mal est universel, que les médecins sont malades, et les hommes sur le point de périr »¹².

Quoi qu'il eût l'intention de finir sa vie dans la retraite et la solitude, il ne put pas, comme il le dit, rester indifférent aux souffrances et aux périls qui guettent l'homme de partout pour le faire perdre irrémédiablement. Mais comment rester indifférent aux malheurs des temps, se demanda-t-il ? Comment prendre son parti de la décadence des mœurs, de l'hypocrisie et de l'arrogance des « gens de la religion », de la baisse de la foi, du progrès de l'impiété et des idées fausses ? Al-Ghazâlî se résout alors à quitter sa retraite et à engager la lutte¹³. Farid Jabre fait remarquer que le Ghazâlî

¹¹ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-,1959, *Al-munqidh min aḍ-ḍalâl*, (*Erreur et Délivrance*), traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Commission libanaise pour la traduction des chefs d'œuvre, Beyrouth, Liban, p. 16.

¹² Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-,1959, *Al-munqidh min aḍ-ḍalâl*, (*Erreur et Délivrance*), traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Commission libanaise pour la traduction des chefs d'œuvre, Beyrouth, Liban, p. 112. À ce niveau, la parole, dans sa dimension philosophique, n'est pas seulement un outil de communication ou un danger qui guette la probité de l'homme. Elle est un acte éthique, un moyen d'accès à la vérité, une forme d'engagement existentiel ; bref fondement d'une humanité intègre.

¹³ Cf. Anawati, G et Gardet, Louis, 1976, *Mystique musulmane : Aspects et Tendances, Expériences et Techniques*, Paris, p. 48.

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha CISSÉ

d'il y a dix ans s'adonnait à l'enseignement qui assure les honneurs, tandis que celui de maintenant pratique l'enseignement qui détache des honneurs. Du moins, c'était là son intention¹⁴.

Al-Ghazâlî condensa dans son *Ihyâ'* les vices de la langue contre lesquels le musulman doit se prémunir. Ils sont, non seulement, nombreux mais dangereux. Ce qui exige un véritable contrôle de soi dont les prémisses résident dans l'entraînement au silence, qui constitue, dans la doctrine soufie d'al-Ghazâlî, un élément essentiel dans le cheminement spirituel du soufi et un pilier de réforme de soi. Dans le but de faire comprendre aux gens les dangers se dressant sur la voie spirituelle, al-Ghazâlî évoque les risques encourus lorsque la langue n'est plus contrôlée. Il s'en explique dans *Ayyuhal walad*¹⁵ en disant que la langue débridée ainsi que le cœur écervelé, enclin aux plaisirs font partie des signes de la détresse (*as-shaqâwa*)¹⁶. En effet, si certains considèrent que la langue est protégée par deux barrières, les lèvres et les dents, 'Alî Ibn Bakkâr¹⁷ pousse la réflexion plus loin en affirmant que, si Dieu a pourvu chaque chose de deux portes, Il en a attribué quatre à la langue : les deux maxillaires et les deux files de dents¹⁸. Malgré tout, la langue a réussi à s'échapper pour nuire à son propriétaire. Autrement dit, au lieu d'être prisonnière, la langue a fini par emprisonner l'homme dans un cachot plein de dangers et de vices.

Ils sont, dit al-Ghazâlî, au nombre de vingt dont les dominants sont ces cinq suivants : le mensonge, la médisance, la polémique, le fait de s'attribuer des éloges dithyrambiques et la plaisanterie¹⁹. Étant la plaque tournante du croyant, le cœur constitue l'élément principal qui doit être, avant tout, purifié. Car il est l'élément qui régule tous les autres membres du corps, particulièrement la langue qui dévoile ce qu'il ressent en soi. « Quiconque me protège ce qui est

¹⁴ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1959, *Al-munqidh min aḍ-ḍalâl*, (*Erreur et Délivrance*), traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Commission libanaise pour la traduction des chefs d'œuvre, Beyrouth, Liban, p. 40.

¹⁵ Il s'agit d'un opuscule richement documenté à travers lequel al-Ghazâlî transmet un message intemporel : la science religieuse est vaine si elle n'est pas accompagnée d'action, de sincérité et de purification intérieure. Il appelle à une transformation du cœur plutôt qu'à une simple accumulation de connaissances.

¹⁶ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1969, *Ayyuhal walad (Lettre au disciple)*, traduit par Toufic Sabbagh, Commission libanaise pour la traduction des chefs d'œuvre, Beyrouth, 3^{ème} éd., p. 23.

¹⁷ Dévot averti, 'Alî Ibn Bakkâr al-Baṣrî fut un ascète très scrupuleux et un combattant intrépide. Il fut disciple d'Ibrâhîm Ibn Adham. Serait mort en l'an 207 de l'hégire. Pour de plus amples détails sur lui, voir : adh-Dhahabî, Muḥammad Ibn Aḥmad, 1982, *Siyar al-a'lâm an-nubalâ'*, Mu'assasa ar-Risâla, Beyrouth, 1^{ère} éd., Tome 9, p. 584.

¹⁸ Cf. Qushayrî, Abû Qâsim al-, 2001, *Ar-Risâla al-qushayriyya*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, p. 158.

¹⁹ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2018, *Kitâb al-arba'în fi usûl ad-dîn*, Dâr al-maḥqam, p. 99.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 378 à 400 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

entre ses deux lèvres et ce qui est entre ses deux jambes, je lui garantis le Paradis », dit le Prophète (Psl)²⁰.

Dans son ouvrage « *Minhâj al- 'âbidîn* » (*La voie des serviteurs*), Abû Hâmid al-Ghazâlî insiste beaucoup sur le contrôle de la langue (*hifz al-lisân*), sur sa maîtrise et sur son assujettissement, car il est le membre du corps le plus cruel quant à l'entêtement et la désobéissance²¹. Dans la même perspective, il explique que la langue influe les autres membres du corps, positivement comme négativement²², ainsi que l'affirme le ḥadîth rapporté par Abû Sa'îd al-Khudrî²³ selon lequel : Chaque jour, tous les membres du corps préviennent la langue en ces termes : « Par la grâce de Dieu, adopte la droiture, si tu le fais, nous tous serons dans la droiture. Autrement, nous nous égarerons »²⁴.

En effet, al-Ghazâlî a le sentiment très net que si l'homme se rend compte que son cœur est devenu dur, que son corps est devenu vil et que sa fortune subisse un revers, qu'il sache qu'il s'est immiscé dans des choses qui ne le concernent nullement²⁵. Il y revient également dans un autre ouvrage « *al-Kashf wa at-tabyîn* » (*Le dévoilement et l'éclaircissement*), en racontant qu'un homme assista un jour à une séance d'enseignement. Ayant entendu le ḥadîth du Prophète (Psl) disant : « Il est des choses qui embellissent la foi de l'homme le fait qu'il s'abstienne de ce qui ne le regarde pas »²⁶, il s'est levé en disant que cette leçon lui suffit. Il s'en limitera et la fera connaître

²⁰ Cf. An-Nawawî, Abû Zakariyâ' Yahyâ Ibn Sharaf, (s.d), *Riyâḍ aṣ-ṣâliḥîn min kalâm Sayyid al-mursalîn*, Dâr Iḥyâ' al-kutub al-'arabiyya, Caire, p. 549.

²¹ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2001, *Minhâj al- 'âbidîn ilâ janna Rabbi al- 'âlamîn*, Dâr al-Bashâ'ir al-islâmiyya, 3^e éd., p. 167.

²² *Ibid.*, p. 169.

²³ Abû Sa'îd al-Khudrî (612-693) : Appartint à la tribu des Banu Khazraj. Se convertit à l'Islam alors qu'il fut très jeune. Aurait rapporté plus de mille ḥadîths du Prophète (Psl).

²⁴ Cf. An-Nawawî, Abû Zakariyâ' Yahyâ Ibn Sharaf, *op. cit.*, p. 551. Toutefois, l'on doit se poser la question de savoir si l'écriture n'est-elle pas prise en charge par le ḥadîth, surtout quand on sait qu'aujourd'hui, les technologies, avec les applications dédiées, permettent au texte d'avoir un double statut (écrit et audio) ?

²⁵ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, *Minhâj al- 'âbidîn*, *op. cit.*, p. 169.

²⁶ Cf. Al-Hâshimî, Aḥmad al-, 2004, *Mukhtâr al-aḥādîth an-nabawiyya wa al-ḥikam al-muḥammadiyya*, Dâr al-fikr, Beyrouth-Liban, p. 133.

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

à d'autres personnes²⁷. Ibn Rajab al-Ḥanbalî²⁸ raconte que 'Umar Ibn 'Abd al-'Azîz²⁹ disait que : « Quiconque mesure ses propos ne parle que de ce qui le concerne, mais la majeure partie des gens ne conforment pas leurs paroles à leurs actes et du coup, encourent des risques ». En témoigne parfaitement la réponse que le Prophète (Psl) avait donnée à Mu'âdh³⁰ : « Mu'âdh, les gens sont-ils précipités en Enfer pour autre chose que pour ce que profèrent leurs langues »³¹.

1.1- Les préjudices manifestes

L'inconscience de l'homme est d'une gravité telle qu'il peut se perdre aveuglément dans des puérlités qui peuvent ruiner son cœur³². Pour al-Ghazâlî, le temps que l'homme perd dans des badineries pourrait lui être utile³³. S'il habitue sa langue dans l'invocation de Dieu ou se livre à des méditations ou même garder le silence, il en aurait bénéficié de rangs hautement distingués (*ma'âlî ad-darajât*)³⁴. D'ailleurs, il fait remarquer que le verbeux, s'il ne tient pas sa langue, verse, à coup sûr, dans la médisance³⁵, qu'il qualifie comme une foudre mortelle (*ṣâ'iqā muhlika*) qui détruit irrémédiablement les bienfaits (*aṭ-ṭâ'ât*) du musulman³⁶. Condamné vigoureusement par le

²⁷ Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, (s.d), *al-kashf wa at-tabyîn fî ghurûr al-khalq ajma'in*, Maktaba al-Qur'an, Caire, p. 48.

²⁸ Il est né à Bagdad en l'an 736 de l'hégire d'une famille réputée pour sa science et sa piété. Érudit prolifique, il laissa une œuvre écrite qui fait environ une trentaine d'ouvrages. Ibn Rajab mourut en l'an 795 de l'hégire.

²⁹ Abû Ḥaṣṣ 'Umar ibn 'Abd Al-'Azîz : Né vers 682 et mort en 720 à Alep. Huitième calife omeyyade, il est parfois considéré par les sunnites comme le cinquième calife bien guidé de l'Islam pour sa droiture et sa grande piété.

³⁰ Mu'âdh Ibn Jabal : Noble compagnon du Prophète (Psl), était un Anṣarî de la tribu des Khazraj et s'est converti à l'Islam à un âge jeune (18 ans). Participe avec le Prophète (Psl) au pacte d'Al-'Aqaba et à toutes les expéditions. Il a été apprécié par le Prophète (Psl) comme étant le plus versé dans les Lois licites et illicites de la communauté. Il est décédé lors d'une épidémie (peste) à l'époque, dans la région d'Amwas. La tombe où il est censé avoir été inhumé se situe en Jordanie. Serait mort en l'an 18 de l'hégire, âgé d'environ de 34 ans.

³¹ Cf. An-Nawawî, Abû Zakariyâ' Yaḥyâ Ibn Sharaf, (s.d), *Riyâḍ aṣ-ṣâliḥîn min kalâm Sayyid al-mursalîn*, Dâr Iḥyâ' al-kutub al-'arabiyya, Caire, p. 551. Voir aussi : *Jâmi' al-'ulûm wa-l-ḥikam*, p. 123. « Rendrons-nous des comptes pour les paroles que nous proférons » ? Telle est la question que Mu'âdh posa au Prophète (Psl).

³² Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 1990, *Mukhtaṣar Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Mu'assas al-kutub ath-thaqâfiyya, Beyrouth-Liban, 1^{ère} éd., p. 158.

³³ Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 2001, *Minḥâj al-'âbidîn ilâ janna Rabbi al-'âlamîn*, Dâr al-Bashâ'ir al-islâmiyya, 3^e éd., p. 170.

³⁴ Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 1990, *Mukhtaṣar Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Mu'assas al-kutub ath-thaqâfiyya, Beyrouth-Liban, 1^{ère} éd., p. 156.

³⁵ Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 2001, *Minḥâj al-'âbidîn ilâ janna Rabbi al-'âlamîn*, Dâr al-Bashâ'ir al-islâmiyya, 3^e éd., p. 170.

³⁶ Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 2001, *Minḥâj al-'âbidîn ilâ janna Rabbi al-'âlamîn*, Dâr al-Bashâ'ir al-islâmiyya, 3^e éd., p. 170.

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

Coran³⁷, le médisant, note al-Ghazâlî, est à l'image de celui qui a fabriqué une catapulte (*manjanîq*) dans laquelle il verse toutes ses bonnes actions (*ḥasanât*)³⁸. L'auteur de *Riyâḍ aṣ-ṣâliḥîn* (*Jardin des vertueux*) rapporte que le Prophète (Psl) dit avoir vu, la nuit de son ascension, des gens qui subissaient un châtiment très douloureux. En demandant à Jibrîl, qui sont ces gens-là ? Il lui répondit : « Ce sont ceux qui mangeaient la chair des hommes et les médisaient »³⁹.

Décrivant la réalité de la médisance, le Coran la compare à l'acte écœurant de l'anthropophagie : « L'un de vous aimerait-il manger la chair de son frère mort ? ». Nul n'ignore que la nature de l'homme n'aurait jamais imaginé un pareil acte. Par conséquent, il doit avoir haut-le-cœur la médisance. Al-Ghazâlî insiste là-dessus en donnant une autre anecdote selon laquelle Dieu –Qu'Il soit exalté- avait dit au Prophète Mûsâ que le repentant de la médisance sera le dernier à entrer au paradis alors que celui qui meurt sans s'en repentir sera le premier à franchir les portes de l'enfer⁴⁰.

Autre dégât évoqué par al-Ghazâlî est bien l'excès de la parole, autrement dit utiliser trois mots ou plus pour exprimer un besoin qui n'en nécessite que deux⁴¹. Ce qu'il appelle « *fuḍûl al-kalâm* », qui, dit-il, n'est pas un péché, mais un gaspillage de temps qu'il aurait dû consacrer à l'invocation de Dieu (*adh-dhikr*), à la méditation (*al-fikr*) et en bénéficier l'agrément de Dieu⁴². Aucun instant de sa vie ne doit être nul. Son silence doit être méditation, son regard doit lui servir d'enseignement et sa parole ne doit être que du *dhikr*. Le temps étant la fortune de l'homme, s'il le gaspille dans

³⁷ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1990, *Mukhtaṣar Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Mu'assas al-kutub ath-thaqâfiyya, Beyrouth-Liban, 1^{ère} éd p. 159.

³⁸ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2001, *Minḥâj al-'âbidîn ilâ janna Rabbi al-'âlamîn*, Dâr al-Bashâ'ir al-islâmiyya, 3^e éd., p. 171.

³⁹ Cf. An-Nawawî, Abû Zakariyâ' Yaḥyâ Ibn Sharaf, (s.d), *Riyâḍ aṣ-ṣâliḥîn min kalâm Sayyid al-mursalîn*, Dâr Iḥyâ' al-kutub al-'arabiyya, Caire., p. 553.

⁴⁰ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2018, *Kitâb al-arba 'în fî uṣûl ad-dîn*, Dâr al-maqṭam., p. 101.

⁴¹ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2008, *Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, p. 101.

⁴² Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2008, *Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, p. 101. À notre avis, l'on doit prendre compte, quoiqu'al-Ghazâlî se montre précautionneux, l'usage des détours langagiers, surtout quand il s'agit de sujets intimes, délicats ou critiques. Car dire les choses trop crûment pourrait choquer ou être perçu comme un acte irrévérencieux. C'est pourquoi nous pensons qu'al-Ghazâlî n'écarter pas ces détours mais que la circonspection prévale sur le bavardage.

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha CISSÉ

des choses qui ne le regardent nullement, il l'a ruinée⁴³. La langue ne doit être employée que dans le bien, elle doit être bridée de tout mal, voire de toute parole futile et d'injures⁴⁴.

Ainsi, si le Prophète de l'islam (Psl) a, à maintes reprises, mis en garde contre les excès de la langue, c'est parce qu'elle entache l'identité du musulman et constitue, par la même occasion, l'une des voies qui mènent à l'enfer. Il en a donné une leçon de haute portée morale en disant : « Le musulman est celui dont les coreligionnaires sont sauvés de sa langue et de sa main »⁴⁵. Al-Ghazâlî cite 'Abd Allâh Ibn al-Mubâarak⁴⁶ qui, interprétant ces deux versets : « Détracteur, médisant », « Perfide et bâtard de surcroît »⁴⁷, indique que celui qui ne parvient pas à cacher des secrets et qui tente toujours d'installer la division et la haine entre les gens est assimilable à un enfant adultérin. C'est dans ce sens qu'Abû Hurayra⁴⁸ rapporte un ḥadîth selon lequel le Prophète (Psl) a dit : « Quiconque témoigne sur un musulman ce dont il n'a pas aucune preuve, qu'il prépare sa place dans l'Enfer ». Toujours est-il que les manœuvres morbides des diviseurs sont, note toujours al-Ghazâlî, imputables à deux choses : dénigrer la personne sur qui on jette l'opprobre ou faire plaisir à celle à qui on donne des renseignements⁴⁹. Ce qui implique une honnêteté scrupuleuse devant accompagner toute prise de parole.

La subtilité qui réside dans ce défaut est que si l'information que donne le délateur (*an-nammâm*) est avérée, il est dans le lot de ceux que Dieu appelle « Les détracteurs, les médisants⁵⁰ ». Et s'il ment on le classe dans le groupe de ceux auxquels Dieu a dit : « Si un homme

⁴³ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2008, *Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, p. 102.

⁴⁴ Cf. Al-Ḥasanî, Aḥmad Ibn 'Ajîba, (s.d), *al-Futûḥât al-Ilâhiyya fî sharḥ al-mabâḥith al-aṣliyya*, al-Azhar ash-Sharif, p. 162.

⁴⁵ Cf. Al-Hâshimî, Aḥmad, 2004, *Mukhtâr al-aḥâdîth an-nabawiyya wa al-ḥikam al-muḥammadiyya*, Dâr al-fikr, Beyrouth-Liban, p. 200.

⁴⁶ 'Abd Allâh Ibn al-Mubâarak al-Marûzî : Naquit en 118 de l'hégire d'une mère de Khawârizm et d'un père Turc. Il vécut à Marw, une ville du Khurâsân, où il apprit le Coran et se forma aux sciences de la langue arabe, la jurisprudence islamique et la science du ḥadîth. Il acquit ainsi des bases solides en sciences religieuses et se distingua dans sa jeunesse par une excellente mémoire. On lui décerna le titre de : « *Amîr al-Mu'minîn fî al-ḥadîth* » (Le prince des croyants en matière de ḥadîth). Quitta ce monde, dans la ville de Hît en Iraq en 181 de l'hégire.

⁴⁷ Coran, Sourate La Plume, versets : 12 et 14.

⁴⁸ Abû Hurayra (599-677) : Appartint à la tribu Daws. Se convertit à l'islam en 628, l'année de la bataille de Khaybar. S'appelait 'Abd Shams. Après s'être converti à l'islam, le Prophète (Psl) lui donna comme nom 'Abd ar-Rahmân. Fut un grand Compagnon. Vécut quatre ans avec le Prophète (Psl), durant lesquelles, il réussit, grâce à sa vive mémoire, à mémoriser les joyaux de sagesse émanant du Messager de Dieu (Psl). Conscient de son don, il décida de l'employer au service de l'islam. Rapportait 1600 ḥadîths.

⁴⁹ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2008, *Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, Tome 3, p. 139.

⁵⁰ Coran, *Sourate La Plume*, v. 12.

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha CISSÉ

pervers vous apporte une nouvelle, vérifiez-en la teneur⁵¹ ». Les préjugés du délateur sont si tragiques et moralement répréhensibles que, face à l'ampleur de ses ravages sur la société, al-Ghazâlî en vient, en dernier recours, à ne voir d'autre issue, que de souhaiter sa mort⁵². « Le délateur (*an-nammâm*) n'entrera pas au paradis ! », dit le Prophète (Psl)⁵³. Il est, en réalité, enseigne al-Ghazâlî, celui qui passe son temps à divulguer les secrets des gens (*ifshâ' as-sirr*) et à ternir leur honneur (*hatk as-sitr*)⁵⁴. Ce qui fait naître en lui l'hypocrisie⁵⁵. La langue sera alors conséquemment empestée par le mensonge qu'al-Ghazâlî considère comme étant l'un des péchés les plus ignobles⁵⁶. Force est de constater qu'avec de tels défauts, l'homme ne va-t-il pas subir, s'il ne les corrige pas, une rupture insidieuse entre lui et son Seigneur ?

1.2- Les préjugés internes

Au regard des principes de l'Islam, la morale est d'une importance capitale pour tout croyant qui aspire à la perfection et à la guidance divine (*al-hidâya*) dont Abû Hâmid al-Ghazâlî affirme que la clé réside dans la crainte révérencielle⁵⁷. D'un point de vue mystique, il explique, dans la même perspective, que le savant n'est pas celui qui mémorise ce qui est dans les livres. Sinon, s'il l'oublie, il devient inculte. Il est celui qui reçoit son savoir de son Seigneur sans intermédiaire. C'est cette science qu'il appelle la science divine (*al-'ilm ar-rabbânî*)⁵⁸ et qui ne pénétrera jamais un cœur bourré de défauts moraux.

Abordant, dans *al-Kashf wa at-tabyîn*, les causes qui entraînent l'inconduite de certains savants, al-Ghazâlî souligne qu'il y a parmi eux ceux qui se contentent de donner des avis juridiques (*fatâwâ*) tout en laissant vicieux leur intérieur. Ils s'arrogent le titre de « *faqîh* » (jurisconsulte) mais ne tiennent pas leur langue de la médisance ni ne préservent leur ventre de l'illicite⁵⁹. Ce qui laisse penser que le savoir, quoi qu'important, profite à peine à son propriétaire

⁵¹ Coran, *Sourate Les Appartements*, v. 7.

⁵² Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2008, *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban., p. 141.

⁵³ Cf. Nisâbûrî, Muslim Ibn al-Hajjâj, 2006, *Ṣaḥîḥ Muslim*, Tome 1, Dâr at-Ṭayba, p. 355.

⁵⁴ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1990, *Mukhtaṣar Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, Mu'assas al-kutub ath-thaqâfiyya, Beyrouth-Liban, 1^{ère} éd., p. 161.

⁵⁵ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1990, *Mukhtaṣar Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, Mu'assas al-kutub ath-thaqâfiyya, Beyrouth-Liban, 1^{ère} éd., p. 161.

⁵⁶ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1990, *Mukhtaṣar Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, Mu'assas al-kutub ath-thaqâfiyya, Beyrouth-Liban, 1^{ère} éd., p. 161.

⁵⁷ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2008, *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, Tome 3, p. 23.

⁵⁸ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2008, *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, Tome 3, p. 23.

⁵⁹ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, (s.d), *al-kashf wa at-tabyîn fî ghurûr al-khalq ajma'in*, Maktaba al-Qur'an, Caire, p. 41.

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha CISSÉ

s'il n'est pas mis en pratique. Parmi les quatre moyens proposés par al-Ghazâlî pour la purification des défauts moraux, il y a la modération dans la parole, qui permet au croyant de se protéger contre ses méfaits et de spiritualiser son cœur afin qu'il chemine sur la voie du bien⁶⁰. Selon Abû Bakr al-Fârisî⁶¹, le silence ne concerne pas la langue uniquement, il vise aussi le cœur et les autres membres du corps⁶².

Il ressort de ces enseignements que les vices de la langue nuisent également le cœur. À titre d'illustration, nous pouvons reprendre la médisance qui détruit l'édifice de la vertu et minimise, les qualités devant être celles d'un croyant. C'est une tare répugnante qui fait que l'homme ne contrôle plus sa réflexion mais cherche aveuglément à satisfaire ses bas-instincts qui le feront choir dans des bassesses dérisoires. Car le fait de consacrer sa vie à la satisfaction des instincts, en transgressant les droits des autres, relève même d'une défaillance morale.

La piété étant intimement liée à la morale, si le musulman n'arrive pas à bout de ses vices moraux, en essayant de se parfaire positivement et d'incarner les valeurs salvatrices susceptibles de freiner les concupiscences de l'âme, il est sur le point d'affaiblir sa foi. C'est pour dire que les défauts internes de la langue sont plus dangereux que ceux qui sont apparents. Vu que le croyant doit observer le silence et tenir sa langue, il doit, de la même manière, dit al-Ghazâlî, imposer le silence à son cœur (*as-sukût bi al-qalb*) en se gardant d'avoir de mauvaise opinion (*sû' az-zann*) sur les gens. C'est ce qu'il appelle la médisance du cœur⁶³. Ḥasan al-Baṣrî⁶⁴ affirmait qu'auparavant les gens disaient que la langue du croyant était nichée derrière son cœur ; s'il veut exprimer quelque chose, le cœur y travaille d'abord avant qu'il n'en parle, et celle de l'hypocrite est devant son cœur, chaque fois qu'il veut dire quelque chose, il le fait sans tenir compte de son cœur⁶⁵.

⁶⁰ Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 2008, *Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, Tome 3, p. 60.

⁶¹ Abû Bakr al-Fârisî : Juriste et figure éminente de l'école Shâfi'ite. Serait mort en 305 de l'hégire.

⁶² Cf. Qushayrî, Abû Qâsim al-, 2001, *Ar-Risâla al-qushayriyya*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, p. 158.

⁶³ Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 2008, *Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, Tome 2, p. 159.

⁶⁴ Al-Ḥasan Ibn al-Ḥasan al-Baṣrî. Surnommé Abû Sa'îd (21-109/642-728) : Suivant (*Tâbi*). Naquit à Médine et mourut à Baṣra. Connu pour sa vaste érudition et son ascétisme. Fut élevé dans la maison du Prophète (Psl). Sa mère était servante d'Umm Salama, l'une des épouses du Prophète (Psl). Fut un juriconsulte versé dans la science du ḥadîth mais aussi un fervent d'une piété remarquable.

⁶⁵ Cf. Nadâ Abû Aḥmad, *Āfât al-lisân*, (s.d), (s.l), p. 13.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 378 à 400 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha CISSÉ

En effet, selon certains soufis, tel qu'at-Tirmidhî⁶⁶, le but de l'éducation de l'âme est de la priver du licite afin qu'elle ne convoite pas l'illicite. Ce qui fait que si le serviteur lui impose le silence sur ce dont elle ne doit pas parler, la concupiscence de la parole finira par mourir⁶⁷. Dans le même ordre d'idées, l'auteur d'*Ihyâ'* enseigne que si l'homme ignore ou feint d'ignorer ses défauts, il ne se prendra pas la peine de se perfectionner, mais il se contentera d'exhiber, avec amour, les défauts des autres. Al-Ghazâlî assimile cette passion « mondaine » à un poison mortel qui circule dans son organisme, et qui extirpe de son cœur toute crainte de Dieu. La fin de sa vie et les horreurs du Jugement dernier ne traversent plus son esprit. C'est la mort du cœur (*mawt al-qalb*), dit-il⁶⁸. C'est pourquoi, il fait remarquer que les savants sont unanimes à soutenir que le bonheur éternel réside dans le renoncement aux passions de l'âme⁶⁹.

Cette thèse d'al-Ghazâlî rejoint celle d'El Hadji Omar, qui, dans le premier chapitre de ses *Rimâh*, soutient que la liberté de la langue est tributaire de la crispation du cœur de l'homme⁷⁰. Ce qui revient à dire que si l'homme ne soigne pas les défauts extérieurs de la langue, son intérieur est exposé à des périls dont le plus grave serait l'indifférence du cœur vis-à-vis de Dieu (*qasâwat al-qalb*). Les mauvaises qualités, dont les vices langagiers en font partie, étant les portes de Satan (*madâkhil ash-shaytân*) pour accéder au cœur de l'homme⁷¹, al-Ghazâlî demeure convaincu que le cœur est l'organe qu'il faut, par-dessus-tout, purifier, car il est, note-t-il, le siège de Satan, qui cherche toujours à y installer de mauvaises pensées (*waswasa*)⁷². Quoi qu'il en soit, al-Ghazâlî

⁶⁶ Al-Ḥakīm at-Tirmidhī (mort en 910). À ne pas confondre avec at-Tirmidhī (824-892), autorité en ḥadīth et auteur d'*al-Jāmi'*. Surnommé « Ḥākīm al-awliyā' » (Le sage des saints), Al-Ḥakīm at-Tirmidhī fut un mystique de la première époque du soufisme. Aurait étudié à Nishāpūr où il a été peut-être exilé à cause de ses idées et de sa doctrine. Mourut et inhumé à Termez. Auteur d'une dizaine d'ouvrages dont le plus célèbre serait « *Khātim al-awliyā'* » (Le sceau des saints).

⁶⁷ Cf. Gabrielle Villetard, 2018, *Traduction commentée du Kitāb Riyāḍat al-naḥs wa Adab al-naḥs (Du redressement de l'âme et De l'éducation de l'âme) d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. vers 300/910)*, Thèse de doctorat de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres PSL Research University, p. 245.

⁶⁸ Cf. Ghazâlî, Abū Ḥāmid al-, 2008, *Ihyâ' ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, Tome 2, p. 62.

⁶⁹ Cf. Ghazâlî, Abū Ḥāmid al-, 2008, *Ihyâ' ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, Tome 3, p. 61.

⁷⁰ Cf. Tall, El Hadji Omar, 2018, *Rimâh ḥizb ar-rahîm 'alâ nuḥûr ḥizb ar-rajîm, en marge de Jawâhir al-Ma'ânî*, Dâr al-fikr, Liban, chap 1, p. 254 sq.

⁷¹ Cf. Ghazâlî, Abū Ḥāmid al-, 1990, *Mukhtaṣar Ihyâ' ulûm ad-dîn*, Mu'assas al-kutub ath-thaqâfiyya, Beyrouth-Liban, 1^{ère} éd., p. 140.

⁷² Cf. Ghazâlî, Abū Ḥāmid al-, 2001, *Minḥaj al-'âbidîn ilâ janna Rabbi al-'âlamîn*, Dâr al-Bashâ'ir al-islâmiyya, 3^e éd., p. 177.

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

recommande au croyant de se garder de détruire les gens par sa langue, sinon il sera morcelé par les chiens de l'enfer (*yumazziquhû kilâb an-nâr*)⁷³.

2- La langue, un moyen de perfection chez al-Ghazâlî

L'Islam, sans aucun doute, nécessite une croyance et une foi solide en Dieu, foi devant être constamment renouvelée, notamment à travers une intériorisation de ses dévotions, dans le but d'apaiser et de purifier son âme et dont le silence et l'isolement font partie des impératifs⁷⁴. Ainsi, pour éviter de submerger son esprit par l'abus de paroles, étant entendu que la plupart des péchés de l'homme proviennent de sa langue, ainsi que le rapporte aṭ-Ṭabarânî dans « *al-Mu'jam al-kabîr* »⁷⁵, le croyant a intérêt à s'éloigner des conversations futiles et des fréquentations inutiles. Autrement dit, le musulman doit contrôler et châtier son langage, s'il ne peut pas tenir sa langue. Sinon, à l'exemple d'une flèche, une fois décochée, elle ne se maîtriserait plus⁷⁶. Si la fréquentation des hommes est indispensable, dit El Hadji Malick Sy⁷⁷, celle-ci doit, au moins, se faire dans la stricte nécessité, tout en évitant de porter préjudice aux gens, de les accuser, de les calomnier, de nourrir de la haine et de l'inimitié contre eux, ou de les entraîner dans des controverses stériles qui, trop souvent, ne provoquent que dissension et ressentiment⁷⁸. Il disait :

- *Quel excellent homme que celui qui garde
Le silence dans l'humilité et la politesse*⁷⁹ !

2.1- Le silence, un principe chez les soufis

Dans la tradition soufie, le silence constitue un principe essentiel pour le cheminement spirituel comme l'a fait remarquer Abû al-Qâsim al-Qushayrî : « Le silence fait partie des convenances

⁷³ Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 2001, *Minhâj al-'âbidîn ilâ janna Rabbi al-'âlamîn*, Dâr al-Bashâ'ir al-islâmiyya, 3^e éd., p. 173.

⁷⁴ « *Si tu veux avoir un cœur purifié, protège ta langue et impose-toi le silence* », dit Ibn 'Ajîba. Cf. Al-Ḥasanî, Aḥmad ibn 'Ajîba, *al-Futûḥât al-Ilâhiyya*, op. cit., p. 162.

⁷⁵ Cf. aṭ-Ṭabarânî, Sulaymân Ibn Aḥmad, (s.d), *al-Mu'jam al-kabîr*, *Maktaba Ibn Taymiyya*, Tome 10, p. 243.

⁷⁶ Cf. Mbaye, El Hadji Ravane, 2003, *Le grand savant El Hadji Malick Sy, Pensée et Action*, Tome premier, Albouraq, Paris, p. 492.

⁷⁷ Grande figure de la Tijâniyya au Sénégal, El Hadji Malick Sy serait né en 1853 et mourut en 1922 à Tivaouane. Il fut un grand érudit reconnu de tous et se donna comme mission l'enseignement et l'éducation.

⁷⁸ Cf. Mbaye, El Hadji Ravane, 2003, *Le grand savant El Hadji Malick Sy, Pensée et Action*, Tome premier, Albouraq, Paris, p. 491.

⁷⁹ Cf. Sy, El Hadji Malick, *Zajr al-qulûb*, Dîwân (manuscrit).

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

requis à la Présence divine (*al-Ḥaḍra*) »⁸⁰. Pour al-Ghazâlî, le croyant doit être à même de garder le silence face aux dénigrements et aux calomnies dont il est l'objet. Ce qui l'élève, dit-il, à la bonté céleste en le faisant bénéficier d'une grande récompense (*jazîl ath-thawâb*) auprès de Dieu⁸¹.

Dans son épître « *ar-Risâla al-laduniyya* », al-Ghazâlî, évoquant les fondamentaux qui incombent absolument à tout croyant, considère que le silence est une exigence. L'invocation de Dieu (*adh-dhikr*), la lecture du Coran, l'orientation d'un égaré, la recommandation du bien, l'interdiction du mal, la réconciliation entre deux individus qui ne sont pas en bons termes, l'incitation au bien doivent être les obligations qui occupent toujours la langue du croyant⁸². Mieux, il doit être indulgent à l'égard de tous les musulmans, en formulant des prières à leurs endroits, en supportant les torts qu'ils lui causent et en étant au service des nécessiteux⁸³.

Selon le soufi marocain, Aḥmad Ibn 'Ajîba⁸⁴, la purification de l'âme ou le combat intérieur doit nécessairement aboutir à la réalisation de la servitude absolue (*al-'ubûdiyya*) qui exige son emprisonnement pour se sauver de ses penchants (*sijn an-nafs*). C'est ainsi qu'Ibn 'Ajîba recommande aux itinérants qui ne parviennent pas à dompter leurs âmes de les enfermer dans la prison de la faim, de la retraite et du silence⁸⁵. Le silence, la faim, la veille et l'isolement

⁸⁰ Cf. Qushayrî, Abû Qâsim al-, 2001, *Ar-Risâla al-qushayriyya*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, p. 156. Selon Ibn 'Ajîba, l'accès à la Présence Divine (*al-Ḥaḍra*) doit être appréhendé de manière allégorique. Il ne s'agit pas d'un accès physique à Dieu, L'Être sublimement et infiniment Suprême. Il indique plutôt l'élimination de tous les obstacles qui entravent son chemin de dévotion et le renoncement absolu à toutes sortes de mondanités futiles, afin de pouvoir observer les Lumières et les Réalités. Al-Ḥasanî, Aḥmad ibn 'Ajîba, (s.d), *al-Futûḥât al-Ilâhiyya fî sharḥ al-mabâḥith al-aṣliyya*, al-Azhar ash-Sharîf, p. 85.

⁸¹ Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 1990, *Mukhtaṣar Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Mu'assas al-kutub ath-thaqâfiyya, Beyrouth-Liban, 1^{ère} éd., p. 165.

⁸² Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 1910, *Ar-risâla al-laduniyya*, Maṭba'a Kurdistân al-'ilmiyya, Miṣra, p. 42.

⁸³ Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 1910, *Ar-risâla al-laduniyya*, Maṭba'a Kurdistân al-'ilmiyya, Miṣra, p. 42.

⁸⁴ 'Abd Allâh Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Ajîba : né aux environs de 1747 à al-Khamîs, village situé entre Tanger et Tétouan, il fut un théologien soufi maghrébin. Fit la connaissance à Fès du maître al-'Arabî al-Darqâwî qui, par la suite, devint son shaykh. Pratiqua le soufisme de manière austère au point d'en subir l'emprisonnement. Mourut à la suite de la peste qui frappa Tétouan à son époque.

⁸⁵ Cf. Elsayed, Mohamed Fadel Ebada, 2020, *Le commentaire du Coran par le soufi marocain Ibn 'Ajîba*, Thèse de Doctorat, Université de Strasbourg, p. 294.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 378 à 400 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha CISSÉ

constituent, selon al-Ghazâlî, les pieds sur lesquels repose la sainteté (*al-wilâya*)⁸⁶. El Hadji Malick Sy et Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké⁸⁷ donnent les mêmes principes⁸⁸.

Ibn 'Aǧǧba n'est pas, me semble-t-il, loin de Sahl Ibn 'Abd Allâh⁸⁹ qui dit que nul ne saurait observer le silence à moins qu'il s'impose la retraite (*al-khalwa*). Il en est de même avec le repentir qui ne saurait être valable qu'avec le silence⁹⁰. D'après al-Ghazâlî, Wuhayb ibn al-Ward⁹¹ disait que la sagesse se compose de dix choses, dont neuf se trouvent dans le silence, et la dixième dans le fait de s'isoler des gens. Il s'est exercé à garder le silence, mais il a constaté qu'il n'était pas aussi ferme qu'il le désirait, c'est pourquoi, il est acquis à l'idée que la meilleure de ces dix choses était la dernière, à savoir le fait de s'isoler des hommes⁹².

D'innombrables efforts sont fournis par les soufis pour que le silence triomphe sur les glissements verbaux⁹³. Pour al-Ghazâlî, il permet non seulement au croyant de tourner le dos aux tentations mondaines mais lui donne également la possibilité d'orienter son intérieur vers les

⁸⁶ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1990, *Mukhtaṣar Ihyâ 'ulûm ad-dîn*, Mu'assas al-kutub ath-thaqâfiyya, Beyrouth-Liban, 1^{ère} éd., p. 146.

⁸⁷ Surnommé « *Khâdim ar-Rasûl* » (le serviteur du Prophète), Cheikh Ahmadou Bamba est né en 1853 à Mbacké Baol (Sénégal) et est mort en 1927 à Diourbel. Juriste malékite, il fonda sa propre voie soufie connue sous le nom de : al-Murîdiyya. Il laissa à la postérité une œuvre écrite très riche embrassant plusieurs domaines dont le *tawhîd* (la crainte révérencielle de Dieu), le *fiqh* (droit musulman), le *taṣawwuf* (soufisme), le *naḥw* (la grammaire) entre autres.

⁸⁸ El Hadji Malick Sy, *Dîwân* manuscrit, établi par Abû Bakr Mbaye, p. 233. Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, « *Ḥuqqa al-bukâ'* » (manuscrit, vers 15). Abû Ṭâlib al-Makkî, lui aussi, donne les mêmes quatre éléments. Cf. 'Ârif Ibn Mazîd, (s.d), *aṣ-Ṣumt 'inda aṣ-Ṣūfiyya*, Majalla ad-dirâsât al-'aqdiyya, p. 15.

⁸⁹ Né en 818 et mourut en 896 à Baṣra, Sahl Ibn 'Abd Allâh fut un maître soufi, qui se singularisa par son ascèse rigoureuse. Fit en contact avec Dhû an-Nûn al-Miṣrî.

⁹⁰ Cf. Qushayrî, Abû Qâsim al-, 2001, *Ar-Risâla al-qushayriyya*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, p. 158.

⁹¹ Wuhayb Ibn al-Ward al-Makkî fut un érudit islamique. Né et élevé à La Mecque, il aurait passé sa vie dans la mortification et le culte. Un certain nombre de miracles lui sont attribués.

⁹² Cf. Bayhaqî, Abû Bakr Ahmad ibn al-Husayn, *L'anthologie du renoncement*, Traduction de l'arabe accompagnée de plus de 400 notices biographiques par Roger Deladrière, Éditions Verdier, 1995, p.54-55.

⁹³ Pour faire mourir sa concupiscence, l'un des itinérants a dit : « J'ai contraint mon âme au silence avec de petits cailloux que j'ai mis dans ma bouche. » Il les ôtait de sa bouche lorsqu'il mangeait puis les remettait une fois qu'il avait terminé. Il faisait de même lorsqu'il priait. Il continua ainsi quarante ans, jusqu'à ce que son âme fût contrainte au silence. Alors il jeta les cailloux. Cf. Gabrielle Villetard, 2018, *Traduction commentée du Kitâb Riyâdat al-naḥs wa Adab al-naḥs (Du redressement de l'âme et De l'éducation de l'âme) d'al-Hakîm al-Tirmidhî (m. vers 300/910)*, Thèse de doctorat de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres PSL Research University, p. 91.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 378 à 400 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

connaissances mystiques⁹⁴. Yaḥyâ Ibn Mu'âdh⁹⁵ affirme lui aussi que : « Le silence est le langage du vrai ascète »⁹⁶.

L'autre aspect qui mérite d'être évoqué est celui des locutions jugées blasphématoires que certains soufis rendent publiques alors qu'ils auraient pu garder le silence pour ne pas prêter le flanc à d'acribes critiques dont ils faisaient l'objet. On peut citer le cas de Maṣṣûr Ḥallâj⁹⁷ et celui de Abû Yazîd al-Bastâmî⁹⁸ qui ont respectivement déclaré « Je suis la vérité », « Gloire à moi Gloire à moi que ma majesté est grande »⁹⁹. À noter que ces déclarations, même si elles sont interprétées différemment dans le milieu soufi, ont causé à l'idéologie du soufisme beaucoup d'handicaps, car elles indiqueraient la fusion entre l'humain et le divin (*al-ittiḥâd*)¹⁰⁰.

Ainsi, faut-il noter un autre type de silence, celui que doit observer le disciple devant son maître. Pour les soufis, cela fait partie des convenances qui doivent sous-tendre la formation spirituelle du disciple¹⁰¹. Toujours est-il qu'il faut relativiser cette thèse. De quel maître parle-t-on ? Un maître

⁹⁴ Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 1990, *Mukhtaṣar Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Mu'assas al-kutub ath-thaqâfiyya, Beyrouth-Liban, 1^{ère} éd., p. 147.

⁹⁵ Abû Zakariyâ' Yaḥyâ Ibn Mu'âdh ar-Râzî (830-871). Fut un adepte du soufisme ; discipline dont il fut l'un des premiers à l'enseigner dans les mosquées. Il quitta sa ville natale de Rey et résida quelque temps à Balkh, puis se rendit à Nishâpûr où il mourut en 871.

⁹⁶ Cf. Bayhaqî, Abû Bakr Ahmad ibn al-Husayn, *L'anthologie du renoncement*, Traduction de l'arabe accompagnée de plus de 400 notices biographiques par Roger Deladrière, Editions Verdier, 1995, p. 43.

⁹⁷ Né vers 244 de l'hégire et mort en 309 de l'hégire à Baghdâd, Maṣṣûr Ḥallâj fut un soufi persan. Attiré par une vie ascétique, il fréquenta des maîtres soufis dont Abû Qâsim al-Junayd. Sa condamnation proprement dite est due à certaines formules qu'il déclara en public et qui scandalisèrent les juristes (*fuqahâ'*) sunnites, et dont la plus célèbre fut : « *Anâ al-ḥaqq* » (Je suis la vérité), d'où sa crucifixion à Baghdâd au XIX^{ème} siècle.

⁹⁸ Abû yazîd al-Bastâmî (...-875) : Naquit dans la ville de Bistâm, en Iran. Appartint à l'Ecole Hanafite. Adopta la confrérie Şiddîqiyya. Soufi esseulé, il fut réputé pour son amour envers Dieu –Qu'Il soit exalté– Attira l'attention du grand mystique Ibn al-'Arabî qui le cita souvent dans ses écrits. Ayant quitté sa ville natale, il fit un long périple qui dura trente ans entre la Syrie et les alentours de Damas. Mourut en 875 et fut enterré à Bistâm.

⁹⁹ Randa Amraoui et Jaouad Serghini, 2020, *Le statut du langage dans le soufisme*, Publication du Laboratoire Langues, Cultures et Communication Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Université Mohammed Premier Oujda, Maroc, volume 4, N° 1, p. 79.

¹⁰⁰ Cf. Corbin, Henry, 1986, *Histoire de la philosophie islamique*, Editions Gallimard, p. 277 sq. Les déclarations de Ḥallâj dont, entre autres, l'union entre le divin et l'humain, ont suscité autour de lui des oppositions diverses. Même si certains soufis avaient préféré garder la neutralité sur son cas, les canonistes, en revanche, rejetèrent catégoriquement cette union mystique, car aboutissant à une sorte de panthéisme. Cf. Corbin, Henry, 1986, *Histoire de la philosophie islamique*, Editions Gallimard, p. 278. Ḥallâj fut emprisonné une dizaine d'années avant d'être jugé puis mis au gibet à Baghdâd en 310/909. Cf. Deladrière, Roger, 1983, *Junayd, Enseignement spirituel. Traités, lettres, oraisons et sentences*, Sindbad, Paris, p. 215. Mais pour Louis Gardet, cette fusion est une fusion d'amour, non une fusion substantielle, qui est recherchée. Cf. Anawati, G et Gardet, Louis, 1976, *Mystique musulmane : Aspects et Tendances, Expériences et Techniques*, Paris, p. 107.

¹⁰¹ Cf. Elsayed, Mohamed Fadel Ebada, 2020, *Le commentaire du Coran par le soufi marocain Ibn 'Ajîba*, Thèse de Doctorat, Université de de Strasbourg, p. 271.

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

qui ignore totalement les préceptes de la Religion et qui s'arroge indûment le titre de guide qu'il compte, coûte que coûte, adosser sur une connaissance mystique factice ne profite en rien celui qui le suit, sinon il le dévie plutôt de la voie du Salut. Al-Ghazâlî flétrit ceux qui prétendent détenir la science du dévoilement (*'ilm al-mukâshafa*), la contemplation de la vérité (*mushâhada al-ḥaqq*) et l'ascension aux hauts degrés spirituels. Ils sont loin du chemin qui y mène¹⁰².

Le maître dont on parle doit être à même d'aider l'itinérant à assainir son âme des impuretés des besoins du corps, à se purifier des défauts blâmables et à se vêtir des qualités louables jusqu'à l'arrivée à la Connaissance efficiente de Dieu, l'Exalté. Il doit être d'une spiritualité parfaite, la science doit être bien établie, l'intelligence bien forte, l'esprit assaini, l'intuition vérifiée, l'opinion prépondérante, la finesse protégée. De même ses caprices doivent être vaincus, sa poitrine dilatée par les lumières des connaissances gnostiques et les effluves des secrets spirituels¹⁰³.

2.2- La retraite (*al-'uzla*)

Étant une dévotion prisée dans le milieu soufi, la retraite (*al-'uzla*) a fait l'objet de beaucoup de controverses entre les savants. Pour certains, l'Islam n'honore pas la séparation et que le Prophète (Psl) lui-même a déclaré qu'il est inconcevable que le musulman tourne le dos à son prochain. Mais pour al-Ghazâlî, cet éloignement ne signifie pas que l'itinérant a du dégoût envers l'autre¹⁰⁴. S'il se retranche, c'est pour mieux s'acquitter de ses activités dévotionnelles avec méditation et se prémunir contre les fléaux qui l'accablent à cause de son contact avec le public, tels que l'ostentation, la médisance, le fait de ne pas recommander le bien ou interdire le mal¹⁰⁵. Les embûches de l'ostentation ainsi que les travers de l'âme étant très ténus, fait remarquer Ibn 'Ajîba, le croyant doit s'absorber dans la méditation (*al-fikra*), qui lui permet de conduire son cœur (*sayr al-qalb*) vers la Présence divine (*al-Ḥaḍra*). Ce qui ne saurait se réaliser, poursuit-il, qu'en

¹⁰² Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, (s.d), *al-kashf wa at-tabyîn fî ghurûr al-khalq ajma'in*, Maktaba al-Qur'an, Caire, p. 67.

¹⁰³ Cf. Tall, El Hadji Omar, 2018, *Rimâḥ ḥizb ar-rahîm 'alâ nuḥûr ḥizb ar-rajîm, en marge de Jawâhir al-Ma'ânî*, Dâr al-fikr, Liban, chap. 13, p. 307 sq.

¹⁰⁴ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2008, *Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, Tome 2, p. 204.

¹⁰⁵ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2008, *Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, Tome 2, p. 204. ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 378 à 400 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha CISSÉ

se livrant à l'isolement¹⁰⁶. Dans le même ordre d'idées, Ibn 'Atâ Allâh, affirme que rien n'est plus utile au cœur qu'un isolement, combiné de méditation¹⁰⁷.

D'ailleurs en choisissant l'isolement, il faut penser, non pas se débarrasser des autres, mais débarrasser les autres de lui-même. Car la vraie solitude consiste à s'isoler de ses défauts, et que l'itinérant (*as-sâlik*) peut être proche des hommes et être loin d'eux par son dévouement sincère envers le Seigneur. Connaissant les maladies graves que provoque la langue, les soufis considèrent le silence comme étant le moyen susceptible de spiritualiser les vertus des hommes¹⁰⁸. C'est pourquoi, beaucoup d'entre eux préfèrent l'isolement (*al-'uzla*) qui, non seulement, sauve le croyant de la diffamation et des frivolités, mais aussi des débordements théosophiques dans lesquels certains parmi eux se livrent sous l'emprise de l'extase. Selon Ash-Sha'rânî¹⁰⁹, l'isolement fait partie des qualités supérieures des « pieux devanciers » (*as-salaf aṣ-ṣâliḥ*)¹¹⁰. Pour l'auteur de *Tâ'iyya as-sulûk*, Aḥmad 'Arab ash-Sharnûbî¹¹¹, nous vivons à une époque où tout est sens dessus-dessous. Jadis les hommes s'entraidaient avec sincérité, mais il ne reste aujourd'hui que des flagorneries et des duperies faites de langues mielleuses, en dehors de toute éthique. Le croyant qui veut garder intacte sa foi n'a de choix que de se prescrire la retraite pour se sauver de leurs manœuvres¹¹².

Toutefois, il convient de préciser que la finalité de la retraite doit être un détachement absolu. Le « retraitsant » aura alors comme défi le contrôle des pensées qui l'assaillent (*wâridât, khawâṭir*) lors de l'invocation silencieuse dans l'obscurité. À ce stade, dit Rachida Chih, il sera capable de discerner les inspirations divines ou angéliques et celles qui viennent de l'âme passionnelle qui continuent à le rattacher au monde ou pire encore de Satan lui-même. Le maître est ici nécessaire

¹⁰⁶ Cf. Ibn 'Ajîba, Aḥmad Ibn Muḥammad, (s.d), *Îqâz al-himam fî sharḥ al-ḥikam*, Dâr al-ma'ârif, Caire, p. 57.

¹⁰⁷ Cf. As-Sakandarî, Ibn 'Atâ Allâh, 1988, *al-Ḥikam al-'atâ'iyya*, Markaz al-ahrâm, Caire, 1^{ère} éd., p. 48.

¹⁰⁸ Le silence, la veille, l'isolement et la faim constituent, dit al-Ghazâlî, les signes qui certifient la bonne moralité (*ḥusn al-khulq*) du croyant. Cf. Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 1990, *Mukhtaṣar Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Mu'assas al-kutub ath-thaqâfiyya, Beyrouth-Liban, 1^{ère} éd., p. 146.

¹⁰⁹ Abû al-Mawâhib Ibn 'Alî 'Abd al-Wahhâb ash-Sha'rânî (898-973H): Naquit à Qalqachand et mourut au Caire. Mémorisa le Coran à l'âge de 8 ans. Très versé dans la jurisprudence islamique. Eminent soufi Egyptien. Autorité dans la Châdhiliyya. Auteur de nombreux ouvrages dont « *al-Anwâr al-Qudsiyya fî ma'rifa adâb al-'ubûdiyya* », « *Laṭâ'if al-Minan* », « *al-Muḥtâr min al-Anwâr fî ṣuḥba al-Aḥyâr* ».

¹¹⁰ Ash-Sha'rânî, 'Abd al wahhâb, 2004, *Tanbîh al-mughtarrîn*, Maktaba ath-thaqâfa ad-dîniyya, p. 198.

¹¹¹ Aḥmad 'Arab ash-Sharnûbî (1525-1585). Fut un poète très versé dans la science du soufisme. Auteur de : « *Tâ'iyya as-sulûk ilâ Malik al-mulûk* » et « *Faḥ al-mawâhib wa manhaj aṭ-ṭâlib ar-râghib* ».

¹¹² Cf. Ash-Sharnûbî, Aḥmad 'Arab, 2004, *Tâ'iyya as-sulûk ilâ Malik al-mulûk*, Beyrouth, p. 140 sq.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 378 à 400 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

car il sait distinguer les authentiques phénomènes spirituels des hallucinations¹¹³. Sous cet angle, Deladrière a raison de dire que : « Le bien se trouve rassemblé dans le silence et dans le fait de rester chez soi. Si s’offrent à toi telle et telle possibilités, contente-toi d’un peu de nourriture ! »¹¹⁴. S’il est vrai qu’avec un tel recueillement, l’itinérant peut s’élever spirituellement vers le divin, il y a, comme l’a souligné El Hadji Omar, un péril auquel il va s’exposer. Durant cette période difficile de la *khalwa*, tous les plaisirs et les séductions se manifesteraient devant l’itinérant (*as-sâlik*) sous de multiples et étranges facettes. De même, des secrets de toute chose pourraient lui être dévoilés. À ce stade, il doit être très prudent au cas où il verrait l’image de Satan apparaître devant ses yeux, lui tenant des propos qu’il aurait considérés pour vrais. Ce qui a conduit, dit El Hadji Omar, pas mal de soufis à la déviation¹¹⁵.

Dans tous les cas, Abû Hâmid al-Ghazâlî est d’avis que l’isolement est un élément fondamental pour se soustraire aux méfaits de la langue, mais aussi et surtout pour la purification de l’âme, réputée être l’ennemi principal de l’homme. C’est cet enseignement qu’il donne dans « *Al-Munqidh min aḍ-ḍalâl* » :

Je me rendis à Damas, où je passai près de deux ans, consacrés à la retraite et à la solitude, aux exercices et aux combats spirituels, tout occupé à purifier mon âme, à polir mon caractère, à rendre mon cœur propre à accueillir Dieu — selon l’enseignement des Mystiques. Je séjournais quelque temps dans la Mosquée de Damas : je passais la journée en haut du minaret, après m’être enfermé dedans¹¹⁶.

CONCLUSION

Dans ses études consacrées aux dangers funestes (*muhlikât*) qui guettent l’homme pour le conduire à l’égarement, Abû Hâmid al-Ghazâlî réserve, dans *Ihyâ’*, une place particulière aux périls qui pèsent sur la langue. Ainsi, la pléthore de défauts qu’il lui attribue montre à quel point il

¹¹³ Rachida Chih. *La retraite cellulaire comme méthode d’éducation spirituelle des disciples dans les voies soufies*. 2021. fhal-03441747f.

¹¹⁴ Cf. Bayhaqî, Abû Bakr Ahmad ibn al-Husayn, *L’anthologie du renoncement*, Traduction de l’arabe accompagnée de plus de 400 notices biographiques par Roger Deladrière, Editions Verdier, 1995, p. 51.

¹¹⁵ Cf. Cissé, Mouhamadou Alpha, 2016-2017, *Introduction à l’étude de la deuxième partie du livre d’ar-Rimâh d’El Hadji Omar Foutiyou Tall, traduction, commentaire, annotation, index et glossaire*, Thèse de Doctorat unique, FLSH-UCAD, p. 692.

¹¹⁶ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-,1959, *Al-munqidh min aḍ-ḍalâl, (Erreur et Délivrance)*, traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Commission libanaise pour la traduction des chefs d’œuvre, Beyrouth, Liban, p. 99.

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

est difficile de la maîtriser. Compte tenu de son ambivalence, elle peut conduire l'homme au paradis ou à l'enfer suivant l'usage qu'il en fait.

Vu que tout ce qui sort de la bouche de l'homme, bien ou mauvais, est consigné par les anges dans un registre bien gardé¹¹⁷, Al-Ghazâlî invite le croyant à ne pas tomber dans les pièges crapuleux de la langue, qui le feraient subir un châtement douloureux dans sa tombe. Pour s'en sauver, il faut lui infliger la peine d'isolement dans la prison de la retraite, tout en lui imposant le silence afin qu'elle s'abstienne des futilités et du bruit inutile des mots. Toutefois, il fait remarquer que le silence, bien qu'étant l'une des antidotes les plus essentielles contre les inconduites verbales, ne doit pas être uniquement un simple geste manifeste. Il doit avoir un effet direct sur le cœur¹¹⁸. Autrement dit un « silence moral » qui va être transformé en une force purificatrice de l'âme, facilitant son processus d'évolution vers la perfection. Ce qu'Abû al-Qâsim al-Qushayrî appelle le silence des gnostiques (*sumt al- 'ârifîn* »¹¹⁹.

L'un des avantages de la retraite étant de se soustraire aux préoccupations (*daf' ash-shawâghil*) pour se consacrer totalement à la quête de l'Agrément divin, al-Ghazâlî recommande, tout de même, d'en être circonspect au risque de perdre les bienfaits de la convivialité¹²⁰.

En somme, al-Ghazâlî insiste sur la responsabilité morale associée à la parole humaine. Or, à l'ère de l'IA (intelligence artificielle), qui produit du langage sans conscience, se pose la question du statut éthique du langage généré : peut-on considérer une parole artificielle comme moralement neutre ? Qui serait responsable quand une IA blesse, calomnie ou désinforme. C'est la raison pour laquelle il devient urgent de repenser une éthique du langage algorithmique, en s'inspirant des réflexions spirituelles sur la maîtrise de la langue, comme celles enseignées par al-Ghazâlî.

BIBLIOGRAPHIE

- Adh-Dhahabî, Muḥammad Ibn Aḥmad, 1982, *Siyar al-a'lâm an-nubalâ'*, Mu'assasa ar-Risâla, Beyrouth, 1^{ère} éd., Tome 9.

¹¹⁷ Le Coran dit : « Il ne prononce, en effet, aucun mot sans avoir à ses côtés un ange prêt à le consigner ». Coran, Sourate Qâf, verset 18.

¹¹⁸ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 2008, *Ihyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, Tome 2, p. 159.

¹¹⁹ Cf. Qushayrî, Abû Qâsim al-, 2001, *Ar-Risâla al-qushayriyya*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, p. 160.

¹²⁰ Cf. Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1990, *Mukhtaṣar Ihyâ 'ulûm ad-dîn*, Mu'assas al-kutub ath-thaqâfiyya, Beyrouth-Liban, 1^{ère} éd., p. 111.

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

- Al-Ḥasanî, Aḥmad Ibn 'Ajîba, (s.d), *al-Futûḥât al-Ilâhiyya fî sharḥ al-mabâḥith al-aşliyya*, al-Azhar ash-Sharîf.
- Al-Hâshimî, Aḥmad, 2004, *Mukhtâr al-aḥâdîth an-nabawiyya wa al-ḥikam al-muḥammadiyya*, Dâr al-fikr, Beyrouth-Liban.
- Anawati, G et Gardet, Louis, 1976, *Mystique musulmane : Aspects et Tendances, Expériences et Techniques*, Paris.
- An-Nawawî, Abû Zakariyâ' Yaḥyâ Ibn Sharaf, (s.d), *Riyâḍ aṣ-şâliḥîn min kalâm Sayyid al-mursalîn*, Dâr Iḥyâ' al-kutub al-'arabiyya, Caire.
- Ash-Sharnûbî, Aḥmad 'Arab, 2004, *Tâ'iyâ as-sulûk ilâ Malik al-mulûk*, Beyrouth, p. 140 sq.
- As-Sakandarî, Ibn 'Aṭâ Allâh, 1988, *al-Ḥikam al-'aṭâ'iyya*, Markaz al-ahrâm, 1^{ère} édition, Caire.
- aṭ-Ṭabarânî, Sulaymân Ibn Aḥmad, (s.d), *al-Mu'jam al-kabîr, Maktaba Ibn Taymiyya*, Tome 10.
- Cissé, Mouhamadou Alpha, 2016-2017, *Introduction à l'étude de la deuxième partie du livre d'ar-Rimâḥ d'El Hadji Omar Foutiyou Tall, traduction, commentaire, annotation, index et glossaire*, Thèse de Doctorat unique, FLSH-UCAD.
- Corbin, Henry, 1986, *Histoire de la philosophie islamique*, Editions Gallimard.
- Elsayed, Mohamed Fadel Ebada, 2020, *Le commentaire du Coran par le soufi marocain Ibn 'Ajîba*, Thèse de Doctorat, Université de de Strasbourg.
- Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, (s.d), *al-kashf wa at-tabyîn fî ghurûr al-khalq ajma'in*, Maktaba al-Qur'ân, Caire.
- Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 1910, *Ar-risâla al-laduniyya*, Maṭba'a Kurdistân al-'ilmiyya, Mişra.
- Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 1969, *Ayyuhal walad (Lettre au disciple)*, traduit par Toufic Sabbagh, Commission libanaise pour la traduction des chefs d'œuvre, 3^{ème} édition, Beyrouth-Liban.
- Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 1990, *Mukhtaşar Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Mu'assas al-kutub ath-thaqâfiyya, 1^{ère} édition, Beyrouth-Liban.
- Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 2001, *Minhâj al-'âbidîn ilâ janna Rabbi al-'âlamîn*, Dâr al-Bashâ'ir al-islâmiyya, 3^e éd.
- Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 2008, *Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban, Tome 3.
- Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 2008, *Iḥyâ 'ulûm ad-dîn*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban.
- Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-, 2018, *Kitâb al-arba'in fî uşûl ad-dîn*, Dâr al-maqṭam.

Langue et éthique chez Al-Ghazâlî : de la corruption morale à la perfection de soi

Dr Mouhamadou Alpha Cissé

- Ghazâlî, Abû Hâmid al-, 1959, *Al-munqidh min aḍ-ḍalâl*, (*Erreur et Délivrance*), traduction française avec introduction et notes de Farid Jabre, Commission libanaise pour la traduction des chefs d'œuvre, Beyrouth, Liban.
- Ibn 'Ajîba, Aḥmad Ibn Muḥammad, (s.d), *Îqâz al-himam fî sharḥ al-ḥikam*, Dâr al-ma'ârif, Caire.
- Mbaye, El Hadji Ravane, 2003, *Le grand savant El Hadji Malick Sy, Pensée et Action*, Tome premier, Albouraq, Paris.
- Nîsâbûrî, Muslim Ibn al-Ḥajjâj, 2006, *Ṣaḥîḥ Muslim*, Tome 1, Dâr aṭ-Ṭayba.
- Qushayrî, Abû Qâsim al-, 2001, *Ar-Risâla al-qushayriyya*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth-Liban.
- Rachida Chih. *La retraite cellulaire comme méthode d'éducation spirituelle des disciples dans les voies soufies*. 2021. ffhal-03441747f.
- Randa Amraoui et Jaouad Serghini, 2020, *Le statut du langage dans le soufisme*, Publication du Laboratoire Langues, Cultures et Communication Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Université Mohammed Premier Oujda, Maroc, volume 4, N° 1.
- Tall, El Hadji Omar, 2018, *Rimâḥ ḥizb ar-rahîm 'alâ nuḥûr ḥizb ar-rajîm, en marge de Jawâhir al-Ma'ânî*, Dâr al-fikr, Liban.
- Villetard Gabrielle, 2018, *Traduction commentée du Kitâb Riyâḍat al-naḥs wa Adab al-naḥs (Du redressement de l'âme et De l'éducation de l'âme) d'al-Ḥakîm al-Tirmidhî (m. vers 300/910)*, Thèse de doctorat de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres PSL Research University.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 401-418.

Religions et identité culturelle en Afrique noire

Dr Mahamadou Imrane SOW
imranesow2008@yahoo.fr

&

Dr Awa Yombé YADE
awa.yade@ucad.edu.sn

Université Cheikh Anta Diop

Résumé : Avant et pendant la colonisation, l’Afrique noire de manière générale était considérée comme un continent sans histoire et sans religion. Les populations africaines passaient pour des idolâtres de l’avis de certains historiens occidentaux appelés communément les « africanistes ». Ces considérations qualifiées de “préjugés racistes” ont été battues en brèche par des historiens africains notamment dans les volumes I, II et III de l’histoire générale de l’Afrique réalisés sous l’égide de l’UNESCO. Ces travaux ont fini de montrer que l’Afrique, berceau de l’humanité, a connu de brillantes civilisations qui ont influencé le monde. S’agissant des religions, les populations africaines avaient des croyances propres avant l’arrivée des religions révélées. Cet article met en évidence la survivance de croyances et pratiques religieuses en Afrique noire, malgré l’influence très manifeste des religions révélées (surtout l’Islam et le Christianisme).

Abstract: Before and during colonization, Black Africa was generally considered a continent without history or religion. In the opinion of certain Western historians, commonly known as “Africanists”, African populations were considered idolatrous. These “racist prejudices” have been challenged by African historians, notably in volumes I, II and III of the UNESCO-sponsored General History of Africa. These works have finally shown that Africa, the cradle of humanity, has known brilliant civilizations that have influenced the world. As far as religions are concerned, populations had their own beliefs before the arrival of so-called revealed religions. This article highlights the survival of religious beliefs and practices in Black Africa, despite the very obvious influence of revealed religions (especially Islam and Christianity).

Mots clés : Religions africaines, Islam, Chrétienté, Identité culturelle, Egypte, Sénégal, Gambie.

Key Words: African religions, Islam, Christianity, Cultural identity, Egypt, Senegambia.

Introduction

De tout temps, l'homme essaie de se rappeler son créateur à travers ses activités quotidiennes et établit une relation intime avec son Dieu. Les croyances et pratiques religieuses sont le reflet du rapport qui existe entre l'homme et son créateur. Ce rapport fait apparaître une double relation avec d'un côté celle des fidèles avec le *numen* d'une part et d'autre part celle des fidèles entre eux. Ces deux relations sont en étroite dépendance et font ressortir l'aspect monothéiste de la religion qui a connu son apogée avec les religions révélées, à savoir le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. Nées en Arabie et qualifiées de religions du livre, le Christianisme et l'Islam, à la différence du Judaïsme, sont apparus comme des religions à vocation missionnaire. Elles ont essaimé un peu partout dans le monde. Présentes en Afrique depuis l'antiquité, elles se sont diffusées à partir des régions qui bordent la mer Rouge avant de s'étendre par vagues successives. Parlant de l'islam, Ivan Hrbek, orientaliste et historien, retrace son parcours depuis l'Égypte du temps du Prophète Mouhammad en passant par le Sahara jusqu'aux bords de l'Èbre, du Sénégal et du Niger [...], s'avancait au nord jusqu'à la Volga, au cœur même du continent eurasiatique et atteignait au sud la côte orientale de l'Afrique¹.

Les premiers agents de cette islamisation étaient d'abord des arabes puis des commerçants arabo-berbères et enfin des commerçants et des chefs ou rois africains à l'image d'Askia Mohamed, Ousmane Dan Fodio ou El Hadj Omar Tall. Quant au Christianisme, Koffi Asare Opuku nous dit que l'Éthiopie était chrétienne depuis le IV^e siècle, mais il faut noter que sa diffusion ne dépassait guère les pays de la Mer rouge². Ce n'est qu'avec l'arrivée des portugais au XV^e siècle puis la colonisation que le Christianisme s'est installé durablement en Afrique noire. Mais au-delà des croyances, la diffusion de ces religions s'est accompagnée d'une domination culturelle. En cherchant à surclasser les religions africaines en imposant des règles parfois aux antipodes avec les croyances culturelles - prières, soumission aux textes et rejet des cultes traditionnels, etc., ces religions étrangères ont entraîné des réactions diverses et

¹ I. Hrbek, 1990, « l'Afrique dans le contexte de l'histoire monde », *Histoire Générale de l'Afrique : L'Afrique du VIIe au XIe siècle*, Vol. III. UNESCO, 1990, p. 21.

² K. A. Opuku, 1987, « la religion en Afrique pendant l'époque coloniale », *générale de l'Afrique, VII: l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*. UNESCO, p. 553.

multiplés chez les populations³. Si aujourd'hui, l'Islam et le Christianisme dominent sur le continent, il n'en demeure pas moins que les religions africaines sont tout aussi présentes.

Ravane Mbaye, tout en revenant sur la pénétration de l'Islam en Afrique noire, insiste sur ses principales caractéristiques dominées par une tendance traditionniste comprenant l'Islam maraboutique, l'Islam confrérique et l'Islam guerrier et qui poussent certains à parler d'Islam noir⁴. Face au Christianisme, les Africains ont eu recours à la magie, au culte des ancêtres et des dieux pour lutter contre son expansion. Partant de toutes ces considérations, notre étude s'interroge sur le rôle de l'identité culturelle dans la résilience des religions africaines face aux religions révélées. Voilà la question à laquelle nous tenterons d'apporter des éléments de réponse dans cette présente étude intitulée « *Religions et identité culturelle en Afrique noire* ». Dans notre entendement, identité culturelle donne lieu à une élaboration lorsqu'elle est déterminée par le fait d'être membre de tel clan ou groupe territorial par le biais des rituels d'appartenance, comme c'est le cas des cultes religieux. Identité culturelle renvoie donc à ce qui fait la particularité d'un individu ou d'un groupe d'individus.

Dans l'Islam et le christianisme, l'apprentissage insiste tout particulièrement sur la soumission aux textes sacrés et à l'autorité. Nous observons aujourd'hui cette conception dans l'espace Ouest-africain, singulièrement au Sénégal dans les deux grandes familles religieuses, à savoir les Tidjanes et les Mourides. Ce sont deux voies parallèles qui se distinguent par la récitation des litanies (*dhikr*) plus ou moins longues⁵. Ainsi, à travers les comportements et gestes des disciples, nous pouvons déceler facilement leur identité religieuse ou culturelle ; c'est-à-dire leur appartenance confrérique. Donc ces comportements et gestes jouent beaucoup dans l'identification d'une communauté donnée. Prendre ces considérations comme point de départ dans le contexte de cette étude, « *Religions et identité culturelle en Afrique noire* » se réfère à des moyens par lesquels des peuples maintiennent dans le temps et dans l'espace leur identité culturelle. Ceci constitue l'objectif principal de ce travail qui sera axé sur deux thématiques qui nous semblent fondamentales. La première thématique est consacrée au

³ A. Dore-Audibert, 1999, *Une décolonisation pacifique. Chronique pour l'histoire*, Paris, Karthala, p. 147.

⁴ R. Mbaye, 1982, « l'Islam noir en Afrique », *L'Islam et son actualité pour le Tiers Monde, Tiers-Monde*, tome 23, n°92, p. 831-838, <https://doi.org/10.3406/tiers.1982.4178>

⁵ J. Trincaz, 1981, *Colonisations et religions en Afrique Noire : l'exemple de Ziguinchor*, Paris, L'Harmattan, p. 49.

processus d'implantation des religions révélées en Afrique noire (surtout le Christianisme et l'Islam) et leur influence. La deuxième porte sur la survivance de certaines croyances et pratiques religieuses en Afrique noire malgré l'influence très manifeste de ces deux religions révélées.

I/Diffusion de l'Islam et du Christianisme en Afrique noire

Le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam prônent la croyance en un Dieu unique qui s'est révélé pour la première fois à Abraham, le patriarche commun à ces trois religions. Donc, un Dieu commun, un ancêtre commun et des Écritures saintes en corrélation constituent les trois éléments qui lient ces religions⁶. Toutefois, de ces religions, seuls le Christianisme et l'Islam ont réussi à pénétrer à grande échelle les mœurs et coutumes des populations africaines et sénégalaises en particulier⁷. L'implantation de ces deux dernières religions en Afrique noire s'est réalisée dans le cadre du commerce transsaharien pour l'Islam, de l'évangélisation et de la colonisation pour le Christianisme. C'est dire que ces phénomènes historiques ont permis aux Arabes de diffuser l'Islam et les Européens le Christianisme en Afrique noire.

Le désir d'élargir les bases de leur communauté et d'étendre leur influence, poussent les arabes à se lancer dans des conquêtes partout dans le monde. C'est un groupe de Kharijite⁸ appelé *Ibadite* qui introduit pour la première fois l'Islam en Afrique noire. Pourchassés de partout après leur défaite contre les Shiites partisans de Ali en 658⁹, beaucoup d'entre eux trouvent refuge en Afrique. Tout en s'adonnant à leurs activités économiques, ils sont les premiers agents à diffuser l'Islam auprès de leurs hôtes. Pendant la période du Moyen-Âge, l'Afrique noire abritait de grands empires tels que l'empire du Ghana, l'empire du Mali et l'empire Songhay. Ceux-ci, par leur position géographique et hégémonie, constituaient de grands centres commerciaux au Soudan occidental.

⁶ E. A. Ayafor et M. I. Sow, *Mort et au-delà dans la religion égypto-africaine et les religions révélées. Étude comparée*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2022, pp. 20-21.

⁷ Il faut signaler l'existence de communautés juives très anciennes en Ethiopie et dans les pays du Maghreb

⁸ Le kharijisme est né des oppositions entre les compagnons du Prophète Ali et Moawiya Ali ayant accepté un compromis avec Moawiya, une partie de ses amis le quittèrent. Les Kharijites sont les puritains de l'Islam ; ils choisissent leur khalife parmi les plus dignes.

⁹ M. Clark, M. Chebel., 2008, *L'Islam pour les nuls*, Paris, Éditions First Gründ, p. 297.

L'arrivée des Almoravides au XI^{ème} siècle a accéléré le processus d'implantation de l'Islam en Afrique noire. Parti du nord du Sénégal, le mouvement almoravide gagne le Sahara occidental et à partir de 1054, il est venu à bout des grands empires ouest-africains. Les Arabes et les Berbères (les Zénaga) qui étaient en contact avec l'Afrique soudanaise où les caravaniers venaient chercher l'or du Bambouk avaient compris que c'est en islamisant d'abord les dirigeants qu'ils pourront amener le reste de la population à se soumettre. Pour ce faire, ils s'activent entre autres dans la construction des mosquées et des écoles coraniques.

Sous leur influence, certains rois décident d'effectuer le pèlerinage à la Mecque. De ce point de vue, le pèlerinage de Kanka Musa (1312-1332) fera date dans l'histoire. Dès son retour de son pèlerinage à la Mecque, il va contribuer à l'émergence de l'Islam et de la culture musulmane dans l'empire du Mali en ramenant de son voyage des chérifs, des savants pour enseigner le droit et la doctrine malikite. Bâtitteur et mécène, il ordonna la construction de nombreuses mosquées dont les grandes mosquées de Gao, de Tombouctou¹⁰. Analysant le bilan positif du pèlerinage de ce souverain manding à la Mecque, Joseph Cuoq écrit :

Sans aucun doute, le bilan de ce voyage reste positif. Le Mali fut mieux connu en Orient et l'Islam y gagna un rayonnement inattendu. Les mosquées se multiplièrent, car les fondations qu'en fit Hajj Mùsa durent inciter d'autres bourgs à de semblables initiatives. Mais surtout, Mansa Mùsa apporta avec lui des livres et introduisit des fuqahà malikites. L'Islam vécu jusqu'ici comme religion orale devint petit à petit une religion de l'écriture et du livre, ce qui était une mutation considérable dans la culture religieuse de ce peuple entièrement basée sur la tradition et les symboles¹¹.

Reprenant le flambeau, le premier souverain de la dynastie des Askia, dans l'empire songhay (Askia Mohamed 1^{er}) est arrivé au pouvoir sous le couvert de l'Islam en 1493¹². Grand propagateur de l'Islam, sa politique religieuse s'appuyait sur trois préoccupations majeures : honorer les musulmans par le respect qui leur est dû et par des faveurs de toutes sortes, imposer le sunnisme et le malékisme par l'enseignement et par le sabre, convertir les populations païennes à l'intérieur et à l'extérieur de l'Empire¹³.

¹⁰L. Prévost, I. Courtilles, 2005, *Guide des croyances et symboles en Afrique : Bambara, Dogon, Peul*, Paris, L'Harmattan, p. 15.

¹¹J. Cuoq, 1984, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest. Des origines à la fin du XVI^e siècle*, Paris, Guethner, p. 115.

¹²J. Ki-Zerbo, 1978, *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*, Paris, Hatier, p. 145.

¹³Sissoko S. M., 2012, *Tombouctou et l'empire songhay*, Nouvelle édition, L'Harmattan, p. 184.

La pénétration et l'implantation de l'Islam en Afrique noire furent possible grâce aussi à l'apport des grandes villes ouest-africaines, telles que Gao, Tombouctou, Djenné, Sidjilmasa, Oualata, etc. Ces villes, situées de part et d'autre du Sahara fonctionnaient comme des ports car, elles recevaient des marchandises et en exportaient d'autres. Ainsi, c'est à Tombouctou que sont apparus les premiers savants africains en langue arabe. Il s'agit d'Abdourahmane As-Sa'di et de Mahmout Kati, des intellectuels africains noirs et berbères lettrés en arabe. S'agissant de l'islamisation du Tekrour dont les origines remontent au début de l'ère chrétienne, elle a permis d'élargir les bases de l'islam en Sénégal. Sous ce rapport, les informations fournies par Ibn Sa'îd, qui écrivait vers 1285, sont très riches ; selon lui, à son époque, tout le Tekrour, à cheval sur le fleuve Sénégal, était touché par l'islam¹⁴.

Il est important de préciser que jusqu'au XVIII^e siècle, le Fuuta Tooro était dominé par le régime *Dényankobé* avec comme chef Koli Tenguella. Ce n'est qu'à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle que l'islam y triomphe définitivement avec la révolution musulmane conduite par le parti maraboutique *Torodo* dirigé par Thierno Souleymane Baal et Abdul Kader Kane¹⁵. Cette révolution a été précédée par celles du Bundu avec Malik Sy en 1697 et du Fuuta Jallon avec Karamoko Alpha en 1725¹⁶. Comme on peut le constater, les chefferies africaines ont joué un rôle important dans l'islamisation de l'Afrique de l'ouest. Grâce à leurs efforts, l'Islam est devenue la religion de l'élite intellectuelle, de l'administration et des chefs de guerre. Ailleurs en Afrique, plus précisément au Sud du plateau de l'Adamaoua, la conquête et la consolidation de la présence musulmane fut l'œuvre aussi de plusieurs *laamiibe* dont les plus célèbres sont : Ardo Djobdi (1831-1836), Hama Gabdo (1875-1885) et Hamadou Nya Mboula (1829-1849)¹⁷. Au regard de ces considérations, l'Islam a donc très tôt gagné les consciences des populations sénégalaises et africaines¹⁸.

¹⁴R. L. Moreau., 1982, *Africains musulmans*, Paris, Présence Africaine, p. 43.

¹⁵ M. Delafosse cité par M. Tamba, 2016, *Histoire et sociologie des religions au Sénégal*, Paris, L'Harmattan, p. 82.

¹⁶B. Barry 2003, « Discours d'orientation du comité scientifique », in *Symposium international sur l'Islam, Résistance et Etats en Afrique de l'ouest XIXe et XXe siècle*, Dakar, Institut des Etudes Africaines, p. 23.

¹⁷ H. Adama, *L'islam au Cameroun. Entre tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 23.

¹⁸T. Chentouf, 2003, « Le Maghreb entre l'Afrique et la Méditerranée », in *Pour une histoire de l'Afrique*, ARGO, pp. 81-82.

De manière générale, la prédominance musulmane se situe approximativement au nord du 10^{ème} parallèle, à quoi il faut ajouter la Somalie et des noyaux dans les régions côtières, l'Uganda et la Tanzanie. L'Islam a aussi des racines profondes en particulier à Zanzibar, Mombasa, Kilwa, Lamu, ainsi que dans d'autres villes et îles¹⁹. Si nous retenons que les théocraties musulmanes ont été déterminantes dans la diffusion de l'Islam en Afrique de l'Ouest, les principaux artisans de la religion du Christ furent les missionnaires à partir du XV^e siècle. En effet, après la parenthèse du Moyen-Âge où le Christianisme s'est installé entre l'Égypte et l'Éthiopie, l'évangélisation est relancée par l'arrivée des Portugais sur les côtes africaines. Les nouvelles terres découvertes par les Portugais en Afrique noire seront rapidement évangélisées. C'est dans cette perspective qu'en 1462, le Pape Pie II charge les missionnaires Jésuites, Dominicains et les Franciscains d'aller évangéliser les nouvelles terres découvertes par les portugais (la Guinée Bissau, le Sénégal et la Casamance)²⁰.

Les Européens considéraient les Africains comme une population barbare, sans histoire et sans civilisation. Durant la colonisation, la perception que ces hommes de Dieu avaient de l'Afrique noire ne diffère pas de celle des conquérants. C'est dire que pour les missionnaires débarqués en terre africaine, l'ensemble des valeurs culturelles du continent était assimilé au paganisme²¹. De plus, « aux yeux d'un grand nombre d'entre eux, les peuples d'Afrique continuaient de vivre sous l'emprise de la malédiction de Cham dans l'Ancien Testament²² ». Donc, mettre fin aux pratiques idolâtriques était l'objectif principal des missionnaires. Évangéliser les peuples africains signifie leur apporter la "bonne nouvelle", la "vraie religion" à savoir la religion chrétienne. Selon l'ancien Chancelier allemand Bismarck, « évangéliser, c'est éduquer les indigènes²³ ». De l'avis de plusieurs Papes de l'Église catholique, le Christianisme est la seule voie de salut pour sortir l'Afrique de la sauvagerie afin de civiliser ses habitants. Sous ce rapport, le Pape Paul VI, dans son allocution prononcée lors de la

¹⁹ J. Mbiti, 1972, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Éditions Clé, p. 235.

²⁰G. Bampoky, 1999-2000, *L'impact des cérémonies rituelles dans la société traditionnelle Brame: Guinée Bissau/Casamance*, mémoire de D.E.A. d'histoire, U.C.A.D., F.L.S.H., p. 45.

²¹A.G. M. Ateba, 2005, *Enjeu de la seconde évangélisation de l'Afrique noire. "Mémoire blessée" et "Église du peuple"*, Paris, L'Harmattan, p. 82.

²²A.G. M. Ateba, *ibidem*.

²³ J-P. Messina, 2007, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, Paris, L'Harmattan, p. 67.

canonisation des 22 martyrs de l'Ouganda en 1964, explique ainsi qu'il suit l'importance de l'évangélisation pour l'Afrique noire :

Que la semence évangélique trouve un obstacle dans les épines d'un terrain aussi sauvage, c'est douloureux, mais ce n'est pas étonnant ; que cette semence, par contre, s'enracine aussitôt et produise tout de suite des rejetons vigoureux et florissants en raison des bonnes qualités du sol, voilà un motif de joie et d'admiration tout à la fois. C'est la gloire spirituelle du continent aux visages noirs et aux âmes candides, qui annonce une nouvelle civilisation : la civilisation chrétienne de l'Afrique²⁴.

Dans la réalisation de cet objectif, le missionnaire se distingue cependant du colon surtout au niveau de la démarche. En effet, il privilégie la proximité et le contact direct alors que le colon s'appuie sur des intermédiaires. C'est justement cette approche qui lui a permis de passer le message chrétien à travers le catéchisme et l'école. Donc, grâce à cet encadrement et aux écoles, le Christianisme ne pouvait manquer de se développer plus vite qu'en Afrique noire. Ouvrir une école en Afrique, c'était mettre l'indigène en contact avec la religion et la civilisation chrétiennes, comme le disait Mgr De Clerq :

La meilleure manière, je dis même la seule bonne manière d'évangéliser nos populations noires aujourd'hui, c'est ouvrir une école. Car, sans école, une instruction religieuse, telle que le moment actuel déjà l'exige, est impossible : non seulement l'instruction, mais la formation à la vie chrétienne telle que les circonstances et le milieu le demandent²⁵.

À l'instar d'autres pays d'Afrique noire, l'élan missionnaire a été considérable en Afrique centrale et australe. Au Cameroun, l'évangélisation a été assurée par plusieurs congrégations missionnaires. Les missionnaires allemands de la congrégation Pallottine ont été les premiers à évangéliser le pays à partir de 1890. Ils seront rejoints en 1912 par les prêtres du Sacré-Cœur de Saint Quentin pour l'évangélisation de ce qui deviendra en 1914 la préfecture apostolique de l'Adamaoua. De 1890 à 1916, on ne trouve au Cameroun que des missionnaires de nationalité allemande²⁶.

On note ainsi la collusion du Christianisme avec le colonialisme en Afrique noire²⁷. Dans l'imaginaire africain, il n'est pas possible de dissocier ces deux éléments. Un proverbe Gikuyu en Afrique de l'Est le résume très bien : « *Il n'y a pas un prêtre catholique romain et*

²⁴ A. G. M. Ateba, 2005, *Enjeu de la seconde évangélisation de l'Afrique noire*, pp. 130-131.

²⁵ B. M. Lanza, 2006, *La religion traditionnelle africaine. Permanences et mutations*, Paris, L'Harmattan, p. 252.

²⁶ J-P. Messina, 2007, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, Paris, L'Harmattan, p. 66.

²⁷ M. M. Lanza, 2006, *La religion traditionnelle africaine. Permanences et mutations*, Paris, L'Harmattan, p. 224.

un Européen : tous deux sont le même homme ! »²⁸. Par la mise en place des écoles publiques et des églises, les colons ont réussi à phagocytter les mentalités et les comportements des populations autochtones par l'assimilation. Par ailleurs, la colonisation en favorisant l'émiettement politique a désorganisé les sociétés africaines. La présence des missionnaires et des colons sur les terres africaines a été de ce point de vue un événement de déculturation. Toutefois, il faut noter que cet essor du Christianisme en Afrique noire relève aussi de l'apport des convertis africains qui, à un moment ou l'autre, ont professé la foi chrétienne. Ils symbolisent, comme le montre John Mbiti, la présence concrète et sérieuse du christianisme, et son acceptation par les Africains²⁹.

D'après ce qui a été écrit jusqu'ici, nous pouvons retenir que l'Islam et le Christianisme sont deux religions étrangères qui se sont fortement implantées en Afrique noire. Ces religions y ont acquis droit de cité et comptent aujourd'hui beaucoup d'adeptes africains. De ce point de vue, elles ont exercé une influence certaine sur les populations africaines. Autrement dit, les structures dites traditionnelles ont été souvent modifiées³⁰. Dans son étude consacrée à la ville de Tombouctou et l'empire Songhaï, Sékéné Mody Sissoko ne manque pas de montrer l'impact de l'Islam dans cette ville ouest-africaine. Il écrit :

À Tombouctou dont le nom évoque encore aujourd'hui les splendeurs du Soudan islamisé, la religion y a modelé la vie des habitants. Tout reflète la culture islamique depuis la manière de s'habiller jusqu'aux pensées les plus personnelles. La conduite privée et publique s'inspire des principes religieux. L'éducation est religieuse. L'enfant, dès le jeune âge, est confié à un marabout qui lui inculque les notions essentielles du Coran et des pratiques religieuses. [...]. En dehors du port du turban, on constate dans tous les moments de la vie de l'homme, baptême, mariage, funérailles, héritage, occupations journalières, fêtes, etc., l'influence de l'Islam³¹.

Dans la même veine, la religion chrétienne a aussi imprégné les mœurs et coutumes africaines. Prenant l'exemple du Sénégal, un pays où vit une minorité de chrétiens, chez les Seereer, malgré un fort ancrage dans les religions traditionnelles, l'influence est très grande comme l'atteste Henry Gravrand :

²⁸ J. Mbiti, 1972, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Éditions Clé, p. 238.

²⁹ *Ibidem*, p. 246.

³⁰ A. Dore-Audibert, 1999, *Une décolonisation pacifique. Chronique pour l'histoire*, Paris, Karthala, p. 135.

³¹ S. M. Sissoko, 2012, *Tombouctou et l'empire songhay*, Nouvelle édition, L'Harmattan, pp. 194-195.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 401 à 418 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

J'ai pu suivre personnellement l'évolution de la pensée religieuse Seereer sous l'influence des religions révélées. Après 40 ans de présence, je ne puis nier que les idées chrétiennes aient modifiées certaines représentations religieuses traditionnelles, de l'intérieur, soit en apportant des précisions aux aspects plus ou moins vagues de la religion traditionnelle (personnalité et spiritualité de l'Être suprême, immortalité des âmes) soit en introduisant des notions qui n'existaient pas dans la pensée religieuse : notion de péché, rétribution dans l'au-delà, ciel et enfer, notions qui sont absentes des représentations traditionnelles. La conception générale était la survie dans l'au-delà au village des morts, ou même la réincarnation³².

Toutefois, il faut noter le degré de résilience des cultures africaines. Malgré l'influence très manifeste de l'Islam et du Christianisme et même de la colonisation, certaines croyances et pratiques des religions traditionnelles négro-africaines sont toujours vivaces. C'est dire que même s'il y a eu adhésion des Africains à la foi chrétienne et musulmane, il demeure que ces religions n'ont pas fait « table rase » de la culture de la société négro-africaine. C'est cette survivance que nous étudions dans les lignes qui suivent.

II. La survivance de croyances et pratiques africaines

À quelques exceptions près, l'Islam et surtout le Christianisme ont développé au début une attitude négative vis-à-vis des pratiques culturelles et culturelles africaines³³. Dès leur apparition, ces religions ont eu à lutter contre des coutumes. Il est à noter qu'aucune de ces deux religions ne se conjugue avec les religions africaines. D'ailleurs l'association avec d'autres religions est interdite dans la pratique de ces religions. Cette intolérance vis-à-vis des croyances africaines a donné lieu à de nombreuses réactions, car les religions tirent leur essence de la culture.

Perçues comme le fondement de la vie en communauté, les religions aidaient les hommes à comprendre et à contrôler les événements, à se délivrer de leurs maux et à entrevoir l'avenir. Le recours à des croyances traditionnelles est apparu comme un refuge pour garantir l'équilibre social. La plupart des religions traditionnelles africaines sont des religions du terroir ; c'est-à-dire communautaires avec des pratiques propres, même s'il est à noter des ressemblances de forme. Il serait par conséquent très difficile pour les populations de renier d'un coup toutes leurs croyances au profit de celles importées par l'Islam ou le Christianisme. Certes, l'effort des Africains a été considérable pour adhérer au Christianisme ou à l'Islam et

³²H. Gravrand, 1990, *La civilisation seereer. Pangool le génie religieux seereer*, Dakar, N.E.A.S., p. 173.

³³ K. A. Opuku, 1987, « la religion en Afrique pendant l'époque coloniale », *générale de l'Afrique, VII: l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*. UNESCO, p. 568.

³³ B. M. Lanza, 2006, *La religion traditionnelle africaine. Permanences et mutations*, Paris, L'Harmattan, p. 567.

en exploiter les bienfaits. Dans le domaine de la Chrétienté, William Wade Harris a converti quelques 100 000 personnes à travers la Côte d'Ivoire et la Gold Cost avant de créer sa propre église³⁴. Le rejet de croyances très fortes comme les rites d'initiations dont la circoncision et l'excision, les rites de guérison, a entraîné un lever de boucliers. Respectivement sceau du passage à l'âge adulte et vecteur de liaison avec l'esprit des ancêtres, ces pratiques qui revêtent un caractère à la fois culturel et cultuel, continuent d'occuper une place centrale dans la vie des sociétés. Beaucoup de propos et d'attitudes nous montrent que l'Africain est resté réticent dans certains aspects de son face au changement. D'après Baudouin Mubesala Lanza :

L'islam, puis le christianisme en Afrique... n'ont pas balayé les religions traditionnelles. Le fond païen (c'est-à-dire paysan) subsiste, à des degrés divers, sous les institutions importées. La foi nouvelle et les connaissances dispensées par l'école ne fournissent pas le sentiment de sécurité ni les possibilités d'intégration à la communauté que donnent les cultes originels où les chants, la danse, le geste rituel, vécus dans le consensus et l'unanimité, cimentent en permanence l'unité ethnique³⁵.

La résistance a commencé à s'organiser à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle et s'est poursuivie au XX^e siècle. Durant la colonisation, Koffi Asare Opuku nous décrit des guerres religieuses qui ont eu lieu un peu partout en Afrique noire :

Des guerres magiques se produisirent aussi à Madagascar et dans le bassin du Congo. En Afrique orientale, et particulièrement au Kenya, des prophètes surgirent pour fournir une stimulation spirituelle et résister au colonialisme, comme dans le district de Machakos, au sein du peuple kilungu, dans les premiers mois de 1922. L'un des mouvements les mieux connus pour avoir utilisé à la fois la religion et la magie afin de résister à l'oppression et à la domination coloniale fut, le mouvement maji maji en Afrique Orientale allemande, à partir de 1905³⁶.

Cette résistance, qui était dirigée à la fois contre les religions étrangères et la colonisation a beaucoup contribué au développement du prosélytisme voir du fanatisme religieux en rupture avec les dogmes chrétiens ou musulmans.

Dans le christianisme, des fidèles en rupture avec l'église des prêtres blancs, ont décidé de fonder des églises séparatistes ou indépendantes. Ces dernières se caractérisent par l'intégration de certaines des croyances africaines à la pratique de l'Islam et du Christianisme

³⁴ K. A. Opuku, 1987, « la religion en Afrique pendant l'époque coloniale », *générale de l'Afrique, VII: l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*. UNESCO, p. 568.

³⁵ B. M. Lanza, 2006, *La religion traditionnelle africaine*, p. 231.

³⁶ K. A. Opuku, 1987, « la religion en Afrique pendant l'époque coloniale », p. 555.

comme la guérison, le bonheur, etc. Ces églises représentaient en partie la réaction ou l'adaptation africaine au colonialisme et avaient un caractère émancipateur.³⁷

Partout en Afrique noire, le constat qui se dégage est le suivant : l'influence de l'Islam, du Christianisme et de la colonisation n'a pas entraîné la disparition de certaines croyances et pratiques des religions traditionnelles. En d'autres termes, l'arrivée de ces deux religions a certes donné lieu à un bouillonnement des idées et a abouti à des changements dans les croyances et pratiques religieuses mais pas un abandon total de celles-ci. D'où la notion de survivance. Celle-ci peut être expliquée par le fait que les religions traditionnelles africaines présentent des avantages marqués. Ceux-ci sont ainsi exposés par Jacques Maquet à l'occasion de la rencontre internationale de Bouaké sur les religions traditionnelles africaines :

D'abord, parce qu'elles ont été façonnées par d'innombrables générations africaines, les religions traditionnelles africaines expriment la manière spécifiquement africaine d'entrer en relation avec les dieux. Ensuite, les religions traditionnelles africaines satisfont plus directement le désir d'entrer en communion avec la réalité globale que les « grandes religions » qui sont à la fois plus intellectualisées (elles se fondent sur des livres sacrés) et plus incarnées (elles se matérialisent en de lourdes structures sociales). Enfin, les religions traditionnelles africaines, parce qu'elles ne se fondent pas sur un livre et parce qu'elles ne possèdent pas un sacerdoce gardien de l'orthodoxie, ont une grande souplesse d'adoption. Il est bien certain que la totalité de leurs croyances, de leurs cérémonies et de leurs rites ne peut survivre telle quelle dans l'Afrique d'aujourd'hui ; mais elles peuvent garder leur identité tout en accueillant toutes les transformations nécessaires³⁸.

Le fait que certains Négro-africains restent attachés à leurs croyances et pratiques ancestrales a donné lieu à un syncrétisme religieux. Ce syncrétisme religieux a amené Lylian Kestelot à dire que : « *Les Seereer chrétiens et musulmans connaissent toujours fort bien la religion des pangol* »³⁹. Ange-Marie Niouky et Robert Michel ont fait le même constat dans leur étude consacrée sur les us et coutumes des Mancagnes/Brames. Voici leur déposition :

D'une manière générale, les Mancagnes ne sont pas réticents à la foi chrétienne et à ses exigences, même s'ils ont été parmi les derniers peuples d'Afrique à avoir des prêtres issus de leur milieu. Signalons à ce sujet que le premier prêtre mancagne Monsieur l'Abbé Justin Boissy, a été ordonné en 1968. Mais le problème qui se pose toujours, c'est que, malgré leur foi chrétienne, les Mancagnes abandonnent rarement leurs pratiques ancestrales. Cette situation fait que les Mancagnes sont chrétiens et, face aux difficultés de

³⁷ K. A. Opuku, 1987, « la religion en Afrique pendant l'époque coloniale », p. 569.

³⁸J. Maquet, 1965, « Connaissance des religions traditionnelles : commentaires épistémologiques », in *Rencontres Internationales de Bouaké sur les religions africaines traditionnelles*, Paris, Éditions du Seuil, p. 66.

³⁹L. Kestelot, 2007, *Introduction aux religions d'Afrique noire*, Dakar, IFAN/NEAS, p. 47.

la vie, ils font recours aux pratiques traditionnelles. Cela a posé de nombreux problèmes à tous les missionnaires qui ont tenté d'évangéliser cette ethnité⁴⁰.

Raphaël Touze, dans son ouvrage intitulé *Bignona en Casamance*, note également la place des pratiques animistes dans la société diola traditionnelle. D'après lui, « l'arrivée du christianisme et de l'islam en Basse Casamance n'a pas été que de simple vernis venu simplement recouvrir les coutumes ancestrales et il n'est pas rare de voir, en de nombreux villages, des musulmans parfois même l'Almamy local, aller consulter et prier les fétiches »⁴¹. Louis-Vincent Thomas abonde dans le même sens lorsqu'il écrit : « Malgré les enseignements du Coran et les progrès constants de l'islam, les pratiques préislamiques sont restées solidement ancrées dans la vie de la société africaine. C'est ainsi que les Diola traditionnels consultent les fétiches lors des pratiques animistes »⁴². Chez les Balante, comme le souligne Jacqueline Trincaz, la persistance des croyances et des pratiques traditionnelles atteste de la volonté pour cette civilisation de ne pas mourir⁴³. Les Wolof continuent également d'observer des rites traditionnels, bien qu'en les mêlant parfois à des notions islamiques. La situation générale de l'islam chez les Wolof d'aujourd'hui se décline comme suit :

Malgré l'impact de l'islam, il y a encore chez les Wolof un fondement beaucoup plus profond de croyances et d'observances païennes... Les hommes et les femmes sont couverts d'amulettes autour de la taille, du cou, des bras, des jambes, à la fois comme protection contre toutes sortes de maux possibles et aussi pour les aider à atteindre certains désirs. La plupart du temps, ces amulettes contiennent un morceau de papier sur lequel un maître a écrit un passage du Coran ou un diagramme tiré d'un ouvrage sur le mysticisme arabe qui est alors enveloppé de papier et soigneusement collé puis recouvert de cuir ; parfois ces amulettes renferment un fragment d'os ou de bois, une poudre ou une griffe d'animal⁴⁴.

Dans son étude de l'islam chez les Nuba du Nord-Nigéria, Stevenson aboutit à la conclusion que ces derniers ne subissent presque aucune influence de l'islam. Ce qui l'amène à dire que :

Jusqu'à ce jour, l'islam n'a pas fait de sérieuses incursions dans la structure sociale des Nuba ; et même là où il date de plusieurs siècles, la structure du clan et de nombreux éléments traditionnels subsistent. Sur le plan culturel comme les cérémonies d'attribution de nom, les rites d'initiation et les procédures

⁴⁰A-M. Niouky et R. Michel, 2011, *Les Brames ou Mancagnes du Sénégal et de la Guinée-Bissau. Essai sur leurs us et coutumes*, L'Harmattan-Sénégal, p. 19.

⁴¹ R. L. Touze, 1963, *Bignona en Casamance*, Dakar SEPA, p. 121.

⁴² L-V. Thomas, 1970, « Nouvel exemple de l'oralité négro-africaine », in *BIFAN*, Tome XXXII, série B, p. 314.

⁴³J. Trincaz, 1981, *Religions et colonisation en Casamance. L'exemple de Ziguinchor*, Paris, L'Harmattan, p. 12.

⁴⁴ Mbiti J., 1972, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Éditions Clé, p. 251.

traditionnelles de mariage, des éléments deviennent en partie islamisés ou sont remodelés ou continuent comme auparavant, mais avec un cachet islamique⁴⁵.

Toutes ces considérations n'ont pourtant pas empêché la survivance de certaines croyances et pratiques traditionnelles africaines. Par conséquent, dans l'imaginaire des populations négro-africaines, le recours aux croyances et pratiques traditionnelles ne remet pas en cause leur foi à ces deux religions du livre. Il y eut non seulement des recours des Africains à ces dernières, mais aussi des « retours aux sources » sans mauvaise conscience ; retour à certaines pratiques traditionnelles. De ce point de vue, Moustapha Tamba parle de l'influence de l'animisme sur l'islam ; l'influence qui se traduit selon lui par une conception dynamique du monde, par la survivance, sous une forme musulmane, des cultes de possession, par le maintien des rites et des pratiques magico-religieuses, par la survivance de certaines cérémonies associées à des événements⁴⁶. Aujourd'hui, malgré l'influence très manifeste de l'islam au Sénégal, le culte de possession des Lébou appelé « *Ndeup* » et celui des Seereer appelé « *Lup* » sont très pratiqués. Ces deux cultes ont des analogies avec le culte des *Orisa*, des *Vodun*, des *Loa*, des *Holey* et des *Zar* éthiopiens⁴⁷. Par déduction, tout ceci indique que les Négro-africains fidèles à leurs traditions n'ont pas abandonné leurs anciens dieux ni leurs anciens cultes qui contribuent à maintenir leur originalité ethnique et leur permettant de survivre religieusement.

Conclusion

Au terme de notre étude, force est de retenir que l'arrivée des religions révélées en Afrique noire, en particulier l'Islam et le Christianisme a profondément modifié certaines structures des sociétés négro-africaines. Dans le domaine de la religion, des changements ou des modifications sont certes à signaler mais il est aussi vrai que certaines croyances et pratiques liées aux religions traditionnelles n'ont pas disparu totalement. Leur survivance ne fait l'objet d'aucun doute. Cela atteste de l'existence d'une identité culturelle en Afrique de l'ouest traditionnelle malgré l'emprise de l'Islam, du Christianisme et même de la colonisation.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 253.

⁴⁶ Tamba M., 2016, *Histoire et sociologie des religions*, p. 278.

⁴⁷ Tamba M., *ibid*, pp. 278-279.

La religion est de ce point de vue un élément fondamental qui permet à un peuple ou à un groupe de peuples de s'affirmer, de maintenir son identité culturelle. Le recours à la religion est la façon la plus sûre pour un peuple de se connaître mieux, de ne pas se laisser enraciner par les valeurs d'autrui. C'est dire qu'elle lui permet de se comprendre, de se valoriser, de s'intégrer, de supporter sa condition, de maintenir son angoisse.

Aujourd'hui, plus que jamais, les populations sénégalaises et ouest-africaines en général sont bien conscientes de cela. C'est la raison pour laquelle, elles n'ont ménagé aucun effort pour rester toujours fidèles à certaines croyances et pratiques de leurs religions traditionnelles malgré l'influence très remarquable des religions révélées, singulièrement l'Islam et le Christianisme. Il suffit de bien observer pour constater cette survivance. Autrement dit, dans leurs comportements concrets, la religion traditionnelle persiste encore de nos jours comme base et fondement de toute conversion ultérieure. Cela reste une illustration parfaite de l'identité culturelle des peuples africains.

Références bibliographiques

I/Source électronique

Mbaye R., 1982, « l'Islam noir en Afrique », *L'Islam et son actualité pour le Tiers Monde*, tome 23, n°92, p. 831-838, <https://doi.org/10.3406/tiers.1982.4178>.

II/Ouvrages

- Adam H., 1978, *L'Islam au Cameroun. Entre modernité et tradition*, Paris, L'Harmattan.
- Ateba A. G. M., 2005, *Enjeu de la seconde évangélisation de l'Afrique noire. 'Mémoire blessée' et 'Église du peuple'*, Paris, L'Harmattan.
- Ayafor E. A. et Sow M. I., 2022, *Mort et au-delà dans la religion égypto-africaine et les religions révélées. Étude comparée*, Paris, Connaissances et Savoirs.
- Clark M. et Chebel M., 2008, *L'Islam pour les nuls*, Paris, Éditions Gründ.
- Cuoq J., 1984, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest. Des origines à la fin du XVI^e siècle*, Paris, Guethner.
- Gravrand H., 1990, *La civilisation Sereer : pangol le génie religieux Sereer*, N. E. A. S.
- Kestelot L., 2007, *Introduction aux religions d'Afrique noire*, Dakar, IFAN/NEAS.
- Ki-Zerbo J., 1987, *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*, Paris, Hatier.
- Lanza M. B., 2006, *La religion traditionnelle africaine. Permanences et mutations*, Paris, L'Harmattan.

- Mbiti J., 1972, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Éditions Clé.
- Messina J. P., 2007, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, Paris, L'Harmattan.
- Moreau R. L., 1982, *Africains musulmans*, Paris, Présence Africaine.
- Niouky A-M. et Robert M., 2011, *Les Brames ou Mancagnes du Sénégal et de la Guinée-Bissau. Essai sur leurs us et coutumes*, L'Harmattan-Sénégal.
- Parrinder G., 1950, *La religion occidentale illustrée par les croyances et pratiques des Yorouba, des Ewé, des Akan et peuples apparentés*, Paris, Payot.
- Prevost L. et De Courtilles I., 2005, *Guide des croyances et symboles en Afrique : Bambara, Dogon, Peul*, Paris, L'Harmattan.
- Sissoko S. M., 2012, *Tombouctou et l'empire songhay*, Nouvelle édition, L'Harmattan.
- Tamba M., 2016, *Histoire et sociologie des religions au Sénégal*, Paris, L'Harmattan.
- Thomas L-V., 1959, *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, IFAN-Dakar.
- Thomas L-V. et Luneau R., 1975, *La terre africaine et ses religions : traditions et changements*, Paris, Larousse-Bordas.
- 1981, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés*, Paris, Editions Stock.
- Touze R. L., 1963, *Bignona en Casamance*, Dakar, SEPA.
- Trincas J., 1981, *Colonisations et religions en Afrique Noire : l'exemple de Ziguinchor*, Paris, L'Harmattan.
- Vianney M. K. A., 2007, *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*, Paris, L'Harmattan.

III/Travaux académiques

- Bampoky G., 1999-2000, *L'impact des cérémonies rituelles dans la société traditionnelle Brame Guinée Bissau/Casamance*, mémoire de D.E.A., histoire, U.C.A.D., F.L.S.H.
- Ndoye P. M., 2003-2004, *Les lieux de culte musulman à Dakar-Plateau de 1885 à 1914*, mémoire de maîtrise d'histoire, U.C.A.D., F.L.S.H.

IV/Articles

- Bâ A. H., 1980, « La tradition vivante », in *Histoire générale de l'Afrique, T. I : Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Jeune Afrique/Stock/Unesco.
- Barry B., 2003, « Discours d'orientation du comité scientifique », in *Symposium international sur l'Islam, Résistance et États en Afrique de l'ouest XIXe et XXe siècle*, Dakar, Institut des Études Africaines.
- Chentouf T., 2003, « Le Maghreb entre l'Afrique et la Méditerranée », *Pour une histoire de l'Afrique*, ARGO.
- Dramani-Issifou Z., 1981, « Islam et société dans l'empire Songhaï », in *Afrika Zamani : Revue d'histoire africaine*, n°12-13, 1981, p. 24-25.
- Hrbek I., 1990, « L'Afrique dans le contexte de l'histoire monde », *Histoire Générale de l'Afrique : L'Afrique du VIIe au XIe siècle*, Vol. III. p. 21-51.

SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

Religions et identité culturelle en Afrique noire

Dr Mahamadou Imrane SOW & Dr Awa Yombé YADE

Maquet J., 1965, « Connaissance des religions traditionnelles : commentaires épistémologiques », in *Rencontres Internationales de Bouaké sur les religions africaines traditionnelles*, Paris, Éditions du Seuil.

Opuku K. A., 1987, « la religion en Afrique pendant l'époque coloniale », *Histoire générale de l'Afrique, VII: l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935. UNESCO*, p. 549- 579.

Prud'homme Cl., 1989, « Christianisme et sociétés africaines : action et réaction », in *Mondes en développement*, n°16.

Sow O., 2003, « Islam et tradition dans l'empire songhay », in *Symposium international sur l'Islam, Résistance et États en Afrique de l'ouest XIXe et XXe siècle*, Dakar, Institut des Études Africaines.

Thomas L-V., 1970, « Nouvel exemple de l'oralité négro-africaine », *BIFAN*, Tome XXXII, série B, pp. 296-323.

Wane B., 1981, « Le Fuuta Tooro de Ceerno Suleyman Baal à la fin de l'almamiyat : 1770-1880 », in *Revue Sénégalaise d'Histoire*, n° 1, volume 2.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 419-436.

Les lieux de culte traditionnel dans l'imaginaire social diola de Mlomp : survivance rituelle et patrimonialisation identitaire

Dr Alphousseyni DIATTA
Université Cheikh Anta Diop
diatseyni85@yahoo.fr

Les lieux de culte traditionnel dans l'imaginaire social diola de Mlomp : survivance rituelle et patrimonialisation
identitaire

Dr Alphousseyni DIATTA

Résumé : Depuis très longtemps, le phénomène du culte a fait office dans l'imaginaire social traditionnel de la société diola. Aussi bien dans ses croyances que dans ses pratiques socio-culturelles, le Diola mlompéen a souvent accordé une attention particulière à la notion de culte qui assure la vitalité et la transcendance ancestrale dans un certain élan de spiritualité. Cet imaginaire sociologique s'accroît davantage lors des cérémonies cultuelles qui dynamisent l'expérience du culte, revivifient le rituel traditionnel et restaurent la richesse de ce patrimoine traditionnel. De ce fait, les lieux de culte dépassent le simple aspect figuratif ; ils sont porteurs d'histoire, de mémoire collective et de valeurs sociales auxquelles s'identifie cette société dans une dynamique de transmission générationnelle de cet héritage ancestral. Ainsi, l'objectif de cette contribution est de répandre les recherches sur le patrimoine culturel hérité du passé mémorial qui demeure un support fécond de l'imaginaire social traditionnel. De même, cette étude a pu mettre en exergue la profondeur de la pensée traditionnelle diola sous un triple angle: culturel, social et spirituel à travers une approche sociohistorique facilitant la traçabilité de cet imaginaire social à partir des sources et des reliques cultuelles de cette société diola.

Abstract: For a very long time, the phenomenon of worship has been used in the traditional social imagination of the Diola society. Both in its beliefs and in its socio-cultural practices, the mlompeen diola has often paid particular attention to the notion of worship which ensures vitality and ancestral transcendence in a certain surge of spirituality. This sociological imaginary is further enhanced during the cultic ceremonies which energize the experience of worship, revive the traditional ritual and restore the richness of this traditional heritage. As a result, places of worship go beyond the simple figurative aspect; they are bearers of history, collective memory and social values with which this society identifies in a dynamic of generational transmission of this ancestral heritage. Thus, the objective of this contribution is to spread research on the cultural heritage inherited from the memorial past, which remains a fertile support for the traditional social imagination. Similarly, this study was able to highlight the depth of traditional diola thought from a triple angle: religious, social and spiritual through a socio-historical approach facilitating the traceability of this social imaginary from the sources and cultic relics of this diola society.

Mots-clés : lieu de culte, société diola, imaginaire, spirituel, rituel

Keywords: place of worship, diola society, imaginary, spiritual, ritual

Introduction

Etroitement lié à la réalité traditionnelle, le culte ancestral se caractérise par son enracinement dans la pensée et le naturalisme de la société diola. Considéré comme un espace sacré et identitaire, le lieu de culte reste un existant naturel et un construit social ou religieux qui a toujours été au cœur du terroir coutumier. En effet, dans ses diverses relations aux sanctuaires de culte, le diola mlompéen développe une pensée ontologique sur la vie humaine, le naturel et le spirituel pour asseoir un imaginaire social traditionnel fécond et se construire un univers auquel il s'évertue à s'identifier. Cette contribution est basée sur des recherches menées dans le village de Mlomp Blouf sur les lieux de culte traditionnel et leur impact dans la vie sociale.

L'objectif de ce travail relève d'un double souci de monumentalisation du culte traditionnel et de traçabilité historique de cet héritage ancestral qui motive cet imaginaire social. Dans cette analyse, en plus des interviews et questionnaires auprès de certains dignitaires, nous ferons recours à l'approche sociohistorique qui permet de mettre en lumière l'historicité de cet héritage cultuel qui a nourri une idéologie sociale et une affirmation identitaire. Ainsi, il convient de s'interroger d'abord sur la manière dont l'actualisation du culte ancien contribue à nourrir le sentiment identitaire et providentiel du diola ; également sur comment le culte ancestral et son rituel cérémonial procurent une matière de traçabilité historique et une conscience à cet imaginaire traditionnel dans ce milieu diola. Dès lors, dans le cadre de cette étude, nous montrerons d'abord l'aspect théorique avec la liste et l'explication des lieux de culte explorés, nous analyserons les lieux de culte comme une relique de spiritualité, ensuite, les lieux de culte vus comme un rempart d'intégration sociale et enfin une discussion sur l'actualité du culte ancien.

1. Liste et explication des lieux de culte explorés (*sídinkiira*¹)

Il sied de rappeler que ce travail d'exploration et d'explication a été fructueux à grâce à la disponibilité et à la générosité de nos informateurs qui jouissent d'une autorité coutumière insigne. Le lieu de culte ou *edinkiira* est un espace naturel d'exception qui condense le cosmique, le végétal, le magique, le spirituel auquel un rituel cérémonial est voué par la

¹ *Sídinkiira* signifie les lieux de culte dans la langue locale diola de Mlomp. Son emploi au singulier est :

edinkiira.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 419 à 436 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* –
Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Les lieux de culte traditionnel dans l'imaginaire social diola de Mlomp : survivance rituelle et patrimonialisation
identitaire

Dr Alphousseyni DIATTA

population à laquelle il appartient. En abritant souvent un buisson ou de grands arbres particuliers, siège de forces vitales, il joue un rôle régulateur et providentiel remarquable au sein de cette communauté sociale qui développe, d'ailleurs, un système de pensée traditionnel où des êtres animés-inanimés interagissent. La gestion du culte traditionnel est réservée à des personnes qui, au-delà des critères de lignage, de gérontocratie et d'érudition, font montre d'une cote de respect et/ou de crainte de la part de la population.

De l'avis du vieux-sage Sadia Sambou, *affangürey*²d'*ejüntú*, il existe une formidable hiérarchisation très rigoureuse dans la gestion exclusive de ces lieux sacrés. De ce fait, toute violation manifeste de gestion sur le moment, la durée ou la direction lors du rituel sacré, ne serait guère sans conséquences aussi bien pour la famille que pour la population en général. Selon la sagesse traditionnelle, d'une faute rituelle grossière envers ces cultes sacrés, pourrait en découler une calamité ou une situation de détresse (dépossession mentale, accident de travail, infirmité, incapacité à enfanter, orages, feux de brousse, rareté des pluies, apparition d'insectes nuisibles). Ces désastres vont impliquer, du coup, des rituels de sacrifice, d'offrande, de prières, de purification en signe de repentir dans les sanctuaires de culte. En voici quelques-uns:

báfiloon : lieu de culte qui rassemble exclusivement toutes les personnes mariées du village autour d'un rituel cérémonial annuel de recueillement, de prières, de sacrifice au début de chaque hivernage pour implorer la paix et des pluies abondantes, douces et prospères. Plusieurs familles (dont diatta-diémé) se sont succédé dans la responsabilité et la gestion de ce culte ancestral.

hükānkúl : lieu de culte qui réunit seulement les femmes de trois quartiers du village (Balokir, Etamaya, Boundia) autour d'un rituel féminin de chants, de dévotion, de causeries intimes. Il joue un double rôle de rassemblement et d'une force de propositions d'actions efficaces.

ehüiná : située au sud-ouest du village au bord des étendues de rizières annexées au fleuve, *ehüiná* est un lieu de culte mythique très spécial qui abrite plusieurs cérémonies rituelles (recueillement, prières, entraînement physique et pratiques mystiques, offrandes, purification). Signifiant en langue locale « ce qui est blanc », cet espace de culte est aussi un lieu stratégique

² *Affangürey* désigne le chef du bois sacré en milieu diola. *ejüntú* : nom du bois sacré d'un quartier de Mlomp.
ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 419 à 436 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* –
Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Les lieux de culte traditionnel dans l'imaginaire social diola de Mlomp : survivance rituelle et patrimonialisation
identitaire

Dr Alphousseyni DIATTA

de retraite où se repliaient les anciens guerriers lors des conflits inter villages, pour se ressourcer, prononcer des sentences, sceller des pactes, refaire leurs armes, modeler leurs arcs, fétichiser leurs flèches. La légende populaire racontée par un de nos informateurs indique que *ehiiná* a joué un rôle décisif dans la protection du village surtout en temps de guerre où, avec un rituel d'incantation mystique sur le sable-blanc, le nombre de guerriers mlompéens augmente miraculeusement de sorte que l'ennemi se trouve dans une position d'infériorité et de faiblesse. Son sable tout blanc et très fin, qui autrefois était interdit de sortie du terroir mlompéen, était utilisé dans certains rituels féminins dont la finalité est de susciter la possibilité à une femme de concevoir et surtout d'enfanter après plusieurs années de mariage sans enfant.

ehünkóonu siriimæn : de son double acception étymologique (*ehiink* qui signifie tronc d'arbre ou planche à usage de banc et *ariimæn* (sing.), (plur. *siriimæn*), désignant sœur étrangère mariée à un frère local), c'est un lieu réservé uniquement aux femmes des autres villages mariées à Mlomp où elles se réunissent sous la houlette de quelques dignitaires femmes du village pour se faire la connaissance mutuelle, décliner des pistes d'intégration au sein de la société et des associations féminines dans le but d'asseoir un épanouissement psychologique inclusif. Cette particularité dénote de l'altruisme et d'un idéal de vie commune qui sont des marques identitaires des sociétés africaines traditionnelles.

húppümbeen: géré par la famille kagnidjème, *húppümbeen* est un lieu de recueillement, de prières, d'imploration, d'offrande des membres de ladite famille ou d'autres personnes de famille ou de quartier différents faisant objet de sollicitation de prières ou de bienfaits. Autrefois, c'est ce sanctuaire qui abritait le dernier des préparatifs des troupes de guerre. Son étymologie dérivée de la forme verbale impérative : *pümbeen* qui signifie fusille, entonne, détonne, sonne, éclate ; engendre naturellement le champ lexical de l'arme et de guerre dans un contexte d'héroïsme épique. C'est dans cet espace que se peaufinent les ultimes stratégies de combat, se scellent les pactes avant de prendre la direction des champs de bataille. Un rituel cérémonial annuel lui est voué pour assurer la survivance de pratiques coutumières qui, de nos jours, se fait essentiellement en prières et charité en adaptation aux conjonctures contemporaines.

Les lieux de culte traditionnel dans l'imaginaire social diola de Mlomp : survivance rituelle et patrimonialisation
identitaire

Dr Alphousseyni DIATTA

hūññānkeen : c'est un sanctuaire de culte spécifique qui abrite un rituel mythique appelé *heteeyù* (course à tours majestueuse de purification, symbolisant le passage obligatoire et l'ultime étape des candidats à l'initiation avant de rejoindre le bois sacré pour leur séjour initiatique). Interdit aux femmes, aux non-initiés ainsi qu'aux jeunes postulants (même mlompéens) en âge relativement moins avancé, le *hūññānkeen* constitue le vestibule ou l'antichambre au grand bois-sacré. C'est aussi un lieu mystique dont les attributs s'imposent en critères coutumiers distinctifs car exigeant une sélection scrupuleuse au préalable qui, en excluant d'emblée les femmes, interdit unilatéralement les 'moins-jeunes' de Mlomp ainsi que toute personne étrangère au village même adulte, autorisée à entrer dans le bois sacré.

káasoo (plur. *üsóo*) (*kareñ* en diola fogny) (bois sacré) : c'est un lieu de culte traditionnel masculin de portée existentielle de par l'impératif coutumier de son rituel de passage initiatique appelé *kærur* ou *bukut* pour devenir un homme accompli et intégré. Avec son influence spirituelle, ce lieu de culte est essentiellement réservé aux cérémonies rituelles traditionnelles comme l'initiation, la circoncision, la réclusion stratégique des dignitaires culturels, la purification, l'exorcisation, les sacrifices particuliers. Cette spécificité fait que le *káasoo* demeure une véritable « cabane sacrée » (Eliade, 1965: 67) et œuvre dans la perspective de survivance des pratiques coutumières et de la mémoire collective diola.

takóome : réputé pour son efficacité réactive, ce lieu de culte est géré par les familles diatta-badji-sadio de la grande concession de kagnidjème. C'est aussi un espace de recueillement, de sacrifice, de prières accessible à tout le village. De par sa position géostratégique à l'entrée du village vers Thiobon, ce lieu constitue, avec son esprit-gardien éponyme, une seule entité spirituelle de protection. Généralement, le génie protecteur *takóome* se manifeste la nuit à travers des sifflets d'oiseaux au-dessus du toit ou sur un arbre dans la cour de la maison des personnes cibles d'avertissement, de menace ou d'infraction coutumière.

yóomú ou ***biire*** : c'est le bois sacré féminin où toutes les jeunes filles en âge requis par la tradition doivent séjourner en réclusion initiatique secrète pour subir leur initiation appelée *kaggiy* qui parachève leur éducation plénière en féminité dans toutes ses acceptions. Existant dans chaque quartier du village, le *yóomú* reste un sanctuaire de recueillement et de retraite où les femmes se rencontrent pour discuter de leurs affaires d'exception, peaufiner des stratégies,

Les lieux de culte traditionnel dans l'imaginaire social diola de Mlomp : survivance rituelle et patrimonialisation
identitaire

Dr Alphousseyni DIATTA

décliner des perspectives, sceller des pactes traditionnels et initier des rituels collectifs impliquant tantôt imploration, sacrifice, chants mystiques, tantôt prière, charité, danse sacrée. Ce lieu de culte est exclusivement dirigé par des femmes mariées ou veuves.

2. Les lieux de culte, une relique de spiritualité

A des moments particuliers de la vie des populations et de par les puissances vitales qu'ils abritent, les lieux de culte apparaissent comme un espace au pied duquel des implorations diffuses sont formulées à travers un rituel approprié. La sacralité de ces lieux est source de manifestations magiques qui motivent ainsi des situations de retraite, de prières, d'offrandes au cours desquelles le culte retrouve toute sa vitalité. Ainsi, les diverses cérémonies rituelles vouées à ces cultes participent, dans une certaine mesure, à la vitalité du patrimoine culturel et culturel diola au-delà de l'influence spirituelle et du capital identitaire qu'elles procurent.

Ces manifestations magiques ou psychologiques suscitent un ressenti impressionnant en vers la nature à travers les espaces de culte. C'est dire que le spectacle de sublimation de cette nature vitale peut insuffler le sentiment du sacré, du fantastique et du merveilleux. Cette transcendance magique relève des manifestations du sacré traditionnel avec les génies tutélaires et les souffles vitales qui animent les sanctuaires de culte tels que *takóome*, *káasoo*, *báfilóon*, *yóomú*, *ehünkóonu siriimæn*, *húppümbeen*. Une telle croyance syncrétique du diola mlompéen nourrit une spiritualité cosmopolite, tributaire de la pensée négro-africaine traditionnelle. Ces lieux exceptés exercent une sorte de sublimation de par leur capacité à procurer une charge spirituelle dans des circonstances spécifiques (rituel ancestral, imploration, détresse, sacrifice, exorcisation). Il en est de même pour *húppümbeen*, un lieu de culte d'une forte intensité spirituelle qui abrite le dernier des préparatifs des troupes de guerre. C'est dans cet espace sacré que se peaufinent les ultimes stratégies de combat, se scellent les pactes par sentence avant de prendre la direction des champs de batailles.

Des sources traditionnelles et des témoignages des autorités coutumières, il ressort que ces lieux de culte sont des espaces de pratiques et de manifestation du sacré. Ce sont des lieux qui exercent une influence cognitive dans le vécu des Mlompéens en ce sens qu'ils participent à la préservation du culte traditionnel défendu et du patrimoine culturel et ancestral. Sous ce rapport,

Les lieux de culte traditionnel dans l'imaginaire social diola de Mlomp : survivance rituelle et patrimonialisation
identitaire

Dr Alphousseyni DIATTA

la croyance au culte traditionnel influe sur l'organisation sociale comme l'a souligné Camille Ollier : « L'ensemble des relations que les personnes nouent, de façon individuelle ou collective avec les esprits, via les moments de célébration ou les responsabilités vis-à-vis d'un lieu de culte sacré, composent le système spirituel et social diola ». (Ollier, 2023: 86)

En plus d'appartenir à l'environnement naturel cosmique, le lieu de culte joue sur la dimension de relais d'une partiellement de spiritualité. C'est le cas de *takóome* qui reste un espace protégé avec une forte impulsion spirituelle. Ce lieu de culte abrite des *úkiin* (sing. *bæchiin*) ou génies tutélaires qui exercent une certaine influence mystique sur les familles responsables, d'où la mythification de cette zone classée. De même, dans l'enceinte de *ehünkóonu siriimæn*, se trouve un grand fromager qui abrite, au plan spirituel, le génie ancestral féminin en charge de l'altérité et de l'intégration des femmes "étrangères" mariées dans le village. Une de nos informatrices a révélé que les souffles favorables aux alliances intergénérationnelles et à l'altérité s'attardaient au sommet du grand fromager de *ehünkóonu siriimæn* à l'image du «Dassari, l'arbre sacré protecteur du village de Dougouba au pied duquel se font des sacrifices et des vénération» dans *Les contes d'Amadou Koumba* (Diop, 1961: 176).

Pour autant qu'ils représentent des marqueurs du terroir, ces lieux de culte constituent des témoins d'histoire décisive dans une nature qui perdure à travers des forces vitales. Ces dernières conduisent généralement à une sacralisation de l'espace qui particularise le territoire et transcende l'existence individuelle. Dans l'ancien temps à Mlomp, l'apparition de certains phénomènes naturels d'exception incitait souvent l'imaginaire social traditionnel à faire recours à une interprétation spirituelle pour établir une sorte de connexion entre ces manifestations naturelles et l'esprit de certains aïeux tutélaires. Cet élan d'inspection sacrée se faisait généralement au sein des sanctuaires de culte avec un rituel adapté. Ce sont des lieux « d'expérience et d'influence spirituelles » (Guénon, 1990: 46) qui confèrent aux populations la possibilité de recueillement, de sacrifice ou de recours spirituel.

De l'avis de nos informateurs, ce lieu de culte est fortement réputé par l'efficacité réactive du génie *takóome* qui se manifeste souvent la nuit à travers des sifflets aigus d'oiseaux qui se posent généralement sur un arbre dans la cour de la maison ou sur le toit. Ces oiseaux de

mauvais augure, à l'image des « hiboux de nuit » dans *Soundjata ou l'épopée mandingue* (Niane, 1960:111) sont pour autant des messagers, des lanceurs d'alerte et d'avertissement. Cette force mystérieuse de *takóome* participe fortement dans la dissuasion et la protection des biens et matériels de cette circonscription familiale contre toute tentative de vol et d'usurpation extravagants. Dans les contextes de troubles ou de conflits inter-villageois, de par sa position stratégique à l'entrée du village vers Thiobon, *takóome* constitue aussi un esprit-gardien contre toute personne étrangère animée d'une mauvaise intention de guerre pour le village. De ce fait, cette personne-ennemie peut être victime d'une hantise mystérieuse ou d'une possession spirituelle pouvant engendrer des dommages collatéraux tels que dépression mentale, infirmité, accident, incendie. Ce génie protecteur peut aussi apparaître, en temps de guerre, sous une forme de calamité, de tourbillon ou de python dans ces zones frontalières.

En outre, dans cette société traditionnelle diola, on admet, au cœur des pratiques coutumières, que l'ordinaire peut dissimuler l'extraordinaire, d'où l'importance accordée aux esprits tutélaires et à la théorie du dédoublement de la chose culturelle ou sacrée. Alors, il importe de noter que dans l'imaginaire féminin de cette société, il existe un génie-tutélaire qui siège très souvent sur un grand arbre imposant dans l'espace *yóomú*. C'est ce génie qui assure quelque part la survivance spirituelle, et un culte lui est voué avec un rituel divers dirigé par des femmes dont le vécu, la sagesse et l'ascendance sont socialement certifiés. L'aspect craintif et spirituel nourrit une idéologie superstitieuse communément partagée qui assure, tout de même, une survivance de certaines pratiques coutumières ancestrales. Autant dire que dans l'imaginaire diola, la commémoration d'un culte traditionnel implique aussi bien la participation des populations actives que la réaction de forces vitales autour d'un rituel cérémonial adéquat.

Ces lieux de culte abritent aussi des cérémonies rituelles de retraite, de charité, d'exorcisation, de sacrifice, d'offrande par libation ou par gouttes d'eau douce (autrefois, par vin blanc), généralement appelé *kasatteen*, en circuit essentiellement à partir de la droite vers la gauche. Ce sens inversé à celui des aiguilles d'une montre relève d'une donnée mystique dans le souci de produire des effets escomptés avec une certaine connexion à l'ascendance coutumière. C'est aussi le cas du rituel de *siñáakan*, (cérémonie rituelle d'exorcisation de

Les lieux de culte traditionnel dans l'imaginaire social diola de Mlomp : survivance rituelle et patrimonialisation
identitaire

Dr Alphousseyni DIATTA

démons ou de mal faite exclusivement par des femmes mariées ou veuves à travers l'incantation de chants sacrés). Le mysticisme de cette cérémonie culturelle réside aussi dans l'interdiction de vue à tous les jeunes (filles et garçons) de ces femmes-mères en plein exercice rituel où elles ne sont plus ordinaires.

Nos informateurs nous confiaient que dans l'ancien Mlomp, le culte ancestral assurait une triple tâche : unir les familles et les communautés, encourager l'appartenance culturelle et l'affirmation identitaire, et perpétuer l'interaction religieuse entre l'ascendance et la descendance ainsi que les populations. Cette croyance traditionnelle s'inscrit dans ce que Paul Diédhiou appelle un « système religieux qui régule la vie sociale à travers les puissances surhumaines » (Diédhiou, 2019: 65); d'où la sacralité de certains lieux de culte et le rituel y afférent.

Il y a certains lieux de culte qui ont l'avantage d'insister sur l'espace de la spiritualité plus que sur l'objet ou l'idée de dévouement ou d'imploration. C'est les cas de *hünñankeen*, des bois sacrés (*úsóo*). D'autres lieux de culte sacrés comportent naturellement un esprit-tutélaire du même nom qui leur est associé. Cette association d'esprit et de lieu en une seule entité implique une célébration spirituelle dans un espace d'une sacralité manifeste. On peut citer entre autres, *takóome*, *ejüntu*, *káasoo-beriin*, *káasoo-bōndiin*. Cette sacralité du culte renforce son aspect spirituel et constitue ce que Péliissier avait déjà nommé une « religion du terroir participant d'un précieux trait d'union entre l'homme et le milieu » (Péliissier, 1966: 707). De même, ces lieux habités par des souffles ont la capacité de faire des surgissements de phénomènes merveilleux face à une situation particulière. Une telle dimension spirituelle s'inscrit dans la dynamique d'émerveillement, de jouissance ou de crainte dans le souci d'asseoir une forme de communion entre l'humain, le naturel et le merveilleux. Cette mixture fantastique demeure une caractéristique essentielle de l'imaginaire traditionnel diola où le religieux occupe une place médiane.

D'ailleurs, selon les responsables de certains cultes, les forces vitales ou génies-tutélaire avaient une puissance mystique d'intervention préventive ou répressive lorsqu'une menace extrême et une calamité dévastatrice sont en gestation à l'endroit des familles gérantes de culte en particulier ou du village en général. Ce pouvoir d'interagir se déploie à travers des

manifestations merveilleuses comme des cris ou pleurs d'humains ou d'animaux, des tourbillons répétitifs, le déracinement d'arbres mystiques. Ainsi, des rituels cérémoniaux de purification tels que chants mystiques nocturnes, sacrifices en boisson, céréale et animal, retraite spirituelle, se multiplient dans les lieux de culte dans l'optique d'intercéder, d'exorciser, de détourner ou du moins d'affaiblir conséquemment le mal ou les calamités. De par les forces vitales tutélaires qu'ils abritent et les pratiques culturelles y afférentes, les lieux de culte procurent une certaine matière sublimatoire aux différents rituels cérémoniaux comme l'a remarqué Louis-Vincent Thomas en notifiant que c'est: « l'esprit-génie qui assure à la fois la continuité du dogme et la permanence du rite » (Thomas, 1959: 28).

3. Les lieux de culte, un rempart d'une intégration sociale

Le culte traditionnel implique un rituel cérémonial social à usage collectif. En effet, les lieux de culte traditionnel, à travers les cérémonies rituelles qu'ils abritent, exercent une vocation unificatrice de familles et de population. Le sentiment d'unité, d'appartenance et de solidarité communautaires fortement ancré dans l'imaginaire social mlompéen, conduit les membres de groupe ou de famille gérante de culte et la population locale comme extérieure à assumer leur spécificité. C'est dire que les pratiques culturelles réactualisent l'idéologie sociale et encouragent l'affirmation identitaire des populations de Mlomp. Sous ce rapport, Louis-Vincent Thomas magnifie l'importance de la culture dans la société diola en écrivant : « Les cultures ne sont rien de plus, en dernière analyse, que les réactions répétées et organisées de membres d'une société » (Thomas, 1959: 26).

Dans ces sites sacrés, la mémoire et l'histoire du village sont véhiculées à travers des rituels cérémoniaux qui impliquent la participation des familles et de la population à cet idéal identitaire commun. Vu l'importance et l'influence de ces lieux de culte dans le terroir, le pouvoir coutumier, dans sa visée sociale fédératrice, a toujours entretenu des rapports particuliers avec les espaces sanctuaires. C'est ainsi qu'un *affangürey* (chef de bois sacré), parmi nos informateurs, rapporte avec insistance l'importance des cultes dans les activités et pratiques des mlompéens dans l'ancien temps où le contexte était favorable aux invasions, conflits inter-villages, aux implorations sacrificielles et aux prouesses de bravoure héroïques.

Les lieux de culte traditionnel dans l'imaginaire social diola de Mlomp : survivance rituelle et patrimonialisation
identitaire

Dr Alphousseyni DIATTA

Leur influence se manifestait aussi, après un rituel qui leur est dû, dans les travaux champêtres et la fertilité des terres et des récoltes. Cette implication culturelle ancestrale dans la vie sociale des populations traditionnelles a contribué, selon Jean Baptiste Valter Manga, à « une meilleure prise en compte du rôle des ancêtres dans la construction et la reproduction d'une conscience historique et identitaire » (Manga, 2014: 164)

Avec une connotation sacrée, ces cultes assurent également la cohésion sociale à travers certains rituels collectifs, souvent cycliques propices à une modélisation comportementale. On peut citer *ti-hüññankeen*, un lieu de culte mystique avec son rituel appelé *heteeyù* (course à tours dans le sanctuaire), qui est le passage obligatoire et l'ultime étape des initiés avant de rejoindre le bois sacré). C'est aussi le cas du rituel *káanisool kãnbãndj* (tournées de danse d'un symbolisme parental de haute facture qu'effectuent les futurs initiés dans les villages environnants et surtout chez leurs oncles maternels. Dans ces familles maternelles, les neveux jouissent d'honneur et de droits particuliers. Ces tournées de danse collective sont des moments affectifs pour ces jeunes de rendre un hommage mérité aux oncles pour l'apport qu'ils ont exercé sur leur éducation. Les jeunes *kãnbãndj* (sing. *ãnbãnjá*), (non-encore initiés) se verront couper une partie de leurs cheveux et attacher des pagnes symboliques par leurs oncles maternels. C'est un rituel collectif de danse, de rasage, de prières qui, en impliquant la participation de plusieurs personnes, témoigne une certaine continuité dans les pratiques traditionnelles, au-delà des liens socio-familiaux qui y sont actualisés. Un tel élan de solidarité et de fraternité reste une caractéristique importante de la vie active dans cette société à pratiques traditionnelles.

Dans l'idéologie féminine mlompéenne, le *yóomú* reste un lieu de culte très attractif qui abrite le bois sacré féminin où toutes les jeunes filles doivent séjourner subir leur initiation appelée *kaggüy*. En engageant toutes les femmes, le culte du *yóomú* a une finalité publique au regard des jeunes filles car il leur permet, suite aux arcanes de l'enseignement traditionnel reçu lors leur réclusion initiatique, de vivre pleinement leur féminité (vie en couple, devoirs et droits, statut et responsabilités de la femme dans la société). Il en est de même pour *hükãnkúl*, un lieu de culte qui rassemble seulement les femmes de trois quartiers du village autour d'un rituel féminin de dévotion et de chants.

Chaque culte admet un rituel cérémonial qui reste une occasion de renforcer les liens sociaux et de réactualiser les normes culturelles traditionnelles. Cet élan de retrouvailles constitue également une piste propice de transmission de différents attributs de ce legs ancestral de génération en génération en vue d'une socialisation et d'une intégration conséquente. Dans cet ordre d'idées, on peut citer *ehiünkóonu siriimæn*, un lieu de culte où se réunissent toutes les femmes des autres villages mariées à Mlomp pour un rituel spécifique d'intégration. Cette singularité, loin d'être discriminatoire et privative, témoigne une marque d'altérité avec un idéal du vivre ensemble qui constitue, par ailleurs, un socle identitaire des sociétés à civilisation de l'oralité.

Une telle dimension transcende l'histoire même de la société mlompéenne et l'inscrit dans un cycle temporel et existentiel plus vaste. Les récits collectifs racontent que c'est en mémoire de cette ascendance culturelle et par souci de continuité qu'un rituel cérémonial est souvent voué aux sanctuaires de culte ainsi qu'à leurs esprits tutélaires souvent vécu en communauté. C'est dans cette optique que s'inscrit l'activité de *siñaakan*, un rituel d'exorcisation de mal ou de démons exclusivement fait par des femmes-mères (mariées ou veuves) à travers l'incantation de chants mystiques et au besoin, de jet d'objets ou de pierres). Ce rituel rassemble cette catégorie vaillante de femmes du village qui peuvent faire écran au danger puis l'éloigner par des paroles et des gestes à effets magiques.

Les pratiques culturelles suscitent un sentiment d'intégration sociale. Ces différents rituels de culte jouent un rôle fédérateur en ce sens qu'ils aboutissent souvent à une intériorisation des normes coutumières et une humanisation du phénomène du culte à l'image de *báfilóon* qui rassemble toutes les personnes mariées du village autour d'un rituel unificateur. Cette socialisation par le culte constitue un rempart pour une identification avec des cérémonies collectives car, « à travers les pratiques coutumières, la communauté diola participe, dans une certaine mesure, à la conservation de son patrimoine culturel » (Diatta, 2019: 202).

A cet effet, le rituel fédérateur *sárra báfilóon* constitue la cérémonie culturelle annuelle de prières, de libation de tout le village (excepté les célibataires) au tout début de la saison des pluies. Il en est de même avec *sárra hūlúmænt*, une cérémonie rituelle annuelle de charité, de

Les lieux de culte traditionnel dans l'imaginaire social diola de Mlomp : survivance rituelle et patrimonialisation
identitaire

Dr Alphousseyni DIATTA

sacrifice et de prières des grandes concessions familiales qui implique une mobilisation jusque dans la diaspora. Ainsi, cette sociabilité cérémoniale lors des cultes laisse entrevoir une sorte d'exposition de conduite et des codes de valeurs auxquels les populations s'évertuent à s'identifier.

En effet, quand une sollicitation est faite à une famille gérante d'un culte (les cas de *húppümbéen* géré par la famille kagnidjème ; de *báfilóon* avec les familles diatta-diémé ; de *takóome* par les familles diatta-sadio-badji) pour une cérémonie ou des prières, une ambassade est souvent envoyée pour informer le chef du village et éventuellement le cercle restreint d'autres dignitaires de culte. Cet élan unificateur constitue une soupape dans l'idéologie traditionnelle diola qui s'illustre fort bien dans le tissu groupal et social. Les cérémonies cultuelles facilitent la communion et favorisent une socialisation progressive.

Par ailleurs, il faut aussi rappeler que dans l'ancien temps, Kawaguir, un des grands quartiers de Mlomp, de par sa position géographique très périphérique et stratégique, dispose d'un lieu de culte corolaire et éponyme de *báfilóon*, d'une efficacité avérée. Aussi convient-il de souligner l'importance des lieux de culte dans les politiques d'identification culturelle et d'intégration sociale à travers une diversité rituelle dont la célébration mobilise un groupe, une ou des famille (s), le village voire la diaspora. A l'image du bois sacré, les lieux de culte s'inscrivent dans la dynamique de survivance des coutumes et de la mémoire collective traditionnelle diola. Le *káasoo* et le *hüññankeen* sont des sanctuaires de culte spécifiques qui exigent un rituel de passage collectif et obligatoire régi par une intransigeance règlementaire aux jeunes garçons à l'âge requis par la tradition lors de la grande cérémonie de *kærur* et *hétéyyu*. Ces cultes développent un véritable effet culturel d'identification et de socialisation à travers ce que Louis-Vincent Thomas appelle « les rites d'union », (Thomas, 1980: 38) car réunissant vieux, adultes et jeunes autour d'un cérémonial ancestral.

Le rituel de l'initiation au bois sacré appelé *bukut* joue un rôle unificateur décisif d'autant qu'il « intègre le jeune dans une communauté chargée d'assurer la reproduction sociale » (Ki-Zerbo, 1997: 27). Au-delà du comité restreint de gestion (*affangüreen* et son *aræmbë* (assistant) ainsi que la famille gérante), ce culte du bois sacré est une sorte d'institution pouvant conférer

aux jeunes des ressources et valeurs sociales dans l'exercice de responsabilités collectives. Au total, « ce rite de passage au culte du bois sacré confère aux jeunes garçons un degré d'intégration plus grande au sein du groupe des hommes » (Diatta, 2019: 193).

4. Discussion

Sous l'influence de l'interculturalité et des modèles standards en sciences techniques et communicationnelles, le Diola mlompéen vit une époque dynamique où l'identité culturelle et patrimoniale rime souvent avec une tendance d'universalité et d'uniformisation. Au fil du temps, le rapport du mlompéen au culte ancien a connu des mutations dues, en partie, aux nouvelles tendances identitaires, aux données de la transculturalité, à l'intransigeance islamique sur les pratiques syncrétiques religieuses.

En effet, cette nouvelle propension a nourri une diversité dialectique de perceptions du culte traditionnel au niveau de la réception sociale et de la pratique culturelle. Cette situation transitoire a connu un essor en contact avec les nouvelles théories de reconstruction existentialiste et identitaire des temps modernes. C'est dans cet ordre d'idées que des prémices d'un nouvel imaginaire social dynamique ont émergé pour atteindre, par la suite, des proportions conséquentes dans le vécu et l'idéologie du Diola mlompéen. Une telle pensée novatrice fait figure d'une certaine rigueur de scientificité, de modernisme, de rationalisme qui pousse très souvent le jeune diola intellectuel à une réticence empirique. Motivée par un penchant épistémologique, cette posture peut favoriser une diversité de pratiques culturelles sous un angle transversal ou standard. De ce fait, ce penchant de standardisation rationaliste constitue un élan préjudiciable à certaines pratiques culturelles traditionnelles où le dogme coutumier et le merveilleux sont les principaux aspects.

A cela, s'ajoute la problématique de la succession après la mort des chefs de culte ou des autorités coutumières dans les familles responsables de ces sanctuaires. Ladite succession implique un rituel protocolaire fanatique avec des conséquences désastreuses en cas de manquement et de violation manifestes des critères de transmission en hérédité, gérontocratie ou en érudition ancestrale.

Certaines pratiques de culte vouées aux génies tutélaires sont visiblement remises en cause par de nouvelles attitudes progressistes liées aux exigences intellectuelle, islamique, infrastructurelle, politique administrative et urbaniste dans un souci d'harmonisation avec les conjonctures contemporaines. C'est le cas du lieu de culte *ehiina* qui est pratiquement devenu un espace d'exploitation touristique (avec sa magnifique flore au bord des vastes étendues de rizières) ouvert d'accès à tout public étranger surtout pour sa réputation et son sable blanc très fin, propice à la construction de bâtiments. Il convient de rappeler qu'autrefois, le sable-tout-blanc de *ehiina* était strictement interdit de sortie de la circonscription territoriale de Mlomp pour des raisons rituelle et divinatoire par ce sable mythique.

Il en est de même pour le culte de *ehiinkoonu siriimæn* qui, jadis, était très prisé et pratiqué, mais connaît aujourd'hui une rareté décennale due aux nouvelles données existentialistes, aux préoccupations professionnelles, aux théories et entités modernes de déconstruction identitaire. Ces paramètres des temps modernes suscitent naturellement un nouvel imaginaire social avec une diversité de modes de vie, de voir, de penser, de faire de la part de la nouvelle génération qui manifeste souvent un sentiment de doute, de réticence, de leadership, d'émancipation et de compétition scientifique ou économique. C'est cette nouvelle tendance idéologique évolutive qui donne un élan favorable à la dynamique de reconstruction identitaire au sein de cette société diola.

A bien des égards, cette doctrine novatrice a suscité une perception relativement rétrograde de certains rituels traditionnels occasionnant tout de même, une rareté cérémoniale et un délaissement de quelques lieux de culte ainsi que leur réalité matérielle et immatérielle. De ce fait, cette couche active de la population de Mlomp éprouve une sensibilité qui ne se satisfait quasiment plus de lieux de culte dont la sacralité n'est que figuration ou métaphorique.

Cette attitude de désintéressement ou de détachement à certains cultes traditionnels avec un rituel ancestral complexe, entraîne l'émergence d'un nouveau style de vie, de faire et de se projeter vers de nouvelles perspectives existentielles dont les enjeux sont d'ordre professionnel, économique, technologique. Ainsi, ces données et enjeux majeurs des temps modernes participent à bâtir une nouvelle mentalité pouvant revêtir d'un indice de perception très rationaliste et prompt à signaler les limites de cette pensée superstitieuse héritée des traditions

ancestrales. Au demeurant, les occupations professionnelles et les priorités sociales se muent considérablement pour façonner un nouvel imaginaire social empreint de leadership, d'innovation et d'avancées techniques.

Conclusion

En dernière analyse, nous pouvons retenir que la société mlompéenne a, depuis longtemps, œuvré dans la dynamique de perpétuer l'héritage culturel ancestral à travers une diversité de cérémonies rituelles. Cet élan de survivances culturelles et ce levier identitaire ont facilité à asseoir un imaginaire social fécond. Ainsi, cette contribution a pu montrer que la reconsidération originelle de cet héritage culturel peut susciter des remparts idéologiques décisifs dans le processus de reconstruction et d'affirmation identitaires. De même, face aux vicissitudes de la vie, les lieux de culte sont apparus comme un phare, un viatique identitaire et ont permis à cette société d'organiser ses juridictions traditionnelles et de pérenniser ses interdits coutumiers.

Néanmoins, il convient de souligner que la rigueur dogmatique et coutumière des critères autrefois privatifs d'accès à des espaces en exception sacrée ou d'assister à certains rites culturels, a fait aujourd'hui l'objet de grands ménagements et de souplesse considérables. On assiste dès lors à une nouvelle tendance adaptative de certains cultes traditionnels aux données des temps modernes.

Malgré quelques complexités coutumières, nous espérons avoir pu faire percevoir les sanctuaires de culte traditionnel comme une source d'expression rituelle et un recours providentiel. Du reste, ce travail contribue à la documentation sur la société diola de Mlomp et ses lieux de culte traditionnels en ce sens que la littérature sur le culte traditionnel diola impulse la survivance de certains rituels ancestraux. Cette survivance de pratiques traditionnelles à travers un rituel cérémonial approprié constitue une dynamique intéressante d'affirmation identitaire soutenue par la mémoire collective.

Bibliographie

Les lieux de culte traditionnel dans l'imaginaire social diola de Mlomp : survivance rituelle et patrimonialisation
identitaire

Dr Alphousseyni DIATTA

Diatta Alphousseyni, 2019, « Le symbolisme du bois sacré en milieu diola », *Interculturel francophonie*, n° 24, Lecce, Alliance Française, p. 191-205.

Diédhiou Paul, 2019, « Religion joola et développement économique en casamance : analyse socio-anthropologique d'un malentendu religieux et/ ou linguistique » (Actes du XI^e colloque pour le dialogue interreligieux): *Religion et développent économique*, Dakar 25-26juin, p.63-85.

Diop Birago, 1961, *Les contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine.

Eliade Mircea, 1965, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.

Guenon René, 1990, *Initiation et réalisation spirituelle*, Paris, Edition Traditionnelles.

Ki-zerbo Françoise, 1997, *Les sources du droit chez les Diolas, logiques de transmission des richesses et des statuts chez les Diola du Oulouf* (Casamance, Sénégal), Paris, Khartala.

Manga, J. B. V., 2014, « Chanter les ancêtres pour enraciner les vivants chez les Jóola de Casamance (Sénégal) », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, n°63, p. 163-178

[En ligne], mis en ligne le 30 septembre 2018, consulté le 09 janvier 2025. URL: <http://journals.openedition.org/civilisations/3730>; DOI:<https://doi.org/10.4000/civilisations.373>

Niane Djibril Tamsir, 1960, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine.

Ollier Camille, 2023, *Cultiver l'absence : trajectoires et relations paysagères en pays diola (Sénégal méridional)*. Thèse, [En ligne], <https://theses.hal.science/tel-04560323v1> (Submitted on 26 Apr 2024, consulté le 07/01/2025.) <https://hal.archives-ouvertes.fr/> Université Lyon II, UMR 5133 Archéorient.

Pélissier Paul, 1966, *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Fabrègues, Saint-Yrieix.

Thomas Louis-Vincent, 1959, *Les Diola: essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, Dakar, IFAN.

Thomas Louis-Vincent et Luneau René, 1980, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris, L'Harmattan.

----- **Liste de nos informateurs**

- Youba Sambou, vice-chef du bois sacré d'ejüntú, (*aræmbë* ou assistant du chef), par ailleurs ancien Proviseur, ancien Ministre, ancien Député-Maire de Bignona,
- Arfang Mané Sambou, chef du quartier d'Etamaya,
- Sadia Sambou, (*affangürey ejüntú*, chef du bois sacré *ejüntú*)
- Atending Daga Diatta et Alphousseyni Baba Diatta, responsables coutumiers,
- Malick Andouck Diatta, (*affangürey káasoo-berín*, chef du bois sacré *berín*)
- Niamoussa Diémé, Dagana Sambou, Daou Diatta (responsables d'entités coutumières féminines).

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 437-454.

L'iconographie de la mère et enfant dans
l'histoire socioculturelle des Kongo (XVI^e-XIX^e
siècle)

Dr Jean Félix YEKOKA

Université Marien NGOUABI

jeanfelix.yekoka@umng.cg

Résumé : Cet article se propose de dévoiler quelques pans de l'histoire socioculturelle des Kongo de l'entre XVII^e et XIX^e siècle, histoire enfouie dans des objets statuaires. Ainsi, considérées comme des réceptacles d'une longue et vieille tradition, les iconographies de la mère et enfant sont, de ce point de vue, des miroirs à travers lesquels les Kongo regardent et définissent la femme, dans la plénitude de ses fonctions socioculturelles, économiques et politiques. En effet, l'élan gestuel et certains accessoires qui couvrent le corps de la mère traduisent symboliquement et anthropologiquement la vision du monde kongo où le mythe se mêle à l'histoire matérielle et culturelle. Comment l'iconographie de la mère et enfant parvient-elle à tisser la toile de la philo-culture kongo des temps anciens ? En concoctant les documents disponibles et en plaçant la réflexion dans une approche historique et anthropologique, l'on arrive à l'évidence selon laquelle l'œuvre d'art kongo est un langage particulier, un message codifié et ritualisé. Elle se moque des aspects esthétiques au profit des réalités socioculturelles qu'elle se contente d'exprimer avec finesse et hardiesse.

Abstract: This article reveals aspects of the Kongo's socio-cultural history between the 17th and 19th centuries, as reflected in statues. Considered receptacles of a long and ancient tradition, the iconography of the mother and child acts as a mirror through which the Kongo view and define women in all their socio-cultural, economic, and political complexity. The gestural élan and certain accessories covering the mother's body symbolise and anthropologically represent the Kongo worldview, where myth intertwines with material and cultural history. But how does the iconography of mother and child reflect ancient Kongo philosophy? Through an analysis of available documents and an approach that considers history and anthropology, we can conclude that Kongo artwork is a unique language, even a ritualised one. It prioritises socio-cultural realities over aesthetic aspects, expressing them with finesse and boldness.

Mots-clés : Iconographie, Mère et enfant, Gestuelle, Culture kongo, Accessoires

Keywords : Iconography, Mother and child, Gesture, Kongo culture, Accessories.

Introduction

La sculpture est un domaine de l'art des producteurs des œuvres de l'esprit connu et investi par les Kongo depuis les temps anciens. La connaissance de ce secteur participe d'une vision du monde qui ouvre la voie au consensus entre l'ordre vertical et horizontal. Ainsi, le sacré, parce qu'il oriente une partie essentielle des schèmes humains, trouve dans l'art kongo un terrain d'expression culturelle. Certes, il constitue un langage culturel expressif, mais il est suffisamment codifié pour éviter d'exposer les objets sculptés et rangés dans l'ordre du sacré (donc dotés de force) de tomber entre les mains d'une catégorie d'individus non disposés à préserver l'équilibre social, faute d'avoir été préalablement initiés. Une telle réalité demande de penser à nouveaux frais ce qu'il est convenu d'appeler « les arts premiers » (J. J. Breton, 2008, p. 6) kongo, dans sa complexité, sa diversité matérielle et son immanence. L'iconographie de la mère et enfant, qu'il faut intégrer dans la mouvance historique des invariants anthropologiques est, dans l'imaginaire collectif kongo, une réalité culturelle endogène suggestive d'une façon de penser le monde, de le construire et de tisser les rapports sociaux entre groupes à l'intérieur d'une écologie humaine aux contours bien définis.

L'objet de cette contribution n'est pas de confirmer le savoir-faire artistique et esthétique des Kongo précoloniaux, domaine dans lequel ils ont excellé, mais de montrer la place culturelle de l'iconographie de la mère et enfant dans leurs sociétés, entre les XVII^e et XIX^e siècles, vaste période au cours de laquelle l'on dispose des indices importants concernant les statuaire kongo. En effet, la sculpture constitue à elle seule un langage codifié, la manifestation d'une intellectualité culturelle. Elle dessine symboliquement les contours de la société dont l'apparement avec ses propres valeurs fondamentales est un vecteur d'identité. Le vocabulaire de l'iconographie de la mère et enfant exprime et recouvre des relations sociales qui vont dans le sens de la parenté clanique et lignagère. À ce sujet, rien n'est fictif, et la matrilinéarité qui est le principal régime de filiation dans lequel appartiennent les Kongo est « destinée à assurer la perpétuation de la parenté et constitue un mécanisme de transmission des biens, titres et statuts » (Ph. Laburthe-Tolra et J-P Warnier, 1993, p. 89). Au regard de ce qui précède, l'iconographie de la mère et enfant exprime une vision du monde qui croise spiritualité

et vie sociale, esthétique et éthique, connaissances et culture matérielle. Son côté utilitaire prime

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 437 à 454 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

sur le beau pour réaffirmer l'ancrage des statuaires dans la psychologie collective et pour servir de voie médiane face aux nombreux défis socioculturels auxquels l'homme doit faire face.

Reprenant à son compte les écrits d'anciens chroniqueurs européens des XVI^e et XVII^e siècles sur les Kongo, G. Balandier (1965, p. 234-246) a consacré d'importantes pages à la sculpture traditionnelle kongo. Visiblement, les aspects fonctionnels et symboliques donnent à la variété de l'œuvre d'art sculptée la force d'être un espace de synthèse, de croyances et de pratiques sociales, politiques et culturelles du monde humain en médiation permanente avec l'univers des ancêtres. Décryptant cette sculpture ancienne, D. Ngoïe-Ngalla (2010, p. 26) saisit son orientation absolument fonctionnaliste et utilitaire. La sculpture kongo est donc une sculpture qui rallie l'expression naturaliste et l'expression symbolique. Sous ce prisme, comment l'iconographie de la mère et enfant sanctuarise-t-elle la vie socioculturelle des Kongo précoloniaux ? En d'autres termes, est-il possible de penser l'iconographie de la mère et enfant comme un patrimoine qui incarne les aspirations psycho-affectives, les mythes et les symboles, les sentiments et les codes d'une société kongo aux mœurs révélatrices de son identité ? Pour les sociétés sans écriture à l'instar des Kongo, toute production d'œuvres de l'esprit incarne une épiphanie spirituelle qui justifie leur fonctionnalité et l'imaginaire de ceux qui en sont l'émanation. Aussi, la société exprime ses émotions, ses angoisses et son identité culturelle à travers l'objet sculpté. C'est l'hypothèse qui s'adosse à ce questionnement.

Pour permettre un décryptage historique de l'objet d'étude, la double approche symbolique et anthropologique paraît la mieux adaptée, quoique l'analyse est susceptible d'investir le champ de la synchronie et de la diachronie. Ce choix s'impose si l'on veut soumettre l'iconographie de la mère et enfant à des vérifications culturelles capables d'alimenter la réflexion historiographique et épistémologique. La collecte des informations s'est faite en investiguant les documents écrits et les iconographies disponibles. Les images utilisées pour illustrer la réalité étudiée sont puisées dans *Kongo. Power and majesty*, des documents collectés par A. Lagamma (2016). Leur analyse et leur confrontation avec d'autres sources ont permis de mener cette recherche sur quatre axes. Le premier montre que l'iconographie de la mère et enfant est un invariant anthropologique, un pan culturel universel ancien, propre à toutes les civilisations. Le deuxième et le troisième axe font une lecture matérielle de l'iconographie de la mère et enfant avant de donner ses fonctions socio-anthropologiques. Le quatrième axe

identifie les accessoires qui habillent le corps de la mère, en définissant culturellement leurs fonctions.

1. Iconographie de la mère et enfant : invariant anthropologique et maître de son temps

La mère et l'enfant s'inscrivent dans une relation fusionnelle qui tient, à la fois, du divin, de l'ordre naturel, biologique et culturel. En tant que tel, l'évocation de l'un laisse apparaître l'autre. Ce lien complexe a laissé éclore, chez diverses civilisations, une vision du monde de la mère et son enfant, qui alimente mythologies et croyances religieuses. Dans l'espace-temps, cette croyance a alimenté l'imaginaire collectif qui a forgé une image idyllique de la femme dévouée à assumer pleinement ses fonctions naturelles, en plus d'accomplir ses devoirs de mère vis-à-vis de son enfant. Le fait de porter durant neuf mois l'enfant dans ses entrailles et d'avoir un contact direct avec lui par le canal de son nombril a sans doute forgé en elle ce sentiment naturel de se livrer en sacrifice, s'il le faut, pour garantir la vie de son enfant. Cette réalité est saisissante même chez les animaux où l'on voit la femelle lutter devant un danger pour protéger son petit, pendant que le mâle ne s'intéresse qu'à lui-même. Cette idée-force permet de comprendre les raisons anthropologiques de l'absence de l'homme, ou du moins, de la dégradation substantielle de son image dans les œuvres de l'esprit concernant la mère et son enfant.

En effet, l'iconographie de la mère et enfant suffit à elle-même pour comprendre les raisons caractéristiques de la vie socioculturelle de maintes civilisations. Cette iconographie, qu'il faut remonter à l'Antiquité, a traversé les âges et les croyances autochtones. Elle fait partie des invariants anthropologiques, dans la mesure où elle est présente dans plusieurs sociétés sans lien les unes avec les autres. L'on ne peut donc se targuer de brandir délibérément la thèse d'un diffusionnisme culturel pour justifier l'universalité de cette vision iconographique construite autour de la mère et son enfant. La forme matérielle et les objets hétéroclites qui constituent l'habillement de l'objet sculpté ou dessiné servent à représenter la mère allaitant ou portant son enfant. Ils sont une preuve tangible des spécificités endogènes sur la fonction essentielle que chaque société attribue à cette iconographie, sans oublier ses effets psychologiques dans la vie de ses membres.

Civilisation riche, brillante, foisonnante et d'une extrême complexité, l'Égypte pharaonique pourrait bien être la première des cultures de l'Antiquité à avoir développé une philo-culture iconographique dédiée à la mère et son enfant. C'est une croyance mythologique ritualisée, fortement chargée d'énergie en rapport avec le pouvoir spirituel et politique. Isis et Horus qui matérialisent cette iconographie sont considérés dans la société égyptienne comme des entités symboliques qui incarnent ce double pouvoir. Horus apparaît dans le mythe d'Osiris, récit religieux bien élaboré qui culmine sur l'épisode de ce personnage divin dans sa relation ontologique avec sa mère. Rien n'est simple ; tout est complexe et significatif : « Le jeune dieu [Horus] est d'abord un enfant vulnérable protégé par sa mère » (*Wiki Loves Africa*, 2025).

La vision égyptienne concernant la mère et son enfant n'est pas sans connexion avec la chrétienté romaine, notamment celle de l'église catholique qui emplit ses cathédrales d'images de Marie tenant ou portant l'enfant Jésus. À la vérité, cette représentation appartient à un programme illustratif de la foi, fondé sur la notion d'images, permise par l'incarnation du Christ. Ainsi, au triple plan symbolique, théologique et dogmatique, cette iconographie représente un espace de médiation et d'accomplissement du mystère de « Marie mère de Dieu », consultée pour une œuvre d'intercession inlassable auprès de son fils Jésus en faveur des hommes. Ainsi, l'iconographie de la mère et enfant apparaît comme un élément d'inclusion, de construction identitaire et de socialisation.

Certes, la société et la religion égyptiennes ont évolué au fil des siècles, mais elles ont gardé à travers Isis et Horus une image intacte de la relation indissoluble de la mère et son enfant. La conception d'une telle image est liée à la mythologie et aux divinités longtemps vénérées dans une société tournée vers ses dieux. Les récits mythologiques, à cet effet, ont réussi à forger une vision complexe, cohérente et quasi complète de la conception sociale du pouvoir politique (G. Pinch, 2006).

Du côté de la Babylone, une mythologie insiste sur le caractère primordial du symbole religieux incarné par l'image de la mère tenant son enfant. Du temps de Nabuchodonosor II (605-526 av. J-C), un travail important de production de figurines de terre cuite est réalisé. Les œuvres produites représentent des scènes familiales sur des thèmes divers ; le plus important d'entre eux est une scène intimiste d'une femme qui porte son enfant.

Dans la Grèce antique, l'iconographie de la mère et enfant renforce le culte de la maternité, un culte qui a pris racine dès l'origine de l'humanité. Les représentations mythologiques de la déesse mère laissent penser que les femmes avaient une place toute particulière dans cette société grecque. Les éléments les mieux représentés dans cette iconographie sont le ventre, pour porter le bébé, et les seins pour le nourrir. La valeur symbolique de cette iconographie débouche sur les aspects politiques et religieux de la maternité, sur l'importance de la mère en termes de légitimation, de filiation, donc d'identité sociale, sur le rôle, la place et l'influence des mères dans les cités grecques, largement sous-évalués par rapport à ceux des pères. En plus du mythe de l'autochtonie axé vers l'exclusion des femmes comme *medium* de l'origine des hommes, cette iconographie grecque actualise le deuil féminin. Elle révèle des épisodes sombres des mères en colère, parce qu'elles sont privées de leurs fils morts pour la cité (F. Gherchanoc et J.-B. Bonnard, 2013).

En revanche, dans l'antiquité romaine, l'iconographie de la mère et enfant est présente à travers des gravures des cubistes et des impressionnistes. Cette iconographie fait la promotion de l'enfant pour montrer l'importance et la place qu'il occupe dans cette civilisation. Au cours de cette période, en effet, l'enfant est rarement nourri par sa mère, et son berceau est placé dans la chambre d'une nourrice. Toutefois, dans cette civilisation, la femme est reconnue et valorisée pour le nombre d'enfants qu'elle porte et pour l'éducation qu'elle leur donne, une éducation destinée à former de bons citoyens romains.

L'on voit poindre à l'horizon-monde une vision cosmogonique qui domine la pensée de certaines civilisations anciennes. Le mot cosmogonie doit retenir notre attention parce que, au XVII^e siècle, aux dires du Père Laurent de Lucques (Mgr J. Cuvelier, 1953, p. 144-145), les Kongo pratiqueraient l'astrolâtrie. Mais l'on sait qu'avant cette période, c'est-à-dire à la fin du XVI^e, F. Pigafetta et D. Lopes (1591, p. 65) relatèrent cette vision du monde kongo qui voit dans la pleine lune la présence d'une femme embrassant son enfant. Par rapport à cette vieille croyance kongo, G. Balandier (1965, p. 148-149) met quiconque en garde sur une pseudo-pensée qui consisterait à développer une thèse d'un culte rendu à la lune par les Kongo des temps anciens. Derrière cette image fantastique de la lune enveloppant une femme et son enfant se cache une autre vision du monde cosmique matérialisée sur la terre. Selon cette vision, la lune, elle-même, est symbole de la femme aux pouvoirs incroyables, mais elle est une femme

douce et rayonnante, hospitalière et gardienne de la société. La féminité et la maternité de la lune se traduisent à travers l'image de femme et l'enfant qu'elle porte dans une position qui incarne l'unité, l'ordre social kongo, sa cohésion et sa permanence. Au regard de ce qui précède, dans la pensée kongo, l'iconographie de la mère et enfant s'inscrit dans une perspective mythologique de « représentation des symboles célestes en symboles terrestres » (G. Durand, 1969, p. 30), dont les caractéristiques physiques permettent une lecture symbolique de l'œuvre iconographique.

2. Portrait physique et lecture symbolique de l'iconographie de la mère et enfant

Les œuvres d'art du monde kongo ancien sont le travail de plusieurs générations d'artisans anonymes, initiés pour ce type d'ouvrage, dans une société restée attachée à la spécialisation des tâches et à la division sexuelle du travail. Au nombre de ces anonymes figurent ceux dont le statut social interfère entre la production des œuvres de l'esprit et l'exercice des pratiques magico-religieuses. Il s'agit des devins, *nganga*, longuement évoqués par A. G. Cavazzi (1668, p. 240-241), O. Dapper (1686, p. 327) au XVII^e siècle et l'abbé L.-B. Proyart (1776, p. 194) au XVIII^e siècle. L'observation et le décryptage de ce métier de la science magique par Th. Obenga (1976, p. 92-93 ; 1985, p. 198-201) ont permis de conclure à la spécialité¹ des uns et des autres, pour répondre aux nombreuses sollicitations sociales. Il existe très peu de généralistes dans ce domaine complexe et fermé. Ce constat reste valable dans le domaine de l'art, notamment celui des producteurs des figurines et autres statuettes protéiformes. Pour ce qui est des statuettes concernant la mère et son enfant, sous quelles formes se présentent-elles et quelle lecture symbolique morale peut-on en faire ? Quel est le matériau nécessaire à la fabrication de cette iconographie atypique dans certains domaines de la culture kongo ?

En effet, les textes d'anciens chroniqueurs sur le Kongo citent la sculpture en bois comme l'unique mode de sculpture existant chez les habitants de cet État jusqu'aux XVII^e et XVIII^e siècles, périodes où l'on a observé l'usage de l'ivoire dans ce domaine (M. Soret, 1959, p. 107).

¹ Dans la cuvette congolaise, Th. Obenga a recensé une douzaine des *nganga* : *nganga bonga*, *nganga ilongo*, *nganga ibva*, *nganga Okyera*, *nganga Okyenga*, *nganga Pera*, *nganga ya Abora*, *nganga ya Ikyee*, *nganga Mwandza*, *nganga Boo* ou *nganga Epfende*, *nganga otwere* et *nganga Kwepfe* (Cf. Th. Obenga, 1976, p. 92-93). ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 437 à 454 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Le recours traditionnel à l'ivoire montre une certaine évolution des techniques endogènes dans le domaine de l'art. Les propos de J. Maes (1930, p. 347-349) renseignent que les Kongo produisent des figurines qu'ils divisent en deux catégories : les figurines « fétiches » et les figurines commémoratives. Les premières sont des *konde* (figurines à clous) dont la fonction essentielle est la vengeance d'une injustice ou d'un préjudice subi (D. Ngoïe-Ngalla, 2010, p. 28) ; les secondes rappellent le souvenir des morts (M. Soret, 1959, p. 108).

Ces portraits, rapidement esquissés, sont conformes aux pratiques traditionnelles des Kongo, ainsi que l'est la grande variété sculpturale dédiée à la mère et son enfant. Regard rassurant, mine apaisée, la totalité de cette iconographie de la mère et enfant est loin de l'attitude martiale des fétiches à clous connus sous le nom générique de *nkondi* (J. F. Yekoka, 2019, p. 175-190). Leur taille, qui dépasse rarement les 70 centimètres de hauteur, est imaginée par leurs fabricants comme des médiums-prêtres au service de l'enfant qu'elle porte. À la différence du masque punu aux yeux mis clos pour se soustraire symboliquement de la violence qui traverse la société, la mère, dans cette iconographie, a ses yeux grands ouverts, avec deux à trois traits de scarification verticaux parallèles ou quatre traits disposés en carré. L'abdomen présente une richesse décorative, des scarifications en relief. Le nombril est le siège des forces vitales, de puissance communicatrice entre la mère et son enfant.

L'observation attentive d'un certain nombre d'iconographies de la mère et enfant présente un style vigoureux, tendant au monumental. Elle est caractérisée par un souci de la finition et du détail. L'on y souligne l'appétence de la femme kongo pour les colliers de perles, les bracelets et les chevillières de métal. En effet, beaucoup de femmes constituant l'iconographie de la mère et enfant sont bardées de ces accessoires qui tordent le cou à l'esthétique au profit de la fonction utilitaire : la tête, partie essentielle de l'œuvre, est toujours stylisée, son visage propre, « le message singulier, au-delà de ses caractéristiques » (Th. Obenga, 1985, p. 249). Energique, la mère « a le menton carré, le nez et la bouche larges, les oreilles mises en évidence » (D. Ngoïe-Ngalla, 1987, p. 274).

À la décharge de leurs producteurs anonymes, dans l'espace-temps, la sculpture de la mère et enfant permet de conclure, après décryptage, que tout le travail artistique repose invariablement sur une seule vision esthétique et matérielle : l'enfant ne doit pas absolument retenir l'attention des sens ; il doit être simplement présenté aux yeux de tous comme un être

L'iconographie de la mère et enfant dans l'histoire socioculturelle des Kongo (XVII^e-XIX^e siècle)

Dr Jean Félix YEKOKA

soulagé, satisfait et comblé de chaleur maternelle. De lui, l'on ne retient psychologiquement et matériellement que l'image d'une personne profondément habitée par le calme, assurée par la présence d'une mère attentionnée ; l'image d'un enfant affectif et attaché à l'amour maternel. Ce sentiment de sérénité traduit une sécurité morale qui se lie à l'aune d'un œcuménisme qui mobilise le capital social et promeut le vivre-ensemble.

En revanche, tous les efforts sont concentrés sur la mère, qui doit recevoir un certain nombre d'accessoires et de reliques, pour permettre à l'ensemble de l'œuvre de se conformer à la vision culturelle que la société lui confère.

Images 1 et 2 : Des mères allaitant leurs enfants



Image 3 : La mère soulevant son enfant

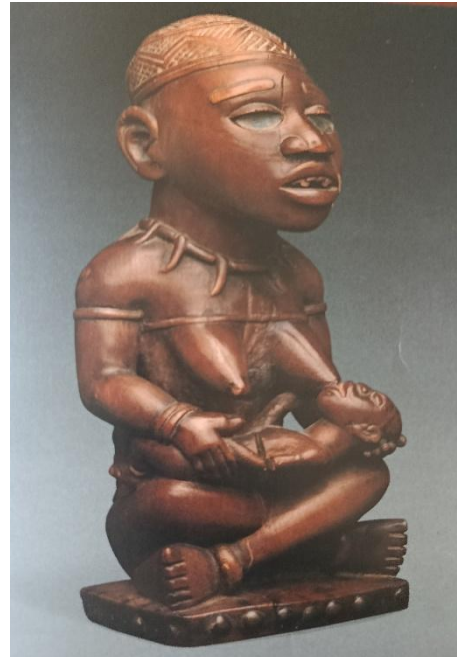
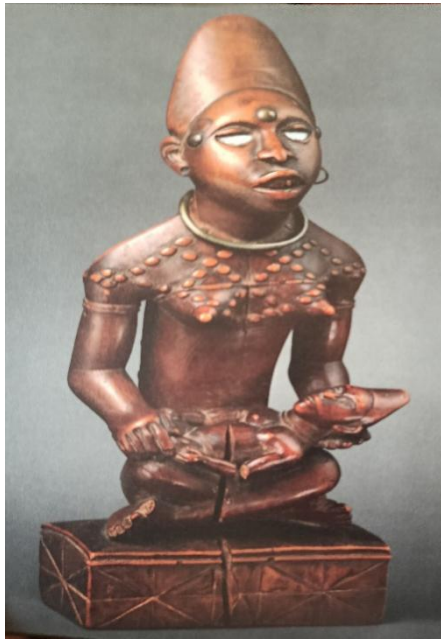


Image 3 : La mère lavant son enfant



Source : A. Lagamma, 2016, *Koong : Power and majesty*, Yale University Press, New Haven and London.

L'ensemble de cette réalité socioculturelle, incarné dans la mythologie kongo, a une portée anthropocosmomorphique. Si la lune qui a inspiré aux Kongo anciens l'image parfaite de la mère laborieuse tenant son enfant est, dans plusieurs traditions spirituelles, la mise en scène d'un personnage, à l'évidence, transcendant, pour les Kongo précoloniaux, elle est l'image de ce qui se passe chez les hommes dans leur vie sociale quotidienne. En effet, les légendes et la mythologie kongo ne séparent pas *a priori* « les symboles de la pensée rationnelle » (B. Mve Ondo, 2007, p. 31). Dès lors, il y a une co-construction entre ciel et terre, cette dernière apparaissant dans l'imaginaire kongo comme la reproduction de l'univers céleste.

La fabrication des œuvres de l'esprit est le propre de toutes les sociétés kongo, mais celle liée à la sculpture en bois est une spécialité de quelques groupes sociaux. Les Yombé, les Vili, les Bwendé, les Bembé et les Kunyi, par exemple, comptent au nombre des « Kongo Nord-Occidentaux » (M. Soret, 1959) aguerris dans ce domaine complexe, souvent ritualisé, où les artisans sont souvent en contact avec le monde des esprits. Les œuvres étudiées dans cette contribution sont celles produites par les Yombé du bassin du Kouilou-Niari. Elles reposent toutes sur un socle en bois pour garantir à chacune d'elles l'équilibre nécessaire et le lien avec le monde des ancêtres. Du reste, il convient d'examiner les fonctions socio-anthropologiques

essentielles de l'iconographie de la mère et enfant et sa part dans l'histoire socioculturelle des Kongo.

3. Fonctions socio-anthropologiques de l'iconographie de la mère et enfant

L'art africain appartient à un cadre écologique (groupe humain et environnement) précis. Il est fortement lié à un groupe social, aux ancêtres mythiques ou primordiaux, et matérialise le travail réalisé au quotidien par des individus à l'intérieur de l'espace villageois. En tant que tel, on voit s'exprimer ou s'accomplir, à travers cet art, les loisirs et fêtes, les liturgies, les cérémonies de fertilité de la terre et bien d'autres rites vitaux qui lui confèrent un caractère utilitaire (Th. Obenga, 1985, p. 249). Dès lors, dans l'espace-temps, l'art africain est « une aide mise à la disposition de la vie » (M. Griaule, 1947, p. 118). Dans cet art, tout est explicable. Ainsi, dans le cas précis des Kongo, et notamment sa sculpture, ses fonctions socioculturelles s'entendent à l'aune des significations de ses éléments matériels. Toutefois, ces significations reposent sur un code, c'est-à-dire sur un ensemble d'éléments indécomposables, et en un nombre fini qui permet de construire un « système » plus ou moins conscient de représentations collectives, et de communiquer, à l'intérieur d'un champ social donné. Les symboles n'ont de sens qu'en fonction de ce champ (Ph. La burthe-Tolra et J-P Warnier, 1993, p. 157-156).

Cette vision philosophique fait de la sculpture kongo un champ de pensée complexe, transcendant. Son intérêt réside dans les possibilités que donne cette sculpture à cerner le non-dit sans exercice rituel préalable : une connaissance plus ou raffinée de la culture kongo suffit à en décrypter les fonctions essentielles. Dans l'œuvre sculpturale, l'iconographie de la mère et enfant est « un archétype, un condensateur » (G. Durand, 1969, p. 194) des idées originales d'une société kongo dont l'ancestralité est fidèlement attachée à ses valeurs fondamentales. L'expression corporelle de cette iconographie alimente l'imaginaire kongo sur quelques pans de sa vision du monde. Le lien maternel des XVII^e et XVIII^e siècles incarnent les fonctions essentielles de cette iconographie où s'exprime anthropologiquement un régime de parenté matrilineaire kongo. Les formules et l'élan gestuel qui les caractérisent rappellent l'identité culturelle kongo.

Dans cette parenté, les clans et les lignages sont des structures sociales importantes. Ils sont constitués des vivants et des ancêtres de la terre. Le lignage en particulier instaure une parenté généralisée qui se justifie par la communauté de sang. Pour G. Balandier (1965, p. 178) : « Seules les femmes de condition libre apportent ce sang qui confère l'appartenance clanique. Le système est donc à accentuation matrilineaire : la mère et le fils sont du même clan ; mais le père reste un étranger au sens clanique, s'il ouvre l'accès à la parenté paternelle ou *kitata* ». Nœud de toutes les alliances inter-claniques, dans le système de parenté kongo, la femme est aussi l'instrument de transmission des titres et des pouvoirs. C'est elle qui tient la première place dans l'éducation aux valeurs morales de la société. Cette fonction est contenue dans l'iconographie de la mère et enfant, statuaire qui rappelle « les attitudes à prendre face à la vie » (J-C Bayakissa, 2013, p. 228). En revanche, l'enfant² (garçon) associé à cette iconographie est l'incarnation des pouvoirs politiques et religieux reçus de la femme pour l'exercer à son nom³.

L'exaltation du sentiment maternel et l'harmonie du lien entre la mère et l'enfant sont des images symboliques qui traduisent, dans une formule synthétique, une parenté indivisible⁴, qui ne repose pas seulement sur le socle anthropologique de la matrilinearité ; elles sont aussi l'expression fonctionnelle de la maternité, elle-même acte et symbole de richesse du groupe lignager. Dans la pensée kongo, la richesse du lignage est synonyme de progéniture vivement désirée à l'infini. Elle n'est pas matérielle. D'ailleurs, un apophtegme kongo devenu devise et hymne dit, dans un lyrisme flamboyant qui soutient la thèse humaine de la richesse kongo : *nki tu saka, mbongo bantu !*, entendre : que cherchons-nous, la richesse primordiale du lignage, ce sont les hommes. Cette vision culturelle du monde et son argument ne sont pas faux, puisque, dans la plupart des civilisations négro-africaines, la force et la valeur d'un groupe social se mesurent en fonction de son poids démographique. Dès lors, l'iconographie de la femme qui allaite fait la promotion de la procréation ; elle est un remède symbolique rituel contre la stérilité qui peut menacer le groupe lignager. Aux dires de Laurent de Lucques (Mgr J. Cuvelier, 1953,

² Dans toutes les sociétés, y compris celle des Kongo des temps anciens, l'iconographie de la mère associe toujours un enfant de sexe masculin. L'on n'a pas vu une fille dans ces représentations, malgré son rôle essentiel dans les cultures endogènes.

³ Pour les Kongo, le pouvoir est féminin. Il appartient de facto à la femme qui le confie à son frère pour l'exercer à son nom.

⁴ Un proverbe kongo rappelle : *Misinga kanda ni hu tintana, wa zingoka ko !*, c'est-à-dire la parenté est comme un fil ; il peut s'étendre, mais jamais il ne se coupe.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 437 à 454 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

p. 148), qui observa les coutumes kongo au XVII^e siècle, la femme stérile vit un véritable drame⁵ ; les agressions psychologiques la menacent. C'est pourquoi la mère est dans sa plénitude, « la femme que les sculptures anciennes figurant des maternités idéalisent » (G. Balandier, 1965, p. 184).

À toutes les saisons, pendant la pleine lune, les Kongo se représentent joyeusement cette femme enveloppée dans la lune ; une mère portant son enfant avec une hotte chargée au dos. Cette image iconographique accomplit une double fonction spécifique : la maternité et le devoir impératif qui oblige culturellement la femme d'assurer à l'économie domestique une santé qui rassure l'ensemble des individus qui peuplent la maison. Ce portrait imaginaire résume parfaitement un axe de la philo-culture kongo qui fait de la femme le siège d'accomplissement des fonctions productrices et reproductrices, deux fonctions cruciales qui garantissent à la société sa permanence et des richesses économiques.

En effet, l'art kongo ne va pas à contre-courant de l'histoire socioculturelle des Kongo. C'est un art total dont la gestuelle est obsédée par une éthique du travail. Ici, pas de place au mythe et aux légendes, mais à l'action par le biais des services. Cette intensité formelle apparaît clairement dans l'iconographie de la mère qui lave son enfant, en utilisant le creux de son pied comme bassine et la paume de sa main comme fontaine d'où jaillit l'eau du bain. La gestuelle est forte : elle constitue un tableau qui conforte l'image et la réputation de la femme kongo vue par l'autre comme une femme hospitalière et vertueuse.

Le décryptage de la sculpture kongo du XIX^e siècle n'est pas sans surprise. Il montre des femmes portant des bonnets de chefferie. Ce type d'iconographie, qui honore le pouvoir féminin, symbolise la souche des clans. Honneur est fait aux femmes régentes qui se substituent temporairement aux chefs disparus, à ceux pour qui la mémoire ne garde plus qu'un vague souvenir. Ainsi, les iconographies de la mère et enfant où les femmes portent des bonnets expriment des fonctions politiques attachées à la complexité des pouvoirs féminins déjà analysés par A. Doutreloux (1967, p. 63) dans une étude consacrée aux Yombé : « les pouvoirs magiques de la femme sont bénéfiques ou maléfiques, et c'est ici qu'elle inspire de la

⁵ Dans la société kongo, la stérilité est une maladie qui ne concerne que les femmes incapables de donner à leurs époux un rejeton. La femme stérile est exposée au divorce, alors que l'homme qui se retrouve dans la même situation est conforté dans la situation d'homme, en lui trouvant un homme (un frère ou un ami) qui lui donne une progéniture en secret.

crainte aux hommes ». En effet, dans l'anatomie politique kongo des temps anciens, le pouvoir féminin fut crucial, et son rôle, essentiel aux côtés des hommes dans la gestion de la cité (F. Pigafetta et D. Lopes, 1591).

L'inventaire des fonctions essentielles de la statuaire de la mère et enfant permet de conclure avec évidence qu'elle constitue un véritable réceptacle silencieux d'un certain nombre de puissances culturelles que l'ethnologie et l'anthropologie mettent au service de l'histoire sociale des Kongo. Les accessoires qui recouvrent le corps de la mère portant son enfant s'inscrivent dans la mouvance culturelle d'une esthétique qui allie expression naturaliste et symbolique, gage d'une transition historique de l'art kongo entre les périodes précédant le XVIII^e et la fin du XIX^e siècles. Quels sont ces accessoires et leurs fonctions socioculturelles ?

4. Accessoires et fonctions socioculturelles

L'observation des statues de l'entre XVI^e et XVIII^e siècles frappe par leur goût de finition et par un souci de conformisme des sculpteurs. Ce traditionalisme est, lui-même, exégèse et promotion des valeurs culturelles fondamentales élevées au rang de patrimoine collectif. Ainsi, l'objet sculpté n'est pas seulement moyen de conservation de ce patrimoine, il est aussi et surtout stratégie culturelle de sa transmission de génération en génération. Pourtant, il faut saisir les croyances kongo, sans oublier leurs éléments de langage pour évaluer à sa juste valeur la noblesse du patrimoine culturel kongo. Dans ce qui peut apparaître comme une quête identitaire primordiale, le geste demeure tout de même « la ligne de force de la sculpture » (J.-C. Bayakissa, 2013, p. 226) kongo, tout comme le tracé et le dessin le sont pour la peinture. En effet, la sobriété de la sculpture kongo se conjugue avec la richesse de sa gestuelle, elle-même langage des attitudes corporelles adoptées au quotidien par la femme, vitrine et miroir de la société dans sa plénitude.

Rappelons la position quasi unique de la statuaire kongo consacrée à la mère et son enfant : la position debout qui « implique la réactivité, voire la promptitude. Se tenir debout est 'une tâche', un devoir ; il faut se tenir debout pour manifester son acquiescement à un projet et la promptitude le réaliser. La station debout a une valeur éthique : se lever en signe de respect » (J.-C. Bayakissa, 2013, p. 227).

La station debout permet d'identifier l'ensemble des accessoires que reçoit le corps de la femme : « le collier, le cordon de fibres qui prend appui sur l'attache des seins » (G. Balandier, 1965, p. 239), bracelets, manilles, argile blanche (*tukula*), boucles ou pendants d'oreilles, etc. Pris collectivement, tous ces éléments introduisent symboliquement la femme portant son enfant dans une dimension religieuse de prêtresse du *mukisi* ou du *kimpasi*, largement étudiés par J. Van Wing (1959) ; structures magico-religieuses qui font le contrepoint du *lemba*, entendu comme une école philosophique kongo connue pour la rigidité de ses règles. Par les fonctions de prêtresse du *mukisi* qu'elle accomplit dans sa société, à l'arrière-plan de l'iconographie, la femme incarne les rites de guérison. Cette fonction thérapeutique est renforcée par la présence des bracelets en cuivre, de l'argile blanche et les tatouages⁶ (*nsamba*) visibles sur certaines images de cette iconographie. En plus de fonctions thérapeutiques, les *nsamba* jouent aussi une fonction protectrice ; ils garantissent la fécondité, « un facteur de l'accord entre hommes et femmes (G. Balandier, 1965, p. 165). De même, les tatouages, *nsamba*, tiennent lieu de carte d'identité, car chaque région ou chaque village possède un type de tatouages différent de ce que l'on peut observer ailleurs. Ainsi, les fonctions des tatouages sont complexes, parce qu'elles sont filles d'une vision du monde spécifique à chaque groupe humain.

Quant au « cordon de fibres qui prend appui sur l'attache des seins », il singularise un savoir-faire technique des artisans. Mais, tout au plus, il conforte la fécondité de la femme et ses prédispositions naturelles à devenir mère des jumeaux⁷. Par ailleurs, ce cordon place la femme entre le monde des vivants et celui des ancêtres primordiaux. Par cette position « souveraine », elle est spirituellement médiatrice et protectrice de l'enfant qu'elle porte.

Les pendants d'oreilles sont loin de justifier une longue tradition esthétique féminine rappelée par les chroniqueurs européens des XVI^e et XVII^e siècles. Ils justifient plus une phase de mutations culturelles kongo, débutées au lendemain de leur contact avec les Portugais à la fin du XV^e siècle. Dès lors, les pendants d'oreilles traduisent ou symbolisent l'ouverture vers l'autre ; c'est un placement sur la trajectoire du courant fécondant de l'histoire.

⁶ La réalisation des tatouages sur le corps s'accompagne de nombreux interdits qu'il faut absolument respecter personnellement. Cette réalité culturelle enlève aux tatouages leur côté esthétique, ou du moins, un raffinement de la technique érotique.

⁷ Les jumeaux sont perçus dans la mentalité collective kongo comme des êtres sacrés, détenteurs de quelques pouvoirs surnaturels. Ils sont pour cela respectés, et la mère des jumeaux honorée de tous.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 437 à 454 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

En somme, dans la vision du monde kongo et en fonction des accessoires qu'elles reçoivent, les statuettes kongo, figurant la maternité, sont rangées en deux principales catégories : les premières représentent joliment une femme tenant son enfant assis et le corps dressé ; les secondes montrent une femme qui allaite le nouveau-né. Tenant compte de ces deux catégories, leurs fonctions socioculturelles respectives ne sont pas les mêmes. Selon toute vraisemblance, les premières sont liées à la richesse, dans la mesure où elles appellent à l'abondance du groupe lignager et protègent les générations naissantes. Visant la fécondité, les secondes « sont au service des rituels qui la provoquent. Elles ont une signification supplémentaire et jouent un rôle de caractère politique » (G. Balandier, 1965, p. 239).

Conclusion

Les œuvres d'art tiennent des discours sur des réalités sociales. Elles aident à construire l'histoire des sociétés sans écriture, comme celle des Kongo de l'entre XVII^e et XIX^e siècles dont l'ethnologie a alimenté le travail historique. Des œuvres d'art produites par les Kongo tout au long des siècles, les figurines gardent un caractère primordial parce qu'elles condensent les pans entiers de l'histoire socioculturelle des Kongo. Dès lors, l'iconographie de la mère et enfant, décryptée et analysée anthropologiquement, permet d'aller au cœur de la philo-culture kongo, de saisir la place cruciale de la femme dans le système de parenté kongo et dans l'anatomie politique et religieuse. En effet, la femme qui porte son enfant, qui l'allaite ou qui l'administre des soins accomplit symboliquement des fonctions sociales propres à la culture kongo, à sa vision du monde et à son identité culturelle. De ce point de vue, la femme est, pour le Kongo, le fer de lance du succès social : elle est le symbole de la fécondité, de la richesse du groupe lignager, de sa régénérescence et de sa permanence, de la guérison de ses membres, de l'abondance. Elle est davantage le nœud des alliances et la source de transmission des titres et des pouvoirs. L'enfant qu'elle porte est un relai expressif qui conforte sa place au sein du corps social. De toute évidence, l'art kongo se soucie moins de l'esthétique, tant la vision des sculpteurs est utilitaire.

Bibliographie

- BALANDIER Georges, 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette.
- BAYAKISSA Jean-Claude, 2013, « Éthique et esthétique de la gestuelle kongo à travers sa statuaire », in Marie-Jeanne Kouloumbou et David Mavouangui (dir.), *Valeurs kongo. Spécificité et universalité*, Paris, L'Harmattan, p. 225-231.
- CUVELIER Jean (Mgr), 1953, *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1717)*, Bruxelles, Mémoire de l'Institut Royal Colonial Belge, tome XXXII, Fasc. 2.
- DOUTRELOUX Albert, 1967, *L'ombre des fétiches. Société et culture yombé*, Louvain, Nauwelaerts.
- DURAND Gilbert, 1969, *Les structures anthropologique de l'imaginaire*, Paris, Bordas.
- GHERCHANOC Florence et BONNARD Jean-Baptiste, 2013, *Mères et maternités en Grèce ancienne*, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, Daedalus.
- GRIAULE Marcel, 1947, *Arts de l'Afrique noire*, Paris, Editions du Chêne.
- LABURTHER-TOLRA Philippe et WARNIER Jean-Pierre, 1993, *Ethnologie Anthropologie*, Paris, PUF.
- MAES Jacques, 1930, « Les figurines sculptées du Bas-Congo », *Africa*, Londres, Juillet 1930, Vol. III, n°3, p. 347-349.
- MVE ONDO Bonaventure, 2007, *Sagesse et initiation à travers les contes, mythes et légendes fang*, Paris, L'Harmattan.
- NGOÏE-NGALLA Dominique, 1987, *Les sociétés et les civilisations de la Vallée du Niari dans le Complexe Ethnique Koongo XIII^e-XVIII^e siècle. Formes et niveau d'intégration*, thèse de doctorat d'Etat ès Lettres et sciences humaines, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne.
- , 2010, *Au royaume du Loango, les athlètes de Dieu 1880-1930*, Paris, Publibook.
- OBENGA Théophile, 1976, *La Cuvette congolaise. Les hommes et leurs structures*, Paris, Présence Africaine.
- , 1985, *Les Bantu. Langues, peuples, civilisations*, Paris, Présence Africaine.
- PIGAFETTA Filippo et LOPES Duarte, 1591, *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*, 2^e édition, traduite de l'italien et annotée en 1965 par Willy Bal, Louvain, Nauwelaerts.
- PINCH Géraldine, 2006, *Magic in Ancient Egypt*, University of Texas Press.
- SORET Marcel, 1959, *Les Kongo nord-occidentaux*, Paris, PUF.
- VAN WING Jean, 1938, *Études bakongo. Sociologie, magie et religion*, 2^e édition, Desclée de Brouwer.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 455-468.

Revisiter l'œuvre de Cheikh Anta Diop : enjeux et
défis pour le développement de l'Afrique
contemporaine

Dr Daouda DIOP

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

daouda20.diop@ucad.edu.sn

Résumé : Les défis contemporains auxquels le continent africain doit faire face sont de plus en plus multidimensionnels. S'ils incluent de nos jours les enjeux climatiques, environnementaux ou l'explosion démographique couplée aux inégalités sociales et l'extrême pauvreté, le besoin d'un développement économique et social dont le substrat reste le patrimoine culturel, demeure plus que nécessaire. Dans cet article, nous essayons, en regardant dans le rétroviseur de l'histoire, de voir en quoi les travaux de Cheikh Anta Diop peuvent, en transcendant le facteur idéologique soumis au contexte de l'époque, contribuer à relever de tels défis.

Ainsi, l'analyse des liens entre le passé et le présent, doublée d'un esprit critique dans l'interprétation et la compréhension des phénomènes humains, doit être en mesure de répondre aux préoccupations du temps.

Abstract: The contemporary challenges facing the African continent are increasingly multidimensional. While these days they include climate and environmental issues, as well as the population explosion coupled with social inequality and extreme poverty, the need for economic and social development, whose foundation remains cultural heritage, remains more than ever necessary. In this article, we attempt, looking back at history, to see how the work of Cheikh Anta Diop can, by transcending the ideological factor subject to the context of the time, contribute to addressing such challenges.

Thus, the analysis of the links between the past and the present, coupled with a critical spirit in the interpretation and understanding of human phenomena, must be able to address the concerns of our time.

Mots-clés : Développement économique, histoire, égyptologie, colonialisme, Afrique

Keywords : Economic development, history, Egyptology, colonialism, Africa

Introduction

Le débat relatif au développement économique de l'Afrique et au combat contre l'acculturation de l'homme « noir »¹ a toujours marqué l'engagement de Cheikh Anta Diop. Si ses contributions et ses combats ont suscité autant de passion, force est de reconnaître que ses recherches ont, depuis, ouvert des perspectives plus ou moins explorées. Autrement dit, au-delà de l'idéologie et de la confrontation superflue, elles peuvent apporter une meilleure compréhension du présent et ramener à souscrire de manière intelligible l'évolution des sociétés humaines, dans la réussite des défis du siècle. Son cheminement scientifique est non seulement d'actualité mais il peut permettre de réinsérer le continent dans l'échiquier des défis économiques et culturels malgré son parcours houleux. En effet sa thèse de doctorat à l'Université de Paris (Sorbonne) intitulé « De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui » qu'il a voulu soutenir en 1951 après de solides recherches en 1947 en linguistique (wolof et sérère) en philosophie et en physique, Cheikh Anta Diop bute sur un refus catégorique du monde académique de l'époque². Son engagement et l'avancée qu'il inscrit sur son époque et sur sa génération montrent à quel point il est conscient du devenir du continent africain et des défis multiples auxquels il devait faire face après les indépendances.

Si certains intellectuels de l'époque gardent un nationalisme modéré chez Cheikh Amidou Kane, Abdoulaye Wade ou Joseph Kizerbo, Cheikh Anta est parmi les intellectuels de sa génération les plus réticents à l'assimilation et à l'acculturation des futures élites africaines³. Nous comprenons alors pourquoi il est le plus suivi dès la naissance de la Revue *Présence africaine*⁴.

Dans ce registre, il est important, après avoir parcouru les différentes thèses défendues par l'égyptologue sénégalais, de faire ressortir la pertinence de ses idées et leur utilité à participer au développement économique et au réveil culturel du continent « noir ». Nous essayerons

¹« Noir » : qualificatif complexe si l'on s'en tient à la couleur de peau des Africains. Ces derniers n'ont pas en réalité une peau noire mais basanée qui tend vers le clair selon la position géographique et l'influence du climat. En guise d'exemple les habitants du cœur du Baol (région à climat chaud) auraient tendance à conserver une couleur de peau beaucoup plus foncée comparée par exemple aux Peuls de la vallée du fleuve Sénégal.

² La soutenance de thèse sera finalement acceptée en 1960.

³ Pathé Diagne, *Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 21.

⁴ La Revue *Présence Africaine* semestrielle est fondée en 1947 par Alioune Diop et éditée par la maison d'édition du même nom qui voit le jour en 1949, contexte difficile marqué la reprise d'après-guerre.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 455 à 468 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

ainsi, par une méthode analytique qui s'inscrit dans l'interdisciplinarité, de voir comment ses travaux peuvent répondre concrètement aux problèmes auxquels le continent africain reste confronté.

Le choix d'une fourchette chronologique qui s'inscrit dans la contemporanéité est loin d'être fortuit. Il permet de parcourir la période postindépendance, segment temporel qui nous permet de mieux saisir les défis multiples du continent africain.

Nous nous intéresserons d'abord à l'environnement dans lequel Cheikh Anta Diop a grandi pour voir si le milieu mouride a eu une influence sur son engagement et sur l'africanité qu'il incarne.

Ensuite il sera question d'étudier l'idéologie afrocentriste et le cadre conceptuel favorable au développement autonome de l'Afrique. Et enfin au-delà de ses limites, il s'agit d'analyser la possibilité d'une fédération à l'échelle continentale, celle de la nécessité d'une réelle souveraineté.

1. Étude sociologique de l'influence de son environnement

Né en décembre 1923 dans le centre-ouest du Sénégal, plus précisément à Thiaytou⁵ et disparu en février 1986 à Dakar, Cheikh Anta Diop a été en grande partie façonné et influencé par son environnement. Il est important d'analyser sa personnalité en essayant de voir comment le milieu familial a contribué à forger son identité.

1.1 Environnement familial

S'intéresser à l'environnement familial de Cheikh Anta Diop c'est aussi s'interroger sur son milieu social intimement lié à l'héritage aristocratique wolof de Coki. Issu de la noblesse cayorienne de par son père Massamba Sassoum Diop et de par sa mère Maguette Diop, il est dépositaire d'une identité bien particulière qui remonte à son arrière-grand-père, Sakhéwar Fatma Thioub Diop⁶. Il convient de rappeler que dans les sociétés africaines et plus particulièrement en milieu wolof, la famille se dresse comme un cadre fondamental dans la socialisation et l'éducation de l'enfant. Non seulement elle transmet très tôt les valeurs et les

⁵ Thiaytou : village pas loin de *Ndary palène* à quelques encablures de Bambey.

⁶ Sakhéwar Fatma Thioub Diop serait selon la tradition wolof, l'un des premiers de sa famille à embrasser l'Islam, fréquentant ainsi le *daara* (école coranique) de Coki. Il est le père de Médoune Sokhna Niane Diop qui est le père de Sakhéwar Sokhna Mbaye père de Lat Dior Ngoné Latyr (Damel du Cayor, figure historique et héros national sénégalais).

normes qui orientent les rapports et les comportements sociaux, mais elle encadre l'insertion « légitime » de l'enfant dans les différents environnements auxquels il peut éventuellement être confronté. En ce sens, tout ce qui est aux antipodes du cadre intellectuel, moral et formel, reste associé à des pratiques jugées immorales, voire inacceptables⁷. Très structurée avant la colonisation, la société wolof se devait de résister à l'ingérence étrangère. Celle-ci a participé au changement progressif de la structure politique traditionnelle en promulguant de nouvelles formes de pouvoir au prisme des intérêts de la métropole.

Après la fin des résistances armées, le refus du colonialisme sous sa forme pacifique reste vivant chez les Wolofs et se manifeste de diverses manières. Sous cet angle, il est important de mettre en relation l'identité ethnique et la pensée de Cheikh Anta Diop. Si les sociétés wolofs, notamment celles du Baol du Cayor et du Ndiambour, sont étudiées selon les mécanismes de stratification et de domination, force est de constater qu'elles sont aussi des foyers de résistance et de remise en cause des pouvoirs extérieurs. En effet, l'héritage des grands royaumes, structures inséparables des mouvements de résistances farouches à la pénétration coloniale française incarnée par des figures emblématiques comme Lat Dior Diop et Alboury Ndiaye⁸, a, dans la période postindépendance, galvanisé l'engagement des intellectuels sénégalais, surtout ceux qui ont été formés en France. Cette prise de conscience qui a très tôt gagné la métropole, peut être illustrée dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale, par la création de la Revue *Présence africaine*. En le lançant en 1947, Alioune Diop⁹ a contribué à asseoir une plateforme de vulgarisation et de partage du patrimoine culturelle, des savoirs et des idéaux défendus par

⁷ En étudiant le monde dit « intellectuel », on a souvent tendance à évacuer de ce champ d'investigation qui renvoie à la pensée, à la réflexion et à l'analyse critique, la sphère des patrimoines et des savoirs africains.

Si la plupart des historiens défend la thèse selon laquelle l'université d'Al Quaraouiyine (Fès/Maroc), dont les travaux commençaient en 859 ap. J.C sous le règne de la dynastie idrisside (cf. Ann Marie Waincott, *Islam: Morocco and the War on Terror*, Royaume-Uni, Cambridge University Press, 2017, p.104.) est considérée comme le plus ancien temple des savoirs au monde, il demeure important d'intégrer l'Afrique qui, très tôt, s'est imposée comme principal centre florissant d'érudition et d'études. En effet, l'université de Sankoré de Tombouctou fondée au XII^e siècle au Mali, Sankoré constitue l'une des premières structures de savoirs au monde (Cf. Sokhna A. Rosalie Ndiaye, *Beyond the Sankoré university. Lessons pre-colonial higher-education in Sub-saharan Africa*, Paris, L'Harmattan, 2022, 134 p.)

⁸ Lat Dior Ngoné Latyr Diop, est né en 1842 à Keur Amadou Yalla mort le 26 octobre 1886. Damel du Cayor de 1861 à 1863 puis de 1871 à 1883 et considéré comme l'une des grandes figures de la résistance coloniale. Quant son neveu Alboury Ndiaye (1847-1901) roi du Djolof à partir de 1875, date de la bataille de Samba Sadio, il est aussi connu pour avoir combattu farouchement les Français après l'annexion du Djolof en 1890, date de la fin de son règne.

⁹ Né à Saint-Louis en 1910 à Saint-Louis (Sénégal) et mort en 1980 à Paris, Alioune Diop a marqué les intellectuels noirs de sa génération pour avoir défendu et vulgariser les cultures africaines en fondant la Revue *Présence africaine*.

les intellectuels africains de l'époque dans un contexte de reconstruction socioéconomique européenne. Désormais, la génération de Cheikh Anta Diop, soucieuse de la sauvegarde de son patrimoine familiale et de son histoire, va démontrer scientifiquement que la prétendue infériorité raciale théorisée depuis des siècles et maintenue malheureusement par d'éminents philosophes du siècle des « lumières » comme Voltaire, ne doit plus prospérer dans les milieux intellectuels. En effet, auteur de descriptions dégradantes sur les peuples africains, Voltaire pense que la race des nègres présente une intelligence inférieure à l'entendement occidental et comme ils sont incapables de faire preuve d'une grande attention, leur servitude par les « blancs » se justifie par la hiérarchisation très stricte du genre humain¹⁰.

À la fin de la seconde guerre mondiale, les intellectuels africains, comme Cheikh Anta Diop, découvrent que le sentiment de supériorité de la « race blanche » n'a été qu'une simple utopie et que la force « noire » a démontré au-delà de l'effort de guerre, qu'elle venait d'une société porteuse de valeurs chevaleresques¹¹.

En défendant la thèse selon laquelle les ancêtres des Wolofs seraient originaires de la vallée du Nil, l'on ne peut pas, en scrutant l'approche scientifique comparative de Cheikh Anta, ne pas prendre en compte l'influence des traces les plus anciennes de sa culture wolof. Autrement dit, en remontant l'histoire, il démontre d'une manière décomplexée comment les langues africaines, voire le wolof ainsi que les pratiques religieuses et culturelles, se retrouvent dans l'une des civilisations les plus anciennes : celle l'Égypte antique. Dans ce même registre, nous pouvons ranger les travaux de Yoro Diao¹² auteur qui s'est imposé très tôt comme l'un des pionniers de l'historiographie sénégalaise. En compilant les différentes traditions orales wolofs qui décrivent les six migrations entre le Nil et la vallée du fleuve Sénégal, auxquelles le Sénégal doit sa population au XIX^e siècle, il s'est inscrit lui aussi dans cette nécessité de démontrer la place de la culture sénégalaise et plus particulièrement wolof dans la mise au point du patrimoine civilisationnel égyptien¹³.

¹⁰ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, Genève, 1755, t. XVI, p. 269-270.

¹¹ Cf. Lieutenant-colonel Charles Mangin, *La Force Noire*, Paris, L'Harmattan (réédition), 2011, 272 p.

¹² Yoro Diao ou Yoro Boli Diao est né vers 1847 à Khouma et mort en avril 1919. Issu de la deuxième promotion de l'École des Otages, fondée par Louis Faidherbe (1818-1889) en 1855, il fut un excellent chroniqueur qui, par la tradition orale wolof, permet aux historiens d'exploiter ses Cahiers qui constituent une source incontournable pour mieux comprendre la trajectoire des grands empires de la Sénégambie.

¹³ Henri Gaden et Maurine Delafosse, *Chroniques du Fouta Sénégalais*, traduites de deux manuscrits arabes inédites de Diré Abbâs Soh, Paris, Ernest Leroux, 1913, p.23.

1.2 L'influence du milieu mouride

Homonyme de Cheikh Anta Mbacké, frère cadet du marabout Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké de 1895 à 1927¹⁴, il évolue dans un environnement marqué par l'emprise sociale et les tendances du milieu mouride qui promeuvent l'identité culturelle dans un espace menacé par le projet colonial. La doctrine mouride portée et défendue par Cheikh Ahmadou Bamba finit par séculariser la conduite religieuse de ses disciples et parvient à impliquer les intellectuels dans la prise en charge des combats de l'ère postindépendance. Cet activisme soutenu leur a permis de développer un levier identitaire (religieux et nationaliste) et de se soustraire à ce qu'ils considéraient comme l'héritage colonial du statut d'infériorité.

Hormis le fait que le mouridisme reste une doctrine soufie, son entreprise religieuse sous l'impulsion de Cheikh Ahmadou Bamba reste un projet de résistance contre toute forme d'acculturation et d'asservissement des populations sénégalaises. Il mène le djihad pacifique symbolisé par la philosophie de la lutte non-violente, celle qui met en valeur les sciences et la piété¹⁵. Cette alternative au djihad armé qu'il a menée contre les colonisateurs français, a constitué la toile de fond de son combat¹⁶. Et les prix à payer (exil au Gabon de 1895-1902, en Mauritanie de 1903-1907, assignation en résidence surveillée à Thiéyène, résidence surveillée à Diourbel de 1912 à 1927) ainsi que toutes les séries d'injustices à son égard, n'ont pas empêché d'ériger un empire spirituel au cœur du Baol et permettre à ses disciples de conquérir progressivement, les continents. Ayant évolué en milieu profondément mouride, l'influence de l'identité du refus, a participé à forger la personnalité et l'intellectualité de Cheikh Anta Diop. Nous comprenons alors pourquoi il s'approprie le combat idéologique du colonialisme pour le recentrage et la réappropriation du regard et du récit porté sur une vision ahistorique appliquée à l'Afrique et défendue par des penseurs comme Hegel¹⁷.

Son passage à l'école coranique coïncidant à l'année de la disparition de Cheikh Ahmadou Bamba à l'âge de cinq ans (de 1927 à 1937), a joué un rôle non négligeable dans sa ligne de

¹⁴ Lire à ce propos Cheikh Mar Sow, *La pensée de Cheikh Ahmadou Bamba face aux défis africains*, Dakar, L'Harmattan, 2016, 238 p.

Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, marabout soufi (1853-1927), fondateur du mouridisme dont la capitale et ville sainte, Touba, en représente le sanctuaire.

¹⁵ *Inii ujaa 'idu bil 'ilm wat taqwaa*

¹⁶ Cf Cheikh Anta Babou, *Le Jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1853-1913)*, Paris, Karthala, 2011, 348 p.

¹⁷ Cf Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, PUF, 2007, 432 p.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 455 à 468 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

conduite¹⁸. Sa scolarisation à l'école française régionale de Diourbel, son passage à Dakar et à Saint-Louis pour ses études secondaires et son arrivée à Paris en 1946 où il s'inscrit en classe de Mathématiques supérieures puis à la Faculté des Lettres de la Sorbonne en philosophie, n'ont aucunement enlevé en lui, son ambition, son identité et son patrimoine historique africain¹⁹. Lorsque Cheikh Anta Diop fait le rapprochement entre le Dieu Thot tenant le registre de comptabilité (*aluwal mahfus* en arabe) et l'origine des religions monothéiste (exemple l'Islam) pour qui, selon les actes, le mort est sauvé ou condamné, l'on peut constater toute sa curiosité intellectuelle à démontrer que cette représentation ne lui est pas totalement méconnue et étrangère à ses croyances africaines²⁰.

Dans *Civilisation ou Barbarie*, il réhabilite l'identité du continent noir depuis le paléolithique mettant ainsi à nu l'apport de la culture africaine dans le processus de civilisation de l'humanité²¹. Mieux encore, il défend la thèse selon laquelle aucune pensée, aucune idéologie, aucune doctrine, aucune religion n'est par essence étrangère à l'Afrique, terre de leur enfantement et que c'est en toute liberté que les Africains doivent puiser dans l'héritage commun de l'humanité ce qui découle de leur propre patrimoine.

Par conséquent qu'il s'agit de colonialisme ou d'arabisme conquérant, Cheikh Anta prône un afrocentrisme et une conscience historique inébranlable.

2. L'afrocentrisme face aux défis majeurs du continent

Selon Cheikh Anta Diop, le développement économique du continent africain passe forcément par la restauration de la conscience historique. En effet si l'Égypte noire est la mère lointaine de la science, de la culture et du patrimoine religieux, tout génie créatif baptisé étranger ne serait que le fruit du déni par les Africains eux-mêmes, de la leur propre patrimoine. Par conséquent, pour un développement autonome, la réappropriation de l'histoire et l'émancipation du patrimoine africain dont le socle reste l'afrocentrisme, demeurent essentielles pour un continent fort et souverain.

¹⁸ *Xale, na Al xuur aan njëk ci dënëm* ou inculquer à l'enfant avant tout autre enseignement, les valeurs du Livre Saint afin de le façonner et le préparer à toutes les circonstances éventuelles a permis aux familles issues des milieux maraboutique de faire face à la politique d'assimilation et d'acculturation.

¹⁹ Cf Aoua Bocar LY-Tall, *Cheikh Anta Diop : l'humain derrière le savant*. Dakar, L'Harmattan, 2022, 202 p.

²⁰ Cheikh Anta Diop, *L'antiquité africaine par l'image*, Paris, Présence africaine, 1976, p. 95.

²¹ Cf *Id*, *Civilisation ou barbarie : anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence africaine, 1981, 526 p. ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 455 à 468 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

1.1 *Le berceau africain, cadre conceptuel du développement économique, culturel et sociale*

En démontrant la négritude de l'Égypte, l'antériorité des civilisations nègres et la naissance de l'humanité en Afrique, Cheikh Anta Diop pense que l'afrocentrisme doit servir de cadre conceptuel du développement économique, culturel et social²². L'afrocentricité doit promouvoir un dynamisme et un pragmatisme capables d'imposer dans tous les domaines de l'évolution de l'humanité, une autonomie décomplexée face à la construction idéologique occidentale préétablie. Dans ce dispositif, l'Afrique noire qui aurait donné vie à la civilisation pharaonique, elle-même institutrice de la Grèce, doit en outre, occuper une place centrale dans la marche du monde, au lieu de subir injustement le néocolonialisme²³. Ainsi, il incite les Africains à prendre conscience des potentialités économiques, culturelles et spirituelles porteurs de véritables opportunités pour un développement enviable. Une telle prise de conscience qui promeut de réelles transformations sectorielles partant des facteurs endogènes, remet du coup en cause, l'ingérence des puissances néocoloniales qui, stratégiquement, s'engagent, après les indépendances, à maintenir l'Afrique dans la dépendance. Toutefois, en voulant réinventer les voies qui, par un cadre conceptuel du berceau de l'humanité, doivent mener au développement économique, culturel et social, on peut noter depuis les années 2000, une croissance relativement forte qui cache paradoxalement des fragilités criardes. Entre autres, nous pouvons citer l'extrême pauvreté, les inégalités sociales ou encore les vulnérabilités infrastructurelles et énergétiques. Malgré les énormes potentialités et l'existence d'un patrimoine historique très riche, l'apport de changements qualitatifs substantiels dans les conditions de vie des populations demeure, jusque-là, un défi majeur à relever.

Si l'afrocentrisme défendu par Cheikh Anta Diop cherche à mettre en avant l'identité du continent noir et son apport à l'évolution des sociétés humaines, il est aussi bon d'en étudier ses limites.

2.1 *Pour une analyse critique de l'afrocentrisme*

²² À ce propos lire Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres : Mythe ou vérité historique?*, Paris, Présence africaine, 2001, 420 p.

²³ Cheikh Anta Diop, *Alerte sous les Tropiques. Cultures et développement en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1998, 159 p.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 455 à 468 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Il est important de rappeler que l'afrocentrisme soutenu par Cheikh Anta Diop n'est ni raciste ni réactionnaire. Il n'a fait que développer un courant intellectuel militant et recourant aux sciences qui ont permis de déconstruire radicalement le cours de l'histoire de l'humanité, en démontrant que la Grèce antique et l'héritage précolombien des Amériques n'auraient pas connu leur rayonnement sans l'apport de la civilisation négroïde égyptienne.

Toutefois, s'il a décolonisé la discipline historique de par ses travaux publiés en 1954²⁴ qui affirment la centralité de l'Afrique noire dans les origines de la civilisation à travers l'Égypte antique, il faut reconnaître que l'afrocentrisme extrême déconnecté du monde contemporain présente de réelles limites.

Autrement dit, l'histoire de l'évolution des civilisations ainsi que celle des sociétés humaines quelle que soit l'acuité de leur rayonnement, ne peut se soustraire de l'interconnexion des espaces-temps. En effet, chaque civilisation, aussi puissante soit-elle, peut tirer profit des richesses d'une autre identité. Mieux encore, le développement de l'Afrique ne se fera pas en se coupant de « l'espace-monde » qui, de plus en plus, est caractérisé par des interdépendances et des échanges entre les peuples et les savoirs renouvelés.

Il est bon de rappeler que depuis le début des années 2000, l'Afrique fait face à des défis politiques, économiques et sociaux majeurs. Parmi les quels nous pouvons citer l'explosion démographique, le changement climatique, la recrudescence du régime des coups d'État, la persistance de l'extrême pauvreté, les inégalités sociales manifestes ou encore la mauvaise gouvernance des ressources naturelles. Par conséquent, au-delà de l'émancipation épistémique et la restauration d'une conscience historique rappelant que l'Afrique a contribué au progrès de l'humanité, l'afrocentrisme ou encore l'esprit fédéraliste, ne doit pas soustraire le continent de la marche du monde.

3. Le fédéralisme, une nécessité vitale pour le continent africain

À partir 1952, Cheikh Anta Diop pose les jalons d'un fédéralisme africain. Compte tenu des multiples enjeux et défis contemporains, seule l'unité du continent sous la bannière du panafricanisme peut selon lui, décoloniser les esprits et les espaces économique nationaux, gage d'indépendance et de liberté politique achevée.

²⁴ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture : de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence africaine, 1939, 335 p.

1.2 *La question de la souveraineté des nations africaines*

Pour Cheikh Anta Diop, la fécondité des nations africaines passe forcément par la souveraineté. Son bien-fondé intègre non seulement dans son champ d'action, la restauration de la conscience historique, mais il impose une identité continentale. Pour contrecarrer la balkanisation du continent africain, source de prolifération de petits États sans un véritable sens organisationnel et un pouvoir politique décisionnel fort, la question de la souveraineté est selon Cheikh Anta Diop, une urgence. Selon lui, après s'être approprié son histoire et avoir restauré la place centrale qu'elle occupe en tant que berceau de l'humanité et des civilisations, l'Afrique doit se reconstruire en arrachant sa souveraineté.

En effet il existe un lien entre la souveraineté et le développement économique, lequel doit transcender l'héritage du modèle postcolonial. Celui-ci reste dominé par la naissance de petites économies ouverte et dépendantes des prix des matières premières nationales qui sont à l'origine d'une croissance extravertie. Selon Emmanuel Kabongo Malu, le défi majeur de l'Afrique réside dans un changement de paradigme afin de la sortir des arcanes de la dépendance extérieure²⁵. C'est pour ainsi dire qu'au-delà de la souveraineté politique, le contrôle des ressources naturelles du continent, des secteurs y afférent et du capital humain, permettrait de générer des valeurs ajoutées locales sans aucune contrainte extérieure. En amorçant la problématique de la souveraineté, Pierre Kipré rappelle que ce concept ne doit pas seulement se nourrir de facteurs endogènes ou de faits découlant d'influences extérieures²⁶. En effet si le continent africain conserve un énorme potentiel de développement économique, une rupture épistémique est nécessaire pour penser son développement par elle-même tout en s'ouvrant à la scène internationale. Cette africanité renouvelée, gage de la liberté d'entreprendre, doit en même temps être l'expression forte d'un fédéralisme réussi.

3.2 *Bienfaits et limites du fédéralisme*

Lorsque Cheikh Anta Diop se penchait sur les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire²⁷, le monde subissait déjà l'influence des idéologies dominantes de la période d'après-guerre. Au moment où la plupart des pays africains obtenaient leur

²⁵ Emmanuel Kabongo Malu, *L'Afrique appartiendra-t-elle aux Africains en 2063 ? Actualité du Plaidoyer de Cheikh Anta Diop pour les États-Unis d'Afrique Noire*, Yaoundé, PUA, 2023, p. 112.

²⁶ Pierre Kipré, *Le concept de souveraineté en Afrique*, Paris, L'Harmattan, février 2019, 280 p.

²⁷ Cheikh Anta Diop, *Les fondements économiques et culturels d'un Etat Fédéral d'Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 1960, 115 p.

indépendance, le monde était au cœur d'une guerre froide ponctuée par une lutte idéologique sans merci. Il s'agissait principalement du bloc occidental qui prônait la démocratie et le capitalisme sous la houlette des États-Unis, et celui de l'Est, fidèle au communisme défendu avec ardeur par l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques (l'URSS).

Le continent africain faisait alors face à un monde bipolaire et à un programme de propagande pour l'extension des influences idéologiques assujetties au choix d'un modèle politique et économique. Pour épargner l'Afrique de toute influence extérieure et entamer la marche pour la stabilité des États africains, le combat pour l'unité demeure essentiel. Seule l'érection d'un État fédéral d'Afrique Noire permettrait selon lui de réussir les transformations sectorielles du continent. Cette unité féconde qui promeut une identité nationale permettrait selon Cheikh Anta Diop, de relever tous les défis de développement économique auxquels le continent est confronté. Dans son ouvrage phare²⁸, il fait état de quatorze propositions concrètes parmi lesquelles nous pouvons citer le renforcement du secteur de la gouvernance politique, de l'éducation ou de la recherche scientifique afin de rattraper le gap de la déficience technique. Il s'y ajoute la nécessité d'une politique énergétique capable de déclencher un « *take off* » industriel à l'échelle du continent. Par conséquent toutes les sources d'énergie renouvelable comme non renouvelable devront accompagner les progrès techniques des décennies à venir. L'on peut se rendre compte que bien avant les indépendances, grâce à un esprit visionnaire, Cheikh Anta Diop avait déjà entamé un combat afin de jeter les bases d'un continent capable de réussir les défis majeurs contemporains.

Cependant, malgré l'émergence des pays démocratiques et le démarrage de certains espaces économiques nationaux africains, l'obstacle né de l'absence d'un fédéralisme susceptible de faire sauter les climats d'instabilités, reste un fléau de taille. De surcroît, la persistance des conflits identitaires qui soumet les communautés à des appartenances ethniques, tribales ou régionales, continue d'alimenter l'héritage colonial et les jeux politiques. Par conséquent à la vulnérabilité des États, vient se greffer l'absence de réponses adaptées aux urgences contemporaines de grandes envergures. Il s'agit d'une bonne gouvernance sectorielle qui accompagne la viabilité démocratique, bon aloi à la bonne marche des États-nations africains modernes.

²⁸ *Idem.*

Conclusion

En revisitant l'œuvre scientifique de Cheikh Anta Diop allant de la primauté civilisationnelle de l'Afrique noire qui conteste les thèses eurocentristes de l'époque au besoin urgent d'une prise en charge du destin du continent, plusieurs résultats en ressortent.

D'abord si ses travaux ont pour but de répondre aux débats idéologiques de l'époque, restaurer la conscience historique et surtout inciter les élites du continent à faire du panafricanisme fédérateur leur cheval de bataille, l'Afrique est à la traîne dans bien des domaines.

D'abord face aux multiples défis dont le secteur économique constitue un maillon phare, les transformations impulsées par l'explosion démographique à l'époque contemporaine, les effets du changement climatique, les crises politiques, les rivalités ethniques et/ ou identitaires constituent un véritable frein au développement.

Ensuite la majorité des intellectuels et leaders africains de la période postindépendance a été réticente au combat de Cheikh Anta Diop en raison du caractère révolutionnaire et « subversif » de ses thèses relatives à l'africanité de l'Égypte. Bien qu'il soit resté un penseur panafricaniste très engagé, un historien et un militant politique, Cheikh est-il resté sans soutien de taille ?

Toutefois, il convient enfin de souligner que son combat est plus qu'actuel et ne cesse d'inspirer des générations. Ses travaux ont permis de jeter les bases d'une renaissance africaine fondée sur des approches scientifiques, culturelles et politiques susceptibles de booster le développement économique du continent. Ils sont également d'une utilité salutaire qui appelle à la maturité et à l'unité de l'Afrique.

Références bibliographiques

Babou Cheikh Anta (2011), *Le Jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1853-1913)*, Paris, Karthala, 348 p.

Diagne Pathé (1997), *Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde*, Paris, L'Harmattan, p. 21.

Diop cheikh Anta (1960), *Les fondements économiques et culturels d'un Etat Fédéral d'Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 115 p.

Gaden Henri et Delafosse Maurice (1913), *Chroniques du Foûta Sénégalais*, traduites de deux manuscrits arabes inédites de Diré Abbâs Soh, Paris, Ernest Leroux, p.23.

- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (2007), *La raison dans l'histoire*, Paris, PUF, 432 p.
- Ib* (1976), *L'antiquité africaine par l'image*, Paris, Présence africaine, p. 95.
- Ib* (1979), *Nations nègres et culture : de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence africaine, 335 p.
- Ib* (1981), *Civilisation ou barbarie : anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence africaine, 526 p.
- Ib* (1998), *Alerte sous les Tropiques. Cultures et développement en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 159 p.
- Ib* (2001), *Antériorité des civilisations nègres : Mythe ou vérité historique?*, Paris, Présence africaine, 420 p.
- Kipré Pierre (2019), *Le concept de souveraineté en Afrique*, Paris, L'Harmattan, février, 280 p.
- Lieutenant-colonel Charles Mangin (2011), *La Force Noire*, Paris, L'Harmattan (réédition), 272 p.
- Ly-Tall Aoua Bocar (2022), *Cheikh Anta Diop : l'humain derrière le savant*. Dakar, L'Harmattan, 202 p.
- Malu Emmanuel Kabongo (2023), *L'Afrique appartiendra-t-elle aux Africains en 2063 ? Actualité du Plaidoyer de Cheikh Anta Diop pour les États-Unis d'Afrique Noire*, Yaoundé, PUA, p. 112.
- Ndiaye Sokhna A. Rosalie, (2022) *Beyond the Sankoré university. Lessons pre-colonial higher-education in Sub-saharan Africa*, Paris, L'Harmattan, 134 p.
- Sow Cheikh Mar (2016) *La pensée de Cheikh Ahmadou Bamba face aux défis africains*, Dakar, L'Harmattan, 238 p.
- Voltaire (1755), *Essai sur les mœurs*, Genève, t. XVI, p. 269-270.
- Wainscott Ann Marie (2017), *Islam: Morocco and the War on Terror*, Royaume-Uni, Cambridge University Press, p.104.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 469-491.

**Dans les vagues du terrorisme au Sahel :
comprendre les conflits et les mécanismes
endogènes de leur gestion**

Dr Boniface Désiré SOME

Université Joseph KI-ZERBO de Ouagadougou

bonidesir@gmail.com

Résumé : Depuis 2015, en Afrique de l’Ouest, le Burkina Faso est confronté au terrorisme qui engendre plusieurs pertes en vies humaines et une cohorte de dysfonctionnements administratif, économique et social mettant en mal la cohésion sociale. La Région du Sahel (Cf. Carte, Méthodologie), frontalière aux républiques du Mali et du Niger, en est l’épicentre.

L’État dans son rôle régalien de sécurisation du territoire et des populations y consacre d’énormes moyens pour la résolution de cette crise sécuritaire sans précédent. Il est accompagné par plusieurs catégories d’acteurs nationaux et internationaux dans la gestion des conséquences humanitaires qui en résultent. Au regard des épuisants efforts contre le phénomène qui s’enlise, des voix se lèvent de plus en plus pour évoquer la recherche de solutions alternatives ou complémentaires à celle militaire. C’est dans cette perspective que le présent travail s’est mené en partant de l’hypothèse que les populations elles-mêmes confrontées au terrorisme disposent de ressources endogènes permettant de résoudre les conflits dans leurs rapports séculaires. Elles peuvent être utiles dans la lutte contre le terrorisme.

La recherche a été menée à travers une méthodologie ayant favorisé une collecte de données documentaires et une enquête de terrain auprès des notables et des religieux dans les Communes Administratives de Dori, Gorom-gorm et Djibo en avril 2023, au Sahel.

Les résultats révèlent une typologie de conflits auxquels correspond une typologie de mécanismes endogènes et d’acteurs de leur résolution. Ce sont des ressources propres aux populations dont l’État peut se réapproprier dans son approche de la lutte contre le terrorisme.

Abstract: Since 2015, in West Africa, Burkina Faso has been confronted with terrorism, which has caused several losses of human lives and a cohort of administrative, economic and social dysfunctions that undermine social cohesion. The Sahel region (Cf. Carte, Méthodologie), bordering the republics of Mali and Niger, is the epicentre. The State, in its sovereign role of securing the territory and the population, is devoting enormous resources to the resolution of this unprecedented security crisis. It is supported by several categories of national and international actors in the management of the resulting humanitarian consequences. In view of the exhausting efforts against the phenomenon that is getting bogged down, voices are increasingly being raised to evoke the search for alternative or complementary solutions to the military one. It is in this perspective that the present work has been carried out. It is based on

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

the hypothesis that populations themselves confronted with terrorism have endogenous resources that allow them to resolve conflicts in their secular relationships. It could be useful again terrorism.

The research was conducted through a methodology that promoted documentary data collection and a field survey of notables and religious in the Administrative Communes of Dori, Gorom-gorm and Djibo in April 2023, in the Sahel. The results reveal a typology of conflicts to which corresponds a typology of endogenous mechanisms and actors in their resolution. These are resources specific to the populations that the State can reappropriate in its approach to the fight against terrorism.

Mots clés : Conflit, terrorisme, sources endogènes, gestion des conflits.

Keywords: Conflict, terrorism, endogenous sources, conflict management.

Introduction

Depuis 2015, le Burkina est la cible d'attaques terroristes qui provoquent des déplacements de populations. Le phénomène mobilise divers chiffres volatiles quant à ses conséquences ; selon le Bureau de la coordination des affaires humanitaires des Nations Unies, le nombre de personnes déplacés internes (PDI) est passé de 50 000 en janvier 2019 à 2,01 millions au 31 décembre 2023. Les secteurs de la santé et de l'éducation sont fortement impactés, avec 413 établissements de santé affectés (20 %), 5 330 écoles primaires et secondaires fermées, affectant 820 865 élèves. (Banque mondiale, 2024)¹.

C'est le Burkina Faso qui arrive en tête du classement des crises sévères, soutient le CNR (2024)² qui chiffre à 700 000 les nouveaux déplacements à l'intérieur des frontières et 150 000 réfugiés dans d'autres pays. Un chiffre record, alors que le nombre de personnes tuées, plus de 8 400, a plus que doublé l'an passé. « Jusqu'à 2 millions de personnes ont été piégées dans 39 villes sous blocus. »

La région du Sahel, épice du phénomène, concentre le quart de ces réfugiés. L'État ne contrôle plus le territoire, ou seulement indirectement en s'appuyant sur des Volontaires de la Défense de la Patrie (VDP), des groupes armés locaux. (Antil, 2020).

La ville de Dori, capitale régionale du Sahel, celles provinciales de Djibo, de Gorom, de Sebba sont toujours sous blocus. Elles sont seulement desservies en denrées alimentaires par convoi sous protection militaire, ce qui a fait lancer un cri de cœur par l'Emir du « Lipatako³ aux assises nationales »⁴ du 25 mai 2024, pour une solution en faveur d'une région qui se meurt.

Si les causes du terrorisme et de son enracinement au Sahel ont déjà été discutées par plusieurs auteurs (SOME, 2022), il y a un intérêt à mettre en perspective la problématique des autres types de conflits dans cette zone sur un autre angle, celui de la diversité et la complexité, et surtout à analyser les mécanismes endogènes de leur gestion.

¹ www.banquemondiale.org/fr/country/burkinafaso/overview, rapport actualisé le 27 mars 2024.

² fr.news.yahoo.com/burkina-faso-pays-classé-tête-201302385.html, consulté le 4 juin 2024.

³ L'Emir du Lipatako est le chef traditionnel le plus important, dont la chefferie traditionnelle gouverne la zone du Liptako depuis le 18^e siècle. L'Emir s'exprimait au micro de la télévision nationale à l'issue des assises.

⁴ Les assises nationales du 25 mai ont porté sur le processus de transition politique dirigé par le pouvoir militaire, dont des délégués venus de toutes les régions devaient se pencher sur le sort.

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

La présente étude met en relief les types de conflits et leur gestion entre les communautés par des mécanismes endogènes et au sein de ces communautés.

Quels sont les types de conflits anciens ou nouveaux pouvant servir de terreau fertile au terrorisme ? Quels sont les mécanismes endogènes de leur gestion ? Ces mécanismes peuvent-ils contribuer à la gestion du terrorisme au Burkina Faso ? La motivation de cette recherche se justifie davantage, dans le contexte du terrorisme où les habitants de cette région sont perçus par certains comme des acteurs passifs, voire des complices des terroristes. Certains font alors l'objet de mesures répressives, suscitant incompréhensions, frustrations et indignation (CISC, 2022)⁵. Les conflits sont normaux (DURKHEIM, E., 1893, p. 135), inhérents à toute société dont celle dans le Sahel du Burkina Faso. Mais celle-ci dispose aussi de sources, voire de ressources pour leur solution (KI-ZERBO, J., 2003, p. 35). Il s'agit là de l'hypothèse, fil conducteur de l'investigation documentaire et de l'enquête menées au sein des communautés sahéliennes du Burkina Faso.

I. Le point des idées

Le point des idées n'est autre chose que ce bilan qui permet de s'instruire de l'orientation nouvelle tant bien théorique que méthodologique à donner à son travail à la lumière des précédents.

I.1. Le conflit

Le conflit est un antagonisme entre individus ou groupes dans la société (ou entre sociétés). Il survient quand une décision ne peut être prise par les procédures habituelles, (JAMES & SIMON, 1958, p. 87). Cette définition provient de la sociologie des organisations qui montre que les conflits dépendent des modèles organisationnels et des relations de pouvoir. Pour FERROL et al. (2011, p. 16) paraphrasant Thucydide et Machiavel, les conflits sont au cœur de la vie sociale et se distinguent par leur intensité, le degré de conscience des acteurs qui y participent, la nature et la structure des enjeux : ils peuvent être plus ou moins latents ou violents, porter sur la répartition des richesses ou la conquête du pouvoir, la possession ou la gestion des biens matériels ou symboliques, la promotion des idées ou la transformation des

⁵ CISC : Collectif contre l'Impunité et la Stigmatisation des Communautés.

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

règles. Selon le langage de la théorie des jeux, elle peut prendre la forme de jeux à somme nulle (quand l'un gagne, c'est au détriment de l'autre), positive (à travers un mixte coopération/affrontement), dans certains cas, négative, il n'y a que des perdants, DEUTSCH (1949), CROUCH, C. J. (2001, p. 25).

DARHENDORF, R. (1972, p. 194) s'en tiennent aux rivalités, aux querelles et tensions qui animent les forces sociales en présence. DURKHEIM, E (1893, 1991, p. 137) le conçoit comme une rupture de la solidarité mécanique. Tandis que COSER (1956, p. 71), s'appuyant sur SIMMEL, soutient que le conflit ne trouble pas toujours le fonctionnement des rapports au sein desquels il survient : au contraire, il peut remplir une fonction d'intégration sociale. Pour l'auteur, les hommes cherchent des solutions à leurs problèmes à travers l'affrontement social. Le conflit dans sa dimension destructrice cause la disparition du lien social, alors que le conflit dans sa dimension libératrice peut opérer une véritable catharsis sociale (COSER, 1978, p. 98). Le texte de SIMMEL (1908, p. 231) permet, par ailleurs, de nuancer les deux approches précédentes au sens où le conflit n'est vu que comme un dysfonctionnement puisqu'il vise à rétablir l'unité de ce qui a été rompu. Il contribue donc aussi à la cohésion sociale. Il soutient que « dans les faits, ce sont les causes du conflit, la haine et l'envie, la misère et la convoitise, qui sont véritablement l'élément de dissociation. » (p. 231)

Dans ce travail, le conflit sous-entend l'idée d'interaction entre acteurs dont les positions sont antagonistes et de changement dans leurs rapports de force. Comme MARC.E et PICARD.D, (2020, p. 14), nous mettons en évidence le type d'acteurs, les *casus belli* et la question des rapports de force.

I.2. Le terrorisme, la diversité et la complémentarité des pensées sur le phénomène

L'expression « terrorisme » est née avec la Révolution Française au cours de la période qui a suivi la chute de Robespierre ; elle désignait la politique de terreur des années 1793-1794. Cette expression réapparaît vers la fin du XIX^e siècle. Hormis l'Amérique latine et le Japon, le terrorisme n'épargne aucun État, aussi puissant soit-il (KHOSROKHAVAR, F, 2018 : 20). En témoigne l'attaque des deux tours jumelles aux États-Unis lors des attentats du 11 Septembre 2001. Aujourd'hui, les risques sont partout et présentent un potentiel destructeur inouï (BECK, U., 1986, p. 99).

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

Face à la complexité de l'hydre terroriste, on est tenté de se demander si les terroristes ne sont pas, dans la grande partie, victimes de ce qu'ARENDT (1967) appelle « *la banalité du mal* » ? BONKOUNGOU, P., (2023), quant à lui, analyse le terrorisme sous l'angle de la « *banalité du mal* », théorie propre à ARENDT, H. (1963)⁶. Sous cet angle, « *le sujet n'est pas forcément la source du mal* ». La figure de celui qui fait le mal est-elle assez déterminée dans ce qu'il fait ? Suivant l'analyse de KHOSROKHAVAR, F. (2018), le terrorisme est un phénomène qui traduit la déliquescence de nos sociétés modernes caractérisées par la perte de leur aura, la perte de « l'utopie ». BECK, U. (2008)⁷ le rejoint en estimant que la société du risque symbolisée par la société industrielle a suffisamment secrété des germes antagonistes qui devraient permettre le passage à la société réflexive.

Par contre, pour OUEDRAOGO, B. (2020), au Burkina Faso, le terrorisme est engendré par les conflits agriculteurs-éleveurs dus au changement climatique, et surtout à l'incapacité de l'État à les gérer. Il trouve le développement du terrorisme une faillite généralisée de l'État, un déficit de gouvernance aussi bien politique, économique notamment les ressources naturelles et les diverses compétitions dont elles font l'objet dans le secteur rural et social au Burkina Faso.

I.3. Les sources endogènes.

Le terme regroupe « toutes activités humaines, qu'elles soient techniques (cuisine, agriculture, élevage, médecine, forge, poterie, architecture, tissage, etc.) intellectuelles (logique, calcul, mémoire, etc.), artistiques (vêtement et parure, musique, arts de la parole) ou spirituelles (religion, croyances, etc.). » (HOUNTONDI, P., 1994 :14). L'auteur inscrit le concept dans une large acception sur toutes les activités humaines par l'endogène.

Toutefois, l'évocation de l'origine qui définit ces savoirs les situe comme des connaissances vécues par la société en tant que partie intégrante de son héritage, de son passé, par opposition aux savoirs exogènes, importés d'ailleurs. Or, cette distinction entre l'endogène (qui prend naissance dans le local, la langue, le lieu, c'est-à-dire « l'intérieur ») et l'exogène, « ce qui provient de l'extérieur » (sic), est susceptible de conduire à des mésinterprétations.

⁶ Pour ARENDT, H., la banalité du mal, c'est l'absence de pensée, et penser, c'est juger si nos actions sont bonnes ou mauvaises. Cela revient à dire que penser, c'est justement écouter sa syndérèse. Cette expression ne dispense pas la personne du mal qu'elle a fait, parce qu'elle n'aurait pas pensé.

⁷ La société réflexive, évolution positive d'une société du risque essentiellement négative, est celle qui assumera l'échec inéluctable des mécanismes politiques typiques de la première modernité et qui y substituera une nouvelle architecture démocratique conforme aux caractéristiques de la modernité avancée.

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

Deux tendances radicales et irréductibles pourraient s'en dégager pour opposer les pessimistes aux utopiques. Les premiers, obnubilés par l'exogène, estimeront que le passé est à jamais dépassé et révolu, tandis que les seconds le sacraliseront, considéré comme romantique, voire immuable. C'est pour éviter cet écueil que Paulin HOUNTONDJI, P., préfère donc renoncer à l'appellation de « savoirs traditionnels » au profit de « savoirs endogènes » ou « savoirs locaux ». C'est dans cette même optique que Joseph Ki-Zerbo (1992) donnait déjà des outils théoriques d'analyses pour passer du « savoir endogène au développement endogène ».

Les acteurs et les mécanismes originaux de résolution des conflits existent au sein des sociétés africaines. Ces communautés ont ceci de commun, qu'elles sont dépositaires de traditions orales qui conservent leurs savoirs, savoir-faire et savoir-être, etc. La présente étude ambitionne de les répertorier et d'analyser leur capacité à servir dans le cas des conflits liés au terrorisme. Elles prennent en compte, à la fois, des dimensions préventives que celles de gestion proprement dites des conflits en vue d'instaurer une paix durable. Elles rassemblent donc des sources dites « traditionnelles » et « modernes ». Or, c'est justement cette approche dynamique qui met en relations le passé avec le présent en vue d'envisager le futur. Ces sources endogènes sont d'émanations communautaires, qui rassemblent des personnes ressources, des autorités traditionnelles, des responsables d'institutions. De par leurs statuts, rôles et expériences, ils célèbrent des cérémonies à caractère pacifique, soutiennent des victimes et jouissent d'un leadership avéré en matière de dialogue, de paix et de sécurité.

II. La méthodologie de l'étude

Toute méthodologie procède de la connaissance d'une emprise sur le milieu et des moyens à mobiliser pour la production des données. L'on pourrait dire que c'est le terrain qui commande la manœuvre.

II.1. Le milieu d'étude⁸

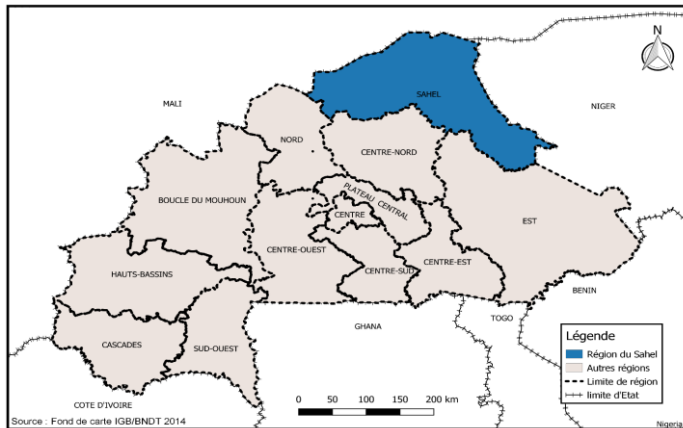
La présente étude concerne le Sahel du Burkina Faso qui s'étend sur 36 166 km², soit 13,2 % du territoire national. Elle s'étend au nord-est du pays, est limitrophe de trois régions burkinabè

⁸ Les données statistiques sur l'espace d'étude sont tirées du Recensement Général de la population et de l'Habitation (RGPH) réalisé par l'Institut National des Statistiques et du Développement (INSD) du Burkina Faso en 2019.

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

du sud-est à l'ouest et frontalière de trois régions maliennes au nord et d'une région nigérienne à l'est. Il compte quatre (4) provinces administratives que sont la région du Sahel comprend quatre (4) provinces administratives que sont l'Oudalan, le Séno, le Soum, le Yagha.

Carte des régions administrative du Burkina Faso : le sahel en bleu



Source : INSD, RGPH 2019

La population de la région du Sahel s'élève à 1 098 177 habitants en 2019 et représente 5,4% de la population du Burkina Faso. Cet effectif se compose de 556 836 hommes et de 541 341 femmes. Selon le milieu de résidence et à l'image du pays, l'effectif de la population rurale de la région du Sahel est nettement plus important que celui de la population urbaine (969 153 en milieu rural contre 129 024 en zone urbaine). L'islam est la religion dominante (plus de 92%). Le taux d'alphabétisation de la population âgée de 15 ans ou plus s'élève à 12,5%.

La langue la plus couramment parlée par les individus qui composent la population de la région du Sahel est le fulfuldé. Ensuite, suivent le tamachèque (9,5%), le mooré (8,5%), le koromfé (6,5%), le sonrhai et le gulmancéma (4,9%) qui sont des langues couramment parlées par au moins 4% de la population de la région. Le français, le Dogon et bien d'autres langues sont parlées dans la région, mais dans une moindre mesure (moins de 1% de la population). Pour l'ensemble de la région, 86,2% des personnes n'ont aucun niveau d'instruction et 9,0% ont le niveau primaire. Le niveau de dépendance économique des résidents indique qu'un actif occupé a en charge un peu plus de 7 personnes⁹.

⁹ Les chiffres de ces paragraphes sont tirés du rapport d'INSD (Institut national de la démographie et développement), RGPH (Recensement général de la population et de l'Habit), 2019.

II.2. Les options méthodologiques

La méthode qualitative est celle utilisée pour collecter les codes, les significations, les sens et leur compréhension autour de l'objet. La démarche méthodologique de ce travail repose sur l'approche socio-historique (PAYRE, R. et POLLET, G., 2005). Elle est ancrée sur une définition des sciences sociales où Histoire et Sociologie sont « épistémologiquement indiscernables ». La démarche, qui s'appuie sur une sociologisation des objets pratiques, permet d'analyser les interactions entre acteurs locaux.

Nous avons recouru donc à la collecte des données par les sources bibliographiques qui mettent en relief les traces : les indicateurs, les indications, les choses et leur explication. Il s'agit d'une méthode utilisée aussi bien en histoire qu'en socio-anthropologie. Selon toujours les deux auteurs ci-dessus cités, la trace se caractérise par son génitif intrinsèque, si l'on peut dire. En d'autres termes, son caractère d'appartenance, au sens où la trace est toujours trace de quelque chose. Elle ne se définit pas par elle-même, elle n'a pas d'existence propre, autonome, au plan ontologique du moins, elle n'existe que par rapport à autre chose (un événement, un être, un phénomène quelconque chez les Peuls, les Touaregs, les Bellas, populations de notre étude). La trace est de l'ordre du double, voire de la représentation, et ne prend son sens que sous le regard qui la déchiffre.

Ainsi, le suivi de trace, à partir d'une source bibliographie crédible, donne les éléments d'informations nécessaires à la validation ou à l'infirmité des hypothèses de recherche. Nos principales sources sont des documents d'Histoire, de Sociologie, de Géographie et d'Economie, exploités dans des bibliothèques et des centres de lecture (Centre National de Recherche Scientifique et Technologique, université Joseph KI-ZERBO, Institut de Recherche pour le Développement (IRD), à Ouagadougou, université Cheik Anta Diop, Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN).

Avec l'aide d'un facilitateur, les données ont été collectées à travers des séances de discussions de focus groupes auxquelles les principaux acteurs (groupes d'élèves, d'agriculteurs, d'agents de l'administration, de VDP¹⁰) intervenant dans les processus de gestion des conflits locaux ont participé dans chacune des Communes administratives. La collecte de données a aussi été

¹⁰ Volontaires pour la Défense de la Patrie. Ce sont des agents locaux de sécurité ayant répondu à l'appel des autorités politiques aux populations de s'organiser pour contribuer au combat contre le terrorisme.

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

réalisée à travers des entretiens individuels avec des personnes ressources (imans, curés, chefs de tribus, fonctionnaires à la retraite, responsables d'associations, de groupements féminins, chefs de terre, déplacés internes, FDS) qui ont été réalisés dans chacune des quatre (4) provinces du Sahel, durant le moins d'avril 2022 à Dori, Gorom-gorom, Djibo et Sebba.

III. Les résultats et analyse

Les conflits au Sahel ont successivement été d'origines endogènes et exogènes. DIALLO, N. L., (2020), y a dressé une typologie.

III.1. Les sources conflictogènes au Sahel

Les trois grands blocs du Sahel que sont le Liptako, le Gelgodji et l'Oudalan ont vécu pacifiquement depuis des siècles, mis à part quelques conflits majeurs, nous rappelle DIALLO (*op., cit.*). Il s'agit des incursions touaregs de type razzias qui ont été observées durant la période précoloniale. On note également et surtout la grande bataille de libération de l'Oudalan qui eut lieu à Béiga en 1827 entre les troupes Touaregs commandées par Mohamadin Ag Ifoda (1832-1862) et celle du Liptako commandée par Sallou Bi-Hama. Vers 1898, le marabout Djagourou sollicita l'aide des Touaregs pour s'emparer du Liptako. Cette tentative de déstabilisation échoua grâce à l'arrivée des Français à Dori. Hormis ces conflits, les populations ont toujours vécu en symbiose.

III.1.1. Les sources historiques

L'actuel G5 Sahel fut le lieu de conflits non résolus relativement à la pénétration coloniale française (BARRAL, H., 1977). En effet, la trajectoire avait été tracée en 1893 par les Français pour joindre Dakar (Sénégal) au Lac Tchad en partant de Bandiagara (Mali) à des fins de conquête de ce vaste territoire, et de barrage à l'avancée des Anglais au Ghana et des Allemands au Togo.

Les Peuls et les Touaregs, en coalition ou en solitaire, y opposèrent une résistance farouche. Des milliers d'entre eux ont péri le long du trajet Dakar (Sénégal)-Bandiagara (Mali), Djibo-Dori (Burkina), Tera-Tilabéri-Agadez (Niger), Meneka- Gao (Mali), et Lac Tchad (Tchad), de 1893 à 1919. Ce conflit de 26 ans s'est achevé grâce à la supériorité en armes des Français, et

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

non pas par un accord de paix. Les populations ont d'ailleurs continué le combat sur le plan culturel. Qu'est-ce qui opposaient donc les Français à l'élite de l'époque ?

L'on peut citer :

- ❖ les travaux forcés : chemins de fer, construction de routes ;
- ❖ le recrutement militaire : le convoyage des jeunes à la mort pour une cause inconnue ;
- ❖ l'impôt de capitation et l'impôt sur le bétail : signe de force ;
- ❖ le recrutement scolaire au détriment de l'enseignement coranique. Cette nouvelle école où on enseigne le français n'était, pour l'élite locale, qu'une manière d'introduire le christianisme dans leur milieu.

Les Français, considérés comme des impies, devraient être purement et simplement chassés, selon l'élite sahéenne d'alors. Ce fut ainsi le début de la contestation anti-française. Les révoltes éclatèrent de 1898 à 1919 sur l'axe Bandiagara-Lac Tchad dans le but d'empêcher les Français d'implanter leur religion.

III.1.2. Les sources agropastorales

La cohabitation entre le monde des éleveurs/pasteurs et celui des sédentaires/agriculteurs met en relief la question « raciale »¹¹ : la race sémitique ou caucasoïde (habitants à peau claire) contre la race négroïde (habitants à peau noire). La cohabitation cache une perception suffisamment dégradante que chaque groupe a de l'autre et qui a ou continue de justifier certaines attitudes. « Les gens à peau claire (les éleveurs pasteurs) sont considérés ou se considèrent comme les maîtres de gens à peau noire (sédentaires/agriculteurs) dans un lien de captivité ou d'achat. » (Enquête DICKO, A. D., enseignant à la retraite, ancien député, ancien ministre).

En plus de cela il y a une différence dans l'organisation de l'espace par les deux mondes. Tandis que les communautés pastorales organisent leur espace selon des repères unidimensionnels (points : mare, grand arbre, campement, localité, etc. ; lignes : marigot, crêtes) et délimitent une

¹¹ Les pasteurs sont généralement des gens à peau claire et les sédentaires gens à peau noire. La couleur de la peau un signe distinct d'appartenance et de condition sociale. Dicko Amadou Diemdioua en parle mieux dans sa communication : « Esclavage et terrorisme en Afrique ou le triangle de la honte : enjeux et défis d'une paix durable dans les zones à risques sécuritaires », à la conférence internationale sur l'esclavage et post esclavage dans l'histoire de l'Afrique moderne, à Dar Es Salam du 7 au 9 novembre 2023.

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

propriété spatiale à l'intérieur de laquelle elles nomadisent, les communautés sédentaires et agricultrices prennent possession de leur espace par la création de villages, l'exploitation foncière ou la création de lieux où s'organisent des rites coutumiers.

Enfin, on constatera que, dans la gestion des groupes humains, le grand chef est secondé par des chefs de lignages dans le monde pastoral, alors que, dans le monde sédentaire, le chef de village étend son autorité sur toute personne vivant sur son espace territorial.

À l'opposé des communautés pastorales, les communautés sédentaires occupent l'espace en présentiel, ce qui fait qu'elles finissent par déposséder les premières de leur espace. Les droits des agriculteurs, plus faciles à établir, sont mieux reconnus par les instances administratives (préfecture, justice, etc.), lors des litiges avec les pasteurs. Le monde sédentaire a tendance à ne reconnaître des droits fonciers au monde pastoral. Il a le sentiment que la brousse « libre » est une zone agricole potentielle, et non pas une zone de pâturage. Cette perception marginalise le mode de production pastorale et réduit en conséquence la sécurité foncière des éleveurs, qui repose sur l'accès à long terme aux pâturages et aux points d'eau.

III.1.3. Les sources liées à l'Administration coloniale

L'Administration coloniale a découpé à sa guise les territoires conquis par la force de son canon. Aussi, elle a regroupé de la même façon les populations sans tenir compte de leurs affinités ou de leurs rapports culturels, ce qui a souvent suscité des velléités de réorganisation, de contestation et de déni observables presque à toutes les occasions.

Ainsi, plusieurs organisations territoriales se sont succédées sur cet espace et très souvent de façon tragique, comme le révèle BERLRAND., : F. G. (1993). Lorsque les Français étaient intervenus à Djibo (1896-1898), ils avaient trouvé une chefferie traditionnelle en profonde crise succession de l'Ardo (nom de la localité de la chefferie). Ils avaient cru avoir « réglé » le problème en créant une troisième chefferie artificielle, celle de Tongomaye¹ au détriment des deux belligérants. Malheureusement, l'Administration coloniale a instauré une crise qui perdure jusqu'à nos jours, selon Aquino (1996). L'Administration coloniale a brassé des populations des entités distinctes, voire concurrentes ou en antagonisme ; ; sans avoir songé à pacifier les mécontentes structurelles précoloniales. Il s'agit, par exemple, du cas entre les Mossis du

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

Yentenga et le chef de Mengao, d'une part, et d'autre part, avec les Dégobé¹² en 1893. Il en est de même entre les Kouroumba et les Djelgoobè qui se sont retrouvés dans les mêmes subdivisions, alors qu'ils se vouaient une vieille inimitié. Les derniers considéraient les premiers comme des esclaves. Ces sources conflictogènes liées à l'Administration coloniale sont toujours dynamiques. « De nos jours, l'on constate qu'elles sont souvent animées par les intellectuels des deux groupes, chacun rêvant d'une renaissance en instrumentalisant des agents de l'Etat dans l'Administration publique actuelle », soutient DIALLO, H. (Enquêté, ancien directeur provincial de l'enseignement).

III.1.4. Les sources migratoires

L'informateur DICKO A. D.¹³ souligne que les premiers peuls sont arrivés dans le Karyo entre 1892 et 1900 (Hama, 1976). Par vagues successives, ils vont s'y installer et constituer des villages ou des chefferies qui continuent de dépendre des émirs de Tongomayel, ou de Pella, ou de Mboula. En effet, la conception de la chefferie est particulière dans le monde pastoral. Au-dessus des strates, il y a l'Emir qui est secondé des Djooros qui sont, en fait, des chefs de lignages, et non pas d'un territoire, dont la possession n'est pas dans la tradition du monde pastoral. Avec la réorganisation administrative, ils deviennent non seulement propriétaires fonciers, mais entretiennent une rivalité politique et une suzeraineté avec les maîtres des lieux. Au Sud, le Karyo est investi par des migrants mossis (Gassel Likki et plus au Sud). Avec les bouleversements administratifs, la chefferie de Djibo a mené une politique résolument prédatrice sur les autres chefferies (Pella et Tongomayel). Cette volonté politique d'expansion de Djibo va surtout s'appuyer sur les migrants mossis, la chefferie de Djibo leur confiant des terres stratégiques afin d'élargir son aire d'influence. Dans l'Akal (province de l'Oudalan), la suzeraineté subira le même sort que le Liptako. Les Kouroumbas franchissent leurs limites territoriales Nord-Est et font jonction avec des migrants mossis et des Djelgoobé pour prendre possession des localités de Gassel Naye, Gorouol Baye et Déou. Les Djelgoobé progresseront vers le Béli et vers Markoye, toujours selon HAMA (*op. cit.*). Au Yagha, c'est surtout l'émancipation des Rimaïbé¹⁴ qui cristallisent toutes les attentions. Ils participent à

¹² Djelgoobè : en langue peul, ce sont les habitants du Djelgodji ; le Delgoodji étant le territoire.

¹³ Enquêté le 11 avril 2022.

¹⁴ Rimaïbé : ethnie considérée comme subalterne par une certaine catégorie de peuls dans le Sahel.

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

l'accroissement des superficies cultivées, donc à la pression agricole sur les terres et à la constitution de nouveaux terroirs agricoles en zone pastorale. Cette manière de faire aboutit de plus en plus à des confrontations violentes.

Les migrations ont engendré plusieurs conflits dans l'espace Sahel.

III.2. Les mécanismes endogènes de gestions des conflits

Il n'y a jamais de vie commune sans conflits. Alors, comment, dans le Sahel, les populations résolvaient leurs différents conflits avant le terrorisme. Certes, cette région est apparue comme un terreau fertile du développement de ce phénomène, mais elle recèle de méthodes de gestion des conflits mises en évidence par notre typologie.

III.2.1. Les typologies des conflits et mécanismes endogènes de résolution

Selon les données recueillies, il existe plusieurs types de conflits dans la zone.

❖ Les conflits sociocommunautaires

Ces types de conflits sont les plus nombreux et les plus sévères. Ils peuvent être latents comme ouverts. Sans les classer par ordre d'importance, nous les avons répertoriés comme suit :

- les conflits fonciers urbains : ce sont des conflits liés à l'occupation des espaces des agglomérations urbaines, communément appelés zones non loties, fiefs des pratiques illégales d'attribution de terres ;
- les conflits fonciers ruraux : ils concernent les oppositions ou affrontement liés à l'appropriation et à l'exploitation des terres dans les campagnes ;
- les conflits entre agriculteurs/éleveurs : c'est un vieux type de conflits qui existe partout dans le pays et qui est très fréquent au Sahel où l'élevage est la première activité économique ;
- les conflits entre orpailleurs et agriculteurs : avec la découverte de la première pépite d'or en 1986 par un berger, l'orpaillage artisanal est de nos jours une activité refuge (de l'agriculture et de l'élevage) qui mobilise la jeunesse ; les sites miniers se trouvant parfois dans des champs des agriculteurs, leur exploitation sans attendre l'avis du propriétaire terrien suscite ce type de conflits ;
- les conflits ethniques : la population du Sahel est composite et marquée par des dominances hiérarchiques internes (maîtres et esclaves) et externes (par exemple au plan ethnique, les *Peuls* clairs de peau se considérant supérieurs à d'autres groupes

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

dont les *Rimahibé* noirs de peau) . La contestation de cet ordre social est de plus constatée avec le principe de l'égalité des citoyens, le niveau d'instruction intellectuelle, la réussite économique chez certains membres ;

- les conflits religieux : ils concernent souvent la désignation des chefs religieux, notamment les imans ; la considération sociale, le prestige, l'influence en termes de représentation, les avantages économiques font du poste de la chefferie religieuse une succession à enjeux ;
- les conflits liés à la chefferie traditionnelle : la dévolution du pouvoir traditionnel, dont les enjeux sont très importants, engendre des compétitions entre membres de familles au sein des familles (exemples dans la Commune de Dori) ;
- les conflits liés à la stigmatisation des communautés : l'organisation sociale hiérarchisée conduit à ce type de conflits fondé sur la désignation de certains comme étant des nobles et d'autres des esclaves ;
- les conflits familiaux (conflits conjugaux, d'héritage) ;
- les conflits transfrontaliers liés à la gestion des ressources naturelles, notamment les points d'eau (barrage dans la Commune de Seytenga).

❖ **Les conflits sécuritaires**

Ces types de conflits se résument aux :

- conflits liés aux actes des FDS¹⁵ (Bastonnades, exactions) ;
- conflits entre autochtones et Personnes déplacées internes (PDI) ;
- conflits liés aux actes des VDP (exactions, pillages de bétail) ;
- conflits entre les Personnes déplacées internes (PDI) et les populations hôtes liés à la gestion des ressources naturelles (eau, forêt, terre).

❖ **Les conflits sociopolitiques**

Ils ne sont que de deux natures : les conflits liés à l'exclusion aux élections de certains villages et les conflits entre militants des partis politiques.

¹⁵ Forces de Défense et de Sécurité

III.3. Les mécanismes endogènes de résolution de chaque type de conflit

III.3.1. Les conflits sociocommunautaires :

- les conflits fonciers urbains : la suspension des constructions, la viabilisation des zones sans déguerpir les occupants, la négociation pour parvenir au dédommagement ;
- les conflits fonciers ruraux : la négociation pour parvenir au dédommagement ;
- les conflits entre agriculteurs/éleveurs : l'arbre à palabre, la médiation, la concertation, la sensibilisation, le dialogue, la délimitation des espaces au profit de deux groupes (agriculteurs et éleveurs), la sensibilisation (théâtre, média) ;
- les conflits entre orpailleurs et agriculteurs : l'arbre à palabre, la médiation, la concertation, la sensibilisation, le règlement à l'amiable ;
- les conflits ethniques : le respect des droits des personnes, la sensibilisation et la répression ;
- les conflits miniers : l'arbre à palabre, la médiation, la concertation, la sensibilisation, le règlement à l'amiable ;
- les conflits religieux (désignation imam à Kodiolaye) : la sensibilisation des leaders religieux, la concertation, la réglementation des cultes religieux et la formation des prêcheurs ;
- les conflits liés à la chefferie traditionnelle : l'arbre à palabre, la médiation, la concertation, la sensibilisation, le respect des us et coutumes, le dialogue ;
- les conflits liés à la stigmatisation des communautés : les alliances ou parenté à plaisanterie, le respect des droits des personnes, la sensibilisation et la répression, l'arbre à palabre, la médiation, la concertation, le dialogue, le respect mutuel, les mariages mixtes, le respect des droits des personnes, la sensibilisation et la répression ;
- les conflits familiaux (conflits conjugaux) : la sensibilisation des populations, des leaders coutumiers et religieux sur les lois en vigueur, notamment le code de personnes et de famille, l'application correcte des règles prescrites par la religion musulmane, la concertation, la médiation, la conciliation ;
- les conflits transfrontaliers liés à la gestion des ressources naturelles, notamment les points d'eau : l'arbre à palabre, la médiation, la concertation, la sensibilisation, le respect des us et coutumes, le dialogue ;

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

- les conflits entre les riverains, les exploitants du barrage de Seytenga et l'État (la police de l'eau) : l'arbre à palabre, la médiation, la concertation, la sensibilisation, le respect des us et coutumes, le dialogue.

III.3.2 Les conflits sociopolitiques :

- les conflits liés à l'exclusion aux élections de certains villages : le dialogue politique à différents niveaux, la sensibilisation des différents acteurs, la formation politique des membres des partis, la formation civique des jeunes, la priorisation de l'intérêt général sur les ambitions et intérêts politiques ;
- les conflits entre militants des partis politiques : le dialogue politique à différents niveaux, la sensibilisation des différents acteurs, la formation politique des membres des partis, la formation civique des jeunes, la priorisation de l'intérêt général sur les ambitions et intérêts politiques.

III.3.3. Les conflits sécuritaires

- les conflits liés aux actes des FDS (bastonnades, exactions) : la sensibilisation des FDS, la réduction des contrôles, le respect des passagers, la création d'espace d'échange « civil-militaires », notamment dans les villages, le respect des droits des personnes, la sensibilisation et la répression ;
- les conflits entre autochtones et Personnes déplacées internes (PDI) : le respect des droits des personnes, la sensibilisation et la répression ;
- les conflits liés aux actes des VDP (exactions, pillages de bétail) : l'inclusion de tous les groupes ethniques dans la composition des VDP, l'information, l'indemnisation des victimes, le respect des droits des personnes, la sensibilisation et la répression ;
- les conflits entre les Personnes déplacées internes (PDI) et les populations hôtes liés à la gestion des ressources naturelles (eau et terre) et les ressources forestières. (En rappel, il y a près de 8 000 PDI à Seytenga centre) : trouver un mécanisme d'intéressement de la population hôte, l'aménagement d'un espace pour loger les PDI, l'arbre à palabre, la médiation, la concertation, la sensibilisation, le respect des us et coutumes, le dialogue.

III.4. Les instances et mécanismes endogènes de résolution des conflits

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

III.4.1 Les instances de résolution des conflits

Elles sont sur une échelle de plusieurs degrés :

- 1^{er} degré : le conseil de famille pour la conciliation des conflits familiaux ;
- 2^{ème} degré : le chef coutumier pour indexer les costumes ;
- 3^{ème} degré : le Coran : l'affaire est portée devant les érudits de l'islam qui statuent selon le Coran ;
- 4^{ème} degré : l'affaire est transmise aux tribunaux (Préfecture, Police, Gendarmerie, Justice). Cette voie est de plus en plus utilisée de nos jours.

III.4.2. Les procédés en usage

Ils résument les démarches ou procès dans le règlement du conflit :

- l'accompagnement des parties belligérantes par les chefs d'institutions (chefs religieux, chefs de terres, patriarches des tribus) qui utilisent la sensibilisation, les conseils ;
- le recours à la justice coutumière procède de la saisine, non pas de l'administration moderne dont la délibération peut condamner, voire emprisonner, mais d'un règlement pacifique par des sacrifices ;
- la promotion des cadres communautaires de règlement de différends locaux, la facilitation de l'élaboration des schémas d'aménagement des ressources naturelles et d'adoption des accords sociaux ;
- la création des cadres de concertation, la rédaction de charte de gestion des conflits, l'organisation des séances de sensibilisation sur les textes qui régissent l'exploitation des ressources naturelles (agriculture, élevage, environnement, gestion de l'eau), le vivre ensemble, sur la cohésion sociale et le partage ;
- le dialogue et la médiation à travers l'organisation des journées d'échange des communautés et de la parenté à plaisanterie.

IV. L'analyse

Les institutions étatiques de règlement des conflits ne sont pas les seules qui servent à la résolution des conflits au Burkina Faso. Certaines d'entre elles y sont même réfractaires quant à leur recours. Au Sahel, les populations sont souvent perçues des lieux de la corruption sous l'instigation des agents de l'État. Aussi, l'Homme du Sahel, connu dans son milieu comme un

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

imbu de l'honneur, ne veut jamais perdre la face dans un conflit où il aurait tort. Le croisement du refus d'accepter d'avoir tort et d'en être subir L'humiliation et la disponibilité, voire l'incitation du fonctionnaire au pot de vin, engendre de plus en plus le recours aux mécanismes modernes au détriment des ceux endogènes.

Aujourd'hui, durant les prêches dans les mosquées, les imams insistent sur l'encadrement de la jeunesse. Ces personnalités sont des personnes ressources dont les voix comptent. À travers l'encadrement et le dialogue interreligieux, elles contribuent à la prévention et à la déradicalisation des jeunes. Cela relève des mécanismes endogènes contre le terrorisme. (DIALLO, M., Enquête, Imam).

La concertation, la médiation, le dialogue, l'encadrement et l'accompagnement sont des valeurs de références propres au milieu, des mécanismes endogènes que nous avons repérés au Sahel. Elles sont utilisées pour promouvoir la paix. Les dignitaires religieux dans la construction du vivre-ensemble au Sahel en sont les principaux dépositaires. Ces mécanismes endogènes sont davantage en promotion depuis l'avènement du terrorisme pour contrer le fondamentalisme à travers la promotion de la tolérance religieuse. Le curé SAWADOGO (Paroisse catholique de Dori) évoque la rencontre du dialogue interreligieux du 27 novembre 2017 à Dori qui a connu la participation des ressortissants des provinces du Sahel (Dori, Sebba, Djibo et Gorom-Gorom). Des leaders religieux, tels que le curé lui-même, l'imam de la grande mosquée de Dori et le pasteur, représentant de la communauté évangélique de Dori, avaient tour à tour entretenu le public sur l'amitié, l'amour du prochain et la paix sociale dans le contexte du terrorisme. Face à la montée de l'extrémisme violent et la radicalisation des jeunes au Sahel, ils ont recommandé un dialogue interreligieux permanent. Il est impératif, selon eux au nom de la cohésion sociale, d'outrepasser les différences afin de bâtir une société beaucoup plus inclusive et respectueuse des droits humains. Cette initiative illustre de l'existence et de l'utilité des mécanismes endogènes pour endiguer le terrorisme au Sahel.

Les conflits sont certainement à l'origine de toute organisation sociétale. S'il y n'avait pas eu de conflits ou si les conflits n'avaient pas existé, les humains n'auraient pas eu de raison de se constituer en tribus, clans ou ethnies. Ainsi, pour gérer ces entités humaines, des règles de vie sociétale ont été élaborées en conséquence. Le plus souvent, c'est le non-respect de ces règles qui génère les conflits que les sociétés ont toujours géré par leurs propres mécanismes. (le curé SAWADOGO)

Les populations du Sahel dans leur vivre-ensemble faisaient recours à plusieurs mécanismes endogènes de gestion des conflits. Cela corrobore l'idée que les solutions au terrorisme peuvent

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

aussi trouver des façons de faire, des pratiques locales en soutien à l'offre de l'État et de ses partenaires pour endiguer la crise sécuritaire.

Le Sahel est un espace social séculaire d'organisation, de vie harmonieuse, mais aussi de confrontations conflictuelles avec leurs spécificités relatives aux différences ethniques en place. Le terrorisme n'est pas survenu sur un espace aseptisé (SOME, 2024). Les rapports sociaux hiérarchiques maîtres/esclaves, dominants/dominés, même s'ils ne sont pas de nature marxiste (rapports de production capitaliste), ne tarissent pas de velléités de remise en cause par les « gens d'en bas » (ceux considérés étant inférieurs). En dépit de la présence de l'État moderne et de ses grands principes constitutionnels de liberté et d'égalité des citoyens, ces rapports existent toujours. Ils fertilisent le terrorisme. Les « anciens esclaves » se rendent compte que le terrorisme est une opportunité de se saisir des armes pour renverser l'ordre moyenâgeux établi. Ils rejoignent l'un des deux camps : celui des terroristes ou celui des volontaires pour la défense de la patrie. L'idée de KHOSROKHAVAR F. (*op. cit.*), soutenant que terrorisme est nourri par « un mal de vivre » au sein des sociétés, est ainsi corroborée. Dès lors, le phénomène prend la forme de la contestation d'un ordre social jugé injuste.

Parmi les conflits dans le Sahel, l'un des plus récurrents et purulents est celui lié au foncier. En effet, les terres cultivables opposent souvent les agriculteurs aux éleveurs pour des raisons de limites territoriales et la richesse des sols. Ce conflit sévit constamment pendant la période hivernale et celle des récoltes à cause des céréales, du fourrage devenu une manne depuis la sécheresse de 1973. Ce genre de conflit se répète annuellement et se règle plus facilement entre éleveurs pratiquant l'agriculture qu'avec agriculteurs et éleveurs. Les sécheresses récurrentes au Sahel et la démographie galopante sont à l'origine du besoin d'acquisition de nouvelles terres. La non-application de la politique agro-pastorale, comme le souligne Boureima OUEDRAOGO, B. (*op. cit.*), aggrave ce type de conflits qui alimente le terrorisme. Dans tout système social, les conflits sont inéluctables, mais il a généré aussi les moyens de leurs résolutions qui, au Sahel, sont diversifiés selon les types de conflits.

Conclusion

Le Sahel burkinabè est une région dont l'histoire ancienne et la géographie révèlent différentes formations sociales, telles que l'organisation sociale et le mode de vie sont spécifiques. La mise en perspective des rapports sociocommunautaires et sociopolitiques révèle l'existence de divers types de conflits partageant une similitude avec d'autres groupes sociaux dans le pays, mais

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

certain, tels que les conflits de stigmatisation, les conflits religieux, la compétition autour des ressources naturelles lui sont propres. Des valeurs et des mécanismes endogènes de leurs résolutions impliquent plusieurs démarches et acteurs.

L'accompagnement des parties belligérantes par les chefs d'institutions (chefs religieux, chefs de terres, patriarches des tribus) qui utilisent la sensibilisation, les conseils, le recours à la justice coutumière, la promotion des cadres communautaires de règlement de différends locaux, la facilitation de l'élaboration des schémas d'aménagement des ressources naturelles, la création des cadres de concertation, la rédaction de charte de gestion des conflits, l'organisation des séances de sensibilisation sur les textes qui régissent l'exploitation des ressources naturelles, le dialogue et la médiation, les journées d'échange des communautés, la parenté à plaisanterie sont autant de modes et de valeurs endogènes de gestion des conflits au Sahel. Ils peuvent servir à l'État et à ses partenaires dans la lutte contre le terrorisme contre la radicalisation des jeunes et la pacification des confrontations.

Bibliographie

ANTIL, A., 1980, « Violence sans fin au Sahel », *Éditions S.E.R.S.E.R*, p. 19-30.

BA, H. A., 1980, « La tradition vivante », in: *Ki Zerbo J. (éd.) Histoire générale de l'Afrique, tome 1. Paris, UNESCO*, p. 191-230.

BAZEMO, M., 1990, « Une approche de la captivité par le vocabulaire chez les Peuls du Djelgoji (Djibo) et du Liptaako (Dori) », in : *Dialogues d'histoire ancienne, vol. 16, n°1*, p. 403-423.

BECK, U., 1999, « World Risk Society », *Cambridge, Polity Press*.

BONKOUYOU, P., 2023, « Qu'est ce qui nous arrive ? Comprendre la crise sécuritaire pour négocier efficacement ». Actes du colloque sur : le terrorisme au Burkina Faso négociation ou pas ?, l'Harmattan.

CISC (Collectif contre l'Impunité et la Stigmatisation des Communautés), Rapport 2022.

COSER. L. A., 1982, *Les fonctions du conflit social*, Paris, PUF.

CROUCH, C. J., 2001, « Conflict Sociology ». Dans N. J. Smelser & P. B. Baltes (Eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (pp. 2554-2559). Oxford: Pergamon.

DARHENDORF, R., 1972, *Classes et conflits de classes dans la société industrielle*, La Haye, Mouton.

Dans les vagues du terrorisme au Sahel : comprendre les conflits et les mécanismes endogènes de leur gestion
Dr Boniface Désiré SOME

DIALLO, H., 2009, (sous la direction de Jean-Louis TRIAUD), *Histoire du Sahel au Burkina Faso : agriculteurs, pasteurs et islam (1740-1960)*, Aix-Marseille,

DIALLO, N. L., 2020, *Le terrorisme au sahel : la dynamique de l'extrémisme violent et lutte anti-terroriste*, l'Harmattan.

DURKHEIM, É., (1893, 1991), *De la division du travail social / Emile Durkheim*, Gallica, numérique.

HENRY, B., 1977, *Les populations nomades de l'Oudalan et leur espace pastoral*, Paris, ORSTOM.

HAMA, B., 1976, *Empire Songhaï, ses ethnies, ses légendes et ses personnages historiques*, Revue d'histoire d'Outre-Mers, numéro 231.

HOUNTONDJI, P. J., (dir.), 1994, *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria.

KI-ZERBO, J., 1992, *La natte des autres : Pour un développement endogène en Afrique (Actes du colloque du Centre de Recherche pour le Développement Endogène (CDRE), Bamako, 1989, Paris / Dakar, Karthala / Codesria.*

KHOSROKHAVAR, F., 2018, *Le nouveau jihad en Occident*, Paris.

MARC, E., PICARD, D., 2020, *Relations et communications interpersonnelles - 4e éd.*, Paris, Dunod. « Psycho Sup ».

MARX K., 2000, « *Écrits choisis* », (2 éd.). Oxford : Oxford Univ. Press.

OUEDRAOGO, N. B., 2020, *Sociologie des violences contre l'État au Burkina Faso. Question nationale d'identités*, Paris, l'Harmattan.

PAYRE R., POLLET G., 2013, *Socio-histoire de l'action publique, La Découverte*, séries: « Repères ».

SIMMEL G., 1908. *Le conflit*, Paris, Circé.

SOME, D. B., 2024, « Quelques linéaments sociaux du terrorisme au Sahel », Djiboul, N°4, Hors-serie, pp. 180-196.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 492-513.

Radicalisation et terrorisme dans la région des savanes : entre fragilisation culturelle et paupérisation

Dr Yentougle MOUTORE

Université de Kara (Togo)

moutorey@yahoo.fr

Dr Yentougle MOUTORE

Résumé : De la radicalisation à la violence, et de la violence au terrorisme, l'évolution des sociétés se présente comme un continuum bien agencé du fait des transformations sociétales en vogue dans les sociétés modernes actuelles. Quoiqu'ancien, le terrorisme ne fait son entrée au Togo qu'au début de l'année 2022. Ce retardement peut se justifier à la résistance communautaire à cause des valeurs culturelles et d'un contrôle social actif. La première attaque terroriste a soulevé de nombreuses interrogations sur les facteurs endogènes de son émergence. C'est pour comprendre les prédispositions territoriales et sociodémographiques qui ont favorisé le début du phénomène que cette recherche s'appuie sur la recherche documentaire et des entretiens individuels auprès des populations, des forces de défense et de sécurité, des détenteurs des us et coutume. Il ressort essentiellement que la fragilisation culturelle du fait de la dégradation des conditions de vie des populations justifie l'entrée du phénomène. La radicalisation des populations du fait des tensions sociopolitiques et de la fragilisation culturelle développe les violences urbaines, et celles-ci deviennent des terrains fertiles au développement du terrorisme dans la région des savanes.

Abstract : From radicalisation to violence, and from violence to terrorism, the evolution of societies appears to be a well-organised continuum due to the societal transformations that are prevalent in modern societies today. Although terrorism is not a new phenomenon, it only made its appearance in Togo at the beginning of 2022. This delay can be explained by community resistance based on cultural values and active social control. The first terrorist attack raised many questions about the endogenous factors behind its emergence. In order to understand the territorial and sociodemographic predispositions that favoured the emergence of the phenomenon, this research draws on documentary research and individual interviews with the population, the defence and security forces, and the holders of customs and traditions. It essentially shows that cultural fragility due to the deterioration of living conditions justifies the emergence of the phenomenon. The radicalisation of populations due to socio-political tensions and cultural fragility leads to urban violence, which in turn becomes fertile ground for the development of terrorism in the savannah region.

Mots-clés : Radicalisation violente, terrorisme, région des savanes, fragilisation culturelle, pauvreté.

Keywords : Violent radicalisation, terrorism, savannah region, cultural fragility, poverty.

Introduction

Les recherches sur les violences urbaines, sur la vulnérabilité urbaine et sur la récidive des détenus dans les prisons civiles prédisposent à conduire une recherche sur la radicalisation. Comme un continuum dans la construction de la réalité sociale, l'un engendre ou accélère le développement de l'autre. Comprendre la vulnérabilité urbaine des populations, c'est entrevoir les causes des tensions sociales et de la croissance des violences urbaines. La pénalisation de la violence urbaine et le stigmatisme qui l'accompagne semblent expliquer les récidives. Les récidives pourraient, elles, expliquer la radicalisation. Si le phénomène est présent depuis des millénaires sous quelques aspects connus (religieux, politique et culturel essentiellement), son intensification dans les villes contemporaines dénote d'un malaise social. Pour le comprendre, il est fort intéressant de rappeler globalement la crise urbaine qui développe la méfiance collective et les rivalités urbaines entre les individus de classes sociales différentes, mais aussi entre les classes sociales, dans la mesure où la fragmentation sociale s'est développée même à l'intérieur des classes.

En effet, les premières formes d'organisation des sociétés que l'histoire a connues étaient bien les castes sociales où la profession et le niveau de vie déterminaient la nature des relations sociales. Il nous souvient combien les colles des individus étaient un indicateur de leur groupe social d'appartenance. Un premier changement social qui alerte sur les mutations sociales, c'est bien le passage des castes aux ordres, avec la naissance d'une nouvelle classe (le clergé) qui matérialise l'égoïsme de l'homme et sa volonté continue de se différencier des autres. Le phénomène majeur, celui qui va matérialiser les tensions latentes entre les individus, c'est bien la révolution industrielle, qui va modifier toute la configuration sociospatiale de la société en offrant de nouvelles catégories socioprofessionnelles, notamment les classes supérieure, moyenne et inférieure. Cette transformation, qui est le résultat de l'un des rares mouvements sociaux ayant provoqué le changement social, semble avoir dévoilé la possibilité d'obtenir ce que l'on souhaite par la contestation. C'est, en effet, cette révolution qui a révélé les « classes pour soi » développées par Karl Max (1994) :

La notion de « classe pour soi » renvoie à une conscience de classe et à une action collective de la part des membres d'une classe en soi. Cela implique non seulement une

Dr Yentougle MOUTORE

reconnaissance de leurs intérêts communs en tant que classe sociale, mais aussi une volonté de les défendre et de lutter pour eux. En d'autres termes, une classe devient une « classe pour soi » lorsqu'elle se mobilise politiquement pour poursuivre ses intérêts collectifs et transformer les rapports de pouvoir existants.

C'est ce qui justifie que les années 1950 marquent la démultiplication des émeutes contre la faim. La première émeute consistant à la révolution industrielle est celle réalisée par les classes prolétaires contre les classes bourgeoises et ont permis d'avoir une nouvelle forme d'organisation sociale où la mobilité socioprofessionnelle est possible entre les différentes catégories, alors que, peu avant, la mobilité entre le tiers-état, le clergé et la noblesse étaient très limités et impossibles entre les différentes castes dans le cas de l'organisation par caste. Cette révélation de la force de l'émeute va montrer la fragilisation de l'unicité des groupes, mais aussi et surtout la fragilisation interne des groupes.

Analyse de la situation

L'histoire de l'évolution des sociétés laisse entrevoir une fragilisation de l'entre-soi, non pas de l'extérieur du fait de la révolution industrielle, mais de l'intérieur du fait des formes internes de ségrégation et de fragmentation. Il apparaît, en effet, tout comme aujourd'hui, que le niveau de vie ne suffit pas à catégoriser les individus, et que, par exemple, un ministre chrétien serait plus proche d'un ministre chrétien que d'un ministre d'une autre confession religieuse. On comprend là que de nouvelles formes de subdivision sociale sont à l'œuvre et visibles dans les grands ensembles de fracture sociale et spatiale : c'est en cela qu'il est question d'une destruction interne des classes sociales plutôt que d'une destruction externe. Il en est de même pour les classes prolétaires qui se désagrègent en fonction d'autres critères autres que le niveau de vie. Comme quoi, dirait-on, pour paraphraser Matthieu 15:10-28, tout ce qui entre dans la bouche ne tue pas, c'est tout de qui en sort qui tue. C'est le mal intérieur qui fragilise le corps, et non pas le mal extérieur. C'est de là que prend naissance la démultiplication des émeutes dans les sociétés, surtout dans les zones urbaines marquées par la libéralisation. Ainsi, en 2009, Alain Bertho s'écriait dans son ouvrage *Temps des émeutes*:

Nous sommes bien entrés dans le « temps des émeutes », c'est-à-dire une séquence comme on en voit environ tous les demi-siècles d'affrontements et de désordres civils. Ces dernières années ont été en effet marquées par des émeutes et des affrontements dont le retentissement a été international. (Bertho A., 2009 : 75)

Il est intéressant, pour le comprendre, de rappeler les exemples qu'il cite pour le prouver.

Tableau 1 : Point de quelques émeutes enregistrées relevé par Bertho A.

1999	Émeutes de Seattle en novembre lors de la réunion de l'Organisation mondiale du commerce (OMC).
2000	seconde Intifada en Palestine en septembre.
2001	Émeute de Bradford en juillet au Royaume-Uni.
2002	Émeutes liées à la mort d'un jeune en France, à Strasbourg, Évreux et aux Mureaux.
2003	Émeutes liées à l'épidémie de Syndrome respiratoire aigu sévère (SRAS) en Chine.
2004	Émeute de Palm Island en Australie, à la suite de la mort d'un aborigène tué par la police.
2005	Affrontement au Val de Susa en Italie contre le chantier du TGV; émeutes en France après la mort de deux jeunes ; « Cronulla riots » en Australie.
2006	Événements de Oaxaca au Mexique ; émeute pour la défense de l'Ungdomhuset à Copenhague au Danemark.
2007	Émeutes à Hambourg et Rostock à l'occasion de la réunion du G8 ; nouvelles émeutes au Danemark à propos de l'Ungdomhuset ; émeutes en Italie et en France (Villiers-le-Bel) suite à la mort de jeunes.
2008	Émeutes de la faim en Afrique, en Asie et en Amérique latine ; émeutes anti-gouvernementales en Thaïlande ; émeutes en Grèce après la mort d'un jeune ; émeutes au Tibet chinois ; émeutes xénophobes en Afrique du Sud.
2009	Émeutes en Europe du Nord et de l'Est (Bulgarie, Lettonie, Lituanie, Moldavie, Islande) ; émeutes à Madagascar, en Martinique et en Guadeloupe, à Strasbourg lors de la réunion de l'OTAN, et en Iran; affrontements inter-ethniques à Urumqi en Chine ; émeutes après les matchs de l'Algérie pour la sélection en Coupe du monde de football ; émeutes kurdes en Turquie.
2010	Émeutes à Rosarno en Italie ; émeutes meurtrières en Thaïlande, au Kirghizstan, en Grèce après l'annonce du plan d'austérité, à Kingston, et en Palestine.

Source : Bertho A., 2010

Il faut comprendre, par-là, que la colère, lorsqu'elle naît et n'est pas apaisée par les solutions appropriées, renaît de manière plus forte et plus violente. C'est ainsi que les émeutes de 1999 seront moins meurtrières que les émeutes de 2008, et ces dernières moins meurtrières que celles de 2010. Les données prouveront que celles de 2020 sont plus cinglantes que les précédentes. Tout l'intérêt réside, non pas dans la quantification des conséquences humaines ou matérielles, mais dans le constat que les émeutes se sont imposées comme réponse aux inégalités sociales et même comme une norme de revendication pour l'obtention des droits. Qui dit émeutes, dit violence. Si les émeutes font plier des communautés ou encore des

Dr Yentougle MOUTORE

classes sociales, elles pourraient également faire plier des individus. On comprend, par-là, comment la violence collective glisse progressivement vers la violence individuelle, ou encore que les tensions intergroupes se muent en tensions inter-individuelles. On serait tenté de dire que les tensions inter-individuelles sont celles ayant donné naissance aux tensions collectives. Cette compréhension serait soutenue par l'individualisme méthodologique de Raymond Boudon : les comportements individuels déterminent les réactions collectives. La ligne de démarcation reste difficile entre les tensions individuelles et les tensions collectives : l'une pourrait entraîner l'autre (l'effet de foule), tout comme la seconde pourrait susciter la première (l'activisme). Ce qu'il est intéressant de retenir, ce n'est pas tant celui qui précède l'autre, mais l'ampleur, l'intensité et la taille de l'émeute. En France, par exemple :

Les émeutes urbaines de 2005 ont constitué un phénomène inédit à bien des égards. Jamais en effet une vague d'émeutes n'avait connu une telle ampleur en France par son intensité, sa durée et son échelle. Sans commune mesure avec les violences survenues aux États-Unis dans les années 1960 ou 1990, ni de même nature que les affrontements intercommunautaires ayant eu lieu en Angleterre depuis les années 1980, elles ont néanmoins touché près de trois cents communes et quartiers dits « sensibles », allant jusqu'à s'étendre – fait remarquable – en milieu rural, pour engendrer des dégâts matériels considérables. (Kokoreff M., 2006 : 521)

Le plus impressionnant, c'est lorsqu'on se réfère à la définition de l'émeute pour comprendre que c'est un « Soulèvement populaire, généralement spontané et non organisé » (*Le Robert Dico en ligne*). Pourtant, les émeutes sont généralement violentes et traduisent l'extériorisation d'un refoulement relatif à un malaise profond : soit une détérioration insupportable des conditions de vie, soit une injustice sociale, etc. Il est donc un sursaut collectif dans un monde en décrépitude, où toutes les formes de solidarité sont remises en cause. D'ailleurs, c'est pour cela que le sociologue, désormais, analyse les faits sociaux, non pas sous l'angle de la généralité (du collectif), mais plus celui des individualités, le holisme étant en train de perdre tout son sens dans la vie urbaine. Même si tout divise l'homme, la montée en puissance des émeutes autour du XX^e s. rappelle un lien intangible entre les hommes qui naît d'un sentiment collectif, soit de paupérisation (la faim), soit d'injustice intolérable (le décès par négligence d'un membre de la société). En effet, l'homme semble aujourd'hui ne plus percevoir l'autre en termes de complémentarité, mais plus en termes de rapport de supériorité et d'infériorité, ce qui accélère les rivalités entre individus, surtout dans

les milieux urbains, et justifie les tensions sociales répétitives. Mais il n'empêche pas que cette forte individualisation maintienne croissantes les émeutes ou plus globalement les manifestations dans le monde.

À partir de 2006, le nombre total de protestations a augmenté de façon régulière chaque année jusqu'en 2020. [...] Depuis 2016, les mouvements contestataires se sont à nouveau intensifiés, se muant fréquemment en « protestations omnibus » (portant sur des thèmes multiples) contre le système politique et économique. [...] L'étude révèle que les mouvements de protestation sont plus nombreux dans les pays à revenu intermédiaire (1 327 événements) et les pays à revenu élevé (1 122 événements) que dans les pays à faible revenu (121 événements). Fait intéressant, le nombre de mouvements de protestation internationaux organisés simultanément dans plusieurs régions du monde a progressivement augmenté au cours de la période 2006 à 2020 (239 événements). (Ortiz I., Burke S., Berrada M. et Saenz Cortés H., 2022 : 1 ; 2)

La prise de conscience des retombées positives des manifestations les rend croissantes chaque année et témoigne de la croissance de la violence dans les pays, mais essentiellement dans les villes. La forte militarisation des pays traduit la résistance des gouvernants face à la croissance des foyers de tensions. En effet, comme le note Bertho cité par Eyebiyi E. (p. 27), on observe une :

[...] amnésie publique [...] massive et consensuelle quant à la mise sous silence de certaines manifestations, voire une indifférence sur le plan international. La manipulation des informations aidant, même lorsque l'émeute se place sous les feux de la rampe, en l'absence d'une chronique impartiale, c'est la figure de l'émeutier qui est présentée comme le prototype de l'anarchiste.

La résistance et souvent même la répression des manifestations semblent pouvoir permettre de comprendre la radicalisation progressive de ces dernières années et la montée en puissance du terrorisme. C'est à partir de là que nous avons trouvé tout l'intérêt de cette recherche, pour comprendre d'où est venue non pas la radicalisation (elle existait, on s'accorde tous à reconnaître cette radicalisation, il y a bien longtemps), mais l'amplification qui facilite l'extension du terrorisme dans les sociétés actuelles.

Au Togo, la dernière plus grande émeute remonte à 2005, quelques heures après l'annonce des résultats de l'élection présidentielle « [...] au cours de laquelle le fils de l'ex-président, Faure Gnassingbé, aurait remporté 60,2 % des voix » (radio canada). Avant elle, c'est le soulèvement populaire du 05 octobre 1990 qui a bouleversé l'ordre social au Togo.

Contrairement aux autres pays, le Togo enregistre moins d'émeutes et de manifestations, ce

Dr Yentougle MOUTORE

qui pourrait justifier le retardement de l'entrée du terrorisme sur son sol. Jusqu'en 2022, le journal Liberté Togo dénombrait 29 manifestations sur une période de 05 ans (entre 2017 et 2022). Faut-il y voir le développement de la méfiance collective couplée de la répression militaire des quelques manifestations enregistrées ? C'est pourquoi il convient de s'accorder que la survenue de l'émeute reste un symptôme d'un malaise social généralisé, et sa spontanéité, une reconnexion sociale des individualités. En effet,

Plus généralement, tout se passe comme si les processus d'exclusion, de désaffiliation, de ségrégation, de discrimination faisaient obstacle structurellement à l'émergence de mobilisations ou d'actions collectives ayant une dimension politique. Dans un contexte où le chômage de masse est de deux à trois fois plus important en moyenne que sur l'ensemble du territoire, l'action politique et syndicale est d'emblée délégitimée. (Kokoreff M., 2007 : 330)

C'est peut-être le signe que l'interdépendance entre les individus est un fait et que la solidarité organique de Durkheim survit en dépit de la fragilisation des sociétés : il est vrai que les individus vivent seuls en étant ensemble, mais ne peuvent résister lorsque leur destin commun est menacé. La répétition et la régularité de ces tensions sociales entrent dans les habitudes de l'homme comme un outil privilégié de contestation en renforçant ainsi les clivages entre les groupes sociaux et l'isolationnisme sur un territoire ou dans une communauté. Il faut tout de même éviter de faire une « confusion entre des phénomènes divers comme le fondamentalisme, l'extrémisme et le terrorisme » et le radicalisme. Pour éviter tout amalgame, nous considérons avec Crettiez X. (711) que

[...] tout comportement radical n'est pas forcément violent et établir un lien d'automatisme entre conduite religieuse stricte (le salafisme) et activisme violent (le jihadisme) relève d'un dangereux raccourci qui ne tient pas compte de la multiplicité des formes de l'engagement salafiste. Enfin, toute radicalisation violente, lorsqu'elle s'exprime, n'est pas nécessairement terroriste.

Le radicalisme semble effectivement être utilisé de manière abusive et est plutôt porteur de discrimination/stigmatisation. Le lien entre radicalisation et terrorisme doit être traité avec beaucoup de soins pour éviter de caractériser toute sorte de violence comme issue du radicalisme. C'est, d'ailleurs, pour montrer la corrélation que la présente recherche trouve son sens, surtout dans le contexte de la région des Savanes depuis la première attaque terroriste essuyée par le Togo dans la nuit du 10 au 11 mai 2022. Pour comprendre le terrorisme pesant

dans la région, il ne faut, certes, pas perdre de vue le fait que la pression des Forces de

Dr Yentougle MOUTORE

défense et de sécurité du Burkina Faso (FDS) contre les terroristes les a fait replier vers le Togo; toutefois, il peut sembler que des prédispositions territoriales et sociales étaient réunies pour l'entrée du phénomène sur le territoire togolais. C'est pour cela que la compréhension de l'émergence du phénomène et les difficultés à le contenir vont se comprendre dans cette recherche en étudiant, d'abord, la nature des conflits au Togo et spécifiquement dans la région des Savanes ; ensuite, en diagnostiquant le cadre culturel et socio-économique de la localité. En se fondant, d'une part, sur le type de conflits en vogue dans la zone et, d'autre part, sur les formes et logiques de récidives, on pourrait saisir les formes de radicalisation qui conduisent au terrorisme.

Théorie de référence

Une double compréhension est nécessaire pour cerner le sujet complexe de par la tentative de croisement de deux phénomènes majeurs des sociétés actuelles, et non pas toujours liés l'un à l'autre. Le terrorisme est, certes, fondé sur la violence et peut être la cause d'une radicalisation violente et, plus loin, d'une radicalisation. Pourtant, la radicalisation violente ou non ne conduit pas forcément au terrorisme. La complexité de la compréhension du sujet invite à délimiter les contours des deux notions : le radicalisme pour comprendre que ce qui est traité ici, c'est le radicalisme violent qui peut naître du radicalisme non violent comme s'il était une forme avancée de radicalisme non violent. C'est pourquoi cette recherche s'appuie, d'abord, sur les travaux de Chevrier-Pelletier A. et Madriaza P. qui identifient deux facteurs de radicalisation : les facteurs individuels et les facteurs relationnels, communautaires, macro et exo systémiques. Le premier facteur indique que les jeunes sont plus vulnérables à la radicalisation, notamment ceux âgés entre 15 et 35 ans. Parmi eux, ils font observer que les moins de 18 ans sont plus enclins à l'action violente. Leur étude révèle aussi d'autres facteurs individuels qui poussent à la radicalisation, notamment l'emploi, l'éducation, la criminalité, la religiosité et la santé mentale. C'est dans tous ces facteurs que les auteurs montrent que « [...] les personnes éduquées provenant de familles de la classe moyenne semblent plus portées vers

Dr Yentougle MOUTORE

le radicalisme islamiste aux États-Unis » (Chevrier-Pelletier A. et Madriaza P., 2006 : 17). C'est ce qui justifie le parallèle que nous faisons dans cette recherche entre l'émergence du radicalisme et du terrorisme, et la paupérisation, surtout chez les radicaux, car ces derniers sont en général « [...] issus des secteurs les plus pauvres et ont peu d'éducation ». (Chevrier-Pelletier A. et Madriaza P., 2006 :17)

D'un autre côté, en dépit de la pauvreté forte dans les milieux ruraux et la sous-instruction, la radicalisation y est peu présente ainsi que le terrorisme. Elle l'est davantage dans les milieux urbains. Les causes additionnelles sont donc à rechercher ailleurs. C'est ce que font bien Chevrier-Pelletier A. et Madriaza P. (*op. cit.*), lorsqu'ils énoncent les facteurs relationnels (que nous serons tenté d'appeler aussi émotionnels), communautaires, macro et exo systémiques. Ici, le modèle explicatif nous inspire à étudier les référents moraux (leaders culturels, religieux, politiques, spirituels, etc.) des jeunes susceptibles de se radicaliser. C'est ce qui justifie qu'un isolationnisme d'un jeune ou d'une communauté prédispose davantage à la radicalisation qu'un jeune fortement intégré à un groupe, comme si on vivait un suicide altruiste que décrivait Émile Durkheim. Il s'agit, ici et pour les facteurs macro et exo systémiques, d'analyser les crises urbaines et sociales qui sont des terreaux de tensions sociales et de potentiels incubateurs des conflits.

Considérations méthodologiques

Le sujet est d'autant plus multiscalair qu'est nécessaire un croisement de démarches méthodologiques. Essentiellement théorique, la recherche, à partir des expériences des autres pays traversés par le terrorisme depuis des décennies, analyse et contextualise les causes de l'avancée du terrorisme. Elle évalue, à partir des données bibliométriques, les causes récurrentes du terrorisme, surtout celles nées à cause de la radicalisation violente. L'analyse documentaire a procédé par construction d'items identifiés à partir des caractéristiques sociales et des propriétés territoriales des pays sur lesquels les recherches ont porté. À partir de là, l'interface de biblioshiny du logiciel R a permis de croiser pour identifier les ressemblances des facteurs incubateurs du terrorisme. En dehors de la recherche documentaire, il a paru pertinent de procéder par des entretiens individuels auprès des Forces de défense et de sécurité détachées au front pour la lutte contre le terrorisme dans la région

des savanes au Togo. La démarche permet de construire le profil des supposés terroristes et radicalisés. Les entretiens ont porté sur un échantillon aléatoire de 06 agents des Forces de défenses et de sécurité au front et un (01) garde pénitentiaire dans l'une des prisons civiles de la région ayant accueilli les supposés terroristes. Hormis ces deux démarches, l'observation directe du cadre de vie, des différentes transformations sociales, structurelles, culturelles et religieuses permet d'analyser les mutations sociales qui ont été favorables à l'entrée du phénomène sur le territoire togolais. L'observation directe participante s'est faite entre novembre 2024 et février 2025 à partir d'une grille d'observation construite autour des valeurs culturelles, des principes religieux, des rapports des individus avec la politique, l'état de la famille, la gouvernance.

Résultats et discussion

Ces dernières années, et précisément depuis 2022, les populations de la région des savanes sont éprouvées par les attaques terroristes. Au rang des conséquences, il y a des pertes en vie humaines tant civiles que militaires et des dégâts matériels. La première incursion et attaque terroriste au Togo déroulées dans la nuit du 10 au 11 mai 2022 ont sonné comme un glas plongeant d'inquiétude la population. Trois (03) ans après, le phénomène que les Togolais observaient de si loin « habite » sur leur territoire. Entre inquiétude et questionnement, la présente recherche s'approprie les questions récurrentes des populations togolaises, et surtout celles de la région des savanes, plus encore les populations rurales les plus victimes de ces attaques. Comment ont-ils fait pour entrer sans qu'on ne les aperçoive ? Où vivent-ils sur nos terres, alors que nous ne connaissons pas ces personnes et leurs lieux pour se cacher ? Qui sont leurs complices chez nous ?

La surprise générale de l'émergence du phénomène dans la région a été un indicateur de la perte de contrôle du territoire par les populations locales, surtout de la baisse du contrôle social même dans les milieux ruraux. C'est pour cela que cette recherche juge pertinente d'étudier le contexte culturel et les différentes transformations qu'il a subies dans le temps pour expliquer cette fragilisation culturelle dans la région. Les sociétés africaines, surtout celles rurales, sont construites et surtout fonctionnent autour d'une banque de valeurs qui régulent et réglementent le vivre-ensemble. Ce sont ces valeurs qui, harmonieusement

agencées, se désignent par tradition. « La tradition désigne une pratique ou un savoir hérité du passé, répété de génération en génération. On attribue souvent aux traditions une origine ancestrale et une stabilité de contenu. Mais ces caractéristiques ne résistent pas à l'analyse » (sciences humaines). Le plus intéressant, pour analyser cette question dans cette recherche, est de tenir compte de la

[...] part d'illusion entretenue à des fins symboliques et normatives. En effet, les traditions ne sont surtout pas des routines quelconques (telles que se lever le matin et se coucher le soir), mais des savoirs ou des actes porteurs de valeur et de signification pour un groupe humain particulier. (étudier.com, 2025)

C'est cette part d'illusion qui, même si l'urbain la considère comme réductrice des libertés individuelles et collectives, garantissait la soumission de toute une communauté aux valeurs partagées à travers les rites et les croyances, et, au besoin, l'organisation des cérémonies régulières à l'instar de Tingban-paab, l'offrande à l'ancêtre en signe de reconnaissance et de prières. Tout cela est considéré comme un appel à la protection et à la clémence à l'endroit des ancêtres, des divinités ou encore des génies du terroir. Cette spiritualité, fortement ancrée dans les sociétés africaines, est ce mystère qui garantissait l'unicité du groupe comme un seul corps pour un destin commun.

Au-delà du chef de village, un garant spirituel avait les pouvoirs symboliques et incontestables de rétablir l'ordre social en servant de pont entre le monde des hommes et le monde des esprits, entre les humains et les divinités. C'est lui qui assurait l'initiation du jeune durant la cérémonie dite Malkond, par exemple dans le cas de Dapaong. Il était garant des réparations sociales ou du rétablissement de l'ordre social à la suite des déviations qui rompaient le lien entre les divinités et la communauté. Toute déviance était réparée par une série de cérémonies pour la purification du déviant tant pour accompagner la resocialisation de l'agent que pour servir de punition à l'acte posé.

Sans aucun effet de stigmatisation, ces pratiques étaient révélatrices de l'intransigeance de la communauté et surtout la veille des acteurs clés, qui marquait un contrôle social fort des comportements individuels qui touchaient à l'ordre social communautaire. C'est pour cela que la tradition était l'ADN de l'homme, et un malaise social était l'expression d'un malaise biologique et vice-versa. Toute déviance nécessitait pour cela des « sacrifices » pour rétablir

Dr Yentougle MOUTORE

l'alliance entre les hommes et les esprits afin de renouer les engagements pris les uns (hommes) vis-à-vis des autres (esprits), mais aussi les engagements pris entre les hommes eux-mêmes. Le constat qui ressort de cette recherche est que, même dans les milieux ruraux, les transformations technologiques et économiques ont eu des effets inattendus sur la nature des relations sociales et sur les formes d'organisation de la société, comme en témoigne la disparition progressive des pratiques traditionnelles d'intégration des jeunes. Dans le cas de Dapaong, sur 100 jeunes enquêtés dont l'âge est compris entre 18 et 30 ans, aucun parmi eux n'a suivi l'initiation du jeune appelé Malkond. Pour preuve, c'est qu'à la question de savoir « [...] si une personne âgée vous donnait une paire de gifles, que feriez-vous ? » Une tendance unique de réponse se dégage de ce groupe d'individus : « Si je n'ai rien fait pour qu'il m'insulte, je vais l'insulter. Et il ne mériterait plus aucun respect de ma part » (Propos d'un jeune, 29 ans). L'une des leçons données lors de l'initiation du jeune est la patience, l'humilité et surtout l'auto-évaluation en toute situation :

L'impulsivité est un mauvais ami. Vous découvrez toujours, à la suite, que la réaction était mauvaise. Le fait de se réserver et de s'interroger sur chaque action, sur sa responsabilité aide à prendre les meilleures décisions. Nous invitons les initiés à ne prendre aucune décision, ni à poser aucun acte dans une situation de colère ou dans une situation confuse, ou encore dans les moments d'euphorie ou d'allégresse. Ces décisions, pendant ces moments, sont toujours altérées par ce que nous ressentons. (Propos d'un enquêté en charge de l'initiation des jeunes)

Le comportement de celui qui aurait subi le même préjudice et qui aurait été initié serait donc différent que le jeune n'ayant pas subi l'initiation. Cet exemple de socialisation au travers d'initiation entourée de symbolique prédispose à l'analyse des situations de déviations dans les sociétés actuelles. La problématique sera abordée doublement : d'une part, en tentant l'établissement du lien entre radicalisation et violence et, d'autre part, entre violence et terrorisme.

Radicalisation et violence

Il ne fait aucun doute que les violences ont pris de l'ampleur tant par leur fréquence que par leur impact social, économique, psychologique, etc. Les débats autour des types de violence ne concerneront pas cette recherche qui se limiterait à retenir tous les types de violence tant physique, moral, conjugal, etc. Par exemple, rien que pour la ville de Lomé, le nombre de

Dr Yentougle MOUTORE

délictueux est passé de 8 307 en 2005 à 8 986 en 2007, et était de 8 567 en 2006 (République togolaise, 2011). « Il y a une augmentation notable des saisines. Selon les données récentes du ministère de la Justice, les maisons de justice ont enregistré 4 513 saisines en 2023. Cela représente une augmentation de 17 % par rapport à l'année précédente. » (Atlantic infos, 2024)

Les violences sont donc un fait au Togo, et particulièrement à Dapaong. Si l'absence des chiffres sur les violences est un fait dans les statistiques togolaises, il reste qu'avec la survenue du terrorisme, les violences physiques et ses corollaires ont cru considérablement. Le gouvernement togolais communique très peu ou pas du tout depuis un certain temps sur les victimes des attaques des terroristes. On note juste que « [...] la région des Savanes, particulièrement touchée, enregistre 45 934 personnes déplacées, dont 5 943 dans la préfecture de Cinkassé » (L'alternative, novembre 2024). Par ailleurs, « Depuis septembre 2024, les incursions se multiplient avec plus d'une quinzaine d'attaques signalées, aggravant ainsi le flux des déplacés. Kpendjal Ouest reste la zone la plus touchée, exacerbant la vulnérabilité des populations locales. » (L'alternative, novembre 2024)

Toutefois, quelques rares chiffres indiquent que le terrorisme a fait en 2023, 31 morts, 29 blessés et 03 disparus au Togo. « Au cours de l'année, le pays a connu une attaque par embuscade, 11 accrochages avec les groupes armés terroristes, 09 explosions d'engins explosifs et improvisés ainsi que 20 découvertes et neutralisations d'engins explosifs improvisés. » (Ministère de la Sécurité et de la Protection civile, 2023). Entre juillet et octobre 2024, le Togo enregistrait 31 morts liées aux attaques terroristes. L'indice de terrorisme au Togo qui avait baissé entre 2022 (4,92) et 2023 (4,67), selon l'Institute for economics and peace, risque de faire un rebond du fait de l'amplification du phénomène.

Réputée être une communauté calme, pacifique et résiliente, la montée des tensions depuis 2015 marque un tournant dans les relations sociales dans la région des savanes. Des actes violents autrefois inimaginables font surface. Entre autres de ces actes, un conducteur de taxi-moto égorgé en décembre 2024 a créé un soulèvement populaire pour le lynchage du présumé coupable ; un bond quantitatif des violences basées sur le genre (250 cas de violences) ; etc.

Dr Yentougle MOUTORE

Ces quelques exemples non exhaustifs de recrudescence des violences pressentent d'une mutation des relations sociales ou des tensions sociales récurrentes. Les soulèvements populaires montrent qu'il s'agit des actes isolés et d'une transformation progressive vers le bas de la nature des relations interpersonnelles. Le taux de divorcé/séparé est passé de 1,7 en 1981 à 2,4 en 2010. Même si c'est loin derrière la Lybie qui occupe le taux de divortialité le plus élevé (23,15 en 2008), cet exemple, en creusant, montre la montée de la violence basée sur le genre dans la région des Savanes. À côté des crises politiques, économiques, les tensions sociales se répercutent sur toutes les sphères de la vie sociale comme une sorte de refoulement de l'individu. Quel que soit le type de violence, cette dernière est l'expression d'une colère refoulée d'une manière ou d'une autre, « [...] d'une haine de l'autre [...]. Les affrontements entre les gens eux-mêmes deviennent des scénarios récurrents parmi les plus sanglants ». (Bertho A., 2007)

Faute de pouvoir diriger sa violence contre l'État ou les pouvoirs politiques, l'individu redirige sa colère vers ceux qui sont plus proches de lui ou qui représentent au mieux ses adversaires. C'est pourquoi le frustré politique s'en prendrait plus facilement à un partisan du parti politique opposé qu'au pouvoir politique lui-même : « [...] des gens qui, à cette époque, n'ont rien compris et soutiennent encore ce régime. Comment peut-on être sans pitié et penser seulement à son ventre depuis des années? Ils n'ont même pas honte de s'exposer malgré le mal qu'ils font. » (Propos d'un enquêté, enseignant)

Dans ce contexte de conflictualité permanent couplé à ce que Bertho va appeler la crise de représentation sociale, les décisions sont totalement individuelles fondées sur l'émotion, ce qui peut justifier aussi la déconnexion de l'individu à sa tradition et à ses pratiques culturelles dans la région des Savanes. La première leçon ou éducation qu'offre la tradition est bien la stabilité émotionnelle qui empêche de poser des actions négatives comme c'est observable dans les sociétés actuelles :

« Dans un monde en constante évolution, les traditions offrent stabilité et réconfort. Elles fournissent des repères temporels et émotionnels, aidant à structurer nos vies. Ces rituels familiers apportent un sentiment de sécurité et de continuité, essentiels à notre équilibre personnel. » (culture.fr, 2025)

Dr Yentougle MOUTORE

En effet, l'éducation du jeune, durant les différentes formes d'initiation, consiste à l'éprouver à partir des tests visant à développer sa tempérance face à chaque situation. Ceci garantirait moins d'impulsivité face aux épreuves de la vie, donc moins de colère et de violence.

La récurrence de la violence traduit la radicalisation progressivement des individus face à des situations précises vécues. Comme pour rester fidèle aux analyses de Chevrier-Pelletier A. et Madriaza P., il faut reconnaître que, dans le cas de la région des Savanes, le chômage et le sous-emploi des jeunes sont un facteur important de développement des tensions sociales et des différentes formes de revendications sociales. Dans cette région, selon le rapport de la Coalition nationale pour l'emploi des jeunes (CNEJ, 2023), sur « [...] environ 1,14 million d'habitants, le taux combiné de chômage et de sous-utilisation de la main-d'œuvre atteint un niveau alarmant de 25,6%, le plus élevé du pays ». Le même rapport indique que « [...] près d'un tiers de la population jeune de 15 à 35 ans de cette région se trouve dans la catégorie *ni en emploi, ni en éducation, ni en travail* », ce qui explique la vulnérabilité de cette couche importante de la population qui représente une part importante de la population. « En effet, l'âge moyen est de 23,4 ans, et les jeunes de moins de 15 ans représentent environ 42% de la population totale. » (CNEJ, 2023). Entre 2018-2019, la région des savanes avait l'incidence la plus élevée (65,1%), et l'agglomération de Lomé l'incidence la plus basse avec une proportion de 22,3%, selon l'Enquête Harmonisée sur les Conditions de Vie des Ménages (EHCVM). En 2010, 7 sur 10 individus de la région des savanes vivaient dans la pauvreté, selon la même source.

En 2019, la pandémie COVID-19 est venue dégrader davantage les conditions de vie des populations en creusant les inégalités de revenu mesurées par le coefficient de Gini estimé à 38,1 désormais au Togo, le plus élevé de la zone UEMOA après le Burkina Faso. Si la guerre alimente la pauvreté, il faut remarquer que c'est cette pauvreté qui accélère les tensions sociales et les conflits à cause du développement des inégalités sociales. Comme le prévenait Ban Ki Moon, ex-secrétaire général des Nations unies, « Les conflits dans le monde sont souvent liés à des inégalités, des discriminations profondément ancrées et à une pauvreté endémique. » Ceci matérialise à suffisance la situation dans la région des savanes, les caractéristiques décrites étant exactement celles que vit ladite région. En effet,

Dr Yentougle MOUTORE

« [...] à mesure que les inégalités se creusent, le tissu social de nos sociétés s'étire et se distend et les incertitudes économiques et sociales s'accroissent, allant parfois jusqu'à provoquer des troubles. Les violents conflits qui secouent de nombreuses régions du monde sont souvent liés à des inégalités et des discriminations profondément enracinées et à une pauvreté endémique. » (*op. cit.*, 2014)

Face aux nombreuses situations d'incertitude dans les conditions de vie des populations couplées à la situation sociopolitique qui ne laisse entrevoir chez les jeunes aucune lueur d'espoir, la pauvreté est devenue une fatalité, et la mort est la solution à l'excès de souffrance. Et, comme le dirait Houellebeck M., comme pour traduire le sentiment des jeunes de la région des Savanes : « La mort, je m'en fous ». À partir du moment où la mort devient une fatalité, plus rien n'a de valeur et de sens ouvrant la porte aux dérives et déviances sociales. « Qu'est-ce que j'ai à perdre dans ma situation ? J'ai vécu tous les malheurs, sauf la mort. Que ça vienne ou pas, je n'ai rien à perdre. » (Propos d'un enquêté, ex-détenu) Ces propos pressentent d'une prédisposition à la violence, et donc à un état avancé de radicalisme ou d'hostilité face à la société à qui on reproche ses conditions de vie et de travail. Un autre enquêté, dans un contexte de coupure répétée et prolongée de la fourniture d'eau courante par la structure principale au Togo (Togolaise des Eaux), affirme :

[...] tout un dimanche et une bonne partie du samedi sans eau courante en cette période de chaleur. Et tout ça là sans avoir prévu [...]. Et quand on parle, il y a des frères et amis, loin de Dapaong, qui ont le loisir de nous dire que, si on marche, on va se retrouver ailleurs. N'est-ce pas mieux de mourir ailleurs ou même sous balle parce qu'on a revendiqué l'eau que de se taire par peur et de laisser sa famille mourir de soif à la maison ? Chaque chose humaine a sa fin, car le bien et le mal sont des amis sincères et se côtoient sans relâche; seul l'homme ignore cela.

Ces exemples montrent et expliquent la recrudescence des violences dans la région face à la détérioration des conditions de vie. « Lorsque la paix n'a pas apporté le repas dans l'assiette, essayons la violence. Parfois, il faut faire les choses autrement pour voir. » (Propos d'un enquêté, responsable syndical) Les dernières violences accompagnées de pillage et de vols répétés dans la région semblent avoir encouragé les initiateurs et justifié ainsi la démultiplication des foyers des tensions et des violences, et donc la radicalisation des jeunes : qu'elle soit religieuse, politique, etc.

Violence et terrorisme

La violence est la manifestation du terrorisme, mais toute violence n'est pas du terrorisme étant entendu que « [...] le terrorisme est appréhendé en combinant la nature violente de certains types d'actes avec les objectifs poursuivis par leurs auteurs, au regard de l'effet attendu de ces actes sur la population ou la structure politique de l'État concerné » (Dubuisson F., 2017 : 34). Le terrorisme apparaît donc comme une opposition au système sociopolitique en vigueur dans un État. Il peut, pour cela, prendre une tournure politique, religieuse, etc. À la base, il est une contestation violente sur un individu ou un groupe d'individus. Quoique cette violence, par analogie à la conception de Sommier I. sur le meurtre arbitraire, ne soit pas une copie des formes de ségrégation reçue, mais une réplique disproportionnée et une riposte, en réponse aux souffrances sociales et psychologiques vécues par le terroriste. Le terrorisme dans la région des savanes se présente donc comme un outil permettant à l'individu de se rebeller contre la société qui l'a « méprisé » socialement, qui l'a anéanti économiquement et qui l'a marginalisé politiquement. Ses conséquences sont une satisfaction chez l'auteur et comme une sorte d'affirmation identitaire ou tout au moins d'existence dans une société où il a le sentiment d'être ignoré :

Avant d'arriver ici, on m'envoyait faire des rituels. J'étais chargé de récupérer des linceuls pour les remettre à un devin qui confectionnait des vêtements pour nos autorités ici. Je peux même vous citer des noms. Ces autorités m'envoyaient trouver les linceuls pour les remettre à ce charlatan. Le jour où j'ai eu des problèmes, ils ont fait comme s'ils ne me connaissaient pas, et personne ne m'a cru. Tu peux aller voir mes photos avec eux quand ils prennent les vêtements et les portent. Je leur livre avec les consignes du devin et je prends une photo avec eux. Ma sœur peut te remettre des photos. (Propos d'un enquêté, détenu)

Faute d'exercer directement la violence sur ses anciens partenaires, le dévolu est rejeté sur les populations rurales du milieu de ceux-ci, et c'est ce qui lui vaut une condamnation. La ligne de démarcation entre violence et terrorisme est difficile à définir parce qu'au final toute sorte de violence peut être un début de terrorisme. Comparées à la dynamique à l'œuvre dans la région des savanes depuis 2021, on peut convenir que ces formes de violences brutales sont récentes dans la région, mais ne sont que résurgences au regard du passé de certaines communautés à l'instar des Tchokossi de Mango ayant une histoire de guerrier. C'est ce qui fait que la plupart des terroristes se considèrent comme guerriers et qu'ils auraient l'archétype

Dr Yentougle MOUTORE

de guerrier marqué essentiellement par le courage, la témérité. L'histoire semble se répéter à l'époque des sociétés violentes, lorsque les tensions de faibles envergures croisent les crises sociales et politiques, et que des ennemis s'unissent dans un combat commun.

La ville de Dapaong, je le notais dans un de mes écrits sur la fragmentation entre Tchokossi et Moba, deux peuples que l'histoire a séparés à l'époque coloniale et dont les rapports se sont dégradés lors de la délocalisation du chef-lieu de Mango à Dapaong, est marquée encore aujourd'hui par cette fracture sociale et spatiale entre ces deux communautés méfiantes l'une de l'autre. Or, comme nous le savons, le conflit est régulateur des relations sociales. Les différents protagonistes, dans ce contexte de crise sociale et politique, partagent, de fait, les mêmes problématiques sociales et les mêmes besoins d'extériorisation de leurs souffrances sociales. On voit naître ainsi un seul peuple face au pouvoir politique, des ensembles rivaux face à un seul bourreau, et donc une prédisposition à la violence plus forte et plus amplifiée. Ceci seul n'explique pas le terrorisme dans la région, mais est un terreau favorable à l'émergence du phénomène :

[...] n'importe quelle personne que vous trouvez, elle vous dira que ça ne va pas. On n'a plus peur de dire que ça ne va pas. Sur toutes les plateformes où je suis, personne n'a peur d'écrire. Vous comprenez pourquoi ça chauffe partout. Vous savez qui nous attaque ? C'est nous-mêmes qui aidons comme on peut. Que ça se gâte, et nous allons tous nous reposer (Propos d'un enquêté, mécanicien).

On peut constater l'expression d'une exaspération ou d'une lassitude extrême face aux conditions de vie en dégradation continue. Tous les enquêtés, dans le cadre de cette recherche, affirment qu'ils sont prêts à s'engager dans un acte violent tant que la désinvolture sera la posture de la société face à leurs souffrances. Le plus étonnant, même si chacun des enquêtés compatit pour la mort causée par les attaques terroristes, est que tous les enquêtés estiment que c'est la seule alternative face à une souffrance sociale généralisée et à une indifférence des autorités locales de la situation socio-économique précaire :

[...] le phénomène quoi qu'on dise a attiré l'attention des autorités ici. Ils se réveillent pour venir en aide à la population qui souffre. Si les gens acceptent de rentrer dans ses mouvements c'est que rien ne va. Quelqu'un va accepter de tuer son frère s'il est heureux. Ne condamnons pas vite les gens. Chacun doit voir sa responsabilité surtout l'État qui s'en fout de nous (Propos d'un enquêté, enseignant).

La légitimation de la violence et sa mutation en une radicalisation se justifient donc à la mesure de la souffrance sociale et des crises sociopolitiques, dont seule une contestation appropriée peut être la réponse équivalente ou proportionnelle consistant à attirer l'attention des pouvoirs publics sur les conditions dégradantes.

Conclusion

Cette recherche a fait l'état des lieux de la crise culturelle et a facilité l'émergence du terrorisme dans la région des savanes. Pour comprendre, une double analyse est faite comme une sorte d'analyse de la dynamique : d'abord, l'analyse du processus de radicalisation, ensuite le développement de la violence, puis le lien entre les deux phénomènes qui pourrait provoquer le terrorisme. On convient que le terrorisme est un phénomène mondial, quoique sa difficile pénétration dans certaines sociétés africaines montre une certaine résistance culturelle et sociale. Au Togo, l'exemple pris dans le cadre de cette recherche, c'est seulement en 2022 que la première attaque terroriste a été enregistrée bien qu'il fût présent depuis des années dans les pays voisins, notamment au Burkina Faso et au Bénin. C'est pour cela que l'étude a permis de montrer que la fragilisation culturelle a servi de terreau fertile au développement du phénomène, couplée de la paupérisation sans cesse grandissante dans la région des savanes.

Références bibliographiques

- Ammour Laurence-Aïda, 2019, « Causes et Facteurs de L'extrémisme Violent au Sahel ». In: *Centre d'études Stratégiques de l'Afrique*.
- Bertho Alain, 2010, « Les émeutes dans le monde en 2009 : ethnographie de la colère ». In: *Revue internationale et stratégique*, 2010/3 n°79, pp. 75 à 85.
- Bertho Alain, 2009, *Le temps des émeutes*, Paris, Bayard.
- Chevrier-Pelletier Alexandre et Madriaza Pablo, 2016, « Comment s'explique la radicalisation violente ? ». In: *Sécurité et stratégie*, pp. 14 à 21.
- Crettiez Xavier, 2016, « Penser la radicalisation : une sociologie processuelle des variables de l'engagement violent ». In: *Revue française de science politique*, vol. 66, pp. 709 à 727.
- Dubuisson François, 2017, « La définition du "terrorisme" : débats, enjeux et fonctions dans le discours juridique ». In: *Confluences méditerranée*, n°102, pp. 29 à 45.

Dr Yentougle MOUTORE

Eyebiyi Elieth, 2009, « Alain Bertho, Émeutes, silences et violences : un cycle cinquantenaire ? ». Bayard, Paris

Houellebecq Michel, 2022, « La mort, je m'en fous ». In: *Le monde*, Jean Birnbaum, publié le 02 janvier 2022.

vie des ménages (EHCVM)2018-2019.

Kokoreff Michel, 2006, « Sociologie de l'émeute, Les dimensions de l'action en question ». In: *Déviance et Société* 2006/4 Vol. 30, Pages 521 à 533.

La Banque Mondiale, 2022, “Investir dans les pauvres et les vulnérables pour une prospérité inclusive une évaluation de la pauvreté et de la situation du genre au Togo”, juin 2022.

Mucchielli Laurent, 2008, « L'évolution des homicides depuis les années 1970 : analyse statistique et tendance générale ». In: *Questions pénales*, 2008, XXI (4), pp.1-4. hal-00835118.

Mucchielli Laurent, 2011, « Comprendre les émeutes ». In: *Diversité*, pp. 66-70.

Mucchielli Laurent, 2013, « Notre société est-elle réellement plus violente ? Analyse socio-historique de l'évolution des violences interpersonnelles ». Tome 2, 8, 2013.

Ortiz, I., Burke, S., Berrada, M., Saenz Cortés, 2022, “World Protests: A Study of Key Protest Issues in the 21st Century” ». In: *Palgrave Macmillan* DOI 10.1007/978-3-030-88513-7 <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-88513-7> Rendez-vous sur le site Internet complémentaire: <https://worldprotests.org/>

Sommier Isabelle, 2002, « Du “terrorisme » comme violence totale ? ». In: *Revue internationale des sciences sociales*, n°174, Pages 525 à 533.

Marx Karl, *Les Luites de classes en France. 1848 à 1850, 1850*, in *Œuvres, IV, Politique I*, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, 1994.

Webographie

<https://aufutur.fr/revisions/ses/comment-marx-justifie-paysannerie-forme-une-classe-soi-mais-pas-classe-pour-soi/>

<https://cultures.fr/post/articles/la-tradition-avantages-et-inconvenients-a-connaître>

<https://cvu-togo-diaspora.org/2012/09/24/togo-historique-du-soulevement-populaire-du-05-octobre-1990/7523>

<https://fr.tradingeconomics.com/togo/terrorism-index>

<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/243955/togo-violence#:~:text=De%20violentes%20C3%A9meutes%20ont%20C3%A9clat%20C3%A9%20au%20Togo%20apr%C3%A8s,fraude%20C3%A9lectorale%2C%20appelle%20la%20population%20C3%A0%20la%20r%C3%A9sistance.>

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 492 à 513 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

<https://inseed.tg/presentation-des-chiffres-de-pauvrete-issus-de-lenquete-ehcvm-2018-2019/>

<https://press.un.org/fr/2014/sgsm15652.doc.htm>

<https://togoactualite.com/region-des-savanes-de-la-pauvrete-a-lextremisme/>

<https://www.27avril.com/blog/actualites/politiques/togo-rapport-de-tournons-la-page-une-tradition-de-repression>

<https://www.27avril.com/blog/culture-societe/societe/togo-crise-humanitaire-une-population-en-detresse-dans-le-nord-du-pays>

<https://www.letogolais.com/les-violences-politiques-au-togo-avant-lindependance-jusqua-nos-jours/>

<https://www.letogolais.com/les-violences-politiques-au-togo-avant-lindependance-jusqua-nos-jours/>

https://www.scienceshumaines.com/culture-et-tradition_fr_12538.html

https://www.scienceshumaines.com/culture-et-tradition_fr_12538.html

<https://www.togofirst.com/fr/social/2311-12965-togo-situation-de-lemploi-des-jeunes-dans-la-region-des-savanes-cnej>

Institut national de la statistique et des études économiques et démographiques, 2020, présentation des indicateurs de pauvreté issus de l'enquête harmonisée sur les conditions de

www.presidencetogo.com, 29-02-2011.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 514-537.

**Prise en charge psychologique des traumatismes
psychiques des personnes victimes de mines
antipersonnel dans le conflit en Casamance**

Dr Oumar BARRY

oumar.barry@ucad.edu.sn

&

Marie-Noël TENDENG, doctorante

djichinetam@yahoo.fr

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : Cet article est tiré de notre travail de recherche dans le cadre de la thèse de doctorat. Notre étude cherche à élaborer une proposition de prise en charge psychologique des traumatismes psychiques chez les personnes victimes de mines antipersonnel dans la situation de conflit en Casamance. Il s'agit d'écouter ces personnes et de les accompagner sur leur processus d'élaboration psychique de ce qu'elles sont en train de vivre afin de les aider à penser et à panser leurs blessures psychiques.

Partant de ce fait, l'objectif général de notre étude est donc d'explorer les violences subies et de fournir des informations sur les aspects physiques et psychiques que ces violences sont susceptibles d'engendrer chez les sujets écoutés afin de proposer une prise en charge psychologique adéquate.

Abstract: This article is based on our doctoral thesis research. Our study seeks to develop a proposal for psychological care for psychological trauma among victims of landmines during the conflict in Casamance. The aim is to listen to these individuals and support them in their process of psychologically processing what they are currently experiencing in order to help them reflect on and heal their psychological wounds.

Based on this, the overall objective of our study is to explore the violence suffered and provide information on the physical and psychological aspects that this violence is likely to cause in the subjects we listen to, in order to propose appropriate psychological care.

Mots-clés : Prise en charge psychologique, traumatisme psychique, victimes, violences, conflit.

Keywords: Psychological care, psychological trauma, victims, violences, conflict.

Introduction

La région naturelle de la Casamance est située au Sud du Sénégal. Avec la politique de décentralisation, cette région va, d'abord, être divisée en deux en 1984 : la région de Ziguinchor et la région de Kolda. Ensuite, en 2008, la région de Sédhiou va être créée. Depuis 1982, la Casamance fait l'objet d'une revendication indépendantiste portée par un Mouvement dénommé Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance (MFDC) en référence au premier Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance créé à Sédhiou en 1947. Cette situation qui a dégénéré en un conflit armé perdure jusqu'aujourd'hui, même si le conflit a baissé en intensité. Comme tout conflit armé, il ne cesse d'amener beaucoup de souffrances aux populations.

En parcourant les travaux sur la situation de conflit en Casamance, nous notons que les aspects traités tournent autour de l'analyse historique et politique du conflit, des tentatives de sa résolution, de la nécessité de libérer la parole et la conception de la guerre chez le groupe social Joola. Les auteurs qui abordent l'analyse historique et politique du conflit traitent ses causes, sa chronologie, les différentes parties prenantes, l'aspiration de départ et l'émergence de nouvelles affirmations identitaires. À cet effet, nous pouvons citer Amnesty International (1998)¹, Nelly Robin (2006)², Séverine Awenengo-Dalberto (2006)³ et Xavier Diatta (2017)⁴. Ces écrits abordent aussi la question des dégâts collatéraux occasionnés par ce conflit. Il s'agit principalement des morts et blessés civils, des déplacements de populations, des pertes de terres, des victimes de mines antipersonnel et d'appauvrissement des populations.

Dans nos lectures sur le sujet, nous avons rencontré des écrits portant sur des tentatives de résolution du conflit par des actions de recherche de paix, marquées par des pourparlers, des

¹ Amnesty International. (1998). « Sénégal : la terreur en Casamance. » *Francophones d'Amnesty international*. AFR 49/001/1998.

² ROBIN, N. (2006). « Le déracinement des populations en Casamance. Un défi pour l'État de droit ». *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, n° 1, 153-181.

³ AWENENGO-DALBERTO, S. (2006). « À qui appartient la paix ? Résolution du conflit, compétitions et recompositions identitaires en Casamance (Sénégal) ». In *Journal des Anthropologues*, n° 104-105, 79-108.

⁴ DIATTA, X. (2017). « *Fiju di terra* ». *La crise casamançaise racontée à mes enfants*. L'Harmattan.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 514 à 537 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sumu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Prise en charge psychologique des traumatismes psychiques des personnes victimes de mines antipersonnel dans le conflit en Casamance

Dr Oumar BARRY & Marie-Noël TENDENG

médiations, des cessez-le-feu. Ce sont les travaux de Vincent Foucher (2007)⁵ et (2009)⁶ et de Séverine Awenengo-Dalberto (2008)⁷. Nous avons également trouvé, dans certains travaux, comme ceux de Mame Penda Ba et de Rachid Id Yassine (2020)⁸, une description des types de violences subies par les populations. Par ailleurs, d'autres auteurs ont abordé la question du silence autour de ce conflit, insistant sur la nécessité de libérer la parole. Il s'agit surtout de Xavier Diatta (2019)⁹. Enfin, nous ne pouvons passer sous silence la recherche de Paul Diédhiou (2019)¹⁰ sur les représentations que le groupe social Jóola, au cœur de ce conflit, se fait de la guerre et du crime de sang.

En dehors de Xavier Diatta qui trouve urgente la nécessité de libérer la parole, de mettre en place une commission Vérité et Réconciliation, l'examen de ces apports nous montre l'absence de propositions de perspectives pouvant aider à une guérison intérieure des personnes, de tous ces préjudices causés par la situation de conflit. En effet, les souffrances, les types de violences subies par les populations et leurs conséquences sur ces dernières ont été relevés sans pour autant aborder leurs retentissements psychologiques. Il est vrai que *la parole libère*, comme Amnesty International, Mame Penda Ba, Rachid Id Yassine et Xavier Diatta l'ont montré dans leurs travaux, mais nous pensons qu'il y a lieu d'envisager un autre aspect de cette situation de conflit, celui de saisir les retentissements psychologiques des violences subies par les populations afin de proposer des perspectives pouvant participer à la guérison de ces blessures intérieures.

Une partie de l'échantillon de notre travail de recherche est constituée par des personnes victimes de mines antipersonnel (vingt-quatre [24] sur un total de 106 sujets). Durant les rencontres individuelles, plus de la majorité de ces sujets s'effondre quand il s'agit de faire le

⁵ FOUCHER, V. (2007). 'Tradition africaine' et résolution des conflits : un exemple sénégalais. *Politix*, vol. 20, n° 80, 59-80.

⁶ FOUCHER, V. (2009). « 'La guerre par d'autres moyens' ? La société civile dans le processus de paix en Casamance ». *Presses de Sciences Po/Raisons politiques*, n° 35, 143-165.

⁷ AWENENGO-DALBERTO, S. (2008). « Le conflit casamançais. Matrices, émergence et évolutions ». *Revista de Politica Internacional*, n°XI-XII, 116-145.

⁸ BA, M. P., ID YASSINE, R. (2020). « Sortir de l'impasse du Ni 'ni paix ni guerre' en Casamance : Voix/voies de citoyen·ne·s sénégalai·se·s, gambien·ne·s et bissau-guinéen·ne·s ». *Aspad working paper*, n°1, 71 p.

⁹ DIATTA, X. (2019). *Casamance : Les geôles du mensonge : récit*.

¹⁰ Diédhiou, P. « La notion de crime de sang et le rôle de la guerre dans la construction de l'identité joola ». *Cahiers d'Etudes africaines*. 233/2019, p. 121.

récit des événements vécus dans la situation de conflit en Casamance. Une telle expérience nous a conduit à nous poser la question, à savoir quelle serait la prise en charge psychologique des traumatismes psychiques de ces personnes victimes de mines antipersonnel dans le conflit en Casamance. De manière générale, le traumatisme psychique « est une réaction émotionnelle persistante qui fait souvent suite à un événement extrêmement éprouvant de la vie »¹¹. Dans notre cas, l'intégrité physique des personnes victimes de mines antipersonnel a été endommagée, ce qui pourrait constituer une source de souffrance morale.

Pour ce présent article, nous présentons, dans un premier temps, la méthode de recherche, ensuite les résultats obtenus et, enfin, l'analyse et l'interprétation de ces derniers.

1. La méthodologie

Nous abordons, dans cette partie, l'échantillonnage, l'éthique de la recherche, les méthodes et les instruments de collecte de données et l'approche de recherche.

En ce qui concerne l'échantillonnage, nous avons établi des critères de sélection. En effet, la population auprès de laquelle nous avons construit notre objet d'étude est celle vivant dans la région géographique de Ziguinchor et faisant partie de l'association des victimes de mines antipersonnel. Le deuxième critère de sélection réside dans le fait d'avoir été victime de mine antipersonnel. Nous n'avons pas déterminé l'âge et nous n'avons pas non plus fixé le ratio sexe.

Avant les entretiens individuels avec les sujets de notre étude, nous sommes entrée, d'abord, en contact avec le président de l'association. Dans une rencontre en présentiel, nous lui avons présenté les objectifs de la recherche. C'est lui qui nous a mis en contact avec vingt-quatre sujets (24) qui ont accepté de participer à l'étude. Ainsi, nous pouvons considérer que notre échantillon est intentionnel (non accidentel) et non probabiliste, car il est choisi en considération de caractéristiques bien connues. En résumé, nous avons vingt-quatre (24) sujets victimes de mines antipersonnel, dont dix (10) hommes et quatorze (14) femmes).

¹¹ <https://www.camh.ca> [en ligne] consulté le 12 février 2025.

Quant à l'éthique de la recherche, nous cherchons à faire un travail exempt de tout doute et nous avons le devoir de protéger les personnes qui se livrent à nous. Avant de commencer tout entretien, nous expliquons au sujet l'objet de la recherche, nous l'assurons du respect des règles éthiques (respect de la dignité, la protection des identités des participants). Les entretiens se déroulent en binôme dans un espace fermé. Le codage des entretiens se situe dans ce souci de garantir l'anonymat des personnes. Par ailleurs, nous demandons aux participants l'autorisation de faire un enregistrement audio de l'entretien pour nous assurer du respect des propos des sujets dans leurs retranscriptions. Pour les victimes de mines antipersonnel qui se déplacent difficilement, nous sommes partis les rencontrer à leur domicile (six sujets). Quant aux autres qui se sont déplacés au siège de leur association, nous leur avons remboursé les frais de transport à la fin de l'entretien. Nous avons aussi veillé à avoir le consentement oral des participants.

Enfin, du fait que cette population n'a pas la possibilité de bénéficier d'un soutien psychologique, nous avons proposé notre disponibilité pour ceux et celles qui le désirent en remettant notre contact téléphonique. Nous avons jugé qu'il ne serait pas humain d'écouter la souffrance des sujets pour les besoins de la recherche et de ne pas, ensuite, les accompagner en cas de nécessité sur leur processus d'élaboration psychique. De plus, pour les sujets qui ont partagé des soucis de santé, nous les avons orientés vers des structures spécialisées.

Comme méthode de collecte de données, nous avons choisi les entrevues, mais ces dernières ne peuvent pas exclure l'observation durant leur déroulement. L'observation ici concerne surtout le langage non verbal. Les entretiens nous permettent d'avoir un contact direct avec les sujets dans leur environnement naturel (famille, siège de l'association).

L'outil qui a soutenu les entretiens est un guide d'entretien, construit sous forme de questionnaire semi-ouvert pour laisser place à l'échange et permettre une plus grande liberté de parole des personnes écoutées afin de mieux saisir l'impact psychologique. Les sujets ne sont pas tenus de répondre à toutes les questions suggérées dans le guide d'entretien. Il n'est qu'un support, car c'est surtout l'écoute du sujet qui est mise en avant.

Notre approche de recherche s'inscrit dans une démarche inductive, car nous partons des récits, des données brutes pour tenter d'en donner une explication. Comme approche de

recherche qualitative, nous pensons que l'étude descriptive qualitative est mieux indiquée pour nous aider à rendre compte de notre objet d'étude et non les autres approches (phénoménologique, ethnographique, étude de théorisation enracinée, étude de cas). En effet, selon Sandelowski (2000), « la recherche descriptive qualitative est une méthode idéale pour décrire les expériences personnelles et les réponses des personnes à un événement ou une situation. »¹² De ce fait, l'analyse de contenu nous a servi de technique d'analyse des données recueillies. Dans notre cas, il s'agit de rendre compte du vécu comme sujet victime de mine antipersonnel, lié à la situation de conflit en Casamance. Ainsi, l'analyse de contenu nous a offert « la possibilité de traiter de manière méthodique des informations et des témoignages qui présentent un certain degré de profondeur et de complexité. »¹³

2. L'analyse des données recueillies

Dans cette partie d'analyse, nous procédons, dans un premier temps, à l'organisation des données recueillies. Ensuite, nous élaborerons les catégories et les thèmes qui émergent de ces données collectées, tout en essayant de comprendre la signification de leur régularité. Un modèle de référence nous a servi pour mener une étude comparative entre certains thèmes. Par ailleurs, nous avons utilisé, dans cette étude, le logiciel NVivo. Ce dernier est un instrument pour l'analyse des données non structurées et qualitatives.

2.1. La codification des données recueillies

Notre travail de recherche n'a pas pour objectif de situer les responsabilités des belligérants ni des populations. C'est la raison pour laquelle, les noms des belligérants, des personnes et ceux des villages sont mis entre parenthèse avec trois points de suspension. Aussi,

¹² Fortin, M.-F. ; Gagnon, J. (2016, 3^{ème} éd.). *Fondements et étapes du processus de recherche : méthodes quantitatives et qualitatives*. Ed. Chenelière Education, p. 200.

¹³ Van Campenhoudt, L. ; Marquet, J. ; Quivy, R. (2017, 5^{ème} éd.). *Manuel de recherche en Sciences sociales*. Dunod, 299.

Prise en charge psychologique des traumatismes psychiques des personnes victimes de mines antipersonnel dans le conflit en Casamance

Dr Oumar BARRY & Marie-Noël TENDENG

dans le but de préserver l’anonymat, nous avons procédé à une codification des entretiens (N) afin de protéger les identités des sujets écoutés.

Nous présentons, dans ce tableau suivant, une récapitulation des sujets écoutés.

Sujets victimes de mines antipersonnel (24 sujets)	
Hommes (10 sujets)	Femmes (14 sujets)
N 1 (26*); N 6; N 7 (19); N 9 (17); N 14 (27); N 15 (27); N 17 (22); N 18 (26); N 19 (24); N 23 (18).	N 2 (21); N 3 (22); N 4 (24); N 5 (26); N 8 (21); N 10 (18); N 11; N 12 (21); N 13; N 16 (+21); N 20 (28); N 21 (15); N 22 (+7); N 24.

N.B.(*) : Le nombre entre parenthèse est le nombre d’années écoulées entre l’événement et la date de l’entretien (tout en sachant que les recueils de données se sont déroulés entre Mars 2021 et Février 2024.

Notre immersion dans les données recueillies nous a permis de noter des catégories et des thèmes récurrents, tels que les différentes formes de violences subies, l’état de santé actuel des sujets écoutés, la vie en société.

En dehors de l’accident de mine antipersonnel, nous avons d’autres formes de violences : attaques terrestres, morts par les mines antipersonnel, incendies de maisons et obligation de fuir le village (déplacements). À cause de la limitation du nombre de pages, exigée par l’éditeur, nous avons cité juste les propos d’un seul sujet pour chaque thème.

2.2. Les types de violences subies par les sujets écoutés

2.2.1. Les attaques terrestres: les fusillades

« Mon sang continuait à couler, et les armes détonnaient. Au fait, quand on a entendu « PUM » et que la fumée s’est dissipée, des hommes armés et cagoulés nous avaient déjà entourés et brandissaient leurs fusils vers nous. » (N 2, femme).

Dans le cours du conflit, il y a eu des périodes où se mouvoir dans certaines zones était risqué, car une rencontre avec des belligérants pouvaient mal tourner ; c’est-à-dire aboutir à des violences sur les populations. Ceci était d’autant plus compliqué que tout était devenu imprévisible, installant ainsi une insécurité permanente et limitant les mouvements des populations.

Beaucoup d'attaques terrestres ont eu lieu à l'endroit des populations civiles, causant des blessés et des morts. Se retrouvant entre le marteau et l'enclume, elles sont devenues des cibles et non des dommages collatéraux, car accusées de soutenir tel ou autre groupe de belligérants. Non armées, elles subissent des violences dont la densité est accrue par leur effet de surprise. Impuissantes, ces populations ont assisté à la mort de membres de leurs familles ou de connaissances. Elles ont été témoins de scènes d'horreur, vécu la terreur dans une incompréhension des motifs réels de ces violences à leur égard. Les témoins qui ont livré leurs récits se considèrent alors comme étant des rescapés chanceux de la furie des armes.

2.2.2. Les blessures par mines antipersonnel : les amputations de membres

« J'ai sauté sur la mine en 1998 sur la route de (...). Sur le moment, je pensais qu'on m'avait tiré en haut. Quand je regarde, je vois que toute ma jambe droite est déchiquetée et mon sang coulait. (...). Ils ont gardé ce qui pouvait rester de la jambe, et ils ont amputé le reste. » (N 5, femme).

Comme un volcan en éruption, la mine antipersonnel, par son explosion, avec son effet de surprise et de brutalité, creuse un trou à l'endroit où elle a été enterrée, crache du feu et de la fumée, créant ainsi une horrible obscurité qui projettent les sujets dans un trou noir sans possibilité d'être secourus. Côté la mort à cet instant, les sujets se perçoivent actuellement comme des revenants du séjour des morts. Quand la fumée se vaporise dans la nature, l'on contemple l'horreur, l'indicible à la vue de son corps ou de celui de ses compagnons d'infortune, déchiqueté. Ils voient des morceaux de leur corps détachés ne plus être reliés au reste du corps ; ils les aperçoivent à une distance d'eux, voient les os que la chair cachait. Et, pour clôturer l'horrible spectacle, le corps n'étant plus fermé, les sujets assistent impuissamment à la vidange de leur sang.

Au moment des faits et dans l'incompréhension de ce qui leur arrivait, la plupart des sujets pensaient toujours que quelqu'un avait tiré sur eux une balle d'en haut du corps. Cette expérience laisse ses traces non seulement au niveau psychique, mais aussi au niveau corporel avec des brûlures, des éclats d'obus dans le corps qui cherchent toujours à remonter en surface avec le temps.

2.2.3. Les morts par les mines antipersonnel

Prise en charge psychologique des traumatismes psychiques des personnes victimes de mines antipersonnel dans le conflit en Casamance

Dr Oumar BARRY & Marie-Noël TENDENG

« Dans les champs de (...), on a sauté sur une mine. Du coup, il y a eu 3 morts sur le coup. » (N 17, homme).

Dans ces explosions de mines antipersonnel, les personnes meurent sur l'instant ou au cours de leur évacuation car non seulement les secours tardent à arriver, les personnes perdent beaucoup de sang avant d'arriver au centre hospitalier le plus proche.

2.2.4. Les incendies de maisons et de biens

« Il y avait les (...) qui étaient venus à (...) un vendredi vers 23 h, minuit comme ça. Ils ont mis du feu aux maisons, alors nous avons couru dans la forêt. » (N 1, homme).

Incendier les maisons, les récoltes, est le procédé le plus efficace pour contraindre les populations à abandonner leurs villages, cédant plus de place au champ de bataille des belligérants. Cela a réussi dans la majorité des cas. Ne perdons pas de vue que ces populations habitent dans une région où la forêt est dense. Ne pas disposer d'une maison rend alors la vie intenable. En effet, le lieu d'habitation est l'endroit où l'on a construit sa vie, son lieu privé, son intimité. Se retrouvant brusquement sans abri est synonyme d'exposition de sa nudité à la place publique et une fragilisation de la vie de celui qui en est victime.

2.2.5. L'obligation de fuir le village (les déplacements)

« Après cela, (...) a demandé encore à tout le quartier de quitter. Nous étions déplacés encore pour une deuxième fois. Pendant deux ans, nous étions en location au centre-ville de Ziguinchor. » (N 20, femme).

Les attaques à répétition, les pertes en vies humaines et incendies, l'insécurité croissante constituent un tableau complet qui contraint les populations, dépouillées de tout, à se déplacer, à marcher des kilomètres pour rejoindre des localités plus sécurisées dans le pays. D'autres déplacements se font vers les pays limitrophes de la région naturelle de la Casamance, principalement la Guinée Bissau et la Gambie. Le fait de quitter le village n'est pas uniquement synonyme de se déplacer ; mais il y a, en cela, quelque chose beaucoup plus profond qui est l'abandon des terres de ses ancêtres, identités et biens les plus précieux pour ces populations. La preuve est qu'en ces moments où certains déplacés sont en train de revenir dans leur village, beaucoup de litiges fonciers ont vu le jour. En effet, ces terres ont été cédées de génération en génération sans disposition du moindre titre de propriété par ceux qui les exploitent. Le seul titre est le fait que leurs ancêtres ont toujours cultivé ces terres. De plus, le retour dans un

village à nouveau sécurisé dépendra de sa position considérée comme stratégique ou pas par les belligérants en conflit. Le temps d'exil peut durer d'une à une vingtaine d'années, ce qui fait qu'une génération est née en exil. Ces retours de déplacés dans leurs villages d'origine se sont intensifiés ces trois dernières années.

À cause des violences subies, des sujets ont vu leur santé physique et psychique se dégrader à tel point qu'ils ont eu besoin d'un suivi dans des centres de santé.

2.3. Des sujets en suivi psychiatrique

« J'ai un suivi psychiatrique chez Dr (...). La journée, c'est mon esprit qui est confus. Je vais repartir en psychiatrie. » (N 4, femme).

À la suite de l'événement traumatique, quelques sujets de notre échantillon d'étude ont présenté des troubles psychiques, tels que des suffocations, des délires de persécution envers l'entourage, des hallucinations auditives. Ces sujets étaient déjà en suivi psychiatrique, mais nous avons noté un relâchement dans l'observance des rendez-vous et du traitement médicamenteux.

2.4. Les conséquences des violences subies sur la santé physique actuelle

« La mine a amputé mon pied gauche. Maintenant, ce sont les éclats d'obus qui me fatiguent au niveau de la jambe droite. Dès que je marche une petite distance avec mes béquilles, il m'arrive de tomber. » (N 7, homme).

Dans les données recueillies, nous relevons de nombreuses plaintes somatiques au sortir de l'expérience traumatogène. Par ailleurs, les violences subies par les sujets écoutés ont entraîné des dégradations du tissu social.

2.5. Les conséquences des violences subies sur le tissu social

« Dans l'association, nous avons des exemples où les femmes de nos camarades qui ont sauté sur les mines se sentaient supérieures à leurs maris et les ont abandonnés pour aller épouser d'autres. » (N 14, homme).

Effectivement, des sujets victimes de mines antipersonnel ont rencontré des difficultés de relation avec les membres de leur famille ou leur conjoint/conjointe. La situation de handicap a eu des incidences malheureuses sur leur vie de couple, entraînant des divorces. Certaines victimes ont été simplement abandonnées par le conjoint ou la conjointe qui leur laisse, en plus, la charge de leurs enfants.

Prise en charge psychologique des traumatismes psychiques des personnes victimes de mines antipersonnel dans le conflit en Casamance

Dr Oumar BARRY & Marie-Noël TENDENG

Malgré ces nombreuses formes de violences subies dans cette situation de conflit, elles n'ont pas réussi à anéantir tous nos sujets écoutés. Certains sujets ont réussi à rebondir, à aller au-delà des événements traumatogènes.

2.6. Le « post-conflit » : le choix de continuer à vivre, résilience et/ou résignation ?

« Quelque temps après (avoir sauté sur la mine), j'ai commencé l'apprentissage d'un métier, la soudure métallique. Après la formation, nous avons ouvert notre atelier. » (N 1, homme).

« Moi, je pense rarement à l'accident et je ne rêve pas non plus de l'accident, car, à l'association, je rencontre des gens dans un état plus piteux que moi ; alors, je m'en remets à Dieu. » (N 3, femme).

Ces sujets ont réussi à intégrer ces événements malheureux dans le cours de leur histoire personnelle. Ils considèrent le fait de n'avoir pas péri dans l'événement traumatogène comme une chance, car des compagnons d'infortune y ont laissé leur vie. De même, après leur rétablissement, ils ont rencontré d'autres sujets ayant fait des expériences traumatogènes similaires, mais qui s'en sont sortis avec un état beaucoup plus piteux que le leur. Au sortir de l'événement traumatogène, leur famille et l'entourage leur ont prodigué assistance, soutien moral, conseils et encouragements. Ils ont aussi bénéficié d'un accompagnement conséquent de l'association dans les domaines de la formation professionnelle, de l'acquisition de prothèses et de la prise en charge des soins médicaux.

Un autre socle qui a permis à ces sujets de rebondir est leur foi en Dieu. En effet, se définissant comme croyants, ils s'en sont remis à Dieu. Ainsi, tout ce qui leur arrive par la suite, à savoir la capacité à développer leurs activités agricoles, la joie de fonder un foyer, est autant de raisons solides pour se tourner résolument vers l'avenir et croire en des lendemains meilleurs.

Cependant, en s'arrêtant sur les discours de certains sujets, l'on pourrait se poser la question, à savoir s'il s'agit vraiment de la résilience pour tous, ou bien d'une sorte de résignation parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement.

Les termes « d'attribution et impuissance apprise ou encore théorie de manque d'espoir ou de désespoir » (Abramson, Metalsky et al., 1989) désignent « un sentiment d'impuissance

permanente et générale, né du fait d'être plongé de façon durable et répétée dans des situations nuisibles ou bénéfiques sur lesquelles l'individu ne peut pas agir et auxquelles il ne peut échapper. »¹⁴ Il est donc un état psychologique dans lequel le sujet fait l'expérience de sa non-maîtrise sur les événements de son environnement. Comme il ne peut pas s'en sortir, il intériorise le sentiment d'impuissance au point de se résigner alors qu'il possède en lui les ressources pour rebondir. Or, dans la résilience, le sujet reste actif, mobilisant toutes ses ressources pour déclencher un processus de remaniement psychique et ne perd pas d'espoir.

Ce choix de vivre, malgré tout, a plongé quelque part la population dans une sorte d'habituation à la situation de conflit.

2.7. Le phénomène d'habituation

« Maintenant, même si j'entends les coups de fusil, ça ne me fait rien ; je vais même sortir pour écouter. Comme si je m'y suis habitué. (...). À la fin, quand ça commence (les coups de fusil), les jeunes disent "on va aller écouter de la musique" ; ça faisait partie de notre vie. » (N 14, homme).

La majorité des sujets écoutés n'ont pas évoqué ce phénomène d'habituation ; jugent-ils, peut-être, que ce n'est pas nécessaire de le faire, car cela relèverait de l'ordinaire de la vie ? Le phénomène d'habituation désigne « la diminution progressive et l'extinction d'une réponse normalement provoquée par un stimulus lorsque ce dernier est répété ».¹⁵ Il est un processus psychologique qui décrit comment un sujet s'adapte à un stimulus qui se répète. Il est mis en place dès la tendre enfance afin de comprendre son environnement. Il peut être bénéfique lorsqu'il permet de se concentrer sur les stimuli importants, mais négatif si ces stimuli convoquent la violence, car celle-ci risque d'être intégrée dans ce qui fait la normalité de l'existence (*les coups de fusils font partie de la vie*). Ils sont passés d'une grande frayeur dans les débuts de la situation de conflit à une indifférence face à la même situation.

2.8. Les retentissements psychiques et psychologiques des violences subies par les sujets écoutés

¹⁴ <https://my-psychology.com> [en ligne] consulté le 10 janvier 2025.

¹⁵ <https://www.universalis.fr> [en ligne] consulté le 19 février 2025.

Comme nous l'avions indiqué, le concept central qui va servir d'appui dans cette recherche est celui de traumatisme psychique dans un contexte de conflit armé. La grille d'analyse sur laquelle nous nous appuyons pour traiter cette partie se réfère au tableau clinique du syndrome psychotraumatique chronique, ou encore névrose traumatique de guerre présentée par Crocq (1999). Ce tableau clinique comporte trois volets principaux : le syndrome de répétition pathognomique, les syndromes non spécifiques et la réorganisation de la personnalité.¹⁶ Dans le tableau, intitulé « tableau des sujets écoutés » noté plus haut, nous avons mis entre parenthèse le nombre d'années écoulées entre l'événement et le jour de l'entretien. Avec le temps, des sujets ont noté la disparition de certaines manifestations cliniques.

2.8.1. Le syndrome de répétition : les formes de manifestations cliniques

Ces manifestations cliniques du syndrome de répétition peuvent se présenter soit de façon isolée, soit combinée selon diverses associations.

L'hallucination de répétition (flashes)

« Je ne vais pas bien ces temps-ci. Tout mon corps chauffe et me démange, mais j'évite de gratter de peur de me faire des plaies. » (N 2, femme).

Il s'agit d'hallucination cénesthésique et visuelle. Elle survient à l'état diurne et à la rencontre d'un stimulus évocateur, et utilise aussi le soma pour s'exprimer.

Les souvenirs forcés, intrusifs

« Je pense à l'accident tout le temps. C'était tragique, j'ai perdu ma jambe et ma fille, donc je ne peux jamais oublier cela. (...). L'image vient tout le temps. » (N 16, femme).

Contrairement à l'hallucination de répétition, plusieurs personnes se retrouvent sujettes aux souvenirs forcés, intrusifs. Pour certains sujets, les souvenirs forcés sont omniprésents, alors que, pour d'autres, ils sont plutôt fréquents dans le mois d'anniversaire de l'événement. Ces souvenirs forcés sont soutenus par l'angoisse de mort ressentie le jour de l'événement.

¹⁶ CROCQ, L. (1999). *Les traumatismes psychiques de guerre*. Odile Jacob.
ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 514 à 537 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sumu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Prise en charge psychologique des traumatismes psychiques des personnes victimes de mines antipersonnel dans le conflit en Casamance

Dr Oumar BARRY & Marie-Noël TENDENG

Pour lutter contre ses souvenirs forcés, les sujets évitent la solitude et se réfugient dans la vie en groupe où l'on traite de thèmes éloignés de l'événement traumatique.

Le vécu comme si l'évènement allait se reproduire

« Quand j'entends les coups de fusil, je pense directement à mon accident de mine. Et même quand je marche parfois, je me demande : "Est-ce qu'il n'y a pas de mine par-là" ? » (N 1, homme).

Les stimuli évocateurs (coups de fusil) projettent les sujets dans l'angoisse du retour inopiné de l'événement traumatique. La mine antipersonnel a été enfouie sous terre, rendant celle-ci un lieu dangereux. De plus, l'acte de marcher fait partie de ce qu'il y a de plus ordinaire. Par conséquent, l'angoisse que chaque pas pourrait faire exploser l'engin rend cet acte ordinaire terrifiant.

Les phénomènes moteurs élémentaires (sursauts...)

« Avant, de temps à autre, je sursaute le jour comme la nuit ; maintenant ça va. » (N 14, homme).

Les phénomènes moteurs élémentaires ont été évoqués par peu de sujets. Ils surviennent à l'occasion de bruits assourdissants ou de coup de fusil qui rappellent les stimuli présents durant l'événement traumatique. Ils connaissent une atténuation avec le temps. Par ailleurs, les phénomènes moteurs élémentaires (sursauts, cris) sont beaucoup présents durant les cauchemars, comme nous allons le voir dans le paragraphe qui suit.

Les cauchemars

« Quand je dors, je revis l'accident ; il m'est arrivé à plusieurs reprises de rêver que j'étais dans l'accident jusqu'à faire pipi au lit. » (N 2, femme).

Les cauchemars constituent la manifestation clinique la plus fréquente du syndrome de répétition chez nos sujets. Durant les cauchemars, les sujets revivent la scène traumatique (sauter sur une mine) avec les mêmes décors, les mêmes personnes et ressentent une douleur dans les mêmes membres du corps, pareille à celle ressentie durant l'événement. Les réactions (sursauts, cris, pleurs, paroles fortes, palpitations) sont parfois tellement fortes qu'elles réveillent l'entourage de leur sommeil. Par ailleurs, ils provoquent des insomnies dans la plupart des cas.

2.8.2. Les effets du syndrome de répétition

Prise en charge psychologique des traumatismes psychiques des personnes victimes de mines antipersonnel dans
le conflit en Casamance

Dr Oumar BARRY & Marie-Noël TENDENG

***La détresse psychique du sujet, l'horreur, le désarroi, le désespoir (la menace sans
possibilité d'être secouru)***

« Quand j'ai sauté sur la mine, il y avait des (...) qui nous suivaient ; ils
ont pris la fuite. » (N 1, homme).

Plusieurs sujets ont vécu la détresse psychique, l'horreur, le désarroi et le désespoir. En effet, au moment où les sujets avaient besoin d'aide, les autres humains, leurs semblables, sensés les secourir, avaient pris la fuite, les abandonnant dans la situation d'horreur. Ce comportement remet en cause la certitude que le semblable nous viendra toujours en aide en cas de besoin, surtout dans les circonstances qui menacent notre survie. Faire face au refus du secours de l'autre ne peut qu'intensifier leur détresse psychique et leur désespoir à un point tel que les sujets préfèrent la mort en lieu et place d'un pareil supplice.

L'orage neurovégétatif (tachycardie, transpiration, vertiges, tremblements, pleurs...)

« J'ai eu l'accident le 12 Juillet 1998 dans un jardin à (...). (Il se met à pleurer). Excusez-moi, quand je parle de l'accident, je pleure. (...). En plein sommeil, je peux avoir des palpitations. » (N 18, homme).

Les pleurs et les palpitations constituent les réactions neurovégétatives les plus fréquentes notées chez nos sujets. Ces derniers pleurent parce qu'ils ne pensaient pas pouvoir survivre à l'événement traumatique. Même après de longues années (vingt-quatre), des sujets se retrouvent dans le même état émotionnel (pleurs) à la seule évocation de l'événement traumatique. Quant aux palpitations, elles sont occasionnées par les cauchemars durant le sommeil, ou bien par l'attente angoissante d'une reproduction éventuelle de l'événement traumatique.

2.8.3. Les syndromes non spécifiques au syndrome psychotraumatique chronique

***Les symptômes phobiques (angoisse face au fusil, sang, comportements
d'évitement...)***

« Depuis l'accident en 2003, je ne suis jamais repartie au village ; je suis restée ici, à Ziguinchor. » (N 2, femme).

Même s'ils ne sont pas spécifiques au syndrome psychotraumatique, les symptômes phobiques sont les plus présents dans les données recueillies. Des phobies d'animaux que les sujets même jugent ridicules et inexistantes avant l'événement traumatique ont surgi après ce

dernier. La seule nouvelle de la reproduction de l'événement traumatique dans une autre localité suffit à raviver la frayeur chez nos sujets, ce qui est plus frappant dans les symptômes phobiques, ce sont les comportements d'évitement. Les sujets se sentent incapables d'aller rendre visite une connaissance qui vient d'être victime d'un événement traumatique similaire. Les sujets ne repartent plus dans leur village, la forêt ou l'endroit où l'événement traumatique a eu lieu, ni même passer à proximité, car le fait d'y être réveille en eux une intense angoisse, celle de revivre l'événement traumatique.

Les troubles de conduite (agressivité, conduites suicidaires, alcoolisme, toxicomanie)

« Les dernières semaines, j'étais tellement découragée que j'ai fait une tentative suicidaire avec les comprimés. » (N 13, femme).

Trois sujets seulement ont parlé des troubles de conduite. En effet, la vie après l'événement traumatique est tellement éprouvante pour nos sujets qu'ils se découragent et tentent de se suicider dans l'objectif d'écourter leur souffrance. Un de nos sujets s'est retrouvé dans la toxicomanie et l'alcoolisme, et même a fait la prison pour avoir commis un fratricide. Enfin, un autre trouble de conduite est l'agressivité aggravée par des troubles psychiatriques.

L'insomnie

« J'ai des insomnies ; je vais repartir en psychiatrie chez Dr (...). » (N 4, femme).

L'insomnie est un symptôme non spécifique au syndrome psychotraumatique, mais très présente chez nos sujets. Dans notre recherche, elle a une origine multifactorielle. En effet, elle est, dans la plupart des cas, liée et favorisée par les cauchemars qui troublent le sommeil après l'expérience traumatique. Chez certains sujets, elle est causée par les douleurs, séquelles de l'explosion de la mine antipersonnel. Chez d'autres, elle est due aux effets de l'angoisse (palpitations, attente craintive d'un malheur imminent) et aux troubles de conduite notés plus haut.

Les troubles dépressifs (désintérêt social, tristesse, anxiété, envie de suicide)

« Et quand je pense que je ne peux pas faire comme mes copines, je suis pensive et triste. » (N 8, femme).

Chez les sujets écoutés, les troubles dépressifs sont aussi présents que les cauchemars et les insomnies. Parmi ces troubles dépressifs, la tristesse et l'asthénie psychique sont les plaintes les plus récurrentes. La tristesse est entretenue par les souvenirs forcés et les stimuli évocateurs de l'événement traumatique. En outre, cette dernière naît du fait que les sujets se rendent compte qu'ils ne peuvent plus être ce qu'ils étaient, ou bien faire ce qu'ils faisaient ou ce que les autres font. Ceci conduit à une dévalorisation de soi renforcée par la présence du handicap chez certains. Le découragement créé par la dévalorisation de soi et la perte d'espoir constitue les mobiles des tentatives suicidaires, envisagées comme seule solution pour finir avec les problèmes d'une vie non-sens.

2.8.4. Les altérations de la personnalité

Les troubles cognitifs (oublis, difficultés de concentration, d'attention, inhibition)

« La journée, c'est mon esprit qui est confus. Je vais repartir en psychiatrie. » (N 4, femme).

Les altérations cognitives sont très peu présentes dans notre population cible. Elles concernent des plaintes de difficultés de concentration et de confusion mentale qui ont conduit le sujet au suivi psychiatrique. Il en est de même pour le vécu traumatique.

3. La signification des résultats

3.1. La vulnérabilité au syndrome psychotraumatique chronique

Cette étude a montré que, mis à part un seul sujet (N 5), tous les sujets de notre échantillon ont manifesté des symptômes spécifiques au syndrome psychotraumatique chronique. Par contre, ce sujet N 5 a montré des symptômes non spécifiques. En considérant les expressions du syndrome psychotraumatique chronique, nous notons que les sujets écoutés souffrent plus des cauchemars et des souvenirs forcés intrusifs. Ces symptômes spécifiques entraînent comme effets une détresse psychique face à l'horreur, à l'indicible, accompagnée d'un orage neurovégétatif. Ensemble, ils constituent la cause des symptômes non spécifiques au syndrome psychotraumatique chronique que sont les phobies, les insomnies et les troubles dépressifs. Le retentissement psychique de ces derniers est aussi intense que celui des symptômes spécifiques. Tout ce tableau a des répercussions sur la qualité de vie de certains sujets à travers des dommages sur la santé physique et psychique, et aussi par le désengagement

du contrat social, privilégiant, désormais, un repli sur soi. Par ailleurs, nous retenons la présence d'autres manifestations cliniques, spécifiques au syndrome de répétition, tels que les hallucinations de répétition, les ruminations mentales, le vécu comme si l'événement allait se reproduire et les phénomènes moteurs, mais dans une intensité moindre. Nous rappelons que le syndrome de répétition est le signe pathognomique du syndrome psychotraumatique chronique, c'est-à-dire sa seule présence suffit pour poser l'existence de psychotraumatismes.

3.2. Le genre et la vulnérabilité au syndrome psychotraumatique chronique

En examinant la question du genre face à la vulnérabilité au syndrome psychotraumatique chronique, nous notons que les hommes manifestent plus que les femmes, les symptômes du syndrome psychotraumatique chronique. Ils souffrent de souvenirs forcés intrusifs, de détresse psychique, d'insomnie et leur qualité de vie s'est détériorée. Il est vrai qu'ils sont impliqués dans la situation de conflit de manière plus active et concrète. Les femmes souffrent plus de cauchemars. Ceci pourrait être compris par le fait que, dans cette culture, même si les femmes détiennent une partie du pouvoir, la culture leur interdit de prendre des armes même quand il s'agit de se défendre. La femme étant celle qui donne et prend soin de la vie, elle ne peut donc pas la supprimer. Par contre, les symptômes orage neurovégétatif et troubles dépressifs sont répartis de manière égale chez les deux genres.

3.3. Des sujets résilients ?

Même si tous les sujets ont montré des symptômes du syndrome psychotraumatique chronique, certains semblent montrer une certaine résilience dans leur manière de vivre. Il serait alors intéressant de s'arrêter sur ce qui a fait que ces sujets aient réussi à mobiliser des ressources pour rebondir. En effet, l'on pourrait s'attendre à ce que l'expérience d'avoir côtoyé la mort et l'ampleur des dégâts causés par les mines sur leur corps leur plongent dans un anéantissement total. Dans les entrevues, nous remarquons que les sujets victimes de mines antipersonnel ont été tous pris en charge par les structures sanitaires le jour même de leur accident. Ils ont rencontré, au cours de leur hospitalisation, des institutions, comme Handicap International, la Croix Rouge et l'Association des victimes des mines antipersonnel. Au sortir de cette hospitalisation, l'Association les a intégrés en son sein comme membres. Ainsi, ils ont régulièrement bénéficié du soutien multiforme de cette Association par les groupes de parole

et divers dons en nature venant de bienfaiteurs. L'Association a aussi soutenu leurs formations professionnelles ou acquisitions de compétences. Grâce à elle, les membres bénéficient d'une couverture santé avec un accès gratuit dans les deux plus grands hôpitaux de la région (Centre Hospitalier Régional et hôpital de la Paix) et une gratuité pour les médicaments auprès d'une pharmacie. Avant l'année 2024, l'Association envoyait ses membres en Guinée Bissau pour l'obtention de prothèses et les prenaient en charge durant tout le séjour dans un logement loué à cet effet. À partir de l'année 2024, elle dispose d'une structure de fabrication de prothèses au niveau de son siège à Ziguinchor. De plus, elle fournit des fauteuils roulants ou des béquilles à ceux qui en ont besoin. Elle a même réussi à construire des maisons pour les membres les plus vulnérables avec ses propres ressources. Ceci confirme la remarque selon laquelle la faiblesse ou la non existence du soutien social pour la victime, augmente le pronostic que l'événement soit traumatisant. Nous postulons que c'est sur ce dispositif de prise en charge que les sujets victimes de mines antipersonnel se sont appuyés pour rebondir.

3.4. Le deuil du membre amputé

L'étude montre que des sujets victimes de mines antipersonnel ont rencontré des difficultés liées à leur état de handicap. En effet, dans la situation de handicap, le sujet fait l'expérience de plusieurs pertes : perte des facultés motrices, de l'autonomie dans sa vie quotidienne et professionnelle ; perte de temps, car il est difficile de se mouvoir, de faire ses activités de façon rapide ; perte de son rôle d'époux (se), car certains ont vu leur conjoint (e) les quitter après l'accident ; perte de l'image du corps qui devient un corps mutilé avec des membres manquants ; altération de l'image de soi, car le sujet ne se sent plus être le même qu'avant.

Toutes ces pertes peuvent conduire à une problématique de deuil. En effet, le deuil ne signifie pas seulement la perte d'un être cher, mais aussi la perte de tout objet investi libidinalement. Pour Freud (1915), le deuil est la « réaction à la perte d'une personne aimée ou d'une abstraction venue à la place, comme la patrie, la liberté, un idéal... ».¹⁷ Il va s'agir, dans

¹⁷ Cf. Freud, S. « Deuil et mélancolie » (1915, pub. 1917). *Œuvres complètes*. T. XIII, Paris : P.U.F., 1988, 260-278.

le cas du handicap, de faire le deuil du sens que l'on donne au corps « sain », deuil de la partie du corps ou la fonction atteinte. Le deuil qui concerne le sujet porteur d'un handicap est un moyen d'intégrer les nouvelles données marquées par la perte dans sa vie. Il conduit ainsi à un remaniement de l'image du corps.

Des auteurs, comme Schaerer et Pillot (1986),¹⁸ proposent trois étapes pour mener ce processus. Il y a, d'abord, la phase de choc (*Je n'ai rien perdu.*) qui est un refus, voire un déni (action de refuser la réalité d'une perception vécue comme dangereuse ou douloureuse pour le moi) du handicap qui permet de se protéger face à une réalité trop angoissante. Ensuite, il y a la phase dépressive (*J'ai tout perdu.*) qui est marquée par la détresse, le désespoir, et qui survient au fur et à mesure que la conscience de la perte l'emporte sur le déni. Enfin, il y a la phase de récupération ou d'adaptation (*Je n'ai perdu que ça.*) qui est la prise de conscience que l'individu a perdu des capacités, mais que la vie va s'organiser autrement.

Durant tout le processus de deuil, la réaction adéquate de l'entourage reste très importante et doit passer par le respect du sujet tout en le soutenant pour sortir des différentes phases. Nous pouvons trouver des va-et-vient entre ces différentes phases. Pour soutenir ce travail de deuil, le sujet pourrait être aussi aidé par une prise en charge psychologique. Cependant, c'est au patient de mettre les mots au moment où il le souhaite sur ce qui a fait trou/rupture dans son histoire personnelle afin qu'il fasse sien son handicap.

4. Le protocole de prise en charge psychologique

Notre étude nous a permis de constater, d'une part, l'absence de prise en charge particulière pour les sujets victimes de mines antipersonnel dans la situation de conflit en Casamance qui est toujours en cours et, d'autre part, la pertinence de la mise en place d'une telle prise en charge. Partant de ces faits, nous proposons un protocole de prise en charge des psychotraumatismes pour les populations. Il sera porté par une équipe pluridisciplinaire pour une prise en charge holistique. L'objectif recherché est l'intégration de l'événement traumatique dans le cours de l'histoire du sujet et la remobilisation des ressources internes et

¹⁸ Schaerer, R. ; Pillot, J. (1986). « Le deuil ». *La Revue du Praticien*. N° 36, 9, 493-500.

Prise en charge psychologique des traumatismes psychiques des personnes victimes de mines antipersonnel dans le conflit en Casamance

Dr Oumar BARRY & Marie-Noël TENDENG

externes pour enclencher le processus de résilience. Ce protocole est composé de six phases, dont le nombre d'entretiens de chacune dépend de l'état de chaque sujet. Nous avons, successivement, une phase d'écoute bienveillante, une phase d'exploration des émotions, une phase de deuil, une phase de projection vers l'avenir, une phase de re-construction et une phase de réinsertion.

Conclusion

Cette étude a montré que les sujets de notre échantillon ont subi des violences autres que le fait de sauter sur la mine antipersonnel. Ce sont les attaques terrestres (fusillades), les amputations de membres, les incendies de maisons et de biens et l'obligation de fuir le village (déplacements). Toutes ces violences ont eu beaucoup d'impacts dans la vie de nos sujets : la détérioration de leur santé physique et l'instauration d'un climat de méfiance au sein du tissu social.

En outre, les résultats analysés nous ont donné à voir que, mis un à part un seul sujet, tous ont manifesté des symptômes du syndrome psychotraumatique chronique. Ceci confirme que les violences subies par ces sujets constituent des facteurs en cause du syndrome psychotraumatique chronique. Néanmoins, certains sujets ont su mobiliser des ressources internes et externes pour rebondir et poursuivre leur vie.

De plus, l'analyse des résultats obtenus nous a fait découvrir d'autres problématiques que sont le phénomène d'habituation, la résignation ou l'impuissance acquise. Toutes ces problématiques mériteraient d'être approfondies dans d'autres études.

Enfin, l'étude a montré la pertinence d'une mise en place d'un protocole de prise en charge psychologique afin d'accompagner leur processus d'élaboration. Ce lieu permettrait de penser, de dire et de panser ses blessures afin d'aller au-delà des événements douloureux vécus.

Bibliographie

Les livres :

Crocq, L. (1999). *Les traumatismes psychiques de guerre*. Odile Jacob.

Prise en charge psychologique des traumatismes psychiques des personnes victimes de mines antipersonnel dans le conflit en Casamance

Dr Oumar BARRY & Marie-Noël TENDENG

Diatta, X. (2019). *Casamance : Les géôles du mensonge : récit*. L'Harmattan.

Diatta, X. (2017). *‘Fiju di terra’*. La crise casamançaise racontée à mes enfants. L'Harmattan.

Fortin, M.-F. ; Gagnon, J. (2016, 3^{ème} éd.). *Fondements et étapes du processus de recherche : méthodes quantitatives et qualitatives*. Chenelière Education.

Van Campenhoudt, L., Marquet, J. ; Quivy, R. (2017). *Manuel de recherche en sciences sociales* (5^{ème} éd.). Dunod.

Articles de périodique :

Amnesty International. (1998). « Sénégal : la terreur en Casamance. » *Francophones d'Amnesty international*. AFR 49/001/1998.

Awenengo-Dalberto, S. (2006). « À qui appartient la paix ? Résolution du conflit, compétitions et recompositions identitaires en Casamance (Sénégal) ». *Journal des Anthropologues*, n° 104-105, 79-108.

Awenengo-Dalberto, S. (2008). « Le conflit casamançais. Matrices, émergence et évolutions ». *Revista de Politica Internacionala*, n°XI-XII, 116-145.

Bâ, M.-P., Id Yassine, R. (2020). « Sortir de l'impasse du Ni 'ni paix ni guerre' en Casamance : Voix/voies de citoyen·ne·s sénégalai·se·s, gambien·ne·s et bissau-guinéen·ne·s ». *Aspad working paper* n°1.

Diédhiou, P. (2019). « La notion de crime de sang et le rôle de la guerre dans la construction de l'identité joola ». *Cahiers d'Etudes africaines*. 233/2019, 121-148.

Foucher, V. (2007). « 'Tradition africaine' et résolution des conflits : un exemple sénégalais ». *Politix*, vol. 20, n° 80, 59-80.

Foucher, V. (2009). « 'La guerre par d'autres moyens' ? La société civile dans le processus de paix en Casamance. » *Presses de Sciences Po/Raisons politiques*, n° 35, 143-165.

Freud, S. « Deuil et mélancolie » (1915, pub. 1917). *Œuvres complètes*. T. XIII, Paris : P.U.F., 1988, 260-278.

Prise en charge psychologique des traumatismes psychiques des personnes victimes de mines antipersonnel dans
le conflit en Casamance

Dr Oumar BARRY & Marie-Noël TENDENG

Robin, N. (2006). « Le déracinement des populations en Casamance. Un défi pour l'État de droit ». *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, n° 1, 153-181.

Schaerer, R. ; Pillot, J. (1986). « Le deuil ». *La Revue du Praticien*. N° 36, 9, 493-500.

Webographie :

<https://my-psychology.com> [en ligne] consulté le 10 janvier 2025.

<https://www.camh.ca> [en ligne] consulté le 12 février 2025.

<https://www.universalis.fr> [en ligne] consulté le 19 février 2025.

Sigles et abréviations

MFDC : Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance.

ONG : Organisation Non Gouvernementale.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 538-549.

**Créolisation et rhétorique prospective : discours
futuristes et communications de la peur**

Dr Ndéné MBODJI
Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Sénégal
ndene.mbodji@ucad.edu.sn

Résumé : É. Glissant a pris ses distances avec les discours raciologiques pour ne communiquer qu'une véritable réflexion philosophique et culturelle sur les sociétés africaines. Son souhait, c'est de tenir une communication qui correspond exactement à une nouvelle réalité socioculturelle. Ce milieu spécifique, en devenir, est pour lui celui de la créolisation. Il évoque que la créolisation, ce sont ces rencontres, ces interférences, ces harmonies et ces chocs continus entre les cultures. Ce chambardement, c'est aux citoyens de l'inventer et de le modeler. Mais jusque-là, ces déclarations n'ont révélé qu'un multiculturalisme source de plusieurs maux.

Abstract : É. Glissant distanced himself from racialized discourse in order to engage solely in a genuine philosophical and cultural reflection on African societies. His aim is to deliver a message that corresponds exactly to a new sociocultural reality. This specific, evolving environment, for him, is that of creolization. He suggests that creolization consists of these encounters, these interferences, these harmonies, and these continuous clashes between cultures. This upheaval is for citizens to invent and shape. But so far, these statements have only revealed a multiculturalism that is the source of several problems.

Mots clés : conflit, communication, culture, métissage, rhétorique, univers créole.

Keywords : conflict, communication, creole world, culture, miscegenation, rhetoric.

Introduction

M. Le Bris et A. Mabanckou (2013, p. 7) parlent du devenir des cultures. Ils attirent l'attention sur une phase culturelle transitoire et tumultueuse. « Un monde meurt [...] un autre monde naît », proclament-ils. Si les pensées décoloniales de P. Colin et de L. Quiroz (2023) prenaient le dessus sur les propos coloniaux de L. Lévy-Bruhl (2010), si parler du métissage convenait mieux pour décrire ce que communique le brassage culturel actuel dans le monde, si O. Sembène (1957, p. 15) était certain que l'arrivée des gros bateaux bouleversait la communication maritime ou savait qu'une mosquée était construite sur les ruines de vieilles pratiques, alors il pouvait être accepté qu'effectivement un monde meure. Il pouvait être dit aussi qu'un autre monde naissait ou ressuscitait. Avec M. Couta (2013, p. 103-108), on ne peut plus se permettre de soutenir qu'autour « de nous, la guerre coloniale tonnait ». D'O. Sembène (1957, p. 27), on accepte que « le monde va en voyage ». Après É. Glissant (1990), on constate que c'est un univers créole de métissages inévitables ou un monde polyphonique qui s'établit. Mais tout le problème des cultures se trouve en même temps dans cette allusion au sens de la prospective dans ce surprenant milieu mouvementé à l'infini. Qu'est-ce qui voyage ou naît ? Peut-on exactement connaître ce que la culture de demain sera, ce que le multiculturalisme donnera ? Cette absence de l'évidence philosophique dans l'énonciation, cette incapacité à communiquer précisément ce que sera la culture de demain, ce que ce monde culturel sera réellement, après les impressions de surface, angoissent. Voilà pourquoi nous croyons que sur les questions de culture, il n'y a que de la rhétorique. Par exemple et chez É. Glissant (1997), il y a beaucoup d'évocations pour convaincre sur des choses décrites ou déclarées. Mais en vérité, des cultures, peut-on réellement parler de brassage, de métissage, de créolisation, d'harmonie, de choc ? Les maux ne sont-ils pas plus audibles ? C'est vrai qu'il est lointain le souhait d'O. Sembène (1957, p. 39) qui rêvait d'une « Afrique où ils ne vivraient plus un drame provoqué par le heurt de deux races en présence » ; mais l'espoir des lendemains meilleurs d'un univers d'expression créole continue à se raviver malgré les persistants chocs culturels. Deux parties permettent de communiquer ces idées. Dans la première, il est question de montrer les traductions du brassage culturel dans une ville cosmopolite comme Ziguinchor. Dans la seconde, sera communiqué un sentiment mitigé autour de l'univers créole. Il sera découvert quand même un nouveau discours africain qui sait rencarder de sa rhétorique le sempiternel contentieux colonial pour ne mettre en scène qu'un ordre du changement radical.

1. Le monde va en voyage : une parole vivante d'Ousmane Sembène

Le sens du phénoménisme chez O. Sembène (1957, p. 29-60) est traduit par une mise en scène des nouvelles stratifications sociales qu'inspire un nouveau quotidien « en terre africaine ». Sa communication montre le choc qui arrive lorsque différentes cultures se rencontrent. Il prend l'exemple du paisible environnement culturel des résidents de la ville de Ziguinchor que vient percuter violemment une civilisation européenne représentée surtout par des Portugais et des Français. Cette civilisation culturelle est celle des moyens de communication matrices de nouvelles cultures et de nouvelles identités du monde. Dans ce symbolisme culturel, elle scénarise un bateau, un navire, un télégramme, un véhicule, des véhicules de transport en mauvais état, des noms nouveaux comme Agbo, Agnès, Amadou, Élisabeth, Joseph, Omar, Rosaline. Elle est celle des langues. Et se communiquent sur le sol d'accueil « les mots arabes », le français et le portugais ; se vulgarisent, auprès des populations traditionnelles, des croyances nouvelles. On parle du christianisme. On échange sur l'islam. On découvre toute une idéologie portée par l'École, qui, malheureusement, souligne O. Sembène (1957, p. 26-35-40-53), oblige ses élèves « à se vêtir à l'européenne ». Se révèle aussi une nouvelle économie dynamique autour de nouveaux produits de consommation comme les boissons, le riz, le sucre, l'arachide, l'argent, le tabac.

Il n'y a pas que cette arrivée remarquable des Européens. Les cultures vont partout. Des cultures sous-régionales s'expriment et s'impliquent. O. Sembène (1957, p. 49-64) présente la présence des Haoussas et des Bambaras originaires du Niger et du Mali, des constructeurs de renommée appelés Papeles venant de la Guinée-Bissau. Leurs cultures sont véhiculées par différentes langues qui communiquent et se fécondent. Quand O. Sembène (1957, p. 27-65) s'exprime sur tous ces « *parlés* dans différents dialectes », sur toutes ces tribus de la contrée, il communique d'abord sur les Koniadi ou les Diola, sur un culturalisme, saturé d'entités closes et homogènes, appelé à s'hybrider. Ensuite, il décrit un espace africain, potentiellement mobile et divers. La circulation de ces flux migratoires, et ces cultures multiples qui se côtoient, deviennent une réalité. Alors s'ouvrent à la société plusieurs avenir, et aux populations, plusieurs possibilités. C. H. Kane (2003, p. 133) y voit la nécessité « de devenir autres », sans pour autant se perdre. Dans cette situation de diversité, A. H. Bâ (1998, p. 262) pense être écartelé entre des langues. Ayant le choix parmi toute sorte de langues capables de provoquer une glossopoièse, il soutient fièrement : « Je parle parfaitement le bambara, ma langue maternelle, le peul, le dogon,

le mossi, le djerma, le haoussa et, passablement, le baoulé et le bété ». O. Sembène (1957, p. 35) s'est retrouvé dans la même situation multiculturelle et plurilingue. Après avoir vu certains imiter les Blancs, et comme s'il théorisait le pluriel des langues et leur égalité, il se permet de s'interroger : « parle-t-elle diola ou portugais ? » Ce *ou bien ou bien* fait penser à S. B. Diagne (2022, p. 4-16-23) qui verrait là un « retournement de la diglossie en un véritable bilinguisme ». D'apparence hostile à la transfiguration, les cultures africaines sont par essence mobiles et réceptives. Les traditions sont essentiellement ouvertes. Elles sont capables de dialogue. Elles sont réceptives au métissage et au décentrement. À Ziguinchor, on pourrait parler toutes les langues du monde entendues ou apprises.

Pour nous, ces langues ne sont plus des barrières. Elles ne sont plus propres à une culture. Elles servent juste à véhiculer les cultures du monde. Ce qui renseigne sur les capacités d'adaptation et de métamorphose des individus culturellement riches. Cette ouverture libre est pour B. Mukherjee (1995, p. 84) un « vouloir le monde ». Elle peut aussi aboutir à ce choc culturel que décrit O. Sembène (1957, p. 36) : « On ne pourrait pas s'entendre », reste catégorique un de ses nombreux personnages désorientés par la diversité culturelle. Mais ces réussites et ces échecs rendent la diversité culturelle plus dynamique. Ils la démultiplient ou la dynamitent. Des changements multiples se sont produits au cours des siècles et, en dépit des régressions, rappelle R. Aron (1969, p. 222). Ces balbutiements de la créolisation font dire toujours à R. Aron (1969, p. 90-222) que « l'ordre du changement se substitue à un ordre stable », et que partout dans le monde « des changements multiples se sont produits au cours des siècles ». Satisfait, E. Awumey (2013, p. 309-311) est incapable de garder son émerveillement en criant presque ceci : « mes retours fréquents en Afrique m'ont confronté à la réalité turbulente d'un monde qui change : l'espace, les hommes, les savoirs y évoluent à une vitesse vertigineuse », difficile à appréhender. L'ordre du changement devient désormais le seul ordre reconnu. Le personnage principal d'O. Sembène (1957, p. 18-52-87-92), Omar Faye, est indirectement présenté comme un exemple de cet ordre de métis et de créoles. Les autres personnages tiennent directement ce propos. Son oncle lui rappelle que « tu as beaucoup voyagé et beaucoup entendu ». Contre lui, Demba M'boup philosofa ainsi : « les fils de maintenant ne sont plus des fils ». Communiquant sa peur du métissage, sa mère, en difficulté culturelle avec sa belle-fille Élisabeth, semble l'effacer des rangs des vrais héritiers d'Afrique : « tu n'habites plus ici », « toi le toubab », fulmine-t-elle. Ce rejet groupé ou cette volonté de filmer une communication

de la peur ne fait pas d'Omar Faye un Blanc. Cela pour deux raisons. Dans la première, il faut dire qu'il a le mérite de revenir vivre chez lui, en Afrique, après avoir fait la deuxième guerre mondiale pour les Français. La seconde, il faut la trouver dans les propos injurieux du commandant blanc du bateau. Ce dernier, qui le transportait, connaissait les valeurs humaines et universelles qu'incarnait Omar Faye. Mais il le provoque quand même en le traitant de bougnoul, de singe échappé du zoo, de macaque. En vérité, le personnage Omar Faye est par-delà cette rhétorique animalière et restrictive. Il tente juste de rester un citoyen du monde. Les valeurs européennes, qu'il porte, ne l'empêchent pas de continuer à parler son wolof et son diola, à revivre certains aspects positifs de sa culture d'origine. À travers ces visages de la cohabitation dans le multiculturalisme, O. Sembène (1957, p. 26-46) explique que Ziguinchor est devenue un lieu de rencontres, d'harmonies et de dysharmonies culturelles. Un personnage avoue contre les Blancs qu'ils « ne sont ici que pour nous exploiter ». Amadou, l'oncle d'Omar Faye, signale contre l'épouse blanche qu'est Élisabeth, qu'une « femme qui a de l'éducation doit se taire » quand les hommes parlent. Que dire de la mère d'Omar Faye qui « maudissait cette race blanche qui détournait son petit du droit chemin ? » Dans cette ambiance culturelle électrique, certaines populations autochtones communiquent mal avec les Blancs. Elles hésitent, ne parlent ni ne partagent leurs coutumes et leurs croyances.

Ce multiculturalisme est piégé. Elle n'est pas neutre. Pour R. Aron (1969, p. 172), l'individu se retrouve dans une « société complexe » avec une « multiplicité des couches sociales », et peut constater « l'extrême diversité des opinions, des manières de vivre, des valeurs » qui s'imposent à tous maintenant. G. Deleuze et F. Guattari (1980, p. 343) ont soutenu que ce commerce, et ce cosmopolitisme, racontés aussi par F. Nietzsche (2004, p. 70), ont « fait du monde, de tout le monde un devenir » qui prépare à la créolisation. Donc, cette nouvelle société complexe, avec cette extrême diversité, n'est pas sans conséquence. La diversité fait que chacun devienne plusieurs. Chacun apprend à n'être personne, à n'être plus personne, à devenir comme tout le monde parce que chacun est presque aspiré et multiplié au cœur « d'une plus haute unité, d'ambivalence ou de surdétermination », remarquent G. Deleuze et F. Guattari (1980, p. 12). Pour Z. Smith (2001, p. 252-371), nous sommes devenus « des gens partagés », des « caméléons sociaux » vivant avec l'impression d'être de nulle part, « d'être de partout ». L'idée de cette société mélangée fait dire à de nombreux chercheurs que nous sommes devenus métis. É. Glissant (1990) est l'un d'eux. Il est conscient du monde qui va en voyage, qui est en

devenir. Mieux qu'une théorie sur le métissage, il pense que la notion de créolisation correspond mieux au processus de mondialisation pluridirectionnelle. Cette créolisation est la seule logique des destinées de la planète. S. Latouche (2005, p. 70) n'a pas eu tort de raconter que le monde est soumis au diktat de l'infinie diversité. Voyons maintenant en quoi ce monde qui va en voyage est un univers créole et qu'en est-il de cette créolisation dans le futur ?

2. La créolisation : un mot d'Édouard Glissant qui glisse dans les maux

Même s'il en parle différemment avec des réserves, É. Glissant (1997) n'est pas le seul à parler du métissage que crée la diversité. Il n'est pas le seul qui a communiqué sur tout ce qui a favorisé le brassage des civilisations, le déploiement et le partage d'un certain nombre de principes et de valeurs structurant l'existence historique des humains. F. Nietzsche (2004, p. 583-585) voyait une « humanité aussi supérieurement développée » au point que « chacun reçoit de nature l'accès à beaucoup de talents ». Des talents, on pourra par exemple s'attendre à des attitudes altruistes. Comme il l'envisageait lui-même : « un bon négociant de Londres doit dès à présent se faire comprendre oralement et par écrit en huit langues ». L'actualité, de la rapidité des réalisations de telles prévisions, ne fait aucun doute. L'idée d'accéder à beaucoup de talents fait écrire à S. Latouche (2005, p. 14-70) que nous nous écroulons sous le poids d'une diversité insondable permettant au citoyen d'avoir le choix de déguster dans des restaurants, culturellement marqués, toutes les cuisines du monde, d'écouter les musiques les plus diverses, de participer aux cérémonies religieuses de cultes variés, de croiser des personnes de toutes les couleurs. Cette nouvelle et enrichissante diversité culturelle mondialisée signifie que nous intégrons d'innombrables éléments venus des cultures les plus lointaines. Il arrive que chacun découvre une part de sa culture chez le voisin. Les cultures sont partout. Chacun peut découvrir qu'une part de lui est dorénavant une partie du patrimoine universel commun à toute l'humanité. Nous avons glissé dans la vie les uns des autres et sommes devenus métis, remarque Z. Smith (2001, p. 632), qui est métis d'un père anglais et d'une mère jamaïcaine. Les personnages de son roman sont à la fois des Bengalis, des Anglo-Jamaïcains et des Anglais qui vivent la période où l'Angleterre voulait devenir « l'heureux royaume de la pluriculture » et se montrait d'une générosité exceptionnelle vis-à-vis des émigrants. « Ce siècle aura été celui des étrangers, bruns, jaunes et blancs dont le nom et le prénom sont incompatibles. Des noms qui évoquent des exodes massifs, des bateaux et des avions bondés, des arrivées dans le froid », raconte Z. Smith (2001). G. Deleuze et F. Guattari (1980) ont raison d'affirmer que nous glissons entre les

choses et que chacun est démultiplié. Nous en profitons pour communiquer, après M. Le Bris et A. Mabanckou (2013, p. 8), qu'en Afrique, on parle de moins en moins de colonialisme, de sauvage, de mythe, de tradition, de négritude ; mais on se prononce de plus en plus sur l'exil et sur des villes monstrueuses, hybrides, tentaculaires, où s'expérimentent métissage et multiculturalisme, où se met en place un univers créole. É. Glissant (1990) s'est beaucoup investi sur ces questions de l'entre-deux culturel, du métissage, de l'hybridité ou de l'hybridation. Au cœur de sa communication ou de sa rhétorique, sont théorisés la créolisation, le monde et ses identités. Pour tenir une communication adéquate sur l'Africain et son milieu, sur la nouvelle réalité socioculturelle et sur la nouvelle histoire africaine et spécifique, il prend ses distances avec les communications raciologiques. C'est une créolisation qui est en cours, communique-t-il. La créolisation est, pour É. Glissant (1997, p. 194), « la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les dysharmonies entre les cultures dans la totalité du monde-terre ». Ce qui suppose que la créolisation est une forme de chambardement à inventer, une nouvelle identité à découvrir, à créer, à enfanter et à modeler.

Nous sommes de ceux qui disent que ce discours est nouveau et paradoxal. Son mérite est d'avoir mis à l'écart et stratégiquement toute verbigération autour des préjugés raciaux renvoyant l'Europe et l'Afrique dos à dos. C'est une communication du refus de l'assimilation, un rejet de toute tendance à l'hyper différenciation. Autour de cette créolisation, D. Coussy (2007, p. 41) est persuadé qu'il y a une « capacité de la littérature africaine à oublier le sempiternel contentieux colonial et à mettre en scène le présent et le devenir de l'Afrique contemporaine ». Conceptualiser une identité créole, creuset de différents groupes culturels au monde, c'est bouleverser des résonances conceptuelles et théoriques dans leurs traductions. L'identité créole tente d'informer objectivement sur les traductions d'une Afrique en devenir. Peut-être, finissons-nous avec l'Afrique, avec ce discours de « l'Afrique aux Africains », ce cri du grand roi berbère Massinissa évoqué par B. Sansal (2013, p. 231-244). Peut-être, n'y aurait-il plus d'Europe. Donc ayons le sentiment d'être dans le même monde, dans le même espace public-monde, d'être de nulle part, d'être de partout. Tous ressemblent à ces immigrés de Z. Smith (2001, p. 122-252-371) qui se sentent écartelés. Pour le dire dans le sens de H. Z. Ülken (1967, p. 168), la créolisation est le résultat de l'humanisme de toutes ces cultures ouvertes et créatrices.

Mieux vaut voir rapidement que la créolisation est de l'ordre de la transfiguration, et ensuite dire qu'elle traduit une phase complexe d'un dynamisme culturel que communiquent les effets imprévisibles des chocs culturels. Au-delà de sa réalité discursive, elle a un visage factuel. Le métissage du multiculturalisme inaugure l'ère de la créolisation. S. Tchak (2013, p. 123-128) montre comment s'exprime cette inauguration de l'univers créole. En se méfiant certes du présent immédiat et d'un futur trop proche, il reconnaît quand même que dans son pays le Pérou : chinois et autochtones cohabitent « avec tous les métissages inévitables ». Nous sommes devenus des métis, déclare la métisse Z. Smith (2001, p. 32-252-371-632). Le succès de son roman, vendu à plus d'un million d'exemplaires, provient du fait que ce texte est une impressionnante saga sociale. Bengalis, Anglo-Jamaïcains et Anglais sont ses personnages. D'eux, on entendait cette rhétorique : il est toujours aussi difficile « d'admettre qu'il n'y a pas plus Anglais que l'Indien et pas plus Indien que l'Anglais ». Des relations complexes caractérisent cette nouvelle société anglaise mélangée ou créolisée. Même, pour les Anglais mis sur orbite, il y a de la peine à revendiquer une pureté de race. En face de ces communautés et tel un sentiment de créolité, ces immigrés se sentent également partagés. Mais, chez É. Glissant (1990), le métissage à lui seul ne suffit pas pour dire toute la dimension de la créolisation. Le concept de métissage transporte une charge sémantique péjorative, liée à l'histoire du mot et à son rapport avec les phénomènes multiséculaires des colonialistes et des nationalistes. Son emploi ressemble à une pathologie. Son usage est abusif et impartial. É. Glissant (1990, p. 46) distingue la créolisation du métissage en restreignant le sens de cette dernière notion qui entre dans une phase de re-sémantisation conceptuelle ou d'abandon stratégique. « Si nous posons le métissage comme en général une rencontre et une synthèse entre deux différents, la créolisation [comme notion strictement culturelle] nous apparaît comme le métissage [notion à connotation raciale] sans limites, dont les éléments sont démultipliés, les résultantes imprévisibles. La créolisation diffracte quand certains modes de métissages peuvent concentrer une fois encore », explique-t-il. Cette créolisation n'est ni un simple métissage ni simplement un multiculturalisme. Elle est une rencontre des peuples et des cultures qui « changent en échangeant avec l'autre sans pourtant se perdre ni se dénaturer », théorise É. Glissant (2005, p. 38).

On peut évidemment spéculer, après M. Le Bris (2007, p. 41-42), en soutenant que la créolisation a pour ambition de dire le monde, de reconduire chacun au plus secret de lui-même,

Créolisation et rhétorique prospective : discours futuristes et communications de la peur

Dr Ndéné MBODJI

« de présenter le télescopage de cultures multiples [...] de dessiner un monde polyphonique ». Dans cet univers créole, on peut parfaitement ne plus se considérer comme noir ou blanc. On peut dépasser les clivages de race et de couleur. On peut lutter contre toute forme de balkanisation. On espère finir avec toute logique assimilationniste et toute tendance dominatrice. Ce que ne comprend pas H. Lopes (2013, pp. 137-142) quand il fait cette remarque dégradante à son interlocuteur : « qu'il valait mieux t'apprendre l'anglais et le chinois », dialoguer en français, en anglais, en chinois, en arabe et non en kikangoulou la langue des Bagangoulous, une tribu en Afrique.

Effectivement, il y a eu des rencontres infinies. Des peuples et leurs cultures cohabitent. Il y a eu beaucoup d'échanges, beaucoup de changements. Malheureusement, il y a eu énormément de pertes, de dénaturations sources de nombreux conflits. Ce qui a été moins audible dans la rhétorique de la créolisation, c'est paradoxalement la paix. P. White (1967, p. 252-270) peut être déçu, lui qui s'attendait à un avenir doré, qui espérait « communiquer avec le monde du rêve ». Les rencontres, les interférences, les chocs, les dysharmonies entre les cultures, dans la totalité du monde-terre se traduisent avec beaucoup de difficultés. Il y a eu peu d'harmonies. Les maux se sont fait plus entendre. É. Glissant a minimisé sans doute les risques de durcissement des identités que l'univers créole engendre. Il s'est penché peu sur les risques de dissolution, d'assimilation totale à laquelle certaines cultures sont exposées auprès d'autres à tendance hégémonique. Cette inquiétude du risque hantant ce que nous concevons comme une créolisation apaisée, H. Lopes (2013, p. 137-142), comme s'il était perdu dans le verbiage prospectif, se la pose. Le paradoxe de la créolisation est communiqué par ses déclarations futuristes : « que sera l'Afrique de demain ? », « je ne sais ce que sera l'Afrique », « je ne suis pas un prophète. J'espère simplement que l'Afrique sera », « j'espère que tu seras, qu'ils seront des citoyens africains », « comment se produira cette métamorphose ? »

Parlant de ces risques inquiétants, F. Diome (2005) raconte qu'il y a eu des transformations radicales et spectaculaires, des traumatismes profonds, des discours haineux, des partitions, des attentats à la bombe et au couteau. Cette peur des maux de la créolisation se lit à travers l'inquiétude de M. Le Bris et d'A. Mabanckou (2013, p. 7) qui craignent pour cette Afrique qui vient, qui ne manque certes pas d'esthétiques ou de fascinations, mais qui est « surprenante, inquiétante ». Dans cette mêlée de la rhétorique créole, Z. Smith (2001, p. 622) assure que certains se laissent même séduire par une xénophobie rampante. Dans le sentiment d'être dans

le même tumulte et dans le même chaos créole, R. Aron (1969, p. 38-176-280) proclame que les maux de l'univers créole ont pour nom anomie, conformisme et imprévisibilité. L'espace public créole à venir est de l'ordre de la probabilité et de l'incertitude totale. À son tour, S. Latouche (2005, p. 15-135-160) s'inquiète devant ces maux contre la créolisation pacifique : américanisation ou hyperdomination américaine ou encore l'instinct de domination de la langue anglaise, le chaos des Grecs, le tohu-bohu des Hébreux. Il pouvait ajouter, nous le pensons, certains discours nouveaux en Afrique qui déclarent leur flamme aux partis nationalistes ou d'extrême droite. Plus qu'une acculturation à des valeurs universelles, on assiste à des tentatives de déculturation.

Toute cette dynamique complexe dans l'univers de la créolisation fait avouer à S. Tchak (2013, p. 123-128), qui avait peur du retour des scènes de tueries dans tous les sens au Pérou, qu'il faut être regardant dans la rhétorique et « faire preuve d'un peu de prudence pour ne pas se laisser berner par les apparences » de l'enfantement du métissage. C. H. Kane (2003, p. 179) également avait toutes les raisons de voir que l'aboutissement d'une créolisation quelconque dépendrait d'abord d'un fait : « éveiller [la vieille] l'Occident à la différence ». Évidemment, il pouvait se garder d'accuser pour généraliser son propos qui interpelle chaque vivant sur la nécessité de défendre un multiculturalisme ouvert au métissage de type créole et par-delà le bien et le mal.

Conclusion

La question de la créolisation classe la communication d'É. Glissant dans cette littérature africaine ou mondiale qui s'est débarrassée de tout sentiment d'infériorité pour s'engager dans un discours libre. C'est une véritable réflexion indépendante sur les cultures. Loin de toute aliénation d'une certaine élite africaine, loin de tout vieux discours portant sur une Afrique légendaire, loin de toute posture digne des mandarinats de la plume, il s'intéresse au présent de l'Afrique et au devenir du monde. Migration et mondialisation sont à l'origine de l'univers créole dans lequel il veut nous embarquer. Ce discours sur la créolisation a porté donc un coup dur au discours raciologique. Cette promotion de la créolisation, qui peut être comprise comme un discours décolonial, est une communication pour taire ou ignorer les vieilles dualités de classes ou de races imposées au monde depuis des millénaires. Elle libère. Elle traduit la bonne conscience. Elle casse les frontières du bon sens. Désormais, chacun est libre de s'engager dans sa prospective et sur sa rhétorique. Il a préféré rejoindre la parole sur les grands ensembles, les

grandes dynamiques communiquées à l'échelle mondiale. Il présente le télescopage des cultures multiples, communique sur ce monde polyphonique, spéculé sur les nombreux visages que peut prendre l'avenir du choc culturel. Peut-être perd-on de vue toujours cette seule vérité incontestable aussi : c'est au cœur de l'humain qu'il faut chercher toujours l'avenir d'une créolisation sans maux.

Bibliographie

- Aron Raymond, 1969, *Les désillusion du progrès*, Paris, Almann-Lévy.
- Bâ Hampâté Amadou, *L'étrange destin de Wangrin*, Paris, 10/18.
- Colin Philippe et Quiroz Lissel, 2023, *Pensées décoloniales*, Paris, La Découverte.
- Coussy Denise, 2007, *Littérature de l'Afrique anglophone*, Paris, Édisud.
- Deleuze Gilles et Guattari Félix, 1980, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit.
- Diagne Bachir Souleymane, 2022, *De langue à langue*, Paris, Albin Michel.
- Diome Fatou, 2005, *Le ventre de l'Atlantique*, Paris, LGF.
- Glissant Édouard, 1990, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard.
- Glissant Édouard, 1997, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard.
- Glissant Édouard, 2005, *La Cohée du Lamentin*, Poétique V, Paris, Gallimard.
- Kane Hamidou Cheikh, 2003, *L'aventure ambiguë*, Paris, Babelio.
- Latouche Serge, 2005, *L'Occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte.
- Le Bris Michel et Mabanckou Alain dir., 2013, *L'Afrique qui vient*, Paris, Hoëbeke.
- Lévy-Bruhl Lucien, 2010, *La mentalité primitive*, Paris, Broché.
- Nietzsche Frédéric, 2004, *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont.
- Moura Jean-Marc, 1999, *Littératures francophones et théories postcoloniales*, Paris, PUF.
- Mukherjee Bharati, 1995, *Jasmine*, Paris, Gallimard.
- Sembène Ousmane, 1957, *Ô pays, mon beau peuple !*, Paris, Pocket.
- Smith Zadie, 2001, *Sourires de loup*, Paris, Gallimard.
- Ülken Ziya Hilmi, 1967, *Humanisme des cultures*, Ankara, Université D'Ankara.
- White Patrick, 1967, *Voss*, Paris, Gallimard.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 550-561.

**Repenser la communication de risque à l'épreuve
de la désinformation : vers une approche centrée
sur les formes**

Dr Sahite GAYE

sahite.gaye@ucad.edu.sn

&

Dr Mouminy CAMARA

mouminy.camara@ucad.edu.sn

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Repenser la communication de risque à l'épreuve de la désinformation : vers une approche centrée sur les formes
Dr Sahite GAYE & Dr Mourniny CAMARA

Résumé : Cet article propose une démarche pratique dans une situation de communication de risque à l'épreuve de la désinformation. Il analyse les mécanismes de désinformation en situation de crise. Il fait ressortir la particularité de la communication de risque et propose quelques recommandations. Il s'agit aussi de montrer que le risque doit être analysé en prenant en compte les phénomènes et de les intégrer dans toute stratégie. Celle-ci devrait prendre comme base les pratiques informationnelles des populations mais aussi leur mode de vie.

Abstract: This article offers a practical approach in a misinformation-proof risk communication situation. It analyzes the mechanisms of disinformation in a crisis situation. It highlights the peculiarity of risk communication and offers some recommendations. It is also a question of showing that the risk must be analyzed by taking into account the phenomena and integrating them into any strategy. This strategy should be based on the information practices of the populations but also on their way of life.

Mots clés : Désinformation, risque, communication, pandémie, crise.

Keywords: Misinformation, risk, communication, pandemic, crisis

Repenser la communication de risque à l'épreuve de la désinformation : vers une approche centrée sur les formes
Dr Sahite GAYE & Dr Mourniny CAMARA

Introduction

La question du risque, disposant d'un socle théorique à travers les travaux de Beck (1992) et de Giddens (1991, 1994) constitue un élément central pour mieux comprendre la vulnérabilité des sociétés contemporaines. De ce fait, les situations de crise posent toujours la nécessité de repenser les pratiques, les organisations, les acteurs l'environnement, le contexte. Voilà pourquoi la désinformation apparaît comme révélatrice non seulement de la fragilité des organisations, mais surtout de l'obsolescence de certains modèles de communication.

Notre réflexion tente de proposer une approche et de souligner sa contemporanéité et sa pertinence. Plus précisément, il s'agit d'indiquer une piste de réflexion capable de saisir la spécificité de la pandémie de covid-19 en prenant comme objet d'études les pratiques de désinformation en cours afin de mieux réajuster la communication de risque. Ainsi, nous restons conscients que " tout changement organisationnel fait appel à une reconsidération des méthodologies utilisées. " (GAYE, 2016, pp.140.141). Autrement dit, notre postulat est le suivant : à l'épreuve de la désinformation, les pratiques info-communicationnelles devraient changer avec une approche polymorphe qui se définit comme celle qui prendrait en compte le contexte social et un changement permanent lié au risque. Autrement reformulé, les mécanismes de la désinformation pourraient être analysés comme des pratiques qui viennent remettre en question certaines démarches connues en communication de risque.

L'intérêt de cet article est à la fois théorique, pratique et scientifique. Sur le plan théorique, nous avons l'ambition d'analyser des pratiques de désinformation en situation de crise. Sur le plan pratique, ce travail fera ressortir la particularité de la communication de risque et proposer quelques recommandations découlant de notre étude. Sur le plan scientifique, cette étude permettrait d'approfondir ce vaste sujet de recherche en l'inscrivant dans les sciences de l'information et de la communication.

1. La désinformation en situation de crise sanitaire: un virus contre la persuasion

La question du risque a traversé les sociétés et elle demeure prégnante encore. Ce qui a tendance à changer est sa forme, sa nature et aussi sa façon de se propager. D'ailleurs, dans son analyse U. Beck appelle « société du risque » l'apparition de menaces nouvelles qui ne peuvent plus être analysées et prises en compte comme avant (Beck, 2001). Les risques de désinformation sont parmi les manifestations de ce qu'il désigne comme « risques modernes ». Autrement dit, la désinformation

**Repenser la communication de risque à l'épreuve de la désinformation : vers une approche centrée sur les formes
Dr Sahite GAYE & Dr Mouminy CAMARA**

participe à une production et une répartition de messages dans le but de nuire. Dans son analyse, le penseur allemand devient plus explicite « L'ordre social n'est plus fonction du conflit découlant de la production et de la répartition de goods, ce sont plutôt la production et la répartition de bads qui contrecarrent la prétention des institutions établies à tout contrôler. » (Beck, p.30)

En effet, l'on est loin du temps de fascination pour les réseaux sociaux symboles de libération de la parole, de l'accès à la connaissance, (GAYE, 2014). Durant la pandémie de la covid-19, la désinformation a revêtu plusieurs caractères et elle se lisait comme un ensemble de pratiques qui remettent en question certaines considérations en communication de crise et de risque.

Dès lors, l'appellation "d'infodémie" utilisée par l'Organisation Mondiale de la Santé traduisait une panique et renseigne sur les perceptions, les représentations et les images qui accompagnent ce nouveau péril en lien avec le numérique ;

Dans ce premier point, cette interrogation constituera la trame de notre réflexion : En quoi la désinformation est-elle une mise en récit ? Et comment participerait-elle à obtempérer le message dans le cadre d'une campagne de communication de risque ?

La désinformation : une émotion narrativisée

Il est d'usage de considérer que la perception du risque diffère d'une personne à une autre et elle prend en compte différents éléments dont notamment les expériences personnelles, les valeurs et les croyances. Avec la pandémie, un autre phénomène s'est accéléré dans cette pratique : l'ampleur de l'émotion. L'approche des émotions relève de plusieurs formes d'expressivité souvent subjectives. À ce titre, les mots, les images, les sons sont interprétés différemment d'un individu à un autre.

De surcroît, cette désinformation n'est pas unidirectionnelle ; elle peut être produite par n'importe quel individu.

D'ailleurs au Sénégal, *Africa check* a eu à vérifier la déclaration de plusieurs autorités étatiques dont les propos entraient dans cette émotion « sémiotisée » :

Quand l'État, pour faire appliquer les mesures de confinement, a décrété un couvre-feu, des jeunes se sont rebellés et nous avons vu des mouvements de révolte avec des attaques contre les forces de l'ordre.

Repenser la communication de risque à l'épreuve de la désinformation : vers une approche centrée sur les formes
Dr Sahite GAYE & Dr Mouminy CAMARA

Quand l'État a restreint la liberté de circulation pour circonscrire le périmètre de propagation du virus, des citoyens se sont livrés à un trafic d'un autre genre, pour se déplacer impunément en essayant d'échapper à la vue des gendarmes.

Quand l'État a demandé la fermeture des lieux de prière pour faire respecter les mesures et protéger les plus vulnérables, des hordes de populations se sont levées, parfois sous l'instigation d'activistes fanatisés, pour exiger leur ouverture.

Enfin quand le ministre de la Santé a fait valoir les risques de contamination en demandant aux populations d'éviter les déplacements pendant la Tabaski, des prêcheurs, imbus dont on ne sait quelle science, se sont opposés à cette décision en la combattant et en la dénonçant, faisant appel à leur foi en Dieu.

C'est collectivement que nous portons la responsabilité de ce qui nous arrive. L'État a fait tout ce qu'il avait à faire et qui relève de ses missions régaliennes. Nous lui avons opposé notre liberté de culte, notre liberté de mouvement.

Des innocents sont en train de mourir, contaminés par des inconscients. Les statistiques sont immuables : à partir de 70 ans, 9 personnes atteintes sur 10 meurent du Coronavirus. Quel que soit leur pays, leur région et quel que soit leur Dieu ..."

Dans cet extrait, il s'agit d'un cadrage qui permet à l'auteur du post d'utiliser des éléments connus et acceptés (la pandémie et sa létalité) et à les publier de telle manière que son message puisse être accepté.

Dans ce même registre, un autre message sur WhatsApp alertait sur un espionnage qui serait opéré par Google dans le cadre de la lutte contre la Covid-19. Le texte indique que l'application « Covid » a été installée sur les téléphones sans l'avis des utilisateurs, par une mise à jour automatique du téléphone, et que cette application aura pour but de contrôler les données et autres informations concernant les utilisateurs « par rapport (à la) Covid-19 ».

« Aller dans les paramètres de (son) téléphone, cliquer sur Google puis désactiver la fonctionnalité Notifications d'exposition au COVID-19 », pouvait-on lire dans le message.

À ce niveau, il s'agit de l'utilisation de l'« amalgame » qui consiste à proposer un cadrage des faits en y ajoutant un élément supplémentaire, dont l'apport sera lui-même convaincant.

Au demeurant, l'on peut dire que le risque de désinformer est protéiforme et a toujours existé. Cependant, au fil du temps, les technologies évoluent et participent à la modification de notre perception des événements et notre manière de réagir devant l'information, son traitement et son partage.

**Repenser la communication de risque à l'épreuve de la désinformation : vers une approche centrée sur les formes
Dr Sahite GAYE & Dr Mourniny CAMARA**

Le faux, un accélérateur de l'inoculation du message

Il est bien de rappeler que traduire *fakes news* en fausses informations pourraient induire en erreur. En effet, l'expression « fake news » est souvent utilisé pour définir une information comme étant dépourvue de source ou un avis qui ne peut être vérifiée. Cependant, il est prudent de faire la distinction entre une information sans source, difficilement vérifiable et une information qui contient un ou plusieurs éléments faux que l'on peut démontrer. En guise d'exemple, une note vocale partagée parlant du vaccin contre la covid-19 peut ne pas être sourcée et sans être fausse ;

Durant la pandémie, les fausses informations ont été construites et partagées avec l'usage de plusieurs mécanismes. Les énonciations ont souvent fait appel aux trois formes de manipulation identifiées par Philippe Breton (1997). Comme nous l'avons noté dans les précédentes lignes, la plus présente est la manipulation des affects.

Quant à la manipulation des faits dans la désinformation, elle consiste à diffuser de manière subtile de vraies et de fausses informations. D'ailleurs, ce principe est bien développé par Breton en ces termes « toute l'habileté technique de la désinformation tient justement dans le mécanisme qui permet de travestir une information fausse en une information "vraie" qui soit parfaitement crédible et qui oriente l'action de celui qui la reçoit dans un sens qui lui est défavorable » (Breton, 1997, p. 66).

Dans un autre procédé, la désinformation fait usage de la dimension cognitive de la manipulation. Il existe, en effet, une sorte de mise en lumière d'un élément ayant un rapport avec le reste du message. Autrement dit, il existe association entre le vrai et le faux afin de faire passer ce dernier sans que le récepteur ne s'en aperçoive.

« La différence entre l'amalgame affectif, que nous avons déjà évoqué, et l'amalgame cognitif est que, dans un cas, il y a une association non fondée avec un élément affectif, un sentiment, une image, alors que, dans l'autre, on suggère un lien de causalité, qui n'est pas, lui non plus, fondé. » (Breton, 1997, p. 120-121)

Sur la question du vaccin par exemple, des brouillages ont apparu, avec la parole scientifique qui autrefois faisait foi remise en question pendant la pandémie par des adeptes des théories complexistes ou par d'autres scientifiques.

D'ailleurs ces messages ont été amplifiés dans les médias sociaux, et au sein des communautés, qui sont de vraies usines de fabrication de désinformation.

**Repenser la communication de risque à l'épreuve de la désinformation : vers une approche centrée sur les formes
Dr Sahite GAYE & Dr Mourniny CAMARA**

Dans ces cas de figure, il s'agit souvent de raisonnements qui relient des causes et des effets futurs. Ils permettent d'argumenter sur les conséquences du vaccin par une série d'énoncés bien que non fondés sur l'état actuel de la pandémie.

Avant d'être une problématique de recherche ou médicale ou info-communicationnelle, le risque de la désinformation est, alors et avant tout, une construction dont l'individu en tant qu'utilisateur et à la fois responsable et victime

Rappelons aussi qu'il existe une construction profane de l'information en situation de risque. Nous appelons profane le récepteur et manipulateur de l'information et qui n'est pas une unité de l'information sur le risque ou tout simplement de toute autre information. Toutefois, avec la pandémie, il est difficile de distinguer ce dernier du professionnel qui parfois a les mêmes attitudes et remet même en question le message officiel.

Partant de cette perspective, nous empruntons à ce niveau nos outils d'analyse à la psychologie sociale. En effet, plusieurs chercheurs en psychologie sociale (Heider, 1964, Nelson et Steele, 2000) ont réfléchi sur cette dimension de l'information.

Ce que nous appelons réactance informationnelle, en partant de la psychologie, désigne l'ensemble des mécanismes de résistance face à un message de persuasion. Dans une situation de communication de risque, comme la covid, la réactance se manifeste par les vidéos partagées sur les réseaux sociaux mais aussi par les manifestations observées lors des périodes de couvre-feu. Ces dernières ont été observées à la suite des décisions prises par le président sénégalais dans son message à la Nation de SEM le Président Macky SALL du 11 mai 2020 dans le cadre de la lutte contre la maladie à coronavirus COVID-19. Entre autres mesures, on pouvait noter :

- de réglementer ou d'interdire la circulation des personnes, des véhicules ou des biens dans certains lieux et à certaines heures ;
- d'interdire, à titre général ou particulier, tous cortèges, défilés, rassemblements et manifestations sur la voie publique ;
- d'ordonner, la fermeture provisoire des lieux publics et lieux de réunions ;
- d'interdire, à titre général ou particulier, les réunions publiques ou privées de quelque nature qu'elles soient, susceptibles de provoquer ou d'entretenir le désordre.

Ces mesures, non exhaustives, pourraient évoluer en fonction des circonstances.

Elles sont assorties d'un couvre-feu sur l'étendue du territoire national, de 20 heures à 6 heures."

Les restrictions et les interdits ont participé au développement de la réactance informationnelle.

Repenser la communication de risque à l'épreuve de la désinformation : vers une approche centrée sur les formes
Dr Sahite GAYE & Dr Mourniny CAMARA

Ainsi nous nous sommes posé maintes questions, puisque "communiquer est plus complexe qu'informer ; surtout face à un risque sanitaire. Et la communication pose la question de l'altérité. Comment s'adresser à un public ? Comment lui expliquer (non pas exiger) des règles élémentaires comme le lavage des mains si elle ne voit qu'occasionnellement l'eau du robinet ? Qui a la légitimité de la parole ? Est-il transparent ? Le messenger est aussi important que le message durant une situation de communication.¹

2. L'approche polymorphe: une communication intégrative

La communication de risque a émergé avec l'apparition de la communication de crise. Toutefois, sa définition n'est pas stabilisée au regard de la complexité et de l'aspect polymorphe du mot risque. En effet, selon Arlette Bouzon, c'est un " concept nomade utilisé tant en droit, commerce, médecine et assurance, il se charge au fur et à mesure de son évolution de divers traits sémantiques donnant lieu à des sens différents, sans se départir de son ambiguïté originelle." (Bouzon, 2001, p.28). Ce caractère nomade fait appel à une communication polymorphe qui change, s'adapte, apprend du terrain et n'exclut aucun élément qui la rendrait efficace et efficiente. Par voie de conséquence, cette communication intervient dans une situation de prévention face à situation de risque qui « est une probabilité sur laquelle on appréhende l'avenir d'une situation, selon laquelle on joue et on conditionne l'incertitude qui entoure la situation ». (Calvez, 2007, p.6)

Dès lors, elle fait appel à une panoplie de méthodes avec une interdisciplinarité au regard des enjeux. En effet, la covid-19 a laissé entrer dans le vocabulaire des Sénégalais de nouvelles expressions qui permettent de mieux comprendre la dimension communautaire de cette pandémie. Parmi ces expressions on peut retenir "cas communautaires" expression évoquée pour la première fois dans le communiqué journalier du ministère de la santé et de l'action sociale du 18 Mars 2020. La communication de reprise devrait dès lors se réajuster en s'inspirant de l'approche de la santé communautaire. En effet, depuis les années 1979, cette forme d'approche sanitaire est une réalité au Sénégal. Dans la Politique Nationale de Santé Communautaire (PNSC 2014), l'argumentaire est le suivant :

"La santé communautaire est une approche de résolution des problèmes de santé fondée sur l'engagement des communautés. Elle intègre des services de santé préventifs, promotionnels curatifs

¹ https://senego.com/covid-19-et-communication-gouvernementale-et-les-fondamentaux-par-sahite-gaye_1083287.html
ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025–pages 550 à 561 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

**Repenser la communication de risque à l'épreuve de la désinformation : vers une approche centrée sur les formes
Dr Sahite GAYE & Dr Mourminy CAMARA**

et ré-adaptatifs destinés aux communautés et délivrés par les communautés elles-mêmes sous la supervision du personnel de santé publique" (PNSC, p.7)

De manière pragmatique, l'intégration des communautés vise leur engagement et doit faire passer l'individu du statut de cible à celui d'acteur. À ce niveau, le risque (sanitaire mais aussi de désinformation) est avant tout un construit social, culturel avant d'être sanitaire ou informationnel en ce qui concerne cette pandémie. Cette approche vise à intégrer les représentations sociales qui sont des croyances et des valeurs partagées par l'ensemble d'une même communauté. L'on pourrait ainsi, en intégrant cette caractéristique, éviter les rejets notés à Abidjan en Côte d'Ivoire et à Bambey au Sénégal suite à la mise en place de centres pour l'accueil des malades de coronavirus². Par conséquent, communiquer le risque revient à adopter une communication d'acceptabilité, de proximité et surtout de l'engagement communautaire par le biais des relais, d'où la nécessité d'avoir une vision globale.

Partant toujours du prétexte du Coronavirus, au regard des comportements, le risque est perçu et vécu différemment d'une personne à une autre, d'une localité à une autre. En filigrane, cela suggère que la communication doit être adaptée localement. Toutefois dans l'approche systémique, en partant des travaux de l'école de Palo Alto, il ne s'agit pas seulement de se focaliser sur les acteurs et leurs personnalités mais la concentration sera de mise sur les interactions entre les différents acteurs et leur contexte. En effet, « l'individu appréhende le risque, il le prend en main, il se l'approprie, pour en construire une représentation cohérente qui ait du sens dans son univers, au sein des rapports sociaux qui régissent son quotidien. » (Peretti-Watel, 2000, p. 37).

Autrement reformulé, les stigmatisations notées, les rumeurs pourraient être évitées dans un contexte de risque en prenant en compte les interactions et le contexte et en intégrant les communautés dans les pratiques info-communicationnelles. C'est dans ce cadre que la désinformation pourrait être atténuée en prenant en compte les pratiques info-communicationnelles.

2.1 Des stratégies info-communicationnelles par le bas

L'approche polymorphe de la communication de risque intègre la communication sociale dans ses pratiques. Dès lors ses outils et moyens intègrent les réalités sociales car « un phénomène demeure

² <https://www.rti.ci/info/2/societe/26787/covid-19-le-prefet-deabidjan-sensibilise-les-habitants-de-yopougon-apres-la-destruction->

https://www.dakaractu.com/BAMBEY-GRONDE-Des-jeunes-exigent-que-les-malades-de-covid-19-sous-traitement-chez-eux-soient-rapatries_a188217.html (sites consultés le 20/05/2020 à 03H47

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 550 à 561 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Repenser la communication de risque à l'épreuve de la désinformation : vers une approche centrée sur les formes
Dr Sahite GAYE & Dr Mourniny CAMARA

incompréhensible tant que le champ d'observation n'est pas suffisamment large pour qu'y soit inclus le contexte dans lequel ledit phénomène se produit. » (Watzlawick et al., 1972, p.15).

Cette pratique est un enjeu afin d'éviter le rejet de tout ce qui concerne l'information et la communication dans une situation de risque (Wolton, 2004). De même, en partant de l'étymologie du couple information-communication, communiquer revient à établir une série de négociations avec les groupes sociaux concernés pour faciliter l'acceptation et l'appropriation des messages afin de changer les comportements. Le risque n'est en effet vraiment "acceptable" que si, d'une certaine manière, il a été "accepté" (Godard, 1999). Communiquer autour/sur un risque revient à négocier avec les acteurs, en construisant avec eux les messages, les actions à mener et les comportements à adopter. Cette tâche favorise une meilleure compréhension des différentes perspectives en présence. Sous ce rapport, pour que le risque puisse être perçu et accepté, l'on ne le réduit pas simplement à des faits, à des éléments matériels. Le risque regroupe en plus des perceptions, les préoccupations, les attentes et les intérêts des publics concernés devenus parties prenantes. Dans cette logique, la co-construction à la base requiert une communication de proximité.

Cette démarche pourrait atténuer aussi certaines pratiques de désinformation observées dans certaines situations.

2.2 Pour une réactualisation des techniques de communication de proximité

Dans une perspective, l'approche polymorphe s'organise autour d'un processus interactionniste, itératif. En ce sens, une action réalisée précédemment peut être révisée en fonction de l'évolution des comportements et de la situation. Malgré le développement des technologies, la communication de proximité reste plus efficiente dans les activités qui mobilisent les communautés. En effet, le coronavirus renforce cette affirmation de Régis Debray : « plus on peut aller loin, plus on revitalise la proximité et les valeurs locales » (Debray, 2001, p. 59). La communication de risque sert aussi à éviter les risques de l'incompréhension, de la désinformation, de la méfiance et du décalage entre les messages et le contexte local. En guise d'illustration les nombreuses nouvelles mesures (distanciation physique, couvre-feu, réduction du temps de travail, port du masque...) ont été l'objet de plusieurs interprétations et incompréhensions.

Pour éviter ces fractures et favoriser l'implication des communautés, un recours aux moyens et outils de la communication sociale reste pertinent. Les modes de communication participative comme le dialogue et d'autres interactions directes répondent à une approche polymorphe. L'information

**Repenser la communication de risque à l'épreuve de la désinformation : vers une approche centrée sur les formes
Dr Sahite GAYE & Dr Mouminy CAMARA**

délivrée ne devrait plus être perçue comme ascendante, pour éviter les manipulations et surtout la désinformation, elle se transforme en une construction collective. Les échanges s'effectuent sur une base égalitaire. De même avec le développement du numérique, les usages du web social s'intègrent aux dynamiques communicationnelles. À ce titre les réseaux sociaux numériques avec leurs configurations permettent des modes de communications plus participatives, plus directes et plus instantanées.

En somme, dans une situation de risque, la communication de proximité vise à développer des activités de concertation et de collaboration dans le but de bénéficier d'une communication optimale. Par ailleurs, avec les nouveaux ressorts de la désinformation, cette communication de proximité devrait intégrer le numérique. Nous partons de cette idée que :

"les formes techniques contiennent des formes sociales. Un objet technique cristallise des formes sociales souvent occultées par certains chercheurs. En guise d'illustration, une organisation qui utilise le numérique dans son fonctionnement ou dans les interactions entre ces acteurs n'aura pas les mêmes relations que si elle se servait d'un outil différent." (Gaye, 2017, p. 148)

Dans un contexte où le monde est en proie aux *fake news*, la dimension du numérique devrait être intégrée dans toute stratégie de communication de risque.

Conclusion

La désinformation, en révélant les difficultés de communiquer, avec efficacité en situation de crise, témoigne aussi la nécessité de repenser la communication face au risque.

Celle-ci ne sera possible qu'en renouant le contact et la confiance avec la population. L'approche polymorphe de la communication part de la centralité des communautés dans la sensibilisation pour mieux penser les mécanismes capables de faire changer les comportements tout en réduisant les risques de désinformation. De même elle s'inscrit dans une dynamique qui prend le terrain comme lieu d'apprentissage, de réajustement et d'adaptation. En effet, au regard des enjeux et de la complexité des nouvelles formes de risque, le pragmatisme oblige à dépasser les solutions toutes faites, prêtes à l'emploi. L'approche polymorphe en impliquant tous les acteurs concernés dépasse la communication médiatique et privilégie la démarche de la proximité.

BIBLIOGRAPHIE

- Beck U., 2001, « La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité », trad. de l'allemand par L. Bernardi Paris, Aubier.
- Bouzon A., Décembre 2001, « Risque et communication dans les organisations contemporaines », Communication et organisation, numéro 20, pp. 27-48. Site web : http://www.montaigne.u-bordeaux.fr/GRECO/greco_comm&org.html
- Calvez M., Nov 2007, « Le seuil façonnable d'acceptabilité culturelle du risque » Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé. Journées annuelles du comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé. In La documentation française. Paris, France. pp.350-362. <Halshs-00484114> (consulté le 29/08/2015)
- Debray R., 2001, Les diagonales du médiologue, Editions BNF, p. 59.
- Godard O., Février/Mars 1999, « De l'usage du principe de précaution en univers controversé », Futuribles, n° 239-240, p.37-60.
- Gaye, S., 2017, « Pour une approche formelle des phénomènes de communication dans les organisations au Sénégal : esquisse et pertinence d'une démarche en Sciences de l'Information et de la Communication. » Revue Africaine de Communication n° 3, p.137-152.
- Giddens A., 1991, Les conséquences de la modernité, Paris, L'Harmattan.
- Lagadec P., 2000, Ruptures créatrices, Paris, Editions Organisation.
- Peretti-Watel P., 2000, Sociologie du risque, Paris, Armand Colin.
- Plan National de Santé Communautaire,
<http://www.sante.gouv.sn/sites/default/files/plansantcomun.pdf> (consulté le 20/05/2020 à 18h 30)
- Watzlawick P., 1972, Helmick -Beavin, J., Jackson, D., Une logique de la communication, Paris, Seuil.
- Wolton D., 2004, « Le moment de la communication ». HERMES, n°38, pp 9-11.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 562-585.

Problème de conservation des aires protégées
en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao
(Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE (Géographie),

babacar69.faye@ucad.edu.sn

&

Ndèye KANE,

kanendeye71@gmail.com

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE & Ndèye KANE

Résumé : Dans un contexte d'urbanisation et de la croissance démographique, la forêt classée de Mbao est soumise à une forte anthropisation du milieu. Ce phénomène a accentué la poussée des espaces agricoles et l'exploitation des ressources forestières. Il est lié à la modification des surfaces qui connaissent une dynamique favorisée par le changement climatique et par la pression anthropique. Les modifications ont des implications directes sur la disponibilité des ressources naturelles. Une meilleure compréhension des modes d'utilisation des sols et du couvert végétal est une préoccupation majeure pour cette zone qui subit des dégradations sévères. Cette approche s'inscrit dans le cadre de conservation et de gestion des aires protégées. Ainsi pour étudier l'occupation du sol, une étude diachronique à travers des images a été réalisée. L'objectif de cette étude vise à cartographier les différentes unités paysagères de la forêt classée de Mbao et de comprendre la dynamique de l'occupation du sol afin de déceler les changements intervenus. Pour la réalisation de cette étude, une méthodologie de recherche a été adoptée allant de la cartographie, la détection de changements et l'analyse de l'évolution des classes de l'occupation du sol.

Il ressort des résultats obtenus que les classes anthropiques dominent celles naturelles dans le paysage. Cela indique que les zones forestières ont considérablement régressé, dues une forte emprise humaine de la forêt. Sur les changements observés, cette situation résulte de l'exploitation abusive des ressources forestières et de l'agriculture incontrôlée et montre la dégradation du milieu demeure intense au cours de cette période.

Abstract: Against a backdrop of urbanization and demographic growth, the Mbao classified forest is undergoing significant anthropization. This phenomenon has accentuated the expansion of agricultural areas and the exploitation of forest resources. It is linked to the modification of surfaces, which are undergoing a dynamic favoured by climate change and anthropic pressure. These changes have direct implications for the availability of natural resources. A better understanding of land use patterns and vegetation cover is a major concern for this area, which is undergoing severe degradation. This approach forms part of the conservation and management framework for protected areas. To study land use, a diachronic study using images was carried out. The aim of this study is to map the different landscape units of the Mbao classified forest and to understand the dynamics of land use in order to detect any changes that have occurred. To carry out this study, a research methodology was adopted ranging from mapping, change detection and analysis of the evolution of land cover classes. The results show that anthropogenic classes dominate natural classes in the landscape. This indicates that forest areas have considerably regressed, due to a strong human hold on the forest. The changes observed are the result of over-exploitation of forest resources and uncontrolled agriculture, and show that environmental degradation has remained intense over this period.

Mots clés : Conservation, Anthropisation, changements, urbanisation, Occupation du sol

Keywords: Conservation, Anthropization, changes, urbanization, Land use

Introduction

Les forêts fournissent une diversité des services écosystémiques qui révèle l'importance de la conservation des complexes forestiers au regard des biens et services qu'ils fournissent à l'homme. Ces services sont souvent négligés ou mal connus dans les centres urbains, ce qui fait que ces espaces sont extrêmement perturbés par les activités humaines et cela s'observe dans de nombreux d'espaces verts menacés de disparition (J. DIOUF et al. 2020, p 15).

Les prévisions montrent que près de 70% de la population de la planète vivra en zone urbaine en 2050. Comme dans de nombreux pays sahéliens, les espaces forestiers naturels dans les zones à forte concentration de population sont généralement dégradés. Or cette dégradation réduit la possibilité de production des écosystèmes et pousse à une surexploitation des différentes ressources naturelles, ce qui fragilise encore davantage le milieu, accentue la sécheresse et perturbe les activités socio-économiques (Y. C. Hountondji, 2008, p 58). Elle résulte de contraintes climatiques et techniques certes, mais aussi de contraintes socio-économiques découlant d'une urbanisation incontrôlée. Face à ce fort taux d'urbanisation, les milieux forestiers constituent un espace précaire à structures forestières complexes, soumis à des pressions foncières et à des pratiques agricoles variées. À cet effet, une occupation anarchique des terres engendre une réduction de la superficie forestière et une dégradation du couvert végétal avec des effets néfastes sur les sols. Outre la raison de la forte croissance démographique qui induit une artificialisation des surfaces en périphérie, les forêts subissent une pression due au braconnage, la recherche de pâturage, des produits forestiers non ligneux, entres autres.

Connue par sa position géographique et sa situation urbaine, la forêt classée de Mbao n'est pas en reste dans cette situation. Elle est menacée par les besoins aigus de la population riveraine. Donc les causes connues de sa dégradation sont exclusivement d'origine anthropique. Elle subit une transformation physionomique et une mutation de la structure spatiale du paysage, toutefois, le couvert végétal continue de reculer. Ainsi, face à la forte croissance démographique dans la ville, comprendre la dynamique d'occupation et l'utilisation des terres a de grandes importances pour la conservation des ressources forestières. Une telle situation nécessite une analyse de l'occupation du sol à l'aide des images satellitaires afin de déceler les tendances évolutives et les types de changements qui s'y opèrent. Dans le souci de sa sauvegarde et de ses fonctions culturelles et écologiques, une étude diachronique du milieu est à la fois urgente et indispensable pour connaître l'état actuel de la forêt classée de Mbao et les facteurs qui en résultent. La présente étude propose d'étudier la dynamique de la végétation par la cartographie de l'occupation du sol pour contribuer à la conservation de la forêt classée de Mbao.

1.1 Présentation de la zone d'étude

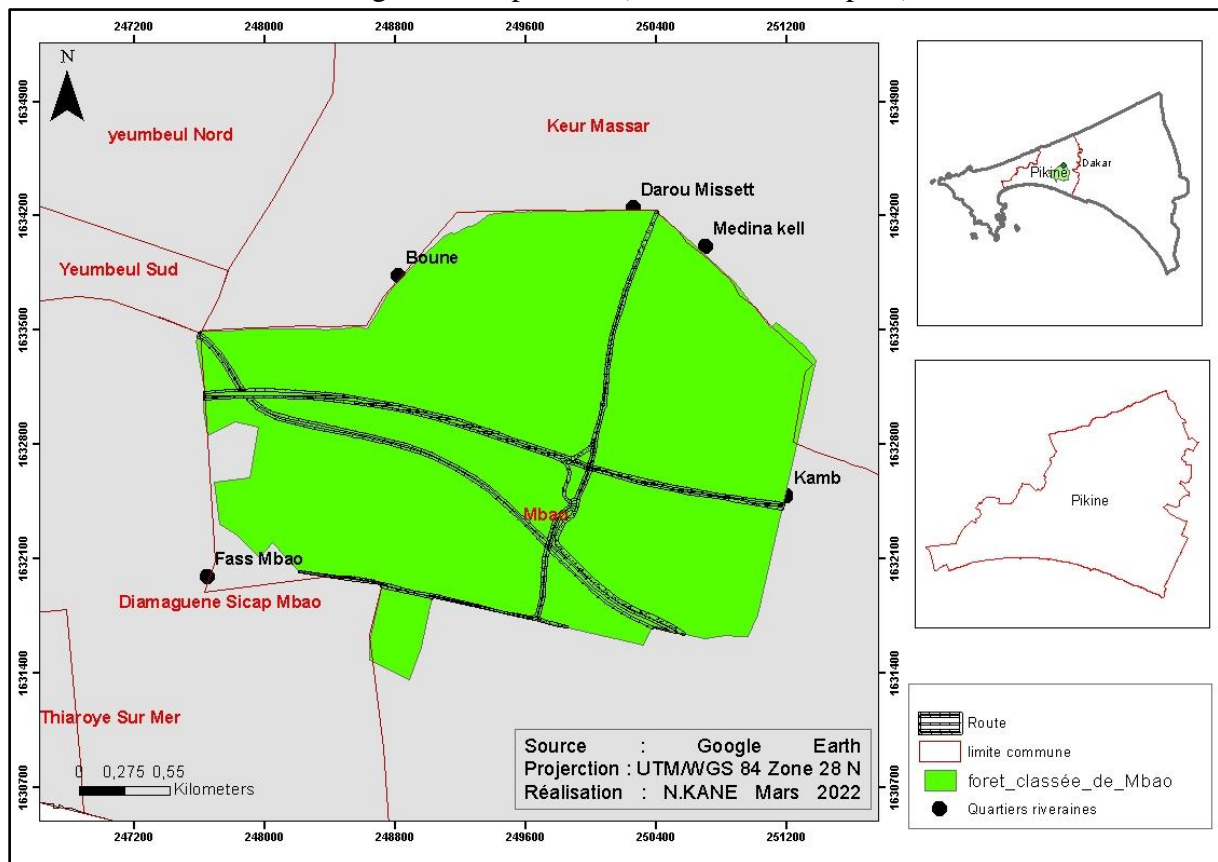
L'étude a été menée dans la forêt classée de Mbao, l'une des poumons verts de Dakar. Elle est située dans le Département de Pikine, Région de Dakar. Ce milieu forestier est compris entre les Longitudes 17° et 17°30 Ouest et les Latitudes 14°30 et 15° Nord dans la partie occidentale

Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE & Ndèye KANE

de la zone soudano-sahélienne (A. Diop, et al, 2012, p 10). Elle couvrait une superficie de plus de 819 ha dont 770 ha environ reboisés (A. Diop, et al, 2012, p 11). Cette forêt est limitée au Nord par les villages traditionnels de Boune, Darou Missett et Médina Kell, au Sud par Petit Mbao et Grand Mbao, à l'Est par Kamb et Keur Mbaye Fall et à l'Ouest par la route nationale N°1 et les bretelles de Petit Mbao et Fass Mbao (N. Gueye, 2008, p 19).

Avec l'avènement de la création des Communes d'Arrondissement en 1996 (Décret n°96-745 du 30 août 1996), la forêt se trouve dans la Commune de Mbao et fait frontière des Communes de Keur Massar et de Diamaguène Sicap Mbao (DEFCCS, 2016, p 27).



Carte 1 : Situation de la forêt classée de Mbao

La région de Dakar repose sur un relief peu accidenté. Elle est englobée par les Niayes qui sont des dépressions inter-dunaires fermées à nappe phréatique affleurante ou sub-affleurante dans le système dunaire ogolien (dunes rouges) et sont caractérisées par une succession de dunes et de dépression (O. Ndiaye et al, 2012, p 26). Du point de vue pédologique, deux types de sols existent dans la région de Dakar, en rapport avec la grande variété des formations géologiques. Il s'agit des sols ferrugineux et des sols hydromorphes. Avec une emprise humaine, la forêt classée de Mbao est constituée des formations végétales artificielles et naturelles. Le peuplement naturel a presque disparu. Il ne reste plus que les individus isolés : *Faidherbia albida*, *Parinari macrophyllala*, *Adonsonia digitata* (baobab). Les essences exotiques ont pris

la relève avec les plantations *Anacardium occidentale*, *Eucalyptus camadulensis* et *Casuarina equisetifolia* (N. Kane, 2022, p 12).

Le climat de Dakar, de type canarien, subit fortement l'influence des facteurs géographiques et atmosphériques (G. Faye, 2019, p 59). Il est caractérisé par une longue saison sèche qui s'installe de novembre à mai et une saison des pluies tardive qui s'étend de juin à octobre. Par conséquent, son climat est plus doux que dans le reste du pays en raison de son emplacement et des influences océaniques qui donnent à la région un cachet particulier (P. Sagna et al, 2006, p 10). Les précipitations sont provoquées par la présence de la mousson et surviennent généralement entre juin et octobre avec un maximum en août. La variation moyenne de la précipitation est matérialisée sur la figure ci-dessous.

2. Méthodologie

L'approche méthodologique utilisée se réduit à trois principales étapes que sont la recherche documentaire, la cartographie et le traitement et l'analyse des données.

2.1 La recherche documentaire

Cette étape a favorisé diverses approches de collecte des données qualitatives et quantitatives à notre sujet d'étude. Elle nous a conduit à la documentation de différents centres de recherches qui nous ont permis d'avoir un aperçu sur la dynamique de l'occupation du sol dans les forêts classées.

2.2 La collecte des données sur le terrain

Cette seconde partie nous a permis d'élaborer un champ d'investigation mis en place pour obtenir des informations sur la zone d'étude. Ces données cartographiques nous ont appuyé à comprendre l'évolution des unités d'occupation du sol.

2.3. La cartographie

La cartographie est une méthode qui permet de visualiser des données obtenues sur le terrain. Le but est de faire l'état des lieux de l'occupation du sol et d'en tirer des informations à partir des changements observés dans la forêt. Pour caractériser l'étude de la dynamique de la forêt classée de Mbao, nous allons réaliser des cartes à travers des images satellitaires.

2.3.1 Collectes des images satellitaires

Les images satellitaires constituent un outil important dans la cartographie de l'occupation du sol ainsi que dans la planification et la gestion des ressources. Elles sont descriptives et apportent une information spatiale et spectrale beaucoup plus importante par rapport aux autres sources d'information permettant la caractérisation des objets dans une large bande spectrale selon Pouchin, 2001, cité par El hadraoui, 2013.

Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE & Ndèye KANE

Trois principales sources de données ont été utilisées dans le cadre de cette étude. Il s'agit des données satellitaires issues de Google Earth, (2005) de Sas Planet (2020) et de Spot (1986). Ces images ont été choisies en tenant compte de leur qualité et de leur disponibilité. Pour les besoins de l'étude, les années 1980, 2000 et 2020, soit un intervalle de 20 ans, ont été choisies au départ dans le but de mieux appréhender les changements intervenus dans le milieu. Fautes d'acquisitions de ces données qui ont été prévues, nous avons opté ces dates suivantes :

- **1986** sert de référence pour connaître l'état normal de la forêt durant cette période. C'est la situation où il n'y avait pas de transformation majeure. L'option était portée sur l'année 1980 pour avoir une image plus ancienne sans modification importante. Du fait de l'absence de cette image et des défauts de clarté, nous avons choisi la date de 1986 pour rester dans la logique d'avoir une idée sur la situation antérieure.

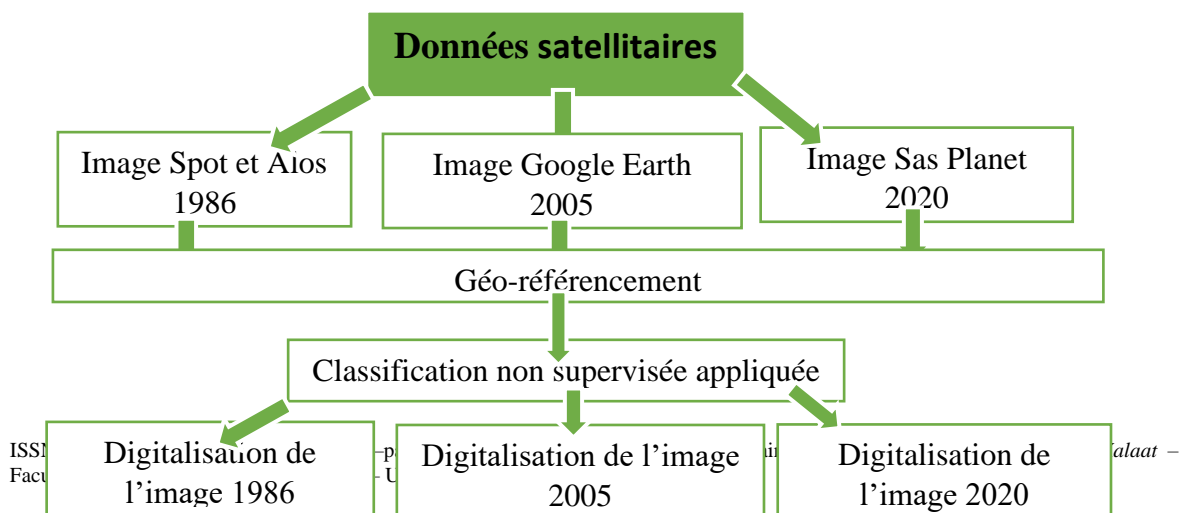
- l'année **2005** a été choisie afin d'apercevoir le recul de l'espace vert au profit des actions anthropiques. Elle permet d'analyser la pression exercée dans la zone et d'observer les premières mutations opérées. Cette image de Google Earth est acquise par une superposition faite à partir de l'année de référence. Cette date intermédiaire est caractérisée par une couverture nuageuse faible avec une haute résolution de 40 m. Par conséquent, il est important de rappeler que l'absence de l'année 2000 a favorisé le choix de 2005.

- l'année **2020** est plus récente et donne une information complète de l'état actuel de l'espace forestier de Mbao. Cette image obtenue de Sas Planet nous sert à avoir une perception sur la situation actuelle afin de déduire son évolution. Cette image sert de référence du fait qu'elle présente une meilleure qualité de vue et des unités paysagères de la zone.

La réalisation de cette étude diachronique, nous amène à faire une comparaison sur les différentes périodes qui permettent de tirer une conclusion sur la dynamique de la forêt.

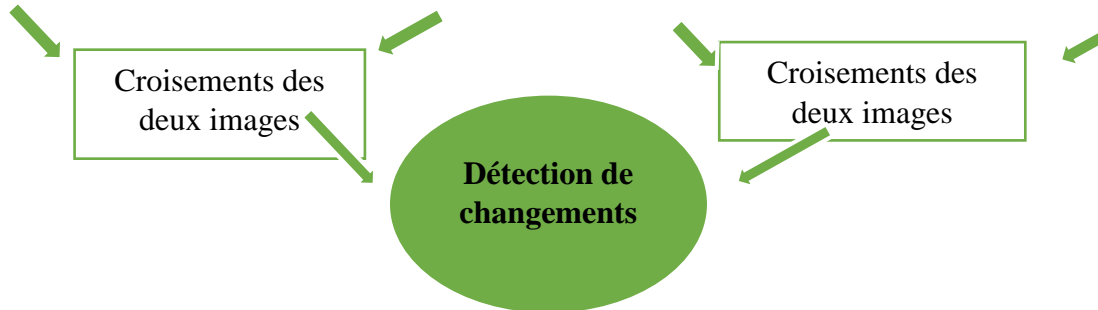
2.4 Traitement d'images

Ces images ont l'avantage de couvrir l'ensemble de la forêt classée avec une résolution spatiale de 30 m. La haute résolution a permis une bonne séparation des différentes unités paysagères de la forêt. Ces images Google Earth sont complétées par des images de Spot et d'Alos pour les années 2005 et 1986.



Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE & Ndèye KANE



L’ArcGIS a été utilisé pour faire le géo référencement. Ces images ont été rectifiées et projetées dans le système de projection cartographique WGS84/UTM Zone 28N. L’image 2020 a servi de référence pour le calage des celles antérieures. Pour couvrir l’ensemble de la forêt classée, une mosaïque d’images a été faite pour l’année 2005. Elle a permis la superposition de ces deux (2) images de manière que leurs points géographiques soient équivalents.

Après le géoréférencement, nous avons procédé à leur vectorisation qui consiste à transformer les données rasters en données vectorielles. Ainsi, la méthode utilisée est la digitalisation et cela se justifie par l’acquisition des images de hautes résolutions et la visibilité des unités de la forêt. Pour l’année 1986, la classification non-supervisée a été adoptée et cette procédure nous a permis de numériser les classes. Le choix de cette méthode s’explique par le manque de visibilité de l’image et cela a permis de classer les polygones de même attribut en couches et chaque couche correspond à une classe d’occupation du sol.

Ainsi, le traitement de ces images ont permis d’analyser l’évolution de l’occupation du sol à travers la détection des changements. Le passage d’une unité d’occupation à une autre laisse entrevoir une progression ou une régression, une modification ou une conversion.

2.4 Validation des données

La méthode de validation a été traitée par le logiciel ArcGIS. La précision a été faite à travers l’indice de Kappa. Les résultats de la classification fournis par l’indice de kappa est respectivement de 95%, 98% et 85% pour les années 2020, 2005 et 1986. Ainsi selon Pontius (2000), lorsque les résultats d’une classification indiquent que l’indice de Kappa évalué est supérieur 75 %, la classification peut être validée et les résultats peuvent être judicieusement validés.

Tableau 1:Caractéristiques des images choisis

Année	Source image	Indice de validation
1986	Spot	95%
2005	Google Earth	98 %
2020	Sas Planet	97%

Source : Google Earth ; traitement d’image ; KANE.N (2020)

Ces données obtenues ont permis de relever le niveau de précision et d'identifier les différentes classes d'occupation du sol.

2.5 Le traitement et l'analyse de l'information

C'est la dernière étape de la méthodologie. Elles traitent les informations obtenues à partir de données collectées. Après la phase de collectes de données qualitatives et quantitatives, les informations collectées font l'objet de dépouillement afin de vérifier leur validité. Pour la réalisation de cette étude, l'utilisation de certains outils est indispensable pour le dépouillement :

- Word est utilisé pour la saisie et la réalisation de certains tableaux,
- Excel pour la réalisation des données sur des tableaux, graphiques, diagrammes,
- Arcgis et Envie ont permis la réalisation des cartes de la zone ciblée,
- Sphinx pour la réalisation et le traitement des données à enquêter.

L'analyse consiste à mettre en évidence les réponses constantes et de représenter et d'interpréter les résultats obtenus au cours de l'étude. Les données brutes obtenues sur le terrain ont permis de faire une analyse afin de confirmer ou d'infirmer les informations traitées.

3. Résultats

La cartographie réalisée à partir des images satellitaires a permis de faire l'état des lieux et de ressortir les différentes unités paysagères de la forêt. De même les changements observés sur le milieu.

3.1 Evaluation des unités de l'occupation du sol de 1985 à 2020

Pour connaître la dynamique de l'occupation du sol, une étude diachronique est faite sur la base de la cartographie. Selon FAO (1998), la carte permet de mettre en évidence la dynamique de l'occupation du sol. Cette dernière peut être caractérisée par une évolution soit progressive, régressive ou stable. Elle permet de montrer le processus de l'évolution spatio-temporels du paysage de la forêt. Pour cette étude, nous avons utilisé les images de 1986, 2005 et 2020 sur une superficie de 785 hectares correspondant à la taille initiale de la forêt classée.

Les résultats de la cartographie de l'occupation du sol obtenus montrent que la couverture végétale forestière est passée de 85 % en 1986 à 83 % en 2005 puis de 45% en 2020 soit une perte de 40% de sa superficie. La végétation dense est estimée à 5% en 1986 et de 11% en 2020 soit une évolution progressive.

Par ailleurs, les zones de culture, les plans d'eau et la zone déclassée sont présentes dans les périodes 2005 et 2020. Ces classes sont présentes grâce à l'anthropisation constatées au niveau de la forêt. Quant aux plans d'eau, elles sont constantes avec une superficie de 26,20 ha en 2020 de même que la zone déclassée avec 30,99 ha. Avec la conséquence de l'urbanisation, cette zone déclassées s'est progressivement transformée en zone bâti, d'où son absence en 2020.

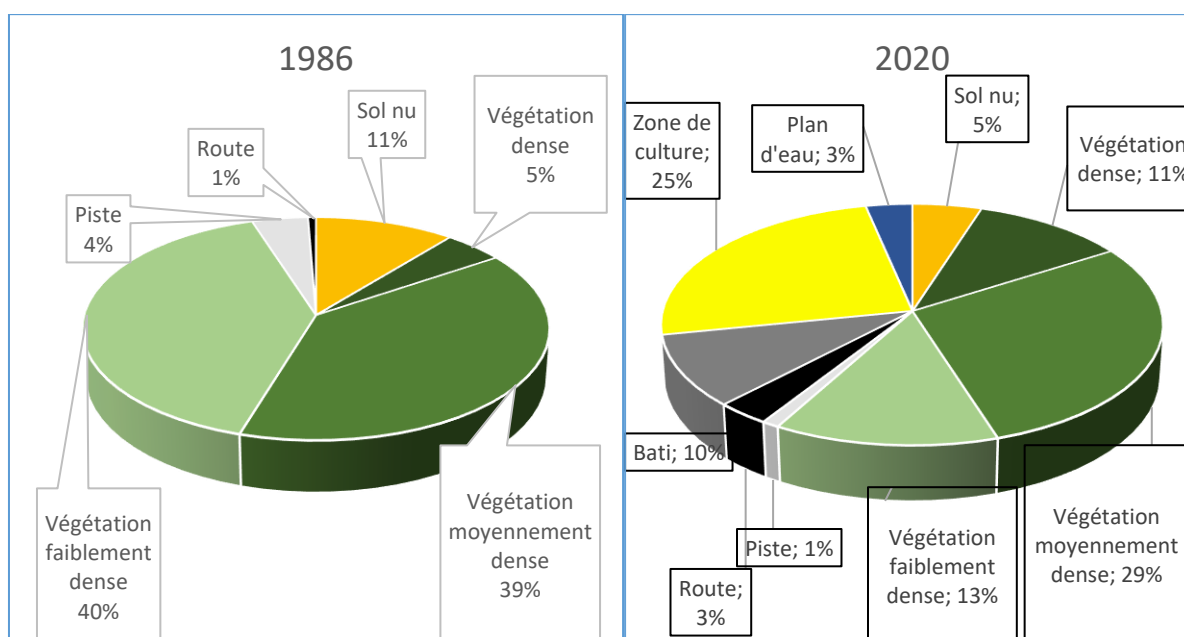
Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE & Ndèye KANE

Les autres classes telles que pistes, routes et bâti ont occupé la plus faible superficie entre ces trois dates. L'évolution du bâti et des routes est positive. Le bâti est passé de 12,86 ha en 2005 et 76,21 ha en 2020 et les routes enregistrent un taux de 1 % entre 1986 et 2005 et de 3 % en 2020. Toutefois, la superficie des pistes régresse davantage de 4 à 1 % entre la période étudiée. En guise d'illustration, nous avons représenté la superficie des différentes classes de l'occupation du sol dans le tableau, la figure et la carte ci-dessous :

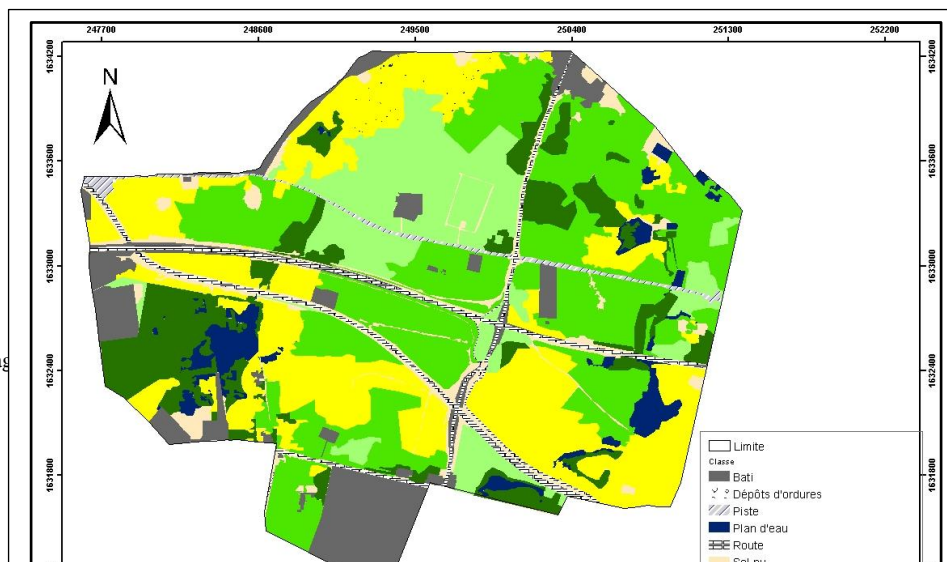
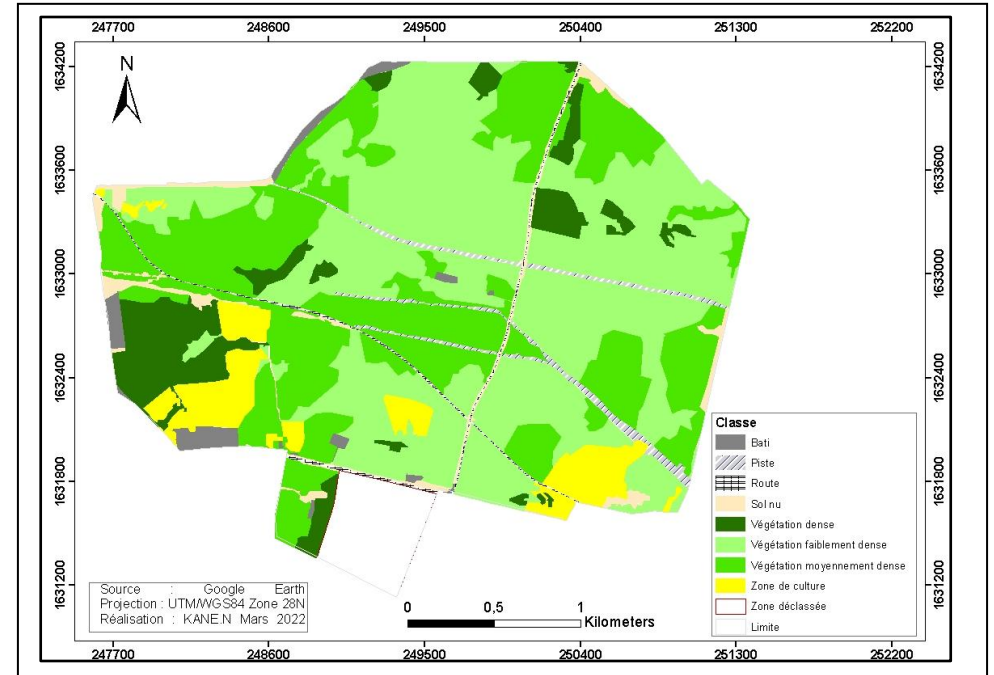
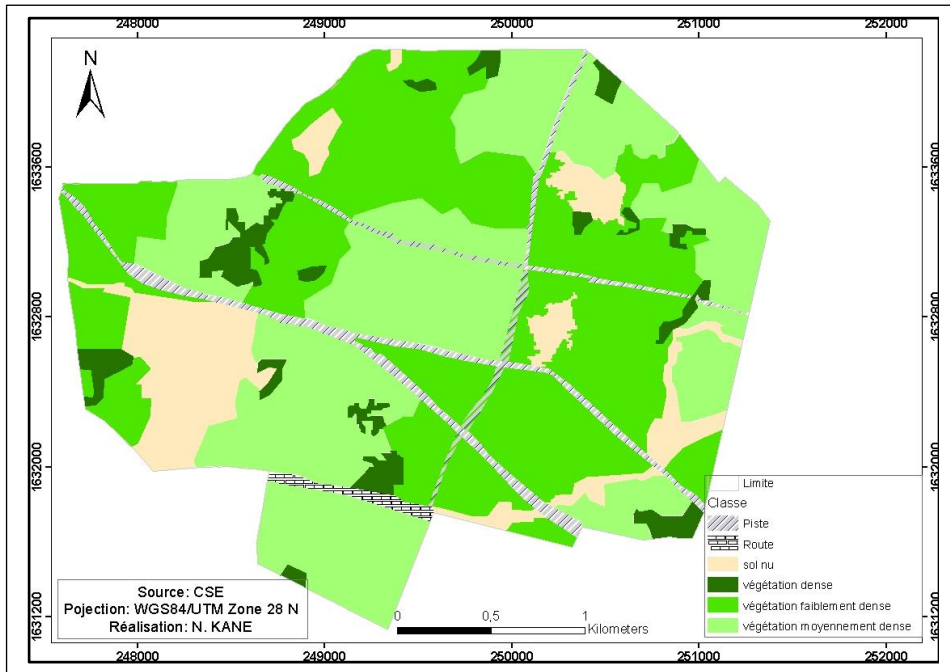
Tableau 4 : Superficie des classes de l'occupation du sol

Classe	1986		2005		2020	
	Ha	%	Ha	%	Ha	%
Sol nu	86,15	11	20,74	3	39,05	5
Végétation dense	37,14	5	61,12	8	87,18	11
Végétation moyennement dense	310,03	39	239,22	30	228,1	29
Végétation faiblement dense	319,52	41	353,35	45	102,32	13
Piste	34,42	4	13,25	2	7,86	1
Route	4,94	0	5,93	1	24,47	3
Bati	0	0	12,86	2	76,21	10
Zone de culture	0	0	48,86	6	195,01	25
Zone déclassée	0	0	30,99	4	0	0
Plan d'eau	0	0	0	0	26,2	3
Dépôts d'ordures	0	0	0	0	0,03	0
Superficie totale	785,24	100	785,24	100	785,24	100



Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE & Ndèye KANE



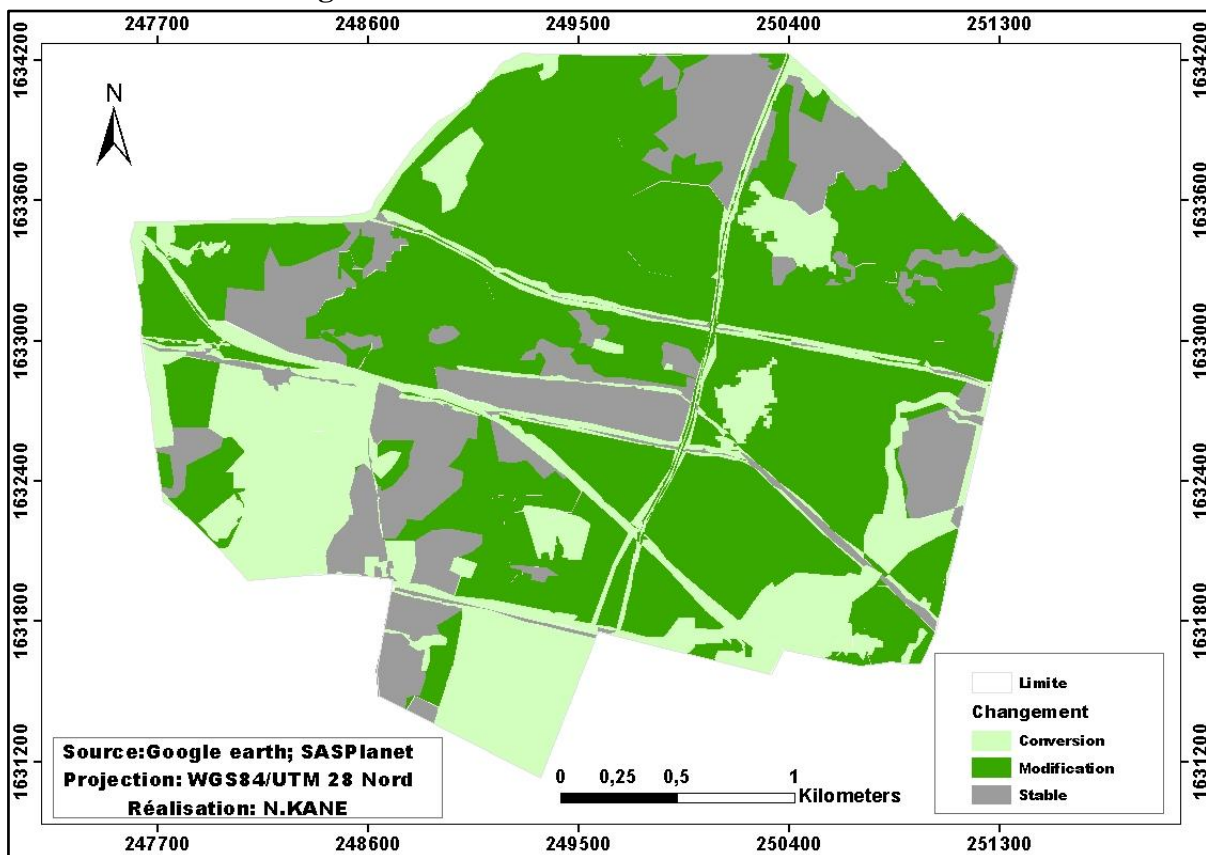
3.2 Détection des changements d'occupation du sol entre 1986 et 2020

La détection des mutations de l'occupation du sol dans la forêt classée de Mbao en 1986 à 2020 s'appuie sur l'exploitation des images obtenues. Ainsi, la méthode utilisée est la matrice de transition obtenue à partir du croisement des cartes d'occupation du sol de 1986 à 2005 et de 2005 à 2020. Le croisement des deux cartes donne une carte de changement et permet de calculer une matrice de transition qui montre les probabilités de changements entre toutes les classes d'occupation du sol. Les cellules de la matrice qui contiennent la valeur d'une variable de la classe initiale à une classe finale décrivent les changements d'états des cellules d'occupation du sol entre la période étudiée. Globalement, chaque unité subit des modifications, des conversions ou des situations sans changement.

3.2.1 Changement des unités paysagères de 1986 à 2005

Les changements du paysage forestier entre 1986 à 2005 sont marqués par l'évolution de la végétation globale. En effet, durant ces années, il n'y avait pas de changements majeurs. C'est à partir de 2005 que nous constatons une anthropisation importante du fait des zones de culture, du bâti et des routes.

Carte 1: Carte de changements entre 1986 et 2005



Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE & Ndèye KANE

La carte ci-dessus représente les changements que les classes d'occupation du sol ont connus. Les classes modifiées sont plus importantes que les zones converties. Cette situation explique que durant cette période, la zone végétative occupe la plus grande superficie. Les classes converties sont faibles (pistes, route, sol nu) de même que les zones qui n'ont pas subi de changement. Pour mieux comprendre les changements intervenus, des observations plus détaillées ont été faites sur chaque unité d'occupation du sol.

Tableau 2: Matrice des changements entre 1986 et 2005

1986	Classes	2005								
		Piste	Route	Sol nu	VD	VFD	VMD	ZC	ZD	Bâti
	Piste	4,55	3,59	2,55	0,15	9,90	11,90	1,78	0,00	0,00
	Route	0,00	1,11	1,19	0,00	1,50	0,59	0,00	0,32	0,22
	Sol nu	0,41	0,06	2,94	18,31	30,41	7,12	23,60	0,00	3,31
	VD	0,16	0,00	1,63	11,06	12,02	10,55	1,03	0,08	0,56
	VFD	4,43	1,27	6,85	22,36	193,61	74,16	11,04	0,00	5,69
	VMD	4,28	0,63	6,53	9,07	109,73	134,59	11,48	30,48	2,98

Source : Traitement d'image ; N. KANE, 2021

Légende : **VD** (Végétation Dense) ; **VMD** (Végétation moyennement dense) ; **ZC** (Zone de culture) ; **ZD** (Zone déclassée).

La matrice des changements d'occupation du sol de 1986 à 2005 indique une conversion, une modification et une stabilité des différentes classes durant cette période :

- Les pistes sont au total 34,41 ha en 1986. Elles sont passées soit à des routes, soit à des sols nus, soit des zones bâtis, soit de la végétation dense, moyennement et faiblement dense. Nous constatons à ce propos que parmi cette superficie des pistes convertie, celle de la végétation moyennement dense est la plus importante avec 11,90 ha. Cette conversion a contribué de manière positive sur la dynamique de la végétation.

- Les routes : la transformation des zones routières en d'autres modes d'occupation est faible dans l'ensemble. Cependant, nous avons enregistré la plus grande valeur dans le passage des zones routières à des zones faiblement denses estimées à 1,50 ha. Ceci montre une légère l'évolution positive des routes soit 1% entre ces deux dates.

- Les sols nus : cette classe a été convertie en d'autres modes d'occupation du sol avec une superficie importante de 83,22 ha. Cette zone connaît une forte régression au profit des zones de culture, de la végétation dense et moyennement dense.

Toutefois, cette végétation a subi des modifications et des conversions. Durant cette période, la superficie de la végétation globale a diminué à l'exception de la végétation dense qui a connu une progression.

- La végétation dense est passée respectivement de 1986 à 2005 de 37,11 ha, soit 5% et de 60,94 ha, soit 8% de la superficie totale. En effet, la conversion de la végétation dense en d'autres modes d'occupation (piste, route, bâti, zone de culture et zone déclassée) est

sensiblement faible avec moins de 2 ha contrairement à la modification en végétation moyennement et faiblement dense qui est plus importante avec respectivement 10,55 ha et 12,02 ha. Cela explique le phénomène de la dégradation au niveau de la forêt.

- La végétation faiblement dense a connu des changements de 1986 à 2005. La superficie occupée par le bâti, les routes, les zones de culture et la végétation dense et moyennement dense est estimée à 118,54 ha soit 15% de la superficie. Nous constatons que la grande partie de sa superficie s'est considérablement modifiée en végétation dense soit 22,36 ha et de la végétation moyennement soit 74,16 ha. Ce qui montre une évolution positive du couvert végétal au cours de cette période.

- L'occupation de la végétation moyennement dense s'est principalement modifiée en végétation faiblement dense avec 109,73 ha et de 9,07 ha en végétation dense de la superficie. Cette situation met en exergue l'évolution de cette partie du capital végétal. Cette classe d'occupation du sol a cédé une superficie de 56,38 ha aux autres modes d'occupation (pistes, routes, sols nus, zones de culture, zone déclassée, et bâtis).

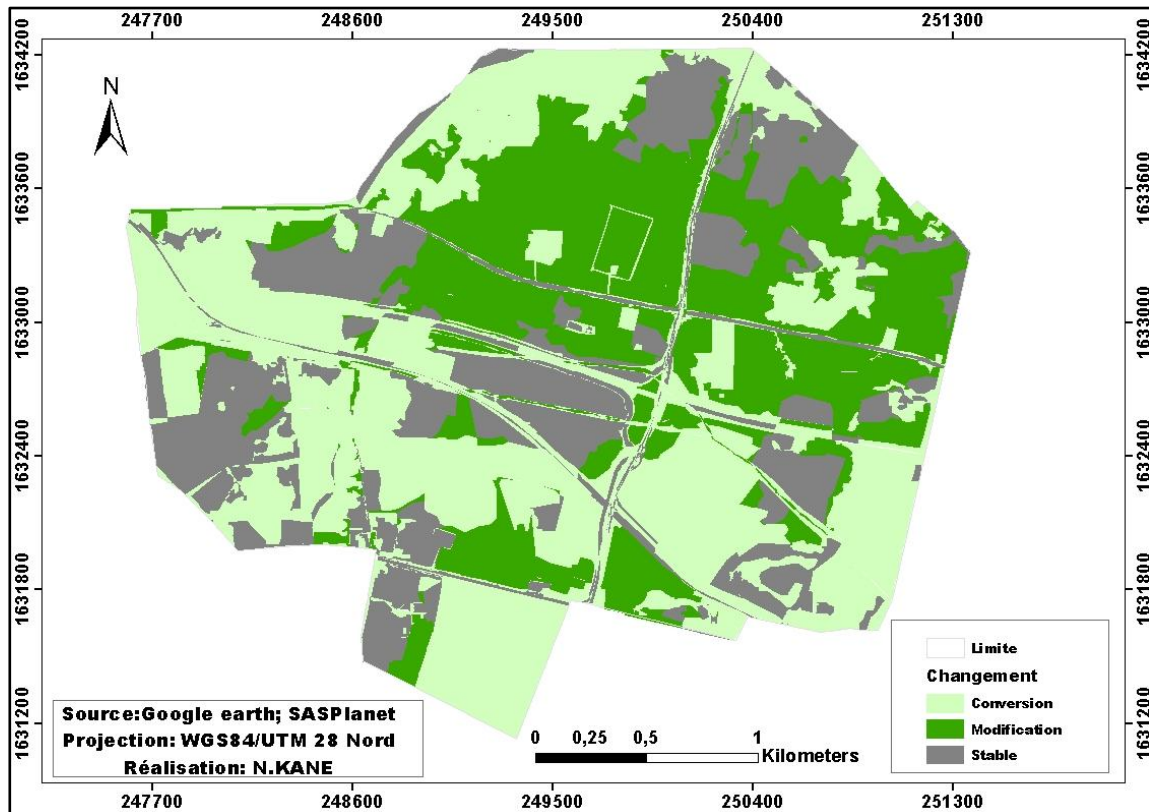
Ainsi, nous notons également la présence des zones bâties et des zones de culture dès l'année 2005. Suivant les besoins en terres agricoles et l'augmentation de la population, les zones de culture occupent une superficie de 48,92 ha de zone convertie en 2005 de même que les zones bâties avec 12,76 ha. Ainsi, l'évolution des zones de culture depuis 2005 a beaucoup contribué au recul de la superficie forestière.

3. 2. 2 Changements des unités paysagères de 2005 à 2020

Les changements d'occupation du sol de 2005 à 2020 montrent une évolution des différentes classes de l'occupation du sol. La superficie de la végétation a considérablement diminué à cause de la forte pression humaine qui se traduit par une conversion de l'espace. Pendant cette période, l'état de la forêt a été affecté par des perturbations naturelles et artificielles qui viennent remplacer les fonctions écologiques aux besoins de l'homme.

Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE & Ndèye KANE



Carte 2 : Carte de changement entre 2005 et 2020

Contrairement à la période 1986-2005, Cette carte montre que les transformations évaluées en termes de conversion, sont plus importante dans la zone. En effet, le bâti, les routes, la végétation dense et les zones de cultures ont connu une forte progression durant cette période.

Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE & Ndèye KANE

Tableau 4 : Matrice des changements entre 2005 et 2020

Classes	Bâti	Piste	Route	Sol nu	V D	V F D	V M D	ZC	Plan d'eau
Bâti	10,72	0,00	0,03	1,10	0,25	0,01	0,51	0,08	0,00
Piste	0,13	4,30	0,34	1,57	0,22	0,73	3,12	2,60	0,08
Route	0,27	0,00	4,11	1,19	0,01	0,05	0,08	0,00	0,00
Sol nu	4,57	2,18	1,81	3,80	1,78	0,28	1,89	3,87	0,02
V D	6,20	0,00	0,45	1,45	37,36	0,48	5,52	4,89	3,64
V F D	8,82	0,91	5,50	12,23	23,11	87,08	99,31	102,69	13,04
V M D	12,11	0,25	10,36	15,25	11,26	12,86	112,80	62,43	0,99
Z C	1,96	0,13	1,45	1,94	11,88	0,70	4,17	18,03	8,36
Z D	30,21	0,00	0,07	0,03	0,26	0,00	0,34	0,00	0,00

Cette matrice décèle des changements opérés dans les différentes classes.

- Le bâti : entre ces deux années, il enregistre une superficie de 66,27 ha entre 2005 et 2020, soit un taux de 8% de la totalité et 1,99 ha converti aux différentes classes. Avec l'accroissement de la population, le bâti s'est densifié au détriment des autres classes.

- À cela s'ajoute l'extension du réseau routier qui constitue un facteur de morcellement de l'écosystème de la grande Niayes de Dakar. Cette classe occupe une superficie de 4,11 ha en surface n'ayant pas subi de changement et 0,27 ha est convertie en surface bâti, 1,19 ha en sol nu et 0,14 ha en végétation. Les sols nus, quand eux, sont toujours importants dans la zone d'étude avec une progression égale à 15,227 entre ces deux années.

- Au total, une superficie de 8,10 ha de la végétation dense est passée soit à des zones bâties, routes, pistes, des sols nus et des zones de culture. Parmi toute cette superficie, 6,20 ha ont été colonisés par le bâti. En revanche, 6 ha ont été aussi modifiés en végétation moyennement et faiblement dense.

- La transformation des zones de végétation faiblement dense en d'autres modes d'occupation est forte avec 143,21 ha de la superficie totale. Un passage de 122,42 ha en végétation dense et moyennement dense a été enregistré, soit 51% de la totalité avec une grande partie de la végétation moyennement dense soit 99,31 ha.

- Cette dernière classe a été fortement convertie entre les différentes classes et répartie de 12,11 ha en bâti, de 0,25 ha en piste, de 10,36 en route, de 15,25 ha en sol nu, de 0,99 ha en plan d'eau et de 62,43 ha en zone de culture. Une sensible modification de 24,12 ha a été notée en végétation dense et faiblement dense.

Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE & Ndèye KANE

- À l’instar de ces classes, une surface de 8,36 ha est occupée par les plans d’eau et une superficie de 30,99 ha de la zone déclassée est devenue une zone bâtie en 2020.
- Les pistes : la conversion de ce mode d’occupation est importante. Sur une superficie totale de 13,25 ha en 2005, seuls 4,30 ha sont stables et n’ont pas subi de changement. Une conversion de 3,12 ha est passée en végétation moyennement dense en 2020.

3. 3. Evolution des changements de l’occupation du sol de 1986 à 2020

Dans le but de mieux comprendre les changements opérés dans le paysage forestier, une analyse des classes d’occupation du sol a été effectuée pour mieux comprendre la dynamique du milieu. Ainsi, nous avons passé par la présentation des données statistiques faite à partir du calcul du taux d’évolution entre ces trois dates. Ce calcul permet de déterminer l’évolution et de faire une étude comparative des différentes classes. La formule suivante a été adoptée pour calculer le taux d’évolution.

$$\text{Taux d'évolution} = \frac{\text{Superficie année d'arrivée} - \text{Superficie année de départ}}{\text{Superficie année de départ}} \times 100$$

Tableau 3: Statistiques des classes d’occupation du sol de 1986 à 2020

Classe	Superficie en ha			Taux d'évolution		
	1986	2005	2020	1986-2005	2005-2020	1986-2020
Sol nu	86,15	20,74	39,05	-75,92	88,28	-54,67
Végétation dense	37,14	61,12	87,18	64,56	42,63	134,73
Végétation moyennement dense	310,03	239,22	228,10	-22,92	-4,64	-26,43
Végétation faiblement dense	319,52	353,35	102,32	10,58	-71,04	-67,98
Piste	34,42	13,25	7,86	-61,5	-40,68	-77,16
Route	4,94	5,93	24,47	20,04	312,65	395,34
Bati	0	12,86	76,24	100	492,61	100
Zone de culture	0	48,86	195,01	100	299,12	100
Plan d'eau	0	0,00	26,20	0	100	100
Zone déclassée	0	30,99	0,00	100	-100	0
Superficie de la forêt	785,24	785,24	785,24			

Les résultats de ce tableau mettent en exergue les changements observés de 1986 à 2020. Le taux d’évolution au niveau des classes varie d’une période à une autre.

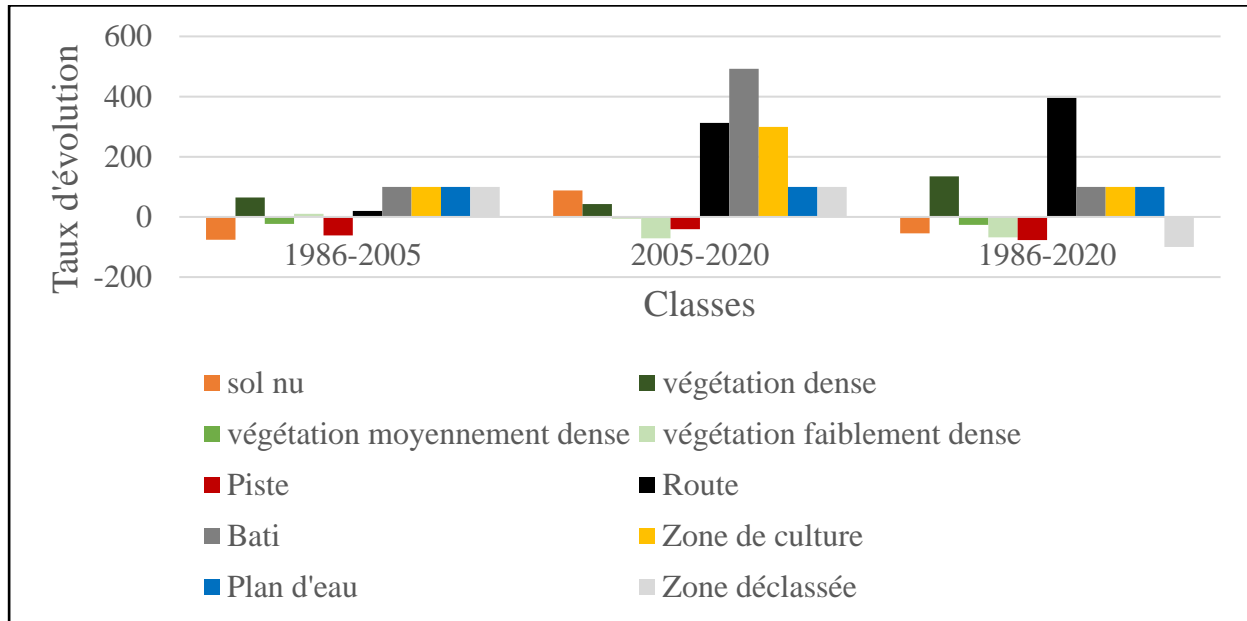


Figure 1: Situation des classes d'occupation du sol de 1986 à 2020

Ces résultats mettent en lumière l'emprise des activités anthropiques qui concordent avec l'augmentation des besoins des terres agricoles à cause de la croissance démographique galopante de la zone. Il s'en suit d'importantes conversions dans la couverture végétale qui baisse au détriment des besoins de l'homme. Ainsi au cours de ces périodes étudiées, la végétation moyennement et faiblement dense, sols nus et pistes ont perdu leur superficie initiale. Par conséquent, la dynamique de la végétation dense reste positive au cours de la période étudiée.

IV. 4. 1. Evolution des changements opérés entre 1986 à 2005

Les classes ont subi des conversions et des modifications de leur surface. Nous pouvons noter que la végétation dense, faiblement dense et les routes ont connu une progression de leurs superficies respectives de 64,56%, 10,58% et 20,04%. De même que le bâti, les zones de cultures et les zones déclassées ont une extension de plus de 100%. En revanche, les sols nus et les pistes ont régressées respectivement de -75,92% et -61,5%.

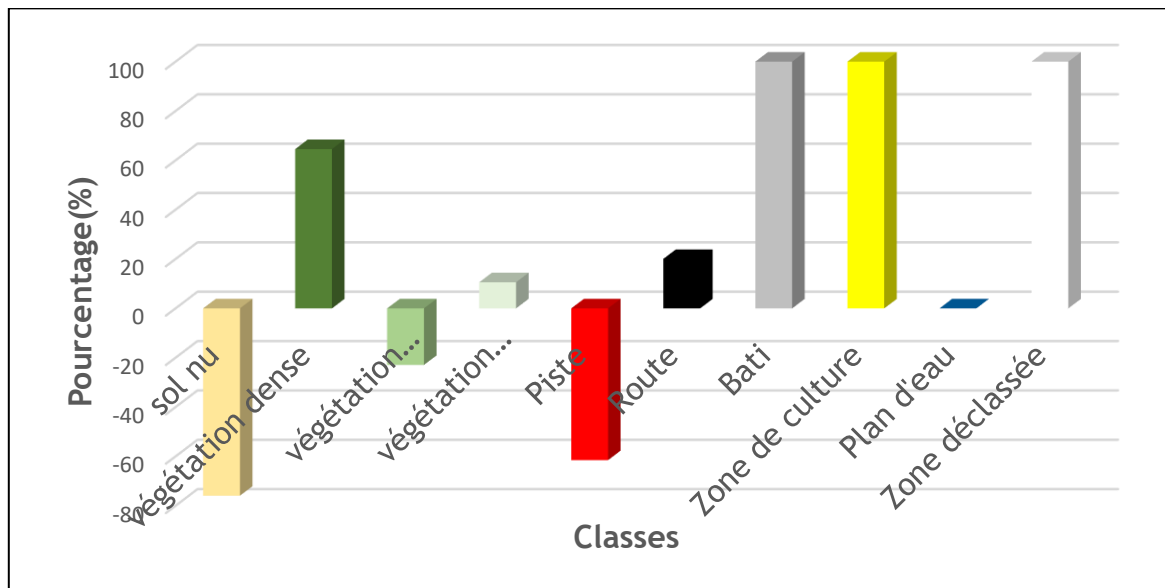


Figure 2: Situation de l'occupation du sol entre 1986 et 2005

Cette situation montre l'existence des activités anthropiques dans le milieu. La tendance progressive des zones de culture et des routes en 2005 a provoqué la disparition des superficies occupées par la végétation moyennement dense, des sols nus et des pistes. La superficie totale de ces derniers passe de 430,6 ha en 1986 à 237,21ha en 2005 soit un taux de -160,34 %. En effet, la baisse de ces superficies est due à cause de l'extension des nouvelles classes (zone de culture zone déclassée, les routes et le bâti) que nous avons constatée en 2005. Ces derniers occupent une superficie importante entrainant des changements importants dans le milieu. Ainsi, le véritable changement noté est le déclassement effectué en 2005 avec une superficie de 30,99 ha. Cette occupation a affecté la végétation moyennement dense et a contribué à sa dégradation.

IV. 4. 2 Evolution des changements opérés entre 2005 et 2020

De 2005 à 2020, la tendance générale montre que la superficie occupée par la zone végétative diminue davantage à l'exception de la végétation dense. Les sols nus, les routes, le bâti, les zones de culture et les plans d'eau ont augmenté durant cette période.

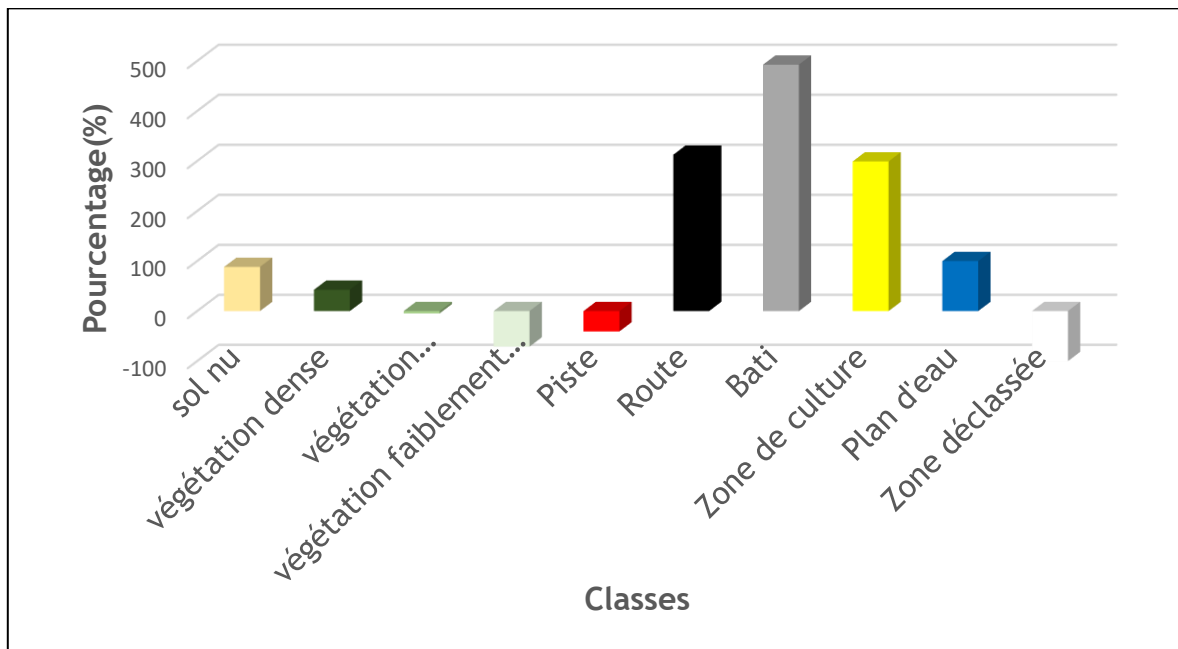


Figure 3: Situation des classes d'occupation du sol entre 2005 et 2020

Au regard de la figure, nous pouvons observer que la végétation moyennement et faiblement dense connaît une baisse, soit un taux d'évolution régressive de -4,64% et -71,04%. Inversement à la période 1986 à 2005, les sols nus sont passés de -75,92 % à 88,28 % entre 2005-2020. Cette nouvelle dynamique trouve sur place les zones de culture avec un taux d'évolution progressive de 299,12 %. Les routes, le bâti et les zones de culture ont considérablement progressées au détriment de la végétation moyennement et faiblement dense ainsi que les pistes. Le besoin pour les producteurs d'étendre les espaces de culture explique ce phénomène. Sur un intervalle de 15 ans, le milieu est urbanisé et les surfaces bâties ont progressé avec une superficie de 12,86 ha en 2005 à 76,21 ha en 2020, soit 492,61 % d'augmentation. La zone déclassée notée en 1986 et 2005 est devenue une zone bâtie en 2020. De plus, nous remarquons l'installation de trois stations le long de la route de Keur Massar qui ne sont pas sans conséquence de cet écosystème.

Cette observation permet de voir que la réduction des surfaces de la végétation moyennement et faiblement dense est justifiée par l'évolution des routes, du bâti, des zones de culture. Nous pouvons constater le début d'une situation de dégradation, dû globalement de la pression exercée dans la forêt.

IV. 4. 3. Evolution des changements opérés entre 1986 et 2020

La période (1986-2020) démontre que la surface occupée par la végétation dense reste progressive sur un taux d'évolution de 134,73 %. De même que les routes, les zones de culture, le bâti et les plans d'eau. La végétation moyennement et faiblement dense connaît une baisse de leur superficie.

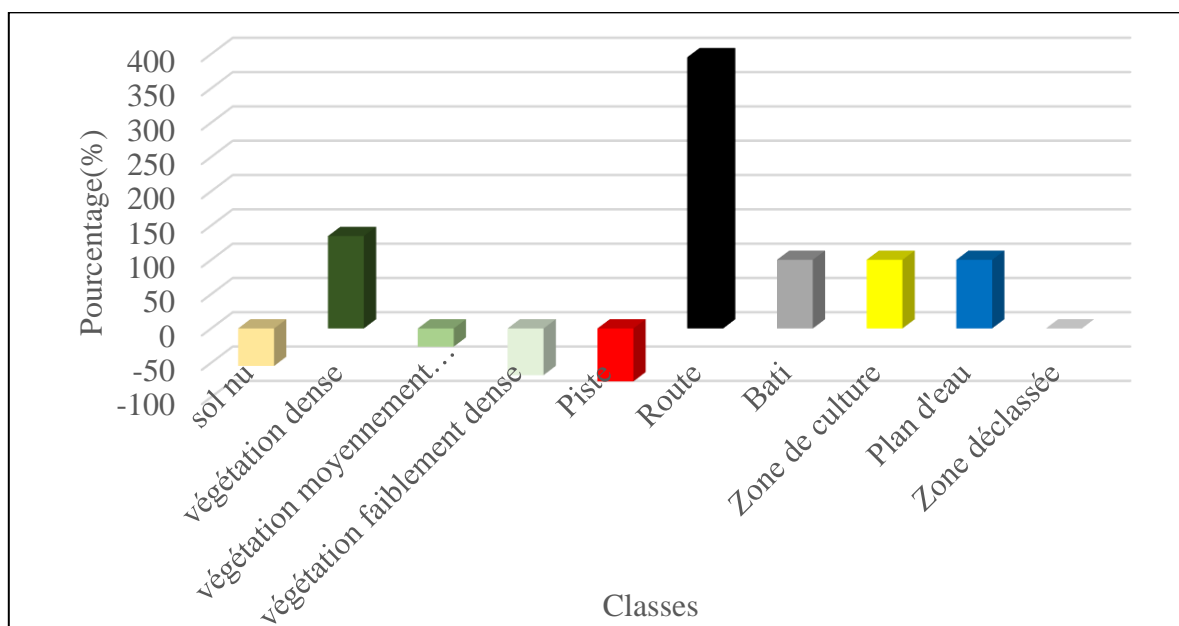


Figure 4: Situation des classes d'occupation entre 1986 et 2020

Parallèlement à la situation précédente, une évolution progressive est notée au niveau des routes, du bâti, des zones de culture et de la végétation dense.

L'augmentation de la végétation dense peut être en relation avec la stagnation des eaux pluviées. Cette dernière semble être un facteur déterminant par rapport à la dynamique positive de la végétation dense. Leur principale zone d'habitation est localisée à côté des plans d'eau et aussi où le peuplement *Anacardium occidentale* est présent. Ces plans d'eau occupent une superficie de 26,13 ha soit 3 % du massif et menacent la durabilité des zones de culture et quelques plantes qui ne sont pas habituées aux eaux stagnantes. De plus, le déclassement effectué pour l'autoroute et le train express régional amplifie la réduction des espaces végétatifs et favorise la présence des plans d'eau. À cela nous pouvons ajouter aussi le déversement des eaux d'inondations dans le milieu. Assurément, les routes enregistrent, sur cette période, un taux d'évolution qui est passé de 395,34 ha en 2020. Cette zone routière a obstrué les voies d'écoulement naturelles des eaux, d'où leur stagnation confirmée par A. Diop (2018).

Discussion

La dynamique de l'occupation du sol résultant de la cartographie à partir des images satellitaires à donner respectivement une précision globale de 85%, 98%, 95%. En se référant sur ces indices de kappa nous pouvons conclure les résultats sont acceptables. Les images spot, Google Earth, Sas Planet utilisées ont une résolution spatiale de 30m.

Cette étude sur la dynamique de l'occupation du sol de la forêt classée de Mbao permet d'analyser l'évolution spatio-temporelle des différentes classes d'occupation du sol depuis 1986 jusqu'à 2022.

Dans cette étude, les résultats montrent que la zone végétative a connu une évolution essentiellement régressive. Durant la période 1986-2020, toutes les unités paysagères anthropisées ont progressé alors que la tendance contraire est observée dans les zones végétatives à l'exception des zones de végétations denses. Ces résultats témoignent de l'état de dégradation inquiétant du milieu forestier de Mbao. Les formations végétales ont enregistré une diminution de leur superficie. La végétation moyennement dense est passée de 39% en 1986, de 30% en 2005 et de 29% en 2020. Elle est suivie de la végétation faiblement dense avec 41% en 1986, 45% en 2005, 13% en 2020. Toutefois la végétation dense a connu une progression de sa superficie avec 5% en 1986 et de 11% en 2020. En effet, c'est en 2005, que l'on observe l'apparition des surfaces anthropisées notamment les routes, le bâti et les zones de cultures avec une occupation de 18% de la surface de la forêt. La superficie des zones de culture a quadruplé, elle est passée de 48,86ha soit 6% en 2005 à 195,01ha soit 25% en 2020. Le bâti et le plan d'eau ont également connu une hausse de leur superficie de même que le réseau routier. A cela s'ajoute, les taux d'évolution qui révèlent des régressions pour les sols nus et de la végétation moyennement et faiblement dense. Cela pourrait être expliqué par l'extension des routes, des bâties et des zones de culture. Dans un contexte marqué par une croissance démographique, la régression du peuplement végétal est essentiellement liée par le développement des activités socio-économiques et l'étalement urbain.

Les différentes modifications intervenues au niveau de l'ensemble des unités d'occupation du sol au cours de la période étudiée ont été analysées grâce aux variations des valeurs. Les changements intervenus montrent qu'au cours de cette période (1986-2020) la surface constituée en formation végétale a été convertie en surface anthropique qui s'est considérablement augmentée. En effet, les actions anthropiques conduisent à la régression du couvert végétal et dominant sur le paysage forestier.

Ces résultats corroborent avec celle de Sarr. S. A. (2016, p 435) et de Seck F. (2020, p 32) qui stipulent que dans la forêt classée de Mbao, les espaces végétalisés ont enregistré une diminution de leurs surfaces. Ils sont passés de 36,12% en 1990 à 24,12% en 2020. À partir de 2010 jusqu'en 2020, l'apparition des champs a ainsi augmenté les surfaces anthropiques avec une occupation d'environ 36% de la forêt classée de Mbao. Par conséquent, les surfaces occupées par les végétaux sont passées d'environ 99% en 1990 à près de 62% en 2020. Cette dynamique est semblable à celles de S. A. Sarr (2019, p 35) selon qui la perte importante du couvert végétal naturel, principale dynamique de l'occupation du sol, est essentiellement causée par la croissance démographique et l'extension du réseau routier d'une part et la pratique de l'agriculture itinérante sur brulis d'autre part associée à l'abattage des arbres (M. André et al.2019, p 12).

La dégradation de cet espace forestier, situé en plein cœur de la ville est due au manque d'aménagement et à la croissance économique et démographique. L'une des objectifs de la forêt est d'assurer l'approvisionnement aux populations locales et d'améliorer la conservation de la diversité biologique. Cependant, les pressions foncières sur les forêts sont de plus en plus

Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE & Ndèye KANE

intenses et compromettent l'avenir de cet écosystème. À ce rythme de la dégradation, il est impératif de prendre en compte la conservation des aires protégées. Ainsi, les acteurs qui participent à la décision doivent définir des mesures auxquels le milieu de vie des populations et leurs habitudes vont conserver les forêts qui leur fournissent des services écosystémiques dont elles dépendent. Ainsi sa mise en œuvre par les étapes suivant :

- Implication de l'ensemble des acteurs qui participent à la gestion de la forêt pour négocier sur le déplacement des exploitants.
- Sensibiliser et renforcer la participation des populations locales sur l'utilisation des terres et sur l'importance de la forêt.
- la délimitation complète des limites de la forêt pour renforcer sa sécurité.

Conclusion

L'étude diachronique de la FCM entre 1986 à 2020 révèle une forte influence anthropique liée à l'urbanisation. Cette période montre une régression de la végétation au profit des autres classes. De 1986 à 2005, la superficie des sols nus et de la végétation moyennement sont réduites et nous notons l'évolution des zones de culture. Ce changement est plus accentué en 2020 où la végétation est en situation précaire. Par ailleurs les fortes mutations observées dans la zone confirment la grande capacité des zones de culture dans la zone forestière.

La synthèse de ces résultats permet de souligner que la dégradation du milieu forestier est bien réelle. Cette situation s'explique par la forte pression anthropique constatée dans la zone. Cette affirmation s'illustre par l'extension des zones bâties, des routes et des espaces de culture. Ces éléments ont progressé et impacté négativement le couvert végétal. Cette dynamique a des répercussions sur la situation sociale et économique des populations locales. Donc la nécessité de prendre en compte la perception des acteurs de la forêt devient importante pour confirmer l'état actuel du milieu. L'utilisation de la cartographie nous a permis d'avoir des informations relatives à l'évolution spatio-temporelle des unités paysagères.

Références bibliographiques

ANDRE.M et al (2019). Trente ans d'anthropisation des paysages forestiers au Sud du Bénin (Afrique de l'Ouest), Annales des sciences agronomiques, vol 23, n°2, pp 183- 191.

BADIANE S. D. (2019). Femmes et agriculture dans la forêt classée de Mbao (Dakar) : contribution à la préservation d'une forêt classée et d'une zone de moyens d'existence, Revue Ivoirienne de géographie des savanes, numéro spécial, département de géographie, AOB, pp 86-100.

DIOUF J. et al (2020). Le jardin botanique du département de biologie végétale. International journal of development research FST UCAD pp 37997-38004

CSE (2018) Annuaire sur l'environnement et les ressources naturelles du Sénégal, Quatrième édition, Dakar, 386 pages.

Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE & Ndèye KANE

- DESIRE J. (2004)** La Problématique des activités humaines dans les aires classées : cas du parc national du delta du Saloum » DEA, ISE, Dakar, 72 pages.
- DIOP K. (2019)**. La grande Niaye de Pikine, un espace humide à haute valeur agronomique au cœur de l'agglomération urbaine de Dakar : analyse des enjeux socio-économiques. *Revue belge de géographie*, numéro ouvert 3.
- DIOP A. et al (2012)**. Le macrofaune du sol dans les reboisements d'Anacardiens (*Anacardium Occidentale*) et d'Eucalyptus (*Eucalyptus SPP*) de Mbao (Dakar-Sénégal). *Bulletin IFAN, UCAD, Tome III, série A n°1*, pp 55-72.
- DIOP A. et al (2018)**. Dynamique d'occupation du sol des zones humides urbanisées de Dakar (Sénégal) de 1942 à 2014 in protections internationales du climat et souveraineté étatique. *Vertigo-La revue en sciences de l'environnement* vol 18 n°1, 47 pages.
- FAO (2018)**. Forêts ville durables. *Revue internationale des forêts et des industries forestières*, vol 69 pages.
- FAYE B. (2013)**. Forêts classées et terroirs mitoyens : dynamique des relations autour de la forêt classée de Koutal » thèses, FST, UCAD, Dakar, 292 pages.
- FAYE C. (2019)**. Changements climatique observés sur le littoral Sénégalais (Région de Dakar) depuis 1960 : Etude de la variabilité des tendances sur les températures et la pluviométrie in projet de recherche, Département de géographie, UFR, UASZ, laboratoire de géomatique et environnements, Ziguinchor, 65-71 pages.
- GAY M., CHERET V. (1996)**. Evaluation cartographique de la dynamique d'un paysage in série géografica, vol 6, pp 37-57.
- HOUNTONDI Y. C. (2008)**. Dynamique environnementale en zones sahéliennes et soudanienne de l'Afrique de l'Ouest : Analyse des modifications et évaluation de la dégradation du couvert végétal, Département des sciences et gestion de l'environnement, faculté des sciences, université de Liège, 153 pages.
- KANE A. (2020)**. La Forêt classée de Mbao : le poumon vert de Dakar, article senego,
- NDAO M. (2012)**. Dynamique et gestion environnementale de 1970 à 2010 des zones humides au Sénégal : étude de l'occupation du sol par télédétection des Niayes avec Djiddah Thiaroye Kao (à Dakar), Mboro (à Thiès) et Saint-Louis, Thèse de Doctorat de l'université de Toulouse 2 le Mirail, côtelle internationale avec l'université Gaston Berger de Saint-Louis au Sénégal, 370pages
- SAGNA P. et al (2015)**. Les variations récentes du climat constatées au Sénégal sont-elles en phase avec les descriptions données par les scenarios du GIEC in pollution atmosphérique, département géographe, UCAD, ANACIM, Dakar, 1-14 pages.
- SARR M. A. (2009)**. Cartographie des changements de l'occupation du sol entre 1990 et 2002 dans le nord du Sénégal (Ferlo) à partir des images Landsat. *Revue Européenne de géographie, environnement nature et paysage*, 1-36 pages.
- SARR S. A. (2016)**. Structure de la flore herbacée, utilités et utilisations de la forêt classée de Mbao par les populations riveraines, Mémoire de Master 2, ISE, 53 pages.
- SECK F. (2020)**. Dynamique de la forêt classée de Mbao de 1990 à 2020 dans le contexte de l'urbanisation de la ville de Dakar (Sénégal) Mémoire de master II, AGIFT, université Kinshasa, Congo, 40pages.
- SOLLY B. (2020)**. Dynamique spatio-temporelle des paysagers forestiers dans le Sud du Sénégal : cas du département de Vélingara in géographie physique et environnement, vol 15, 62 pages.

Problème de conservation des aires protégées en milieu urbain : cas de la forêt classée de Mbao (Pikine, Dakar, Sénégal)

Dr Babacar FAYE & Ndèye KANE

TOUNKARA I. (2020). Les externalités de la dynamique des « poumons verts » de la Région de Dakar : cas de la grande Niaye de Pikine et de la forêt classée de Mbao, mémoire de master, département de géographie, UASZ, 104 pages.

TRIPLET P. (2017). Dictionnaire Encyclopédique de la Diversité Biologique et de la conservation de la nature, paris, 3ème édition, 1056 pages.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 586-608.

Impacts sociaux et environnementaux de
l'orpaillage sur les populations de la région du
Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice M'Bétien KONÉ

Université Félix Houphouet Boigny

Cocody-Abidjan (Côte D'ivoire)

Konepatrice80@gmail.com

Résumé : Cette étude vise à analyser les impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire. Elle s'appuie sur une méthodologie mixte combinant des enquêtes de terrain, des entretiens semi-directifs auprès des populations locales et des acteurs institutionnels, ainsi qu'une analyse documentaire. À l'aide de l'échantillonnage par choix raisonné, 120 sujets ont été interrogés. Les résultats mettent en évidence des effets sociaux, tels que la perturbation des structures familiales, l'augmentation des conflits communautaires et l'apparition de nouvelles dynamiques économiques informelles. Sur le plan environnemental, l'orpaillage entraîne une dégradation des sols, la pollution des cours d'eau et la perte de biodiversité. Face à ces constats, l'étude recommande la mise en place de politiques de régulation plus strictes, le renforcement des capacités des institutions locales pour surveiller les activités minières, ainsi que des initiatives de sensibilisation et d'éducation des communautés sur les impacts de l'orpaillage. Enfin, des alternatives économiques durables devraient être proposées pour réduire la dépendance à cette activité informelle.

Abstract: This study aims to analyze the social and environmental impacts of gold panning on the populations of the Lôh-Djiboua region in Côte d'Ivoire. It is based on a mixed methodology combining field surveys, semi-structured interviews with local populations and institutional actors, as well as a documentary analysis. Using purposive sampling, 120 subjects were interviewed. The results highlight social effects such as the disruption of family structures, the increase in community conflicts, and the emergence of new informal economic dynamics. From an environmental point of view, gold panning leads to soil degradation, pollution of waterways and loss of biodiversity. In light of these findings, the study recommends the implementation of stricter regulatory policies, the strengthening of the capacity of local institutions to monitor mining activities, as well as initiatives to strengthen the implementation of the Mining Initiative and to raise awareness and educate communities on the impacts of gold panning. Finally, sustainable economic alternatives should be proposed to reduce dependence on this informal activity.

Mots clés : Orpaillage, pollution des eaux, insécurité, indigence économique, conflits communautaires, biodiversité

Keywords: Gold panning, water pollution, insecurity, economic destitution, community conflicts, biodiversity

INTRODUCTION

Selon l'article 65 du chapitre II du Code minier ivoirien relatif à l'autorisation de l'exploitation minière artisanale, il est stipulé :

L'autorisation d'exploitation minière artisanale est accordée par arrêté du ministre chargé des mines, sous réserve des droits antérieurs, après consultation des autorités administratives compétentes et des communes urbaines ou communautés rurales concernées aux : personnes physiques de nationalité ivoirienne, sociétés coopératives à participation ivoirienne majoritaire. Les conditions d'attribution de l'autorisation d'exploitation minière artisanale sont déterminées par décret. (*Code minier, 2014, p. 15*)

Cette disposition législative encadre strictement l'exercice de l'orpaillage artisanal en Côte d'Ivoire, en réservant ce droit aux nationaux et en soumettant l'attribution de l'autorisation à un processus de concertation administrative. Toutefois, sur le terrain, de nombreuses pratiques illégales persistent, suscitant des interrogations quant à l'effectivité de la régulation, notamment dans les régions riches en ressources aurifères comme le Lôh-Djiboua.

L'orpaillage, qu'il soit artisanal ou industriel, constitue une activité économique majeure dans plusieurs régions de la Côte d'Ivoire, notamment dans la région du Lôh-Djiboua. Cette activité, bien qu'elle contribue à la subsistance de nombreuses familles et à l'économie locale, engendre des impacts sociaux et environnementaux considérables. Ces impacts se manifestent par la dégradation des écosystèmes, les conflits fonciers, la pollution des cours d'eau, ainsi que des bouleversements socio-culturels dans les communautés locales.

Selon J-P. N-G. Kouassi (2018, p. 45), l'orpaillage artisanal est l'une des principales causes de la déforestation dans la région, entraînant une perte significative de la biodiversité. De plus, les activités d'extraction non contrôlées perturbent les cycles hydrologiques et aggravent l'érosion des sols. K R.Tano (2019, p. 89) souligne que la pollution des cours d'eau par le mercure utilisé dans le processus d'extraction représente un danger majeur pour la santé humaine et l'environnement.

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

Dans cette même vaine, K., Ndela (2014, p. 500) montre que l'extraction artisanale de l'or constitue une réalité incontournable en milieu rural, une occupation au même titre que l'agriculture et l'élevage. C'est un moyen efficace de lutte contre la pauvreté. Cependant, cette activité minière artisanale comporte des inconvénients, notamment sur les ressources naturelles, la santé humaine, mais également sur la société (E Jaques et al, 2004, p. 41). Par exemple, sur le plan social et sanitaire, sur les sites d'orpaillage de Siguinvoussé, Pouskgin et Touwaka du Burkina-Faso, les populations sont exposées à un risque de maladies infectieuses liées au manque d'installations sanitaires appropriées (Jaques et al, idem). Les conditions d'hygiène et d'alimentation, et les comportements à risques sont la cause de la détérioration de la santé des orpailleurs. Les populations des sites d'orpaillage sont souvent confrontées au paludisme, aux maladies diarrhéiques, aux infections respiratoires aiguës et aux IST/VIH-SIDA. Sur le plan environnemental, les eaux de consommation de même que l'air sont pollués par la présence de l'activité d'orpaillage.

Le constat est que l'exploitation artisanale de l'or est à l'origine de plusieurs désagréments au niveau de l'environnement, de la santé des acteurs et de la sécurité sociale, ce qui prouve les effets néfastes des extractions minières sur l'environnement (Orcade¹, 2006, p. 56), bien que l'orpaillage contribue au développement socio-économique. Concernant la Côte d'Ivoire, l'orpaillage est une activité très ancienne bien que non reconnue officiellement. Elle demeure, dans certaines régions, une source de revenus et d'emplois malgré les menaces qu'elle fait peser sur l'environnement (N. K. Kouadio, 2003, p. 70).

D'un point de vue socio-économique, K, E. Diarra (2020, p. 123) met en évidence les conflits récurrents entre orpailleurs, autochtones et agriculteurs, exacerbés par l'exploitation anarchique des terres. Par ailleurs, F. M., Bamba (2021, p. 75) évoque les transformations des structures sociales et culturelles locales, notamment la montée de l'insécurité et la fragilisation des mécanismes de solidarité communautaire. Enfin, L, S. Ouattara (2022, p. 101) insiste sur l'insuffisance des mesures réglementaires et le rôle limité des institutions locales dans la gestion

¹ ORCADE signifie **Organisation pour le Renforcement des Capacités de Développement**. Il s'agit d'une **organisation non gouvernementale (ONG)** burkinabè.

durable de cette activité.

En outre, le secteur minier contribue à hauteur de 2,3% du PIB (dont 0,7% pour l'or) en 2012 et emploie environ 30 000 personnes. Les investissements pour la même année se chiffrent à plus de 103,8 milliards de F CFA (MMEP, 2013). D'après le ministère ivoirien des Mines et de l'Énergie, le pays regorge plus de 1.000 sites d'exploitation artisanale de l'or, et 500.000 personnes vivent de cette activité en milieu rural. Dans la région du Lôh-Djiboua, l'activité aurifère est exercée. Elle constitue une source de revenus pour un nombre important des populations et favorise la réalisation de plusieurs infrastructures, dont des établissements scolaires, des habitations, etc. Les méthodes et techniques d'exploitation étant très traditionnelles pour les populations de cette région, on assiste de plus en plus à une prolifération des sites. L'exploitation aurifère engendre des effets néfastes sur la santé des orpailleurs ainsi que sur celles des populations riveraines, sur l'agriculture et sur l'environnement. L'intérêt de cette étude est de montrer aussi, comme c'est le cas ailleurs dans certains pays africains (Burkina Faso, Mali...) qui pratiquent l'activité d'orpaillage, les nuisances d'une activité considérée comme génératrice d'emplois et de revenus à travers ses techniques de mise en œuvre et les conditions de création. Alors, quelle est la nature et l'ampleur des impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire ? Cette étude vise à identifier les impacts environnementaux et sociaux de l'orpaillage en vue d'améliorer la performance environnementale et les conditions socio-économiques des orpailleurs de la Région du Lôh-Djiboua.

I. METHODOLOGIE

1.1. Site et participants à l'enquête

Le terrain d'étude est la région du Lôh-Djiboua qui est située au centre ouest de la Côte d'Ivoire, dont la ville de Divo est le chef-lieu. Selon le RGPH 2021, sa population est estimée à 829 169 habitants. Elle compte trois départements (Divo, Lakota, Guitry) avec une superficie de 10 650 km². La population dominante est constituée d'autochtones (Malinké, Bété, Baoulé) et allogènes (Burkinabé, Maliens, Nigériens, Mauritaniens, etc.) attirés par les activités

commerciales ou agricoles.

« Avant de procéder aux choix d'un mode d'investigation, il faut au préalable déterminer ce qui va être observé », selon P. N'DA (2015, p.98). Partant de ce constat, la population d'étude est principalement constituée des personnes, dont l'activité permet, dans une certaine mesure, l'exploitation de l'or. Ce sont les propriétaires de puits, les puisatiers (ceux qui creusent des puits), les concasseurs et les laveurs. Le propriétaire d'un puits peut-être tout individu, femme ou homme, qui dispose d'un fonds de roulement suffisant pour financer l'activité d'exploitation de l'or. Le travail du personnel d'exploitation consiste à creuser la roche, à la transférer en dehors du puits et à la transporter sur les airs du concassage. En ce qui concerne le concassage, ce sont les personnes de la même équipe, aidées par des journaliers femmes et hommes qui assurent le concassage et le broyage. Tous les corps de métiers rencontrés en ville se retrouvent sur les sites d'orpaillage.

C'est ainsi qu'on trouve des femmes et des hommes travaillant comme tenanciers de restaurants, boutiquiers, vendeuses de légumes et fruits, etc. afin de nourrir la communauté minière. Du fait que nous sommes dans l'impossibilité de toucher toute la population impliquée dans ce genre d'étude et que nous ne disposons pas de données officielles, nous avons opté pour la méthode d'échantillonnage non probabiliste basée sur la technique d'échantillonnage par choix raisonné. Un échantillon hétérogène significatif et représentatif implique les sujets ayant accepté de participer à l'enquête en répondant à notre questionnaire ainsi que les autorités administratives (gendarmerie, police, justice, sous-préfectures, préfectures et sanitaires du Lôh-Djiboua). Ainsi, 120 personnes ont été sélectionnées, dont 75 hommes et 45 femmes ayant l'âge qui varie entre 17 et 55 ans.

1.2. Techniques et outils de recueil de données

Pour cette étude, nous avons utilisé l'étude documentaire, l'observation et l'enquête interrogatoire (entretien semi-direct et le questionnaire). À travers l'étude documentaire, c'est la consultation des documents écrits, notamment des ouvrages, articles scientifiques, articles de presse, mémoires et thèses. L'observation directe a permis d'identifier les sujets impliqués

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

et de recueillir des informations. Notre présence sur les différents sites a conditionné la connaissance de l'environnement et les pratiques liées à l'orpaillage, et ce, à partir d'une grille d'observation. Par le biais du questionnaire soumis aux différentes catégories significatives constituant notre échantillon, nous avons disposé d'un certain nombre d'informations.

1.3. Analyse et traitement des données

Deux techniques d'analyse sont privilégiées dans notre étude : l'analyse qualitative et l'analyse quantitative. L'analyse qualitative est fondée sur la logique de la dynamique du changement social. Elle a été motivée par la prise en considération de tous les acteurs sociaux impliqués dans le projet de développement rural dans un souci de représentativité qualitative et surtout par la nature des variables essentielles mises en relation et dont le contrôle ne nécessite pas des données chiffrées. L'analyse quantitative s'est intéressée aux données statistiques. Le champ social consiste en l'identification des unités sociologiques ou populations cibles d'enquête. Ainsi, l'identification des impacts environnementaux a-t-elle été faite à partir des entretiens avec le personnel des Directions départementales de la Société pour le Développement minier de la Côte d'Ivoire (SODEMI), des Eaux et Forêt, avec les exploitants artisanaux, c'est-à-dire les orpailleurs, les négociants, et les populations riveraines où se déroule l'activité d'exploitation de l'or.

II. RÉSULTATS

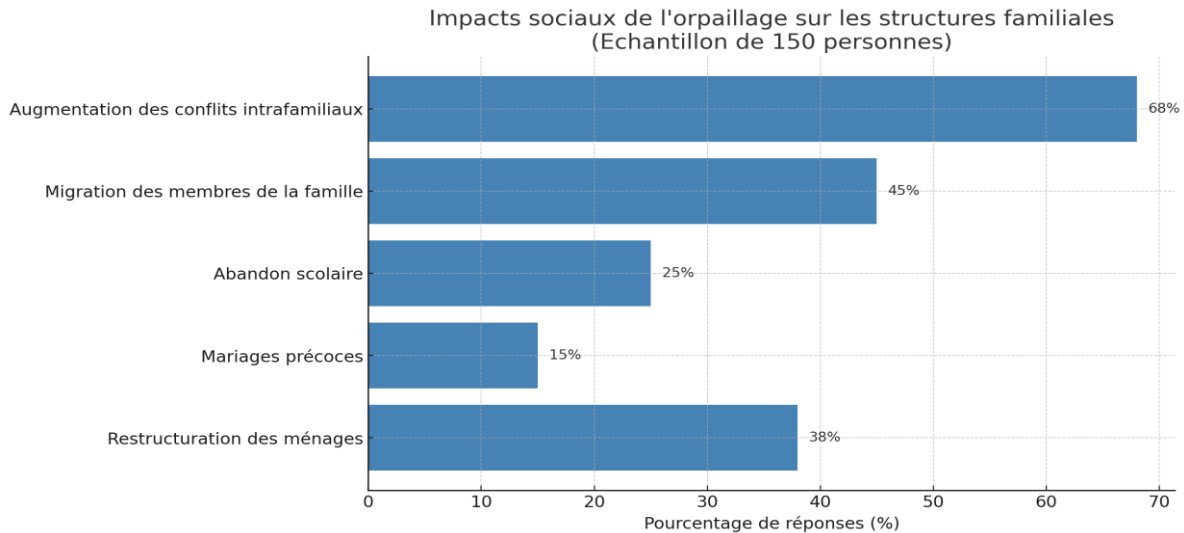
Les résultats sont présentés conformément à l'atteinte de l'objectif formulé dès le départ. Il s'est agi d'analyser les impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua. Ainsi, les premières données de la recherche mettent en évidence des effets sociaux sur la perturbation des structures familiales. En effet, les impacts sociaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua sont visibles dans des structures familiales. L'étude quantitative présente la distribution de cette variable à travers le diagramme en bande ci-dessous.

2.1. Impacts sociaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

2.1.1. Diagramme relatif aux impacts sociaux de l'orpaillage sur les structures familiales dans la région du Lôh-Djiboua



Source : Enquête de terrain, Koné, 2024

À l'analyse de ce diagramme, il ressort que 68% des personnes enquêtées estiment que les impacts sociaux de l'orpaillage ont favorisé une intensification des conflits intrafamiliaux, tandis que 38% attribuent ces effets à une restructuration des ménages. Par ailleurs, une cohorte de 45% affirment que l'orpaillage a favorisé la migration des membres de la famille. En outre, 25% des réponses voient l'abandon scolaire comme une conséquence de l'orpaillage et 15% des populations disent que l'activité de l'orpaillage a favorisé les mariages précoces.

L'analyse qualitative qui se dégage de ces données interpelle sur les réalités de l'orpaillage qui, d'antan, est considéré comme un élément catalyseur pour une meilleure condition d'existence : l'orpaillage dans sa phase d'exécution transforme les relations humaines avec le milieu naturel par le fait que les actions des orpailleurs conditionnent des changements sociaux. Des brins d'entretiens ont été collectés et sont présentés dans les lignes suivantes :

XL, 35 ans, mère de trois enfants :

« Depuis que mon mari s'est lancé dans l'orpaillage, il rentre de plus en plus tard à la maison et nous n'arrêtons pas de nous disputer. L'argent qu'il gagne est mal géré et il ne contribue plus comme avant aux dépenses du foyer. Cela crée beaucoup de tensions. »

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

Ce témoignage met en lumière l'impact de l'orpaillage sur la stabilité familiale, notamment à travers la mauvaise gestion des revenus et les conflits qui en découlent.

KP, 50 ans, chef de ménage :

« Mon fils a quitté le village pour aller travailler dans les mines d'or. Depuis, il ne revient que rarement, et il envoie peu d'argent. Cela a complètement changé la dynamique de notre famille, nous avons dû nous organiser différemment pour survivre. »

Cet extrait illustre la migration des jeunes adultes vers les sites d'orpaillage, laissant les familles désorganisées, souvent sans soutien financier régulier.

ST, 22 ans, grande sœur d'un adolescent de 14 ans :

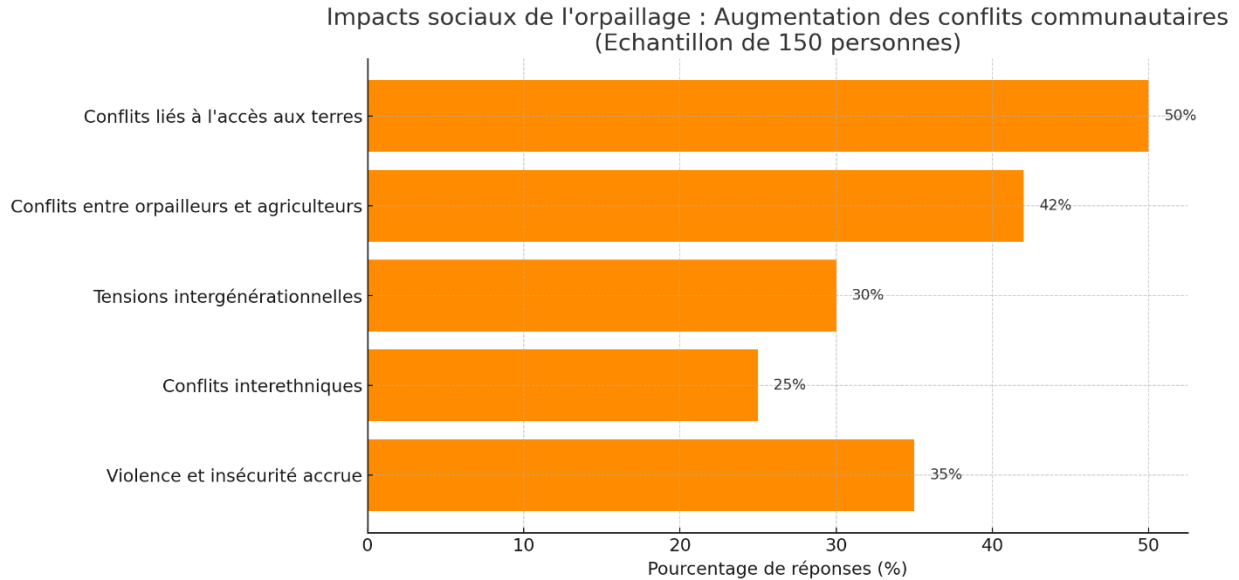
« Mon petit frère a quitté l'école pour travailler dans les mines d'or. Il dit qu'il veut aider la famille, mais en réalité, il s'éloigne des études et cela va ruiner son avenir. Nous sommes inquiets pour lui. »

Ce témoignage souligne l'impact de l'orpaillage sur l'éducation, avec des jeunes quittant l'école pour participer à l'activité minière, compromettant ainsi leur avenir. Ces verbatim révèlent que l'orpaillage bouleverse les structures familiales à plusieurs niveaux, à savoir les conflits intrafamiliaux liés à la gestion des revenus, la migration des jeunes et l'éclatement des ménages affaiblissant les liens familiaux, l'abandon scolaire exposant les jeunes à un avenir incertain. Ces témoignages appuient la nécessité d'interventions pour limiter les impacts négatifs de l'orpaillage sur les familles.

2.1.2. Diagramme relatif aux impacts sociaux de l'orpaillage sur l'augmentation des conflits communautaires

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ



Source : Enquête de terrain, Koné, 2024

Ce diagramme nous renseigne sur l'augmentation des conflits communautaires liés aux impacts sociaux de l'orpaillage. Il ressort de cette distribution que les conflits liés à l'accès aux terres constituent 50% des conflits communautaires provoqués par l'orpaillage. À côté de cette réalité existent aussi les conflits entre orpailleurs et agriculteurs avec 42% qui alimentent les conflits communautaires. La réalité de la violence et l'insécurité accrue liée à l'orpaillage dans la région du Lôh-Djiboua sont vérifiées à 35% chez les populations. En outre, les tensions intergénérationnelles et les conflits interethniques représentent les impacts sociaux liés à l'orpaillage selon la réalité vécue par les populations avec respectivement 30% et 25%.

À l'analyse de ces résultats, il apparaît clairement que les impacts sociaux de l'orpaillage contribuent à l'augmentation des conflits communautaires dans la région du Lôh-Djiboua. Cette réalité s'est traduite par la retranscription des verbatim de nos enquêtés.

À Hiré, un agriculteur local de 47 ans, disait :

« Avant l'arrivée des orpailleurs, les terres étaient utilisées pour nos plantations. Maintenant, des étrangers viennent creuser partout, et cela cause des disputes violentes. Les agriculteurs perdent leurs champs, et nous ne savons plus où cultiver. »

Ce témoignage illustre les tensions croissantes entre les orpailleurs et les agriculteurs, dues à la compétition pour l'accès aux terres, ressource essentielle pour la subsistance des populations

locales.

À Zikisso, une femme commerçante de 37 ans, nous laissait entendre :

« Dans notre village, les orpailleurs viennent de différentes régions et même de pays voisins. Cela a entraîné des affrontements avec les habitants, car les cultures et les pratiques sont différentes. Nous avons déjà eu plusieurs bagarres qui ont nécessité l'intervention des autorités. »

Ce témoignage met en évidence l'impact de l'orpaillage sur la cohésion sociale, en exacerbant les tensions interethniques dues à la diversité croissante des populations impliquées.

Jeune homme, un habitant local de 26 ans disait :

« Depuis que l'orpaillage est devenu une activité principale ici, le village n'est plus sûr. Il y a des bagarres fréquentes entre groupes rivaux pour le contrôle des mines, et des vols sont devenus monnaie courante. Les habitants vivent dans la peur. »

Ce témoignage montre que l'orpaillage contribue à une augmentation de la violence et de l'insécurité, entraînant un climat de peur au sein des communautés. Ces verbatim révèlent que l'orpaillage a des répercussions sociales importantes, notamment les conflits fonciers entre agriculteurs et orpailleurs, les tensions interethniques à cause de l'afflux de populations extérieures, l'augmentation de la violence et de l'insécurité, affectant le quotidien des communautés. Ces impacts soulignent l'urgence de mettre en place des mécanismes de régulation et de médiation pour préserver la cohésion sociale dans la région du Lôh-Djiboua.

2.1.3. Impacts sociaux de l'orpaillage sur l'apparition de nouvelles dynamiques économiques informelles dans la région du Lôh-Djiboua

Les impacts sociaux de l'orpaillage sur l'apparition de nouvelles dynamiques économiques informelles dans la région du Lôh-Djiboua restent une réalité pour les populations. En effet, l'observation que nous avons faite pendant notre investigation a permis de nous imprégner du développement des activités économiques. L'enquête qualitative a permis de présenter les opinions des populations sur cette réalité sociale dans le Lôh-Djiboua.

Femme, vendeuse de matériel de 42 ans, affirmait :

« Depuis l'arrivée des orpailleurs, nous avons vu de plus en plus de petits commerces ouvrir dans notre village. Certains vendent des outils pour l'extraction, d'autres de la nourriture ou des vêtements pour les travailleurs. Cela

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

a permis à beaucoup de familles d'avoir une source de revenus, même si ces activités ne sont pas toujours déclarées. »

Ce témoignage met en lumière l'expansion des activités commerciales informelles, répondant aux besoins des orpailleurs.

Homme, un ancien agriculteur de 36 ans, disait :

« Il y a beaucoup de jeunes qui ne travaillent plus dans les champs, ils préfèrent être manœuvres ou porteurs pour les orpailleurs. Ils sont payés chaque jour en fonction de ce qu'ils font, mais ce n'est pas un emploi stable. Certains deviennent aussi forgerons pour fabriquer des outils spécifiques. »

Ce témoignage montre que l'orpaillage a créé de nouvelles formes d'emploi informel, offrant des opportunités économiques à court terme tout en perturbant les activités traditionnelles.

Homme, prêteur informel de 55 ans, disait :

« Les orpailleurs ont besoin d'argent rapidement pour acheter du matériel ou payer leurs équipes. Ici, des gens ont commencé à leur prêter de l'argent avec des taux d'intérêt élevés. C'est un système de microcrédit informel qui aide beaucoup, mais il y a aussi des risques de conflits quand les remboursements ne sont pas faits. »

Ce témoignage illustre la montée des pratiques financières informelles, adaptées aux besoins immédiats des orpailleurs, mais qui peuvent aussi engendrer des tensions. Ces verbatim révèlent que l'orpaillage a favorisé l'émergence de nouvelles dynamiques économiques informelles, notamment l'essor des commerces locaux informels, répondant aux besoins des orpailleurs. La diversification des emplois informels, avec des rôles directement liés à l'extraction et à la création de réseaux de microcrédit informel, comblent les lacunes des systèmes financiers formels. Ces nouvelles dynamiques économiques peuvent contribuer à l'amélioration des revenus des ménages, mais elles comportent aussi des risques d'instabilité et de conflits.

2.2.Impacts environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua

Les impacts environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua demeurent un problème important pour cette région. En effet, les populations, lors de nos recherches, ont présenté le phénomène de l'orpaillage comme un danger pour l'environnement.

Le résumé des réponses collectées auprès de cette population est présenté dans le tableau

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 586 à 608 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

suivant

2.2.1. Tableau récapitulatif des impacts environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua

Impact environnemental	Nombre de répondants	Pourcentage (%)
Dégradation des sols	105	70%
Pollution des cours d'eau	98	65%
Perte de biodiversité	83	55%

Source : Enquête de terrain, Koné, 2024

Ce tableau, basé sur un échantillon de 150 personnes interrogées, met en évidence les principaux impacts environnementaux perçus de l'orpaillage dans la région du Lôh-Djiboua. La majorité des répondants a signalé des problèmes liés à la dégradation des sols (70%), suivis de la pollution des cours d'eau (65%) et de la perte de biodiversité (55%). Les activités d'orpaillage sur les sites de Hiré et Zikisso ont contribué à la perte des espèces fauniques de cet espace dû à la déforestation et à la production sonore. L'orpaillage utilise beaucoup de bois lors du fonçage pour le soutènement des parois des puits. Dès lors, cette activité entraîne la destruction de niches écologiques et la diminution de certains animaux. Les activités ayant un impact direct sur la faune sont essentiellement le fonçage et l'installation des orpailleurs sur le site.

2.2.2. Impacts sur la flore

Sur la flore et la végétation, il est noté une destruction accélérée du couvert végétal. Le site contenant un champ de cacao, mais il y a eu destruction de cette culture. La coupe des arbres pour le soutènement des puits se fait sur place et sans contrôle. Selon le chef de Cantonnement des Eaux et Forêts de Divo

« Aucun orpailleur ne détient d'autorisation de coupe. Le soutènement utilise en moyenne 15 bois (tronc d'arbre) pour un mètre. Un puits nécessiterait environ un chargement, soit environ 400 à 500 troncs d'arbres pour son soutènement, ce qui fait qu'on assiste à une déforestation de la zone immédiate des deux sites. Par ailleurs, cette destruction du couvert végétal favorise l'érosion et le lessivage. »

L'installation des orpailleurs nécessite le défrichage, la coupe de bois et de pailles pour la construction de maisons ou d'hangars de fortune à usage d'habitation ou commercial. Quant à

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

la mise en place des puits, elle nécessite également le défrichage et la coupe de bois pour le soutènement afin d'éviter les éboulements. La savane se trouve ainsi déboisée totalement, car aucune surveillance effective n'est mise en place.

2.2.3. Impact sur les ressources en eau

L'eau intervient dans la réalisation de presque toutes les activités de ~~l'artisanat~~ artisanale de l'or. Lors du fonçage, les orpailleurs atteignent la nappe phréatique qui se situe en moyenne à 14 - 15 m de profondeur. Ils ont recours à des motopompes pour évacuer des quantités impressionnantes d'eau. Ces motopompes sur le site évacuent chacune plusieurs litres d'eau par jour contribuant ainsi à diminuer le niveau de la nappe d'eau souterraine. Aussi l'abandon des piles usées à l'intérieur des puits peut-il polluer les ressources en eaux souterraines. Les moulins qui assurent le broyage du minerai utilisent de l'eau pour refroidir le moteur. Même si la consommation d'eau n'est pas significative à ce niveau, il faut noter le déversement des huiles usées et d'hydrocarbures qui peuvent atteindre les ressources en eau. Les activités lors des étapes de lavage et d'extraction de l'or par le mercure sont les plus consommatrices d'eaux. À titre d'exemple, il faut environ 200 litres d'eau pour le lavage d'un sac de 50kg de « farine » de minerai lors de l'extraction de l'or. Le mercure utilisé contamine les ressources en eau. À toutes ces activités s'ajoute la vie quotidienne des orpailleurs qui exige un besoin quotidien en eau (nutrition, lessive, douche, etc.). La production de déchets solides et liquides pollue aussi les ressources en eau par lessivage ou par infiltration. Cette eau est pompée à l'extérieur et se déverse dans les fleuves. Utilisée par les résidents des deux sites pour les besoins quotidiens (toilette, cuisson des aliments et boisson par certains), elle peut constituer une source d'intoxication pour les riverains. En somme, les impacts sur l'eau sont l'épuisement des ressources en eau (utilisation massive d'eau, rejets d'eau lors du fonçage).

2.2.4. Impact sur le sol et insécurité alimentaire

Le sol est impacté d'une manière ou d'une autre à toutes les étapes de l'exploitation artisanale de l'or. Lors de l'identification du site, de petites galeries sont creusées çà et là, ce qui contribue à la dégradation du sol par érosion. Il en est de même lors du fonçage durant lequel les puits sont creusés afin d'extraire le minerai. Cette activité dégrade le sol de façon irréversible, car les

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

sols ne sont pas reconstitués après abandon des sites, modifiant ainsi le paysage. La pollution visuelle est accentuée par les déchets sur le sol. À cela, il faut ajouter les pollutions du sol engendrées par les déchets solides et liquides produits sur le site (huiles, hydrocarbures, fèces humains, plastique, eaux résiduaires, etc.). Il y a surtout la contamination des sols par les produits chimiques (mercure) utilisés lors de l'extraction de l'or. Les impacts sur le sol sont l'érosion, l'infertilité, la pollution par les déchets solides et liquides, la contamination par des substances nocives. Cette situation est plus perceptible dans la production alimentaire et participe à la modification des habitudes alimentaires. En effet, étant un facteur de réduction des surfaces cultivables et aussi un facteur de mobilité à la recherche de terres plus fertiles, la dégradation du sol résulte d'une diminution des productions alimentaires et de la naissance d'actes conflictuels dans la question d'occupation des terres. Le témoignage de Dame O.K l'illustre bien cette réalité :

« L'activité d'orpaillage qui se pratique actuellement se déroule sur la portion de terre familiale. C'est juste à côté que, personnellement, je défriche mon champ d'ignames. Aujourd'hui, je ne sais plus où cultiver à cause de l'exécution de cette activité aurifère. Il va falloir solliciter de l'espace, ce qui n'est toujours pas évident de l'obtenir, compte tenu de la course à la sécurisation des terres dans notre zone. »

Le fonçage a pour impacts la dégradation du sol qui est laissé au ravinement, l'érosion des sols, la pollution des sols par les piles laissées dans les puits. Des monticules de minerai stérile sont épandus aux alentours des puits impliquant des pertes pour certaines activités (élevage et agriculture). Par ailleurs, les déchets (sachets plastiques, eaux usées, piles usées, vêtements, etc.) de l'extraction se répandent un peu partout sur le sol du site. Plus encore, les sols sont pollués par les déversements des huiles de vidange et par les hydrocarbures des pompes.

2.2.5. Impact sur la santé

Les orpailleurs sont le plus souvent exposés à un certain nombre de maladies qui sont liées aux conditions de vie et de travail sur le site. L'infirmier du centre de santé privé installé sur le site de Hiré a relevé ceci :

« Nous assistons à la manifestation de maladies liées au manque d'assainissement sur le site et au manque d'hygiène, mais aussi de nombreux cas d'accidents. Par ordre d'importance, on a le paludisme, les maladies diarrhéiques, les fièvres typhoïdes, le choléra, les dermatoses, etc. L'exposition

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

aux poussières occasionne des maladies respiratoires (toux, pneumonie, Angine, etc.). Les vapeurs de mercure représentent un réel problème de santé publique. »

Les risques de transmission des IST/SIDA sont aussi très développés sur le site d'orpaillage par la dépravation des mœurs. La présence des prostituées est signalée sur les sites. Mais des entretiens que nous avons eus avec elles révèlent qu'elles utilisent les méthodes de protection. Le problème réside au niveau des filles commerçantes (le jour) et prostituées de luxe (la nuit) à qui des orpailleurs peuvent donner facilement de grosses sommes quand la production est bonne. À cause de ces sommes, de l'alcool et de la drogue, celles-ci peuvent avoir des rapports sexuels avec des orpailleurs sans protection. Changeant sans cesse de partenaires, elles peuvent être source de dissémination des IST/SIDA.

2.2.6. Impact sur la sécurité

L'impact de l'orpaillage sur la sécurité est lié aux conditions de travail sur le site et des installations. Le manque d'équipements de protection individuel augmente les risques de blessures. On note sur le site de Kintan une exposition à l'air libre de câbles électriques qui peuvent provoquer des incendies ou des électrocutions mortelles. Le banditisme et l'insécurité sont quasi présents. La présence de nombreux engins à deux roues (charrettes, motocyclettes) occasionne souvent des accidents qui peuvent, dans certains cas, causer des traumatismes irréversibles. Ces résultats montrent une prise de conscience collective des dommages environnementaux causés par cette activité, soulignant l'urgence d'actions pour en limiter les conséquences.

III. DISCUSSION DES RÉSULTATS

La discussion de cette étude sur les impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage dans la région de Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire vise à interpréter les résultats obtenus à la lumière de la problématique posée. L'étude a permis de mettre en évidence des dynamiques complexes entre développement économique informel, pressions environnementales et tensions sociales. Les résultats montrent que l'orpaillage artisanal, bien qu'il constitue une source importante de

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

revenus pour une frange de la population, entraîne une dégradation accélérée des écosystèmes locaux, notamment la déforestation, la pollution des sols et des eaux, ainsi que la biodiversité. Parallèlement, sur le plan social, l'activité engendre des conflits fonciers, une précarisation des conditions de vie, et une perturbation des structures sociales traditionnelles. Ce résumé des résultats sert ainsi de base à une discussion plus approfondie sur les enjeux du développement local, les limites de la gouvernance minière et les pistes vers une exploitation plus durable des ressources naturelles.

Par ailleurs, les résultats de cette étude confirment les observations faites par plusieurs chercheurs sur les effets multiformes de l'orpaillage artisanal en Afrique de l'ouest. B. Pers et H. Brookfield (1987, p. 222) ont déjà montré que la dégradation de l'environnementale est souvent liée aux dynamiques sociales, notamment dans des contextes de pauvreté et de gestion coutumière des ressources. Dans la même veine, E. Barbier, J C Burgess et C Folke (1994, p. 290) soulignent que l'exploitation des ressources naturelles, sans régulation, entraîne une perte accélérée de la biodiversité, ce qui est bien illustré dans le cas du Lôh-Djiboua par la destruction des forêts et la pollution des cours d'eau.

Sur le plan social, C. Choquet (2018, p. 36) démontre que l'orpaillage artisanal, loin d'être une activité isolée, reconfigure les relations locales et produit de nouvelles formes de conflictualité, notamment autour de l'accès aux terres et aux ressources. Cette réalité rejoint les conclusions de E. K. Diarra (2020, p. 123) qui identifie, en Côte d'Ivoire, des conflits socio-territoriaux exacerbés par l'implantation anarchiques de sites d'orpaillage. De même, E. Jacques et B. Zida (2015, p. 41) mettent en évidence, dans le contexte du Burkina Faso, la fragilité des institutions locales face à l'extension rapide de cette activité et le manque de dispositifs pour encadrer ses externalités négatives. Nos résultats abondent dans le même sens que les travaux de A. Keita (2017, p. 29) sur la dimension institutionnelle, en soulignant le rôle ambigu des autorités locales, souvent prises entre l'encadrement légal et la tolérance tacite de pratiques illégales pour des raisons économiques. Cette réalité est confirmée par H. K. Konan (2019, p. 50), qui montre que la cohabitation entre industries minières formelles et orpailleurs clandestins est souvent source de tensions, de marginalisation et de violences. Ces dynamiques sont encore aggravées par la faiblesse des politiques environnementales, comme l'illustre l'analyse de J-P. N-G. Kouassi (2018, p. 45) qui insiste sur le lien direct entre

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

orpaillage artisanal, déforestation et effondrement de la biodiversité dans le Lôh-Djiboua.

Enfin, l'ensemble de ces constats est soutenu par la réflexion de H. Brookfield (2001, p. 348) qui insiste sur l'importance de penser l'environnement comme un espace social construit dans lequel les pratiques extractives prennent sens à travers les logiques de survie des populations. La convergence des travaux de ces auteurs confirme que les résultats de cette recherche ne révèlent pas de cas isolés, mais s'inscrivent dans une dynamique régionale plus large, où les enjeux économiques, sociaux et écologiques de l'orpaillage se croisent et s'entremêlent. Cela justifie l'urgence d'une gouvernance inclusive et écologique de cette activité en Côte d'Ivoire. Les impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage dans la région du Lôh-Djiboua mettent en lumière les profondes transformations induites par cette activité sur les dynamiques locales. Ils révèlent une dégradation significative des écosystèmes, notamment par la pollution des cours d'eau, la déforestation et la perte de la biodiversité, ainsi qu'une détérioration des conditions sanitaires des populations riveraines. Sur le plan social, l'orpaillage a favorisé une augmentation de la criminalité, des conflits fonciers, et une précarisation des conditions de vie, bien que certains ménages en tirent des revenus ponctuels. En ce qui concerne les forces de l'étude, on note une approche empirique ancrée dans le terrain, avec des entretiens et des observations directes qui renforcent la crédibilité des données. Toutefois, ses faiblesses résident dans l'absence d'une analyse longitudinale, qui aurait permis de cerner l'évolution des impacts dans le temps, et une prise en compte limitée des dynamiques d'économies globales influençant l'orpaillage. Ces résultats s'inscrivent dans un corpus croissant de recherches en Afrique de l'Ouest, qui associent orpaillage artisanal à vulnérabilités socio-environnementales, tout en soulignant la complexité d'une régulation effective qui est à la fois destructive et source de survie économique.

IV. CONCLUSION

La problématique centrale de cette recherche porte sur les effets négatifs de l'orpaillage artisanal sur les communautés locales et l'environnement dans la région du Lôh-Djiboua. Ces impacts sont multiples, à savoir la déforestation, la perte de biodiversité, la contamination de l'eau par les produits chimiques, ainsi que les tensions sociales entre les orpailleurs et les

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

autres groupes sociaux (agriculteurs, autorités locales, etc.). L'orpaillage, bien qu'il soit une source importante de revenus pour de nombreuses familles, crée aussi des déséquilibres sociaux et environnementaux importants.

La question de recherche explore comment l'orpaillage artisanal influence l'équilibre écologique et socio-économique de la région de Lôh-Djiboua. Plus spécifiquement, elle cherche à comprendre dans quelle mesure cette activité contribue à la dégradation de l'environnement et aux conflits sociaux, tout en interrogeant les réponses possibles des autorités locales et des acteurs concernés.

Les objectifs de recherche visent, d'une part, à analyser les impacts environnementaux, tels que la déforestation, la pollution des sols et des cours d'eau, ainsi que la perte de la biodiversité, et, d'autre part, à étudier les effets sociaux de l'orpaillage, notamment les conflits locaux, l'accroissement des inégalités, et la modification des modes de vie des communautés. Elle vise aussi à proposer des solutions pour la régulation et la gestion durable de l'orpaillage afin de minimiser ses effets négatifs sur les populations et l'environnement.

Le cadre méthodologique a eu pour axe de référence scientifique le développement rural lié à la question du changement social. La méthode qualitative a été privilégiée à travers les différents entretiens réalisés avec des acteurs clés. L'analyse et l'interprétation des données indiquent que l'activité d'orpaillage ancrée dans les habitudes des populations, bien que génératrice de revenus, et de développement rural, est source de nombreux impacts sur l'environnement et sur la santé des populations. Pour ce qui concerne le développement rural, l'activité d'orpaillage a impacté les conditions de vie des acteurs. Ceci se traduit par la construction d'un bâtiment des classes pour les écoliers, la réalisation des pompes villageoises permettant à la population de s'alimenter en eau potable. En ce qui concerne l'impact environnemental, l'exploitation artisanale de l'or sur ces différents sites est source de dégradation, de pollution, de raréfaction de certaines essences forestières, comme le karité, ce qui entraîne la perte de la biodiversité. Face aux réalités dichotomiques (aspect positif et aspect négatif) que présente l'exploitation artisanale de l'or, les acteurs potentiels que sont les orpailleurs, les chefs coutumiers, la population riveraine, sans oublier les décideurs, doivent œuvrer pour une bonne organisation de cette activité afin d'atténuer et de prévenir les

populations sur les incidences néfastes sur l'homme et son environnement, ses avantages ne

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 586 à 608 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* –
Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

devant pas conduire à perdre de vue les conséquences graves d'une telle activité. La mise en place d'une plateforme d'innovation pour l'activité aurifère est donc envisageable afin que tous les acteurs concernés par cette activité, y compris la population, puissent en tirer profit et sauvegarder l'environnement. Ceci est le gage d'un développement durable du secteur aurifère. La corrélation entre les résultats et la question de résultats réside dans la manière dont les impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage artisanal dans la région du Lôh-Djiboua confirment et illustrent la problématique soulevée. Les résultats montrent que l'orpaillage, bien qu'étant une source importante de revenus pour les communautés locales, contribue de manière significative à la dégradation de l'environnement, notamment à travers la déforestation, la pollution des sols et des eaux, et la perte de la biodiversité. Ces effets écologiques ont des répercussions sociales directes, créant des tensions entre les orpailleurs et les autres acteurs locaux, comme les agriculteurs, et exacerbant les inégalités sociales. En outre, l'absence de régulation et de gestion durable de cette activité mène à des conflits liés à l'accès aux terres et aux ressources naturelles. Ainsi, les résultats confirment la question de recherche qui interroge l'impact de l'orpaillage artisanal sur les populations et l'environnement, tout en soulignant la nécessité d'adopter des politiques plus inclusives et de régulation pour atténuer ces impacts.

L'impact social de l'orpaillage artisanal dans la région de Lôh-Djiboua est particulièrement visible à travers les tensions entre les orpailleurs et les autres communautés locales, notamment les agriculteurs qui voient leurs terres dégradées ou accaparées par l'activité minière. Cette situation crée des inégalités croissantes, des conflits d'usage des terres et des ressources, ainsi qu'une précarisation des conditions de vie des populations, malgré les revenus que génère l'orpaillage. Concernant l'impact sur la recherche de la contribution, cette étude met en lumière l'importance de comprendre les mécanismes sociaux et environnementaux liés à l'orpaillage afin d'orienter les politiques publiques vers une régulation juste et durable de cette activité. Les perspectives de cette étude incluent la nécessité de renforcer la régulation de l'orpaillage, de promouvoir des pratiques plus respectueuses de l'environnement et de favoriser la collaboration entre les acteurs locaux, les autorités et les chercheurs pour assurer un développement durable qui préserve les écosystèmes tout en offrant des solutions économiques viables aux populations locales.

BIBLIOGRAPHIE

Aboubakar Hermann OUEDRAOGO, 2006, « Impact de l'exploitation artisanale de l'or (orpaillage) sur la santé et l'environnement. Gestion des substances toxiques ». In : *Portail Afrique de l'Ouest*, <http://www.mediaterre.org/afriqueouest/actu,20061121095625.html> p. 298.

Aboubakar Hermann OUEDRAOGO, 2016, « L'impact de l'exploitation artisanale de l'or (orpaillage) sur la santé et l'environnement ». Gestion des substances toxiques, *Portail Afrique de l'Ouest*, <http://www.mediaterre.org/afrique-ouest/actu,20061121095625.html>.

Alain, KOUADIO, 2016, « Exploitation aurifère et développement local dans la sous-préfecture de Hiré, région du Lôh-Djiboua, Côte d'Ivoire ». Mémoire de Master, *Université Nangui Abrogoua d'Abidjan*.

Amadou KEITA, 2017, « Orpaillage et accès aux ressources naturelles et foncières au Mali » *IQAM-CIRDIS*, p. 29 URL: https://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/cahier_cirdis_no2017_01.pdf

Arnaldi Di Balme L LANZANO, 2017. « Des “puits burkinabè” en Haute Guinée : processus et enjeux de la circulation de savoirs techniques dans le secteur minier artisanal. Autre part » [Accessible sur Cairn], n° 82, p. 87-108.

Clément CHOQUET, 2018, « Orpaillage “artisanal” et mutations locales En Haute-Guinée ». In : *Hommes & Libertés*, n° 184, p. 36-38. URL : <https://www.gemdev.org/wp-content/uploads/2018/12/Choquet-2018- HL184-OrPaillage-artisanal-Pdf>

Denis GOH, 2016, « L'exploitation artisanale de l'or en Côte D'ivoire : la persistance d'une activité illégale ». *European Scientific Journal* January 2016 edition vol. 12, No. 3; 18p. http://dx.doi.org/10.19044/esj_consulté_le_30/01/2018.

Edward BARBIER, Joanne Cynthia BURGESS et Carl FOLKE, 1994, « Le paradis perdu ? L'économie écologique de la biodiversité ». Londres : Earthscan. ISBN-10 : 1853831816, p. 267.

Fanta Marguerite, BAMBA, 2021, « Transformations sociales et culturelles dans les communautés rurales face à l'orpaillage : Cas de la région du Lôh-Djiboua, Côte d'Ivoire ». In : *Revue Ivoirienne de Sociologie et Développement*, vol 10, n°2, p. 75-92.

Harold C BROOKFIELD, 2001, « Exploring Agrodiversity ». New York: *Columbia University Press*, p. 348.

HUMAN RIGHTS WATCH (2005). « Le Fléau de l'or ». *Rapport. Kinshasa*.

JAQUES Éric et ZIDA Blaise, 2015, « La filière artisanale de l'or au Burkina Faso : bilan, perspectives d'évolution et recherche de cibles pour le développement de petites mines ». In :

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 586 à 608 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sunu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

MAE/CIFEG régional workshop, Ouagadougou, Burkina Faso - November 2003. *CIFEG Occasional Publication* 2004/39, p. 41- 59.

Karamoko Elisée DIARRA, 2020, « Conflits socio-territoriaux et exploitation anarchique des ressources aurifères dans la région du Lôh-Djiboua, Côte d'Ivoire ». In : *Revue Africaine des Études Sociales et Économiques*, 8(1), p. 123-140.

Karkar, P. MEDINILLA, et T. ZONGO, 2020, « Encadrer à nouveau l'artisanat minier au Burkina Faso. Vers une approche contextualisée ». Document de réflexion [En ligne] n° 270, p. 29. URL:<https://liecdpm.org/fr/publications/encadrer-artisanat-minier-burkina-faso-a-proche-contextualisee>

Kouamé H. KONAN, 2019, « Les enjeux de la cohabitation entre les industries minières aurifères et orpailleurs clandestins : cas du secteur de Tongon au Nord de la Côte d'Ivoire ». *ANYASA Revue des Lettres et Sciences Humaines Laboratoire de Recherche sur la dynamique des milieux et des sociétés*, p. 50.

Kouamé Rémi TANO, 2019, « La contamination des cours d'eau par le mercure : un risque sanitaire et environnemental lié à l'orpaillage dans le Lôh-Djiboua, Côte d'Ivoire ». In : *Journal Africain des Sciences de l'Environnement*, vol. 15, n°2, p. 89-105.

Kouasi N. KOUADIO, 2003, « Exploitation artisanale de l'or dans le processus de mutation socio- économique à Hire (Sud Bandama Côte d'Ivoire) ». Diplôme d'études approfondies (D.E.A.), Université de Bouaké (Côte d'Ivoire), Bouaké. Non publiée, p. 337.

Kubokoso NDELA, 2014, « Les activités minières et la fiscalité : Cas de la République Démocratique du Congo ». Thèse de doctorat en Droit, Administration et Secteur Public. *Université Paris I Panthéon — Sorbonne*, p. 500.

Lassina S. OUATTARA, 2022, « Réglementation et gestion locale de l'orpaillage : défis et perspectives pour un développement durable dans le Lôh-Djiboua, Côte d'Ivoire ». In : *Cahiers Africains de Gouvernance et de Développement Durable*, 14(1), p. 101-120.

Laurent, POLIDORI, Jean-Marie FOTSING, et Jean-François ORRU., 2001, « Déforestation et orpaillage : apport de la télédétection pour la surveillance de l'occupation du sol en Guyane française ». In : Carmouze J.-P., Lucotte M., Boudou A. (éd.). *Le mercure en Amazonie. Paris, France*, Ird éditions, p. 473-494.

Loni Buga BAMUHIGA et Ade Nyori INDRING'I, 1998, « L'exploitation artisanale de l'or et du diamant dans le Haut-Zaïre (1982-1995) : réponse à la crise, conséquences sur l'environnement ». In : *Les Cahiers d'Outre-Mer*, p. 157-170.

N'Guessan J.-P. KOUASSI, 2018, « L'orpaillage artisanal comme facteur de déforestation et de perte de biodiversité dans le Lôh-Djiboua, Côte d'Ivoire ». In : *Revue Ivoirienne des Sciences Sociales*, vol 12 n°3, p. 45-67.

Nicolas Kouassi KOUADIO, 2008, « Exploitation artisanale de l'or dans le processus de

Impacts sociaux et environnementaux de l'orpaillage sur les populations de la région du Lôh-Djiboua en Côte d'Ivoire.

Dr Patrice MBétien KONÉ

mutation socioéconomique à Hiré (sud Bandama Côte d'Ivoire) ». *Mémoire de D.E.A sociologie*, université de Bouaké, p. 70.

Nicolas Kouassi KOUADIO, 2016, « Exploitation minière, facteur de recompositions socio-économiques dans la sous-préfecture de Hiré (Côte d'Ivoire) ». In : *European scientific journal*, Vol 12, n°17, p. 287-304.

ORCADE, 2006, « Étude diagnostique du cadre institutionnel et juridique de l'activité minière industrielle au Burkina Faso : cas de Poura et Essakane ». In : *Rapport d'étude*, p. 56.

Piers BLAIKIE, Harold BROOKFIELD, 1987, « Dégradation des terres et société ». Londres : *Methuen*. ISBN- 0-416-40140-6, p. 296.

RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE (2014). *Code minier* (Loi n° 2014-138 du 24 mars 2014). Abidjan : Secrétariat Général du Gouvernement, 15 p.

VEIGA, Marcello M., HINTON, Jennifer J., 1998, « Contamination par le mercure dans l'extraction artisanale de l'or : une étude de cas au Zimbabwe ». In : *Journal de la production plus propre*, 6 (2), 111-120.

Yacouba BAMBA, 2012, « Évaluation des impacts de l'exploitation de la mine d'or de Bonikro (Côte d'Ivoire) sur les ressources en eau ». Mémoire pour l'obtention du master en ingénierie de l'eau et de l'environnement, p. 55.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 609-630.

De la pêche à la traversée : la mer comme nouvel
horizon migratoire à Bargny

Dr Serigne Momar SARR

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

serignemomar.sarr@ucad.edu.sn

&

Dr Adama FAYE

Institut Sénégalais de Recherche Agricole (ISRA)

adamafae@gmail.com

Résumé : À Bargny, commune côtière du Sénégal à forte tradition halieutique, les effets conjugués du changement climatique, de la dégradation environnementale et des politiques publiques inefficaces fragilisent durablement l'activité de pêche artisanale. Face à l'érosion des moyens de subsistance, la communauté locale, principalement léebu, adoptent des stratégies alternatives de survie. L'une des plus marquantes est l'émigration par voie maritime, qui devient un nouvel usage de la mer, réorientant les savoirs marins traditionnels vers des parcours migratoires risqués. Basée sur une enquête de terrain, cette étude montre que la pluriactivité, souvent première réponse à la crise, devient vite insuffisante. Les réseaux sociaux communautaires et la figure centrale du « capitaine », expert de la navigation, permettent alors d'organiser collectivement des départs vers l'Europe, notamment l'Espagne. Cette dynamique migratoire s'installe dans un contexte où l'État favorise la pêche industrielle, marginalisant encore plus les pêcheurs artisanaux. Cependant, si partir est vu comme une réinvention de la mer, l'arrivée en Europe n'offre pas toujours l'issue espérée : les incertitudes économiques et administratives demeurent. L'émigration devient ainsi une solution par défaut, révélatrice d'un abandon institutionnel et d'une résilience communautaire face à la vulnérabilité croissante du littoral sénégalais.

Abstract: In Bargny, a coastal community in Senegal with a strong fishing tradition, the combined effects of climate change, environmental degradation, and ineffective public policies are permanently weakening artisanal fishing activity. Faced with the erosion of livelihoods, the local community, primarily Léebu, is adopting alternative survival strategies. One of the most striking is maritime emigration, which is becoming a new use of the sea, redirecting traditional marine knowledge towards risky migratory routes. Based on a field survey, this study shows that multi-activity, often the first response to the crisis, quickly becomes insufficient. Community social networks and the central figure of the "captain," a navigation expert, then make it possible to collectively organize departures to Europe, particularly Spain. This migratory dynamic is taking hold in a context where the state favors industrial fishing, further marginalizing artisanal fishermen. However, while leaving is seen as a reinvention of the sea, arriving in Europe does not always offer the hoped-for outcome: economic and administrative uncertainties remain. Emigration thus becomes a default solution, revealing institutional abandonment and community resilience in the face of the growing vulnerability of the Senegalese coastline.

Mots clés : migration, changement climatique, pêche artisanale, résilience communautaire, solidarité.

Keywords: migration, climate change, artisanal fishing, community resilience, social solidarity.

Introduction

Les effets du changement climatique se manifestent avec acuité au sein des communautés établies dans les zones côtières (Sall et al., 2011 ; Dème et al., 2021). Parmi les transformations climatiques qui affectent négativement ces populations, on observe notamment l'élévation des températures, la variabilité accrue des précipitations, les inondations récurrentes, ainsi que la submersion marine. Ces phénomènes ont pour conséquence directe d'allonger les temps de pêche et d'accroître les coûts de production, les pêcheurs étant contraints de parcourir des distances de plus en plus longues pour accéder aux ressources halieutiques. Par ailleurs, l'érosion côtière entraîne la disparition progressive des plages, des aires de débarquement, ainsi que de zones d'habitation. La situation est aggravée par la fréquence croissante des pluies extrêmes, conjuguée à l'inefficacité des systèmes d'assainissement, à l'occupation désordonnée du littoral et à l'urbanisation des zones inondables, ce qui augmente sensiblement le risque d'inondation dans ces territoires côtiers (Faye et al., 2019 ; Weissenberger et al., 2016).

Au Sénégal, ces bouleversements climatiques ont un impact considérable sur le secteur de la pêche, sur la biodiversité côtière et marine, sur les infrastructures, ainsi que sur les communautés littorales, historiquement composées de pêcheurs. Or, la pêche maritime représente un secteur névralgique de l'économie sénégalaise. Elle contribue significativement à la sécurité alimentaire, à l'amélioration des moyens d'existence, à la croissance économique, tant au niveau local que national, ainsi qu'au bien-être social des populations (République du Sénégal, 2016). Pourtant, l'analyse du secteur primaire révèle une baisse préoccupante du poids de la pêche dans l'emploi : en 2024, elle ne mobilisait plus que 6,3 % de la population active (ANSD, 2024). Ce chiffre contraste fortement avec celui relevé en 2015, où le même secteur représentait encore 17 % de la population active (ANSD, 2015). Cette année-là, la pêche constituait le premier poste d'exportation, atteignant près de 195,6 milliards de francs CFA, soit 20,87 % des recettes totales d'exportation, et contribuait à hauteur de 3,2 % au PIB national (ANSD, 2015 ; Mbaye et al., 2018). Outre les facteurs environnementaux déjà mentionnés, l'état critique des stocks halieutiques, dont certains sont surexploités, résulte principalement de la pression exercée par la pêche industrielle, elle-même favorisée par les accords conclus entre l'État du Sénégal et l'Union européenne à partir de 2019. Ce contexte contribue à l'aggravation

de la pauvreté et à la réduction significative des capacités adaptatives des communautés locales (Sultan et al., 2015 ; Sambou et al., 2020).

Cette étude part du constat selon lequel, malgré les efforts déployés par l'État sénégalais à travers des dispositifs tels que la Contribution Déterminée au niveau National (CDN), le Plan National d'Adaptation (PNA) ou encore diverses initiatives sectorielles, les communautés côtières demeurent fortement exposées aux effets délétères du changement climatique. Au-delà de cette inefficacité institutionnelle, la dégradation de l'environnement, provoquée notamment par la surexploitation des ressources par les industries et les activités commerciales, accentue les vulnérabilités existantes. Ainsi, l'interaction entre facteurs climatiques et non-climatiques (surpêche, accaparement des espaces maritimes, industries extractives, etc.) mène à une détérioration continue des moyens de subsistance.

La ville côtière de Bargny, située sur la Petite-Côte, à environ 30 kilomètres au sud-est de Dakar, illustre parfaitement cette dynamique. Son ouverture sur l'Océan Atlantique, dans la continuité de la baie de Rufisque, et sa côte sableuse d'environ 6 kilomètres la rendent particulièrement exposée aux alizés maritimes (Guérin, 2003 ; Gaye, 2013). Si cette situation géographique offre à Bargny un fort potentiel en matière de pêche et de tourisme, elle la rend aussi vulnérable aux aléas climatiques et aux risques environnementaux. La population de Bargny est majoritairement composée de membres du groupe social léebu, historiquement installé dans la presqu'île du Cap-Vert, qui correspond aujourd'hui à la région de Dakar, à l'extrême ouest du continent africain. Le profil socioculturel de cette communauté est marqué par une forte homogénéité : valeurs religieuses partagées, langue commune (le wolof), et maintien des us et coutumes.

Dans ce contexte de bouleversements environnementaux, une interrogation centrale émerge : comment les communautés côtières de Bargny inventent-elles des mécanismes de réponse pour surmonter la précarité liée à l'effondrement de l'activité de pêche ? Cette recherche vise à examiner spécifiquement : i) de quelle manière les familles de pêcheurs réagissent-elles aux chocs subis à Bargny ? ii) comment les logiques de solidarité sont-elles redéployées dans ce contexte de crise ? iii) les transformations du rapport à la mer induisent-elles un

repositionnement territorial et identitaire de Bargny ? Ces interrogations permettent de mettre en lumière les réponses socio-environnementales élaborées au sein des réseaux de solidarité intra-communautaires, qui visent à amortir les effets de la crise et à reconfigurer l'économie domestique locale.

L'objectif n'est pas ici de surestimer l'impact du changement climatique sur l'activité de pêche, mais plutôt de montrer comment les acteurs locaux, confrontés à des contraintes multiples, se les réapproprient pour forger des perspectives d'avenir. À cet égard, l'émigration apparaît comme une stratégie mobilisée au nom de l'espoir d'une vie meilleure, fondée sur une familiarité ancienne avec la mer, acquise dès le plus jeune âge, et sur une connaissance parfois empreinte de mysticisme des pratiques de navigation.

Cette contribution s'articule autour de deux grands moments : d'abord, la présentation de la démarche d'enquête de terrain ; ensuite, l'analyse des résultats obtenus. Il s'agira, dans un premier temps, de rendre compte des effets induits du changement climatique sur l'activité de pêche, puis d'évaluer les politiques d'adaptation mises en œuvre, ainsi que les mesures de prévention contre la dégradation de l'environnement. Dans les deux cas, la migration émerge comme une solution face aux vulnérabilités croissantes et à la précarisation des ménages, qui mobilisent à cet effet les réseaux de solidarité interne à la communauté léebu. L'enjeu devient alors celui de maximiser les chances de réussite de ces entreprises migratoires par voie maritime, en s'appuyant sur les compétences et l'expertise des « capitaines », ces pilotes de pirogues qui incarnent la maîtrise de la mer.

1. Cadre de l'étude et approche méthodologique

La présente section expose le cadre général de l'étude, en mettant d'abord en lumière les spécificités territoriales, socio-économiques et environnementales de Bargny (1.1), avant de revenir sur les fondements méthodologiques de la recherche, fondée sur un travail de terrain approfondi, mêlant observations directes, entretiens et immersion au sein de la communauté (1.2). Cette double entrée permet d'ancrer l'analyse dans la réalité vécue des acteurs, tout en assurant une rigueur scientifique dans l'approche et le traitement des données collectées.

1.1. Bargny : un territoire côtier en situation critique

À l'origine simple village de pêcheurs traditionnels, Bargny était structuré en plusieurs hameaux principaux, notamment Mboth, Sepp, Thongor, Miname, Marnane et Lendeng. Selon les données recueillies lors des enquêtes de terrain, les premières installations humaines y remonteraient aux alentours de 1589. Le quartier de Bargny Guedj, considéré comme le noyau originel de la ville, conserve encore aujourd'hui les traits distinctifs du village traditionnel, bien que l'urbanisation y soit rapide et relativement récente. Administrativement, Bargny a d'abord été rattachée à la commune mixte de Thiès par l'arrêté n° 18-80 du 1er janvier 1933, avant d'être intégrée à celle de Rufisque en 1936 (ADM, 2001). De son statut de village au XVIIe siècle, Bargny a connu une transformation progressive jusqu'à devenir une commune de plein exercice au début des années 1990. L'insularité historique de Bargny Guedj a été levée par la construction d'une passerelle (Thiam, 2006), et la ville compte aujourd'hui plus d'une vingtaine de quartiers, dont Sendou et Miname. Cette dynamique d'expansion urbaine répond à une croissance démographique soutenue, mais également aux conséquences de l'érosion côtière, particulièrement marquée au sud de la commune.

La ville se trouve ainsi confrontée à un triple étau foncier. Au sud, l'avancée de la mer rétrécit la bande littorale. Au nord, l'extension des carrières de la Société Commerciale du Ciment (SOCOCIM) a englouti les zones d'extension initialement prévues. À l'est, la réserve foncière est restreinte par l'extension de la commune de Diamniadio, sans oublier les litiges fonciers persistants avec la commune voisine de Rufisque (Gaye, 2013). L'érosion côtière y est un phénomène ancien, apparu dès les années 1980, initialement attribué à une mauvaise gestion des zones côtières plus au nord, dans la région de Dakar. Toutefois, depuis les années 2000, ce phénomène s'est amplifié, menaçant aujourd'hui certaines zones d'une submersion marine potentielle. Cette situation s'explique, entre autres, par une urbanisation littorale non maîtrisée, favorisée par le développement de l'activité touristique et commerciale, entraînant une forte pression sur les ressources et les écosystèmes côtiers. Par ailleurs, la commune de Bargny est entourée de nombreuses infrastructures industrielles lourdes : une centrale à charbon, un port minéralier et vraquier, un projet d'implantation d'une usine de sidérurgie (connue sous le nom de « Tosalali »), ainsi que la cimenterie SOCOCIM Industries. Ces installations exercent une pression supplémentaire sur les milieux naturels et contribuent à la dégradation de

l'environnement. Les impacts environnementaux, déjà accentués par l'érosion et la pollution, se trouvent renforcés par les événements climatiques extrêmes tels que des épisodes de fortes pluies, des inondations récurrentes et des vagues de chaleur.

1.2. Pratique d'enquête de terrain

La présente étude repose sur une démarche qualitative articulée autour d'observations directes non structurées et d'enquêtes de terrain menées auprès de différentes catégories de la population. Au total, dix entretiens semi-structurés ont été conduits, ainsi que cinq focus groups composés chacun de six participants, homogènes en termes de sexe, d'âge et, dans une certaine mesure, d'activités. Ces groupes ont permis de cerner divers angles de perception du changement climatique selon les catégories sociales :

- Le focus group composé de femmes a porté sur l'impact du changement climatique sur leurs activités de production liées à la pêche (achat, transformation, commercialisation des produits halieutiques, revenus).
- Deux focus groups réunissant des jeunes hommes et femmes ont exploré leurs représentations du changement climatique, ainsi que leur implication dans les initiatives locales d'adaptation.
- Les deux autres groupes, composés d'acteurs communautaires, ont permis de discuter des engagements en faveur des politiques d'adaptation et de justice environnementale.

Parallèlement, des entretiens individuels ont été réalisés auprès de jeunes (15 à 24 ans), d'adultes hommes et femmes, de personnes âgées de plus de 60 ans, ainsi que de membres d'organisations communautaires de base (OCB). Le profil des personnes enquêtées est diversifié en termes de niveau d'instruction (allant de l'analphabétisme à l'enseignement supérieur) et de statut socio-professionnel. La majorité sont des pêcheurs et des femmes transformatrices de produits halieutiques, mais l'échantillon comprend également quelques commerçants, ouvriers et femmes au foyer. Un équilibre entre les sexes et les tranches d'âge a été recherché afin de garantir la représentativité des perceptions. Les thèmes abordés lors des entretiens et discussions – qui constituent également les variables d'analyse – incluent : l'organisation sociale de la communauté, les connaissances et attitudes face au changement

climatique, les stratégies d'adaptation, les processus d'apprentissage en situation de vulnérabilité et de précarité.

Le choix des personnes enquêtées repose sur une méthode d'échantillonnage raisonné, visant à cibler directement les individus les plus concernés par les enjeux de la recherche. Les principaux lieux d'enquête sont les quartiers de Bargny Guedj, Mbot, Khelcom et Pancur. D'autres entretiens ont été réalisés *in situ*, dans les lieux d'activités : plage, sites de débarquement, ateliers de transformation, places publiques, etc. Cette immersion vise à documenter la diversité des réponses individuelles et collectives face aux effets du changement climatique dans la vie quotidienne. Les indicateurs mobilisés sur le terrain couvrent à la fois : la situation socioéconomique des ménages, les dimensions environnementales liées au changement climatique, les politiques publiques d'adaptation, les réponses sociales endogènes et les perspectives perçues par les populations.

Le cadre analytique s'appuie sur trois référents théoriques principaux : la théorie des réseaux sociaux (Granovetter, 2000), l'approche des moyens de subsistance (Townsend, 1979) et le concept de robustesse des systèmes socioécologiques (Ostrom, 2010). Cette approche permet de croiser les dimensions sociales et biophysiques de l'activité humaine dans un environnement en mutation, et justifie le recours à une analyse systémique (Sarr, 2025), prenant en compte l'interaction de multiples facteurs. Toutefois, cette étude présente certaines limites méthodologiques, notamment liées à la taille restreinte de l'échantillon, qui ne permet pas une généralisation statistique des résultats. Néanmoins, elle offre un éclairage pertinent sur les dynamiques sociales émergentes, en particulier sur la manière dont l'insuffisance des politiques d'adaptation contraint les populations à envisager la migration comme alternative aux vulnérabilités persistantes.

Si le changement climatique constitue le point d'entrée de cette recherche, il apparaît clairement que la dégradation continue de l'environnement, sous l'effet conjugué des pressions anthropiques et industrielles, s'inscrit également dans l'explication de la crise globale qui affecte ces territoires. En définitive, les personnes interrogées expriment davantage leurs préoccupations relatives à la survie économique de leur ménage qu'à l'état écologique de leur environnement, considérant qu'elles ne disposent ni des moyens techniques ni des capacités

financières pour y faire face. L'adaptation demeure, dans leur perception, un processus coûteux, réservé aux institutions disposant de ressources appropriées.

2. Déliquescence de la pêche artisanale et précarité dans les ménages

Dans un contexte marqué par les effets conjugués du changement climatique, de la dégradation environnementale et d'une pression anthropique croissante, la pêche artisanale, pilier socio-économique des communautés côtières, connaît une profonde remise en question. À Bargny, cette activité historiquement centrale pour les ménages se trouve aujourd'hui fragilisée, tant en raison de la raréfaction des ressources halieutiques que de l'ineffectivité des politiques d'adaptation.

Face à cette déliquescence du secteur halieutique, les dynamiques communautaires se réorganisent. Tandis que la précarité s'installe au sein des foyers, des réseaux de solidarité se déploient, réinventant les usages de la mer, notamment à travers la migration comme stratégie d'adaptation et de survie. La présente section examine, d'une part, les facteurs structurels qui affaiblissent la pêche artisanale à Bargny (2.1) et, d'autre part, les réponses sociales et culturelles mises en œuvre par les populations locales pour faire face à l'insécurité économique et environnementale croissante (2.2).

2.1. Un secteur de la pêche fragilisé entre changement climatique et dégradation environnementale

Les résultats de l'enquête de terrain révèlent une prise de conscience générale, au sein de la communauté de Bargny, des transformations environnementales survenues au fil des générations. Si les personnes âgées, notamment celles de plus de 65 ans, se montrent particulièrement attentives aux changements survenus dans leur environnement, les plus jeunes n'en perçoivent pas moins les effets progressifs, qu'il s'agisse de l'érosion côtière ou de la raréfaction des ressources halieutiques. En langue wolof, parlée par les Lébou, le concept de « dérèglement climatique » est exprimé à travers des termes tels que *soppeku jawwu ji* ou *soppeku alam bi*¹, désignant une perturbation de l'atmosphère ou de l'environnement. Cette terminologie

¹ Littéralement, « *soppeku* » en wolof veut dire « changement » ou « transformation », selon le cas. « *Alam* » veut dire « environnement », alors que « *jaawu ji* » renvoie à l'atmosphère ou le ciel.

De la pêche à la traversée : la mer comme nouvel horizon migratoire à Bargny
Dr Serigne Momar SARR & Dr Adama FAYE

indique que, dans l'usage courant, les notions de « changement climatique » et de « dégradation environnementale » tendent à être confondues. En effet, au-delà des impacts du changement climatique, les pressions anthropiques liées à la pollution industrielle et à la forte pression foncière — évoquées précédemment — contribuent à brouiller la distinction entre ces deux phénomènes. Cette confusion reflète, dans les perceptions locales, une réalité vécue où les effets combinés de ces facteurs compromettent gravement la stabilité du territoire. Parmi les conséquences les plus marquantes figure l'émigration croissante des jeunes, comme en témoigne l'entretien suivant :

« Je sais que l'émigration clandestine s'intensifie à cause de la raréfaction des ressources halieutiques. Aujourd'hui, certains pêcheurs préfèrent prendre des risques pour rejoindre l'Espagne. Nous le vivons ici à Bargny. L'économie locale s'en trouve affectée : près de 70 % de celle-ci repose sur la pêche. Les femmes transformatrices (au site de Khelcom) peuvent passer des mois sans activité, et plusieurs pêcheurs ont abandonné leur métier, devenu trop précaire du fait de la baisse des rendements. À nos yeux, le changement climatique a des impacts aussi bien sur l'environnement que sur nos moyens de production (...). Il y a également la pollution atmosphérique due au ciment et aux particules de charbon, qui affecte même les produits déjà transformés. Et puis, le manque d'instruction et d'opportunités professionnelles fragilise davantage les jeunes. »
(Homme, 30 ans, ingénieur, membre du Réseau des associations pour la protection de l'environnement et de la nature – RAPEN, Bargny)

Cette situation interpelle quant à l'avenir des jeunes, notamment ceux sans qualification autre que la pêche. Constitués en majorité de main-d'œuvre employée par les propriétaires de pirogues, ces jeunes, souvent peu ou pas scolarisés, n'ont d'autre choix que des emplois journaliers, faiblement rémunérés. Leur précarité découle de vulnérabilités multidimensionnelles où se combinent contraintes socioéconomiques et pressions biophysiques, fragilisant ainsi l'ensemble du tissu économique local. L'un des indicateurs les plus significatifs de cette dégradation est l'évolution du prix du panier de sardinelle ronde (*yaaboy*, en wolof). Selon les informations recueillies, celui-ci est passé de 1,5 € à 68 € en l'espace de cinq ans, illustrant la pression sur la ressource. Il demeure cependant difficile de déterminer avec précision si cette raréfaction est imputable exclusivement au changement

De la pêche à la traversée : la mer comme nouvel horizon migratoire à Bargny
Dr Serigne Momar SARR & Dr Adama FAYE

climatique, ou bien davantage à la surexploitation induite par les accords de pêche concédés à des flottes étrangères (États, entreprises) par les autorités sénégalaises. Cette imprécision contribue à entretenir une confusion persistante entre changement climatique et dégradation environnementale, les deux concourant à une déstabilisation croissante des systèmes socio-écologiques locaux. À Bargny, la crise de la pêche artisanale — activité historiquement centrale pour la communauté léebu — se traduit par l’effondrement progressif de l’économie locale. Et pourtant, la mise en œuvre de politiques d’adaptation reste limitée et marginale. Les faibles ressources financières allouées aux initiatives locales contraignent les populations à recourir à des mécanismes d’adaptation endogènes, souvent informels, pour pallier l’insuffisance ou l’inadéquation des stratégies institutionnelles (Niang et al., 2022).

Face aux effets combinés du changement climatique et de la surpêche, les pêcheurs léebu ont développé une nouvelle forme d’agencéité, fondée sur des alternatives migratoires. Certains se sont dirigés vers la Gambie, la Guinée-Bissau ou la Mauritanie, contribuant ainsi au transfert de savoir-faire liés à la pêche et à la transformation artisanale des produits halieutiques. D’autres, en revanche, optent pour la migration vers l’Europe. Ainsi, lorsque la mer ne peut plus subvenir à leurs besoins, elle devient le vecteur d’un exil espéré, bien que souvent incertain. Dans les deux cas, les conditions de vie demeurent marquées par une grande instabilité. Cette précarisation se répercute également sur les femmes, principales actrices de la transformation et de la commercialisation des produits de la mer. Jadis actives pendant cinq à six mois de l’année, elles ne trouvent plus aujourd’hui d’activités que durant quatre mois au mieux. En l’absence de débouchés, elles se voient cantonnées aux tâches domestiques ou à des activités commerciales occasionnelles.

« Les menaces qui pèsent sur la communauté sont nombreuses : la montée de la mer qui fait disparaître des habitations, la raréfaction des ressources halieutiques, l’augmentation de la pauvreté, la baisse des pluies et l’intensification de la chaleur. Les femmes transformatrices de Bargny risquent de ne plus pouvoir travailler à cause de la disparition du yaaboy. Cette vulnérabilité ne distingue ni les hommes ni les femmes : tous subissent les mêmes conséquences. Les femmes qui travaillaient cinq à six mois dans la transformation du poisson peuvent rester quatre mois ou plus sans activité ; la vie est

devenue chère pour tout le monde. » (Femme, 40 ans, formatrice de produits halieutiques, Bargny)

2.2. Dynamique de réseaux de solidarité et nouvel usage de la mer

La pêche constitue, pour la communauté de Bargny, une activité centrale mobilisant à la fois les hommes et les femmes, indépendamment de leur âge. En dehors des individus ayant bénéficié d'une scolarisation, cette activité demeure la principale source de subsistance, déclinée en plusieurs maillons économiques tels que la transformation artisanale et la commercialisation des produits halieutiques vers les centres urbains ou l'intérieur du pays. Lorsque les revenus issus de la pêche deviennent insuffisants, la majorité des habitants s'efforce de subvenir à ses besoins de manière autonome. Cette précarité généralisée, souvent exprimée par la formule recueillie lors des enquêtes – « *les temps sont durs pour tous* » –, trouve son origine dans la flambée des prix des produits de première nécessité, en grande partie importés (riz, huile, sucre, café, lait, pâtes...), qui constituent l'essentiel de la consommation domestique. Face à cette situation, certains individus s'engagent dans des activités secondaires – commerce de détail, maraîchage, artisanat – qui se présentent comme des solutions palliatives. Néanmoins, ces alternatives ne suffisent pas toujours à atténuer la précarité du quotidien. D'autres, en situation plus critique, contractent des emprunts ou sollicitent l'aide de parents ou de proches, souvent salariés dans le secteur public ou privé. Toutefois, cette forme d'entraide reste l'apanage d'une minorité : la majorité n'a d'autre choix que de se débrouiller seule, en l'absence de mécanismes formalisés de soutien intrafamilial ou communautaire. Ainsi, les ménages se retrouvent pour la plupart dépourvus de filets de sécurité en cas de déficit de revenus.

Dans un tel contexte marqué par les effets cumulés du changement climatique et de la dégradation continue de l'environnement, la capacité des ménages à mettre en œuvre des stratégies d'adaptation repose largement sur le développement de la pluriactivité. Bien que l'abandon des activités halieutiques (pêche artisanale, transformation, séchage et fumage du poisson, commercialisation) soit jugé inconcevable par les membres de la communauté, les déficits de production sont désormais compensés par une diversification des pratiques économiques. Cette réorientation vers d'autres secteurs d'activité inclut le commerce informel, les emplois dans les zones industrielles proches – notamment celle de Diarniadio – ou encore

l'appui de membres de la famille insérés dans des emplois salariés, dans les secteurs public ou privé, capables de soutenir leurs proches en difficulté. Ainsi, le commerce et l'artisanat s'érigent en alternatives économiques. Toutefois, ces secteurs, peu structurés, peinent à absorber l'ensemble des personnes – hommes comme femmes – qui cherchent à s'y insérer. L'engorgement du marché local limite fortement leurs capacités à constituer de véritables relais économiques viables. Dans ce contexte d'incertitude, les léebu de Bargny développent une résilience fondée autant sur des ressources matérielles que symboliques. Ces ressources immatérielles s'enracinent dans les croyances religieuses, les pratiques coutumières et une vision eschatologique de l'avenir. La patience face à l'adversité, ainsi que l'espérance en des jours meilleurs, constituent des ressorts psychologiques puissants. L'émigration, perçue comme échappatoire aux contraintes structurelles locales, incarne ainsi une forme de réponse à la crise actuelle.

La mobilisation communautaire autour de projets migratoires s'appuie sur l'expérience des « capitaines » – ces figures centrales chargées de diriger les pirogues lors des campagnes de pêche – dont la connaissance de la mer et la capacité à affronter les risques renforcent la crédibilité des projets d'exil. Les départs sont entourés de rituels de bénédiction, de prières et d'offrandes destinés à protéger les voyageurs, soulignant ainsi le caractère collectif et organisé de ces initiatives migratoires. Il s'agit d'une stratégie mûrement réfléchie, fondée sur une expertise maritime valorisée, et portée par l'ensemble du tissu familial et social. Malgré l'effondrement des prises, la pêche artisanale conserve son rôle structurant. La vie des pêcheurs reste intimement liée à la mer, de sorte que toute alternative viable à la précarisation actuelle passe nécessairement par une réinterprétation des usages maritimes. C'est ainsi que, face à la dégradation des rendements, certains hommes – auparavant employés comme marins sur les pirogues – se sont tournés vers le transport clandestin de migrants. Plusieurs capitaines ou mareyeurs, contraints de laisser leurs embarcations à quai faute d'activités lucratives, les ont réaffectées à cette nouvelle fonction : transporter des jeunes candidats à l'exil, principalement vers l'Espagne.

Le témoignage d'un mareyeur de 60 ans illustre cette dynamique : « *J'ai vu tous les jeunes hommes qui travaillaient sur ma pirogue tenter l'aventure ou aller à Dakar chercher autre chose. Même si la pirogue est là, elle ne me sert plus à rien. C'est tout à fait naturel que mon*

De la pêche à la traversée : la mer comme nouvel horizon migratoire à Bargny
Dr Serigne Momar SARR & Dr Adama FAYE

capitaine s'occupe de ceux qui veulent partir. » La mer, devenue incapable de nourrir les siens, est ainsi réinvestie comme un vecteur d'espoir, un passage vers d'autres horizons jugés plus prometteurs. Ce qui était initialement perçu comme une contrainte — la raréfaction du poisson — est alors transformé en opportunité : celle d'une mobilité à visée salvatrice. Cependant, cette opportunité est loin d'être garantie. Les résultats de cette migration restent incertains, tant pour les individus engagés dans ce parcours que pour les familles restées au pays. La précarité ne disparaît pas avec le départ ; elle se déplace et se transforme. En définitive, l'un des enjeux majeurs réside dans cette tension permanente entre espoir et incertitude : l'espoir de sortir de la pauvreté par l'exil, et l'incertitude, souvent douloureuse, de ne pouvoir transformer cet espoir en amélioration tangible des conditions de vie.

3. L'ambivalence de la migration comme réponse à la crise

Face à la dégradation continue des conditions de vie et à l'effondrement progressif du secteur de la pêche artisanale, la migration s'impose, à Bargny, comme une réponse ambivalente à une crise multidimensionnelle. Loin d'être un choix pleinement assumé, elle apparaît davantage comme une solution par défaut, rendue nécessaire par l'ineffectivité des politiques publiques et l'absence de perspectives économiques locales.

Pour autant, cette dynamique migratoire, bien que marquée par l'incertitude et le risque, ouvre également de nouveaux imaginaires d'avenir et mobilise l'expertise maritime ancestrale des Lébu. Elle s'inscrit dès lors dans une logique de réinvention des rapports à la mer et de quête de résilience, où s'entrelacent espoir collectif et désillusion possible. Cette section interroge ainsi le caractère paradoxal de la migration : à la fois symptôme d'un abandon politique (3.1) et tentative de reconversion d'un territoire maritime en espace de projection vers un ailleurs incertain (3.2).

3.1. Une solution par défaut, fruit d'un abandon politique

À l'image de Bargny, d'autres pôles majeurs de pêche artisanale au Sénégal, tels que Kayar, Saint-Louis, Joal ou encore Cap-Skiring, sont aujourd'hui confrontés à une dynamique migratoire croissante, en grande partie induite par l'inefficacité des politiques d'adaptation aux effets du changement climatique (Ba et al., 2021). Et pourtant, ce secteur, hautement stratégique

De la pêche à la traversée : la mer comme nouvel horizon migratoire à Bargny
Dr Serigne Momar SARR & Dr Adama FAYE

pour l'économie nationale, a fait l'objet d'orientations politiques spécifiques. En effet, le Sénégal s'est doté, dès 2016, d'un Plan national d'adaptation de la pêche et de l'aquaculture à l'horizon 2035 (PNA Pêche), destiné à répondre aux impacts du changement climatique, à garantir la durabilité des activités halieutiques et à consolider leur rôle comme levier de développement économique et social (République du Sénégal, 2016).

Sur la base des scénarios élaborés par le PNA Pêche, en fonction des trois grandes zones halieutiques du pays (le Nord avec Saint-Louis, le Centre autour de Joal-Fadiouth, et le Sud incluant les îles du Saloum et la Casamance), deux trajectoires contrastées se dessinent : à défaut de mesures correctives, le pays s'expose à une disparition progressive, voire totale, des activités de pêche maritime et continentale ; en revanche, si des mesures d'adaptation rigoureuses sont adoptées, les effets du changement climatique pourraient être considérablement atténués. Le plan propose pour cela cinq axes stratégiques : i) la gestion durable des ressources halieutiques et la restauration des habitats naturels ; ii) une meilleure valorisation des produits de la mer ; iii) le renforcement des capacités des acteurs du secteur en matière de changement climatique ; iv) l'amélioration de la sécurité des communautés de pêcheurs et des infrastructures portuaires ; v) enfin, la diversification et la consolidation des sources de revenus pour ces communautés. Cependant, la mise en œuvre concrète de ces orientations demeure largement déficitaire. Elle se heurte à plusieurs obstacles majeurs, notamment : l'insuffisante intégration du changement climatique dans la planification sectorielle, le manque de ressources financières allouées spécifiquement à l'adaptation dans le budget de la pêche, ainsi que des blocages institutionnels, techniques et réglementaires. En particulier, l'absence d'un fonds national dédié à l'adaptation du secteur constitue un frein important.

Parallèlement à ces défaillances systémiques, une autre menace, encore plus immédiate, pèse sur la pêche artisanale : la surexploitation des ressources halieutiques par des navires industriels étrangers. Selon la législation nationale et les accords en vigueur, seuls les navires sénégalais et un nombre restreint de pays européens dûment autorisés sont censés pouvoir exploiter les eaux territoriales. Pourtant, la présence de chalutiers chinois – et parfois turcs – est régulièrement dénoncée par les pêcheurs locaux. Ces navires opèrent souvent sous des prête-noms sénégalais, une pratique qui concernerait environ 20 % des chalutiers en activité dans les eaux sénégalaises. De nombreux dysfonctionnements entachent ainsi le processus d'attribution

des licences de pêche : absences de jaugeage des navires, dérogations irrégulières, non-respect des accords internationaux sur la capacité des navires, opacité dans la délivrance des autorisations, etc. Le plus préoccupant reste l'absence de clauses garantissant la transparence dans les relations contractuelles. Cette situation a d'ailleurs été vigoureusement dénoncée par le Conseil interprofessionnel de la Pêche artisanale au Sénégal (CONIPAS) dès août 2023.

3.2. Migrer pour réinventer la mer : entre espoir et incertitude

Dans ce contexte de délitement du secteur de la pêche artisanale, les communautés côtières se voient contraintes de prendre leur destin en main. À Bargny, la communauté léebu réinterprète son rapport ancestral à la mer, dans une logique d'adaptation où la migration devient une stratégie de survie, voire de réinvention. Ce redéploiement vers d'autres horizons est encouragé par la précarité persistante et l'absence de débouchés professionnels, en particulier pour les jeunes (Maher, 2015). Dans un contexte de dérèglement climatique et de chômage structurel, l'émigration par voie maritime s'impose ainsi comme une alternative perçue à la fois comme périlleuse et porteuse d'espoir (Ndiaye et al., 2022). L'éventualité d'un avenir transformé de manière radicale suffit à convaincre bon nombre d'individus à s'engager dans l'aventure, malgré les risques encourus.

Ce processus migratoire ne se limite pas à une décision individuelle : il s'inscrit dans un dispositif communautaire cohérent et structuré, mobilisant à la fois les compétences maritimes des « capitaines » de pirogues et le soutien moral et spirituel des familles, chefs religieux et guides coutumiers. La solidarité communautaire se manifeste aussi bien dans l'organisation logistique que dans les rituels d'accompagnement : prières collectives, libations traditionnelles, et surveillance discrète mais efficace des forces de sécurité locales afin de garantir des départs sans entrave. En tant que peuple de la mer, les léebu disposent d'un savoir marin ancestral qui les positionne avantageusement dans l'organisation de ces traversées. Les capitaines, attentifs aux bulletins météorologiques, choisissent les périodes les plus favorables à la navigation – notamment les mois de juillet à octobre, où la température de surface de la mer avoisine les 28°C. Ces informations, recueillies via la radio ou les services météorologiques, sont utilisées pour rassurer les candidats au départ. L'entière discrétion observée dans la communauté – où les dénonciations aux autorités sont quasiment inexistantes – témoigne de l'adhésion collective

De la pêche à la traversée : la mer comme nouvel horizon migratoire à Bargny
Dr Serigne Momar SARR & Dr Adama FAYE

à ce projet migratoire. Comme en témoigne cette commerçante d'une cinquantaine d'années rencontrée sur la plage :

« Tu sais, l'amour qu'on a pour nos enfants est inébranlable. Il est inimaginable qu'on laisse nos enfants partir sans prier pour eux. Tu as vu, il y a des séances de prières collectives pour que le voyage se passe bien. Nos enfants n'ont pas de travail ici. La pêche ne rapporte plus. Et d'ailleurs, certains jeunes se détournent même de la pêche. Ils aspirent à de nouveaux modes de réussite. Tu sais, on n'a pas le choix, il faut les aider dans ce sens. »

La migration, initialement masculine, est désormais une affaire collective : femmes, enfants, adolescents sont également concernés. Chez ces derniers, l'idée que le jeune âge facilite l'accueil en Europe renforce l'attrait pour le départ. Par ailleurs, les trajectoires réussies de jeunes migrants – notamment dans le football – alimentent les espoirs d'une réussite similaire. Ce processus migratoire s'inscrit dans une dynamique bien huilée : les capitaines de pêche et leurs anciens équipages se sont reconvertis en convoyeurs de migrants, organisant les traversées à partir de Bargny, parfois en partenariat avec des ressortissants guinéens vivant sur place. Les départs sont désormais planifiés, les candidats nombreux et les frais d'embarquement avoisinant les 450 €. L'information circule efficacement entre ceux déjà arrivés en Espagne et ceux qui s'appêtent à partir, malgré les appels répétés des autorités nationales à la cessation de ces pratiques.

Dans les quartiers, le départ est devenu un événement ordinaire : « *Moi je pars dans trois jours* », « *J'attends la pirogue du capitaine P.* », sont des phrases que l'on entend couramment chez les jeunes. Les retours d'expérience positifs renforcent cette dynamique : les pirogues accostent sur les côtes espagnoles, les migrants sont pris en charge, hébergés temporairement dans des camps ou hôtels. Ces nouvelles renforcent la détermination de ceux restés au pays. Cependant, un paradoxe demeure : si la mer ouvre une voie vers l'espoir, la réalité dans les pays d'accueil est souvent marquée par l'incertitude. Faute de statut juridique, de compétences professionnelles reconnues ou de maîtrise de la langue, la majorité des arrivants peine à s'intégrer, tandis qu'une minorité – notamment des mineurs – bénéficie de formations professionnelles. Dans ce contexte, Bargny tend à devenir une communauté diasporique en

construction, avec des relais en Espagne, parfois soutenus par un membre du consulat d'origine bargnoise. Ce dernier, sollicité de manière récurrente, tente tant bien que mal de répondre aux attentes des nouveaux arrivants.

Conclusion

L'analyse de la situation environnementale à Bargny met en lumière une interaction étroite entre les effets induits du changement climatique et les dynamiques de dégradation environnementale. Dans ce contexte, la migration s'impose progressivement comme une modalité d'adaptation, non sans ambivalence. En effet, les activités économiques secondaires développées en réponse à la précarisation des conditions de vie s'avèrent insuffisantes, tandis que les politiques publiques d'adaptation peinent à produire les effets escomptés. Ce double déficit contribue à ancrer la migration dans les pratiques locales, en particulier au sein de la communauté léebu, chez qui elle résulte d'une conjonction entre la raréfaction des ressources halieutiques et l'aggravation de la vulnérabilité économique. Ce processus migratoire ne saurait être appréhendé de manière simpliste : il s'inscrit dans un enchevêtrement de facteurs où stratégies d'adaptation, logiques de contournement et aspirations sociales se croisent. La migration devient ainsi le fruit d'un mécanisme complexe, mobilisant notamment des savoirs techniques tels que la maîtrise de la navigation maritime, désormais réorientée vers le convoyage de migrants. C'est à cette aune que nous avons volontairement évité de recourir à la notion de « migration environnementale », bien qu'elle soit largement mobilisée dans les débats scientifiques et politiques contemporains, et que de nombreux travaux établissent un lien étroit entre environnement et migration (Piguet, 2010 ; Nicholson, 2014 ; Romankiewicz et Doevenspeck, 2015).

Cependant, l'usage de cette catégorie suppose un effort de clarification conceptuelle. En effet, l'amalgame fréquent entre changement climatique et dégradation environnementale, ainsi que la superposition des notions de précarité, vulnérabilité et aspiration au mieux-être, rendent difficile une identification univoque de l'environnement comme facteur premier de la migration. Le dérèglement climatique agit incontestablement comme un facteur aggravant des déséquilibres sociaux et économiques, mais il ne saurait être isolé comme cause exclusive. D'ailleurs, la distinction entre « migration climatique », « migration environnementale » et «

migration économique » devient, dans ce contexte, difficile à opérer, tant les motivations à la mobilité sont intriquées. Cette complexité est d'autant plus palpable lorsqu'on considère l'insuffisance des politiques de gestion durable des ressources halieutiques, notamment en raison de la délivrance controversée de licences de pêche à des chalutiers étrangers, qui exploitent de manière intensive les fonds marins sénégalais. Cette situation menace directement la viabilité de la pêche artisanale, pilier de la subsistance locale. À Bargny, ces insuffisances structurelles ont suscité l'intervention de diverses organisations non gouvernementales telles que OXFAM – investie dans la défense de la justice économique – et Natural Justice, mobilisée autour des enjeux de justice climatique. Par ailleurs, le Réseau des associations pour la protection de l'environnement et de la nature (RAPEN) fédère aujourd'hui de nombreux acteurs locaux dans une dynamique de lutte pour la sauvegarde de l'environnement, face aux risques engendrés tant par l'activité industrielle que par les aléas climatiques.

Dès lors, la migration ne peut être dissociée des questions de justice environnementale, climatique et sociale, qui traversent les revendications communautaires. Elle devient le symptôme d'un déséquilibre global dans la répartition des ressources et des responsabilités. Ce que révèle la situation à Bargny, c'est une lutte pour la réappropriation du territoire, dans un contexte de dépossession progressive alimentée à la fois par les effets du changement global et par les politiques économiques extractives. Au fond, le cœur de cette problématique réside moins dans une réponse à un phénomène naturel que dans une réaction sociale à l'injustice perçue, notamment celle liée à une gouvernance déficiente des ressources halieutiques. Les chalutiers étrangers, favorisés par des politiques opaques d'octroi de licences, captent une part disproportionnée des ressources marines, marginalisant de facto les pêcheurs artisanaux. Ainsi, s'il est devenu courant d'imputer à tort l'ensemble de la crise migratoire au changement climatique, force est de constater que ce dernier ne saurait à lui seul expliquer l'ampleur ni la complexité des dynamiques à l'œuvre. En définitive, dans un contexte marqué par une multi-causalité systémique – englobant les dimensions socio-culturelles, économiques, politiques, environnementales et climatiques – il apparaît particulièrement ardu d'isoler une cause unique de la migration. Chaque facteur, aussi déterminant soit-il, interagit avec les autres dans un système d'influences croisées, où les décisions migratoires procèdent autant de contraintes structurelles que de projections sociales. Cette complexité constitue, en elle-même, un défi

analytique majeur, que seule une approche systémique permet d'appréhender de manière rigoureuse et nuancée.

Références bibliographiques

Agence de Développement Municipal (ADM), (2001). *Audit urbain, organisationnel et financier : préparation du contrat de la commune de Bargny*, Rapport final, Vol II, 121 p.

Agence nationale de la statistique et de la démographie (ANSD), (2015). *Situation sociale et économique du Sénégal en 2012*, Dakar, ANSD, 276 p.

Agence nationale de la statistique et de la démographie (ANSD), (2024). *5e Recensement général de la population et de l'habitat 2023 (RGPH-5, 2023)*, Dakar, ANSD, 541 p.

CRODT, (2015). « Évaluation des principaux stocks démersaux exploités au Sénégal », Rapport du groupe de travail, ADUPES/CRODT/UE, 27 p.

CRODT, (2016). « Évaluation des principaux stocks démersaux exploités au Sénégal », Rapport du groupe de travail. ADUPES/CRODT/UE, 32 p.

Deme, H. Failler, P., & Deme, M., (2021). « Migration of Senegalese artisanal fishermen in West Africa: patterns and impacts », *African Identities*, 19(3), p. 253-265.

Diallo, A., & Renou, Y. (2015). « Changement climatique et migrations: qualification d'un problème, structuration d'un champ scientifique et activation de politiques publiques », *Mondes en développement*, (4), p. 87-107.

FAO, (2014). « La valeur des pêches africaines », circulaire sur les pêches et l'aquaculture n° 1093 FIPS/C1093, FAO, Rome, 82 p.

Faye, C., Bâ, D. D., & Diagne, A., (2019). Changement climatique observé sur le littoral sénégalais, Région de Dakar, depuis 1960: tendances et perception des populations de Dakar, *Afrique SCIENCE*, 15(4), p. 203–214.

Folke, C., (2006). “Resilience: The emergence of a perspective for social–ecological systems analyses”, *Global environmental change*, 16 (3), p. 253-267.

Gaye, A. (2013). *Les impacts environnementaux des carrières de calcaire à Bargny*, Mémoire de Maîtrise, Département de Géographie, UCAD, Dakar, 225 p.

Granovetter, M., (2000). *Le marché autrement. Les réseaux dans l'économie*, Paris, Desclée de Brouwer.

Guérin, K., (2003). *Dynamique de littoral sableux de Thiaroye à Bargny (Baie de Gorée)*, Résumé de mémoire de Maîtrise, Département de géographie Dakar, 4 p.

Maher, S.-C., (2015). “Barça ou Barzakh: The Social Elsewhere of Failed Clandestine Migration out of Senegal”, *Anthropolgy*, <http://hdl.handle.net/1773/35119>.

Mbaye, A., Thiam, N., Fall, M., (2018). « Les zones de pêche protégées au Sénégal : entre terroir du pêcheur et parcours du poisson. Quelle(s) échelle(s) de gestion ? », *Développement durable et territoires [En ligne]*, 9(1), consulté le 10 mai 2024. URL : <http://journals.openedition.org/developpementdurable/11999> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/developpementdurable.11999>.

Ndiaye, N., (2022). « La migration irrégulière des jeunes pêcheurs vers les côtes espagnoles: l’expression d’un secteur de la pêche artisanale sénégalaise en difficulté ? », *Sciences Actions Sociales*, 17(2), p. 256-271.

Niang , M. M., Kane, C., Diop, A. M., & Mbengue M. S., (2022). « Perception et stratégies d’adaptation aux changements climatiques des maraichers et pêcheurs artisanaux dans la zone des Niayes de Dakar: Exemple de Guédiawaye », *DJIBOUL*, 4(2), p. 416 – 429.

Nicholson, S.-E., (2014). “Climate Change and the Politics of Causal Reasoning: the Case of Climate Change and Migration”, *The Geographical Journal*, 180(2), p. 151-160, URL : <https://doi.org/10.1111/geoj.12062>, consulté le 11 décembre 2023.

Ostrom, E., (2010). “Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems”, *American Economic Review*, 100(3), p. 641-672.

PAS-PNA, (2019). « Évaluation de la vulnérabilité du secteur de la zone côtière à la variabilité et aux changements climatiques dans la région de Fatick », *Report produced under the project « Projet d’Appui Scientifique aux processus de Plans Nationaux »*, Climate Change Analytics gGmbH Berlin.

Piguet, E., (2010). « Linking Climate Change, Environmental Degradation, and Migration : a Methodological Overview », *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change*, 1(4), p. 517-524, URL : <https://doi.org/10.1002/wcc.54>, DOI : [10.1002/wcc.54](https://doi.org/10.1002/wcc.54), consulté le 11 décembre 2023.

République du Sénégal (2016). *Plan national d’adaptation du secteur de la pêche et de l’aquaculture face au changement climatique horizon 2035*, Ministère de l’environnement et du développement durable/Ministère de la pêche et de l’économie maritime, 143 p.

Romankiewicz, C., & Doevenspeck, M., (2015). “Climate and Mobility in the West African Sahel: Conceptualising the Local Dimensions of the Environment and Migration Nexus”, In : Greschke H. & Tischler J. (eds.), *Grounding Global Climate Change*, Springer, p. 79-100.

Sall, M., Samb, A., Tall, S. M., & Tandian, A., (2011). « Changements climatiques, stratégies d'adaptation et mobilités. Évidence à partir de quatre sites au Sénégal », *Human Settlements Working Paper n°33 Rural-Urban Interactions and liveLihood Strategies*, International Institute For Environment and Development (IIED), 49 p.

Sambou, D., Fall, A. C., Diallo, L., & Mbaye, M.L., (2020). « Résilience socioéconomiques des communautés vulnérables du Delta du Fleuve Sénégal face au changement climatique », *Les papiers de la fondation*, n° 29, p. 2649-2709.

Sarr, S.-M., (2025). « L'approche systémique : didactique de méthodologie de recherche en sciences sociales », *Liens, nouvelle série : revue francophone internationale*, n° 8, p. 239-260.

Sultan, B., Lalou, R., Sanni, M.A., Oumarou, A. & Soumaré, M.A. (Dir.), (2015). *Les sociétés rurales face aux changements climatiques et environnementaux en Afrique de l'Ouest*, Marseille, IRD Éditions.

Thiam, M. D., (2006). *Environnement et évolution des bordures lacustres et lagunes du Sénégal* Thèse de Doctorat en Géographie, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 513 p.

Townsend, P., (1979). *Poverty in the United Kingdom, A Survey of Household Resources and Standards of Living*, Londres, Penguin Books & Allen Lane.

Weissenberger, S., Noblet, M., Plante, S., Chouinard, O., Guillemot, J., Aubé, M., & Seck, A., (2016). « Changements climatiques, changements du littoral et évolution de la vulnérabilité côtière au fil du temps: comparaison de territoires français, canadien et sénégalais », *Vertigo-la revue électronique en sciences de l'environnement [En ligne]*, 16(3), consulté le 30 aout 2024
URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/18050> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/vertigo.18050>.

Wébographie

<https://www.capecffa.org/blog-publications/parteneriat-de-pche-ue-sngal-la-transparence-est-indispensable-tous-les-tages>, consulté le 6 septembre 2024.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 631-647.

Honey production and marketing circuit in
Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture
in the South

Dr Yerima ADAMOU

adamou_yerima@yahoo.fr

Dr Yandi MOUNDAKOM

moundakom@yahoo.fr

&

Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

francisdjiadingardjimoguina@gmail.com

University of Moundou (Tchad)

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

Abstract: Southern Chad in general and the Maro sub-prefecture in particular are honey-producing areas. The production, processing, transportation, and marketing of honey are essential income-generating activities in Chad in general and Maro in particular.

The question posed by this article is: how can honey production and marketing contribute to the socioeconomic development of the populations of the Maro sub-prefecture? The objective of this article is to identify the impacts of honey production and marketing in the Maro sub-prefecture.

Data were collected through a survey and direct field observations using interview guides and data collection forms.

The analysis of this data shows that the financial income generated by the various stakeholders allows them to meet their needs.

Furthermore, the weak organization of the actors, the weak support or lack of commitment of the State and its development partners to the different activities of the actors constitute major difficulties in this sector.

Résumé : Le Sud du Tchad en général et la sous-préfecture de Maro en particulier est une zone production du miel. La production, la transformation, le transport et la commercialisation du miel sont des activités génératrices de revenus indispensables au Tchad en général et à Maro en particulier. La question qui se pose à travers cet article est de savoir : en quoi la production et la commercialisation du miel peuvent-elles contribuer au développement socio-économique des populations de la sous-préfecture de Maro ? L'objectif assigné à cet article consiste à identifier les impacts de production et de commercialisation du miel dans la sous-préfecture de Maro.

Les données ont été collectées au moyen d'une enquête et des observations directes sur le terrain à travers les guides d'entretien et les fiches de collecte.

Il ressort de l'analyse de ces données que les revenus financiers que procurent les différents acteurs, leurs permettent de subvenir à leurs besoins. Par ailleurs, la faible organisation des acteurs, le faible appui ou manque d'engagement de l'Etat et ses partenaires au développement aux différentes activités des acteurs constituent des difficultés majeures dans cette filière.

Keywords: Production, Marketing, circuit, socioeconomic, Maro

Mots clés : Production, Commercialisation, circuit, socioéconomique, Maro

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

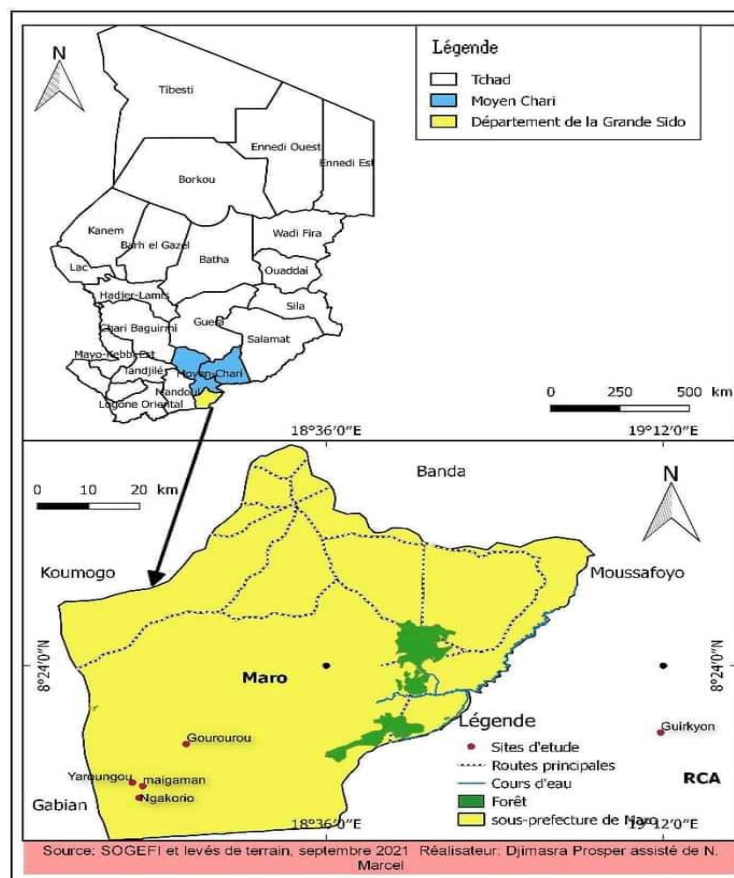
Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

Introduction

Honey is the natural sweet substance produced by *Apis melliferous* bees from nectar and honeydew, which they forage, transform, store and leave to ripen in the combs of the hive (EU, 2014) cited by Dedo Fabrice KOUASSI et al, 2018. It constitutes a product of great interest to humans who have exploited it for more than 4,500 years for food, therapeutic and economic needs (FAO, 2019).

In Chad, many people are involved in honey harvesting, production, and trade. Like other sub-prefectures, the Maro sub-prefecture (Figure 1) boasts several potentialities, including natural and human resources, as well as socio-economic factors (field devastation by animals and climatic hazards).

These situations have harmful effects on agricultural productivity, hence the option for some people to invest in the beekeeping sector as a second activity after agriculture.



Source : SIGEFI, September 2021 // **Figure 1. Map of the location of the study area**

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

The sub-prefecture of Maro is located between latitude 8°28'33'' North and longitude 18°46'10'' East. It is bordered to the north by the sub-prefecture of Danamadji and the sub-prefecture of Moussafoyo, to the south by the sub-prefecture of Sido, to the east by the Chari River and to the west by the sub-prefecture of Djekedjeke.

1. Methodology

Regarding the sampling, we interviewed 50 beekeepers. We also interviewed three leaders of NGOs that support stakeholders in the beekeeping sector in the Maro sub-prefecture. For the methods, we used the observation method through field visits, then documentary research through the country's various libraries and finally field surveys.

2. Results

2.1. Natural factors of honey production

In the sub-prefecture of Maro, natural factors play a very important role in the production of honey, hence certain requirements must be met in its production. Speaking of the requirements for honey production, a number of important elements appear, notably the climatic and pedological conditions favorable to the development of honey plants from which the sub-prefecture of Maro benefits.

The Sudano-Guinean region, in which the Maro sub-prefecture is located, has a favorable environment for honey production. These environmental factors are crucial in the conduct of beekeeping activities, and this is what determines the abundance, diversity, and availability of resources necessary for the development of beekeeping.

2.1.1. Sudanese-Guinean climate favorable to honey production

The climate has a significant impact on the activity of bee colonies. Prolonged bad weather can be detrimental to the activity of foragers. However, to prevent hives from being abandoned and to facilitate the work of the bees, it is strongly recommended to avoid extreme environments. Therefore, choosing the location of the beekeeping operation is essential.

The space for the location of an apiary should not be too hot, too humid or too exposed.

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

Located in the Sudano-Guinean zone, the sub-prefecture of Maro has a tropical climate. Annual rainfall varies between 800 mm and 1300 mm and lasts from April to November, or 7 to 8 months. The dry season lasts from November to April, or 5 to 6 months. The peak rainfall occurs between July and August. The dry season is characterized by intense heat between March and April (see Table 1).

Table 1: 2016-2021 rainfall data for Maro

Years	Rainfall amount/mm	Number of rainy days	Rainy period	Maximum rainy month	Honey production/L
2016	1024.2	53	May-October	July	13500
2017	1045.9	56	April-November	August	13500
2018	1018.8	63	March-October	August	13500
2019	1208.2	66	April-October	October	18900
2020	1163.5	68	April-November	July	13500
2021	1257.4	84	March-November	July	18900

Source : ANADER Maro 2022

It emerges from the analysis of this table that the year 2021 is the wettest in terms of number of days (84 days of rain) with a cumulative total of 1257.4 mm in the sub-prefecture of Maro. In 2018, it did not rain enough in terms of days, i.e. 63 days, Maro recorded 1018.8 mm unlike the year 2021. The peak precipitation is in July and August.

2.1.2. Soil conditions favorable to the growth of honey plants

The soil is both the growing medium and the nutrient reserve of plants. It must therefore have physical and chemical characteristics suitable for trees. The formation of the soil and its evolution is the reflection of various factors including the climatic conditions prevailing in the place of formation. The soils of southern Chad are formed under a semi-humid tropical climate,

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

are generally light. They are developed on the alluvial, tertiary parts of the terminal continent composed mainly of sandstone and clay and whose raised parts hill and plateaus are exposed (Djimasra P., 2018).

There are three types of soil in the sub-prefecture of Maro. These are: clay soil, sandy soil and laterite (Coulibaly S. 2014). We can list some conditions favorable to the development of bee colonies.

2.2. Honey production actors

Stakeholders are elements that act in the geographical space. These include individuals, groups, businesses, local authorities, and the State. They are also a person who actively participates in a business, who plays an effective role in a case or event. These stakeholders act on the space that they help to change.

Honey production is very poorly organized by beekeepers in the Maro sub-prefecture because there is practically no formal organization of beekeepers. This situation leads beekeepers to be able to develop their own strategies to deal with this lack of organization. Surveys conducted among 75 beekeepers reveal that 86.67% of beekeepers do not belong to a honey producers' organization. This inadequacy or lack of organization has negative consequences on the production and sale of honey because beekeepers face enormous problems in setting prices due to a lack of price information.

In the various sites surveyed, it should be noted that the direct actors are made up of individuals, family farmers and groups (see table 2).

Table 2: Producer type

Type of producer	Number	Percentage
Individual	52	69,33 %
Family	18	24 %

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

Group	05	6,67 %
Total	75	100%

Source : Field survey 2024

This table shows the number and percentage of different types of honey producers in the sub-prefecture. It is clear from this table that individual producers largely dominate with 69.33% followed by family producers with a rate of 24%. The group rate represents only 6.67%. The very low rate of beekeeper groups is explained by the lack, the insufficient support of the State and its development partners and the lack of dynamism of the producers themselves in the sub-prefecture of Maro.

When it comes to individual producers, men are the most involved in this activity. The survey results showed that producers aged 25 to 45 years old largely dominate this category. These producers have hives that vary in number from 5 to 15. A large quantity of their honey is intended for sale and a small quantity is consumed on their own, in most cases it is used for processing into a local drink (douman).

2.2.1. Beekeeping practices in Maro

Today, two types of beekeeping techniques and practices are distinguished: traditional beekeeping and modern beekeeping. Traditional beekeeping was born from the wild collection of honey; it is ancestral knowledge that is passed down within the family. Unlike modern techniques, traditional beekeeping does not concern itself with the breeding of bees since during the harvest all the honey reserves are taken. Bees are considered wild because there is no breeding and maintenance of colonies. Hives are simple, often placed in the natural environment and can be made from various materials. In addition, a strong beekeeping tradition exists in many African countryside and this activity plays an important role in the rural economy (Maria Mislen. R de Sous, 2016).

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

Modern beekeeping involves the domestication of bees through breeding since the introduction of the super hive. Humans were able to separate honey reserves from feeding the colony and the brood, creating additional reserves of honey ideal for human consumption. Today, various modern beekeeping techniques are practiced. To have multiple colonies, modern beekeepers practice different types of swarming, as well as queen reproduction. The development of equipment and the use of appropriate materials from the ancestral method allow for higher yields and optimal honey quality.

However, beekeeping is an activity that combines ancestral and modern methods.

2.2.2. Traditional beekeeping

It uses traditional hives, the shapes and layout of which vary from one country to another. The combs are attached by the bees to the inner wall of the hive. The entrance consists of a small hole of variable position. The materials used for the manufacture of traditional hives include tree trunks, tree trunk pulp, straw, rope, plastic and wood (see plate 1). In addition, the low density of hives has allowed it to be given the status of extensive beekeeping.

While the bee's habitat has seen a marked improvement, the same cannot be said for the work of the workers and the harvesting method. Indeed, the workers' mission is to build the wax combs and provide the colony with food and build up reserves. The traditional beekeeper uses burning straw for harvesting. To improve his harvest, man has developed hives with fixed or mobile frames, thus giving rise to modern beekeeping preceded by semi-modern beekeeping.



Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

Source : Field survey, 2024AF

Plate 1: Traditional hive

This board shows us a boy making the traditional beehive which will then be hung in the branches of the tree.

2.3. Semi-modern beekeeping

Semi-modern beekeeping differs from traditional beekeeping by the use of fixed or mobile frame hives. Assembled in the form of a box, these hives are fixed on different types of support (tree and wooden support). The materials used are: the board, the rope, the sheet metal and the point for assembly (see plate 2). The beekeeper can control the colony without harming its organization and capture the swarms in order to populate his hives. He has improved the harvesting techniques which can be done during the day thanks to the use of a protection kit.

The techniques and materials used are a reflection of the yield and quality of the honey because production depends largely on the technique and materials used in production.



Source : Field survey, 2024

Plate 2: Semi-modern hive

This plate shows the construction of the semi-modern hive.

2.3.1. Processing and marketing of honey in the sub-prefecture of Maro

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

During the honey harvest period, a large quantity of honey is used in the processing of a local drink which is very popular with the population and another quantity (pure honey) is intended for sale on site and in other towns in Chad, notably Sarh, Koumra, Doba, Moundou and Ndjamena.

2.3.2. Transforming honey into a local drink

The transformation of honey into a local drink (douman, chies dans ton coin, tanga oussé) (see plate 3) is an activity practiced by women as well as by men. The consumption of these honey-based drinks provides many economic benefits.



Source : Field survey, 2024

Plate 3: Tools for making local drinks

The board shows the tools for making a local drink called "chies dans ton coin" (shits in your corner) made from honey. The board shows two half-barrels connected by two pipes and a 1.5-liter plastic recovery bottle to collect the alcohol, dead wood used for the fire and a bag filled with sand to support the half-barrel. In the background, we see a woman processor sitting to ensure control. And finally, there are six plastic recovery bottles containing the ready-to-drink drink.

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

The processing of agricultural products in general, and honey in particular, is in its infancy. This processing is carried out using rudimentary equipment. These tools consist of buckets, basins, half-barrels, pipes, large cups, and plastic recycling containers for storage.

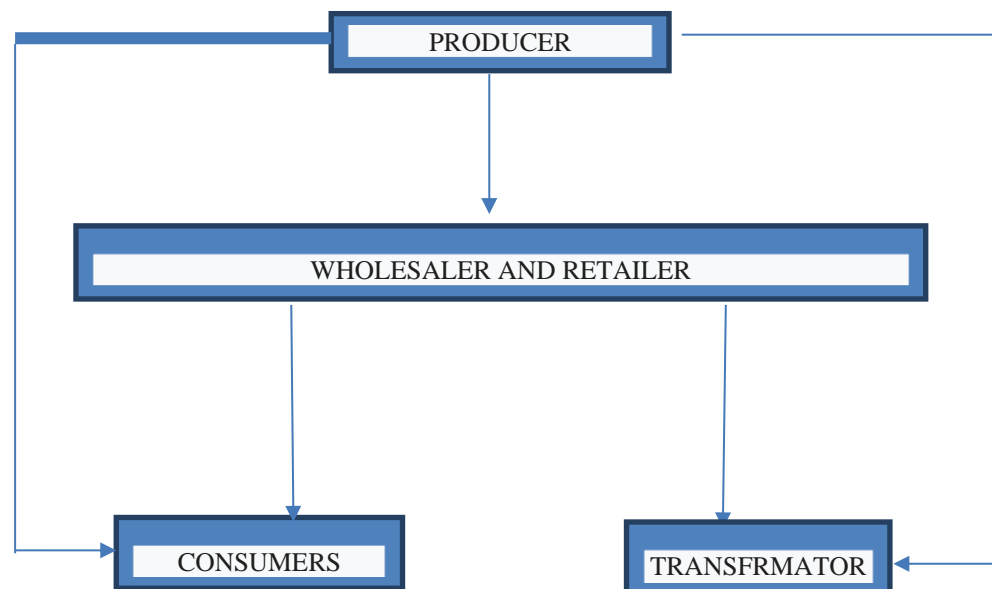
2.3.3. Marketing circuit and places of sale of honey

Honey is sold wholesale and retail in the Maro sub-prefecture. A larger quantity of honey is consumed locally. Pure honey is sold for 1,000 to 2,000 francs, and honey mixed with water is sold for 800 to 1,500 francs. This price varies depending on the availability and quality of the honey on the market.

During the honey harvest period, traders and processors residing in Maro travel from village to village in search of honey and purchase it from local traders and producers. Another form of sales exists: some producers sell their honey directly to processors and households.

2.4. Commercial circuit

The channel involves direct sales between producers and traders without any intermediary, or sometimes processors and consumers buy from the wholesaler or retailer at their point of sale (Figure 2). Some processors and consumers buy directly from producers.



Source : Field survey, february 2024

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

Figure 2 : Honey marketing circuit

This figure presents the honey trade circuit in the Maro sub-prefecture. It is clear from this figure that wholesalers and retailers purchase honey directly from the producer. Processors and consumers have several options for purchasing honey, particularly from the producer, either from wholesalers or from retailers. At this level, there is no longer an intermediary in the consumption chain.

2.4.1. Places of sale of honey

The honey trade is an income-generating activity for many people in the Maro sub-prefecture. This activity allows households to meet their family's needs and solve other problems. There are many places where honey is sold in the Maro sub-prefecture. Honey is sold in the village, from the producer, to the neighborhood, and from the merchant.

The producer's concession is a very safe point of sale for the merchant coming from Maro Danamadji and Sarh. (See photo 1). The results of the survey show that 85% of producers sell their honey at home. The advantage of selling honey at home is that they are spared all the bad tongues that will inform the water and forest agents and also avoid the transport costs.



Source : Field survey, 2024

Photo 1: Honey sold by the producer

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

This photo illustrates the sale of honey at the producer's in the village of Ngakorio. The photo shows the beekeeper's wife measuring the honey into a 1.5-liter plastic bottle to give to the trader.

2.4.2. Honey trade flows in the sub-prefecture of Maro

Flows are the movements of goods and valuables that occur within a given time interval. These goods have a point of departure and a point of arrival. Here, the goods in question are honey produced in the sub-prefecture of Maro, which is transported to other locations. It is these movements that will be the subject of our analysis.

These flows reveal two types of honey flows in the sub-prefecture of Maro: large flows and medium flows. The large flows are between Maro, Doba, Moundou and N'Djamena, and the medium flows are between Maro, Danamadji, Sarh and Koumra.

2.4.3. Type of object used for packaging and mode of transport

The honey packaging system in the Maro sub-prefecture remains very derisory. There is no specialized infrastructure for packaging honey in the Maro sub-prefecture. However, the extracted honey is stored in 25-liter recycling containers (see photo 2) or in buckets. It is then removed from storage and sold wholesale in recycling containers of various sizes, and retail in recycled plastic packaging.



Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

Source : Field survey, 2022

Photo 2 : Honey packaging method in the sub-prefecture of Maro

This photo shows an image that illustrates the honey packaging method in the Maro sub-prefecture. The photo shows four 25-liter cans and one 20-liter can fill with honey.

3. Discussion

The issue examined in this article is organized around the impact of honey production and marketing on the socio-economic life of the populations of the Maro sub-prefecture. Beekeeping is a profitable activity and allows actors or populations to provide for their needs to some extent. The commercial circuit, it should be noted, concerns direct sales between producers and traders without intermediaries. According to surveys, individual producers largely dominate with 69.33% followed by family producers with a rate of 24%. Speaking of the gender of the actors; men are the main actors in beekeeping. Finally, the age group of producers for the most part is between 25 and 45 years.

These results confirm those of (Abdon Awono, Diomedé, 2008, p. 44) who emphasize the beekeeping sector which is an economic opportunity for the populations of the sub-prefecture of Maro. Thus, the work of (Alexandre ROSSANT, 2011, p. 98) on the properties

honey. These two authors analyzed the socio-economic impact of the beekeeping sector on the populations on the one hand and the properties of the honey on the other hand. However, these authors worked in West Africa and not in the South of Chad (sub-prefecture of Maro). Then, some authors like (G. Hamidou Mahamat LAWALI and KAOUDJI Younes, 2021, p. 77) worked on the market study and strategies on the beekeeping sector.

Conclusion

This article presented the honey production and marketing chain, along with their strategies at different levels in the Maro sub-prefecture. Analysis of the collected data shows that natural and human factors play a significant role in the honey production chain. Analysis of the stakeholders' strategies also shows that honey production is carried out using traditional and

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

semi-modern equipment. Regarding the structure of producers, 43 producers operate alone, representing 57.34%, 22% operate as a family, representing 29.33%, and 10 people are part of the beekeepers' group, representing 13.33%.

Regarding material support and supervision, 65.34% of producers reported having received no equipment or training from the government, and 34.66% reported having received awareness training from the livestock service and the forestry inspectorate in collaboration with the Maro sub-prefecture. 13.33% of producers reported having received material support and training from FLM, and 86.67% reported having received awareness training.

It should be noted that honey production is broken down by production zone based on characteristics including the total number of hives, the total number of liters of honey produced per year, and the total number of producers.

The honey trade is a source of income. This analysis shows that despite its poor organisation and informal nature, it remains a promising sector for the future. The honey produced in the sub-prefecture of Maro is intended for local consumption on the one hand and for other towns in Chad on the other.

However, honey production has socio-economic implications in the sub-prefecture of Maro.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Abdon Awono, Diomede M et Henri O, 2008, Baseline study of the beekeeping sector in Lower Congo and Kinshasa (RDC), 87P.
- Akpovi AKOEGNINO and al, 2019), Therapeutic diversity of floral resources for honey production in Benin, 17P.
- Alexandre ROSSANT, 2011, Honey, a complex compound with surprising properties, thesis defended in 2011 at the University of Limoges, 124P.
- Amrouche L et Kessi L, 2003, Study of the physicochemical quality of some honeys. Thesis. Engineer U.S.T.H.B Alger, 104P.
- ANDRIANTSILAVO Fanoel P, 2013, Project to create a honey production and marketing company in the province of Antananarivo, Dissertation defended in 2013, 76P.

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

- Brou Aubin A., Eboua Narcisse W, (2012), Morphometric characterisation of Beens Reared at the centre of côte d'ivoire, 103P.
- Coulibaly S. (2014) : Honey production potential of the forest-savannah transition flora in the Guinean zone and pollen and physicochemical characterization of some honeys from Ivory Coast (West Africa), doctoral thesis, Felix Houphouët Boigny University, Ivory Coast, 301P.
- DEOKATAWANYI KABIKA, Innocent BALAGIZI KAHA GOMBA and Dieudonné BAKENGA MATABARO, 2021, Thinking of beekeeping as a pillar of food security : towards a dynamic of beekeeping professionalization in South Kivu, 201P.
- Dido Fabrice KOUASSI and al, 2000, the harvesting, production and marketing of honey in the department of Katiola (Central North, Ivory Coast), 56P.
- DJIMASRA Prosper, 2018, Arboreal sectors and local development: the case of the Manguifira Indica (Mango) sector in the commune of Doba, in southern Chad, Master's thesis, University of Maroua in Cameroon, 155P.
- Duteurte and al, 2000, Theory of supply chain analysis, 107P.
- FAO, 2003, Global forest resources assessment 2000 Main report, Food and Agriculture Organization of the United Nations, Rome, 65P.
- FAO, 2019, pilot project to support the promotion of the beekeeping sector for rural women in southern Angola, 27P.
- FAO. 2012, Non-timber forest products. Interim NTFP report, Available online at <https://www.fao.org/forestry/nwfp/78836/fr/ben/.pdf>, 14P.
- Georges DE Layens and Gaston Bonnier, 2004, Complete beekeeping course (bee culture), 287P.
- Gnimadi A, 2008, study for the identification of agro-industrial sectors in Benin, 176P.
- Goossens F. 1997, marketing of local foodstuffs; the informal sector in a dynamic perspective, 102P.
- Hamidou Mahamat LAWALI, 2021, Market study and marketing strategies for the honey industry in Niger (Tillabéry and Niamey regions), Dissertation defended, 147P.
- Jacques Lévy and Michel Lussault, 2013, Dictionary of Geography and Space of Societies (new edition and expanded review), France, 1127P.
- KAOUDJI Younes, 2020, Physicochemical and pharmacotoxicological study of the effects of honey and pollen, sustained memory, 178P.
- Koudegnan C, Nenonene A, Guelly K, Edorth T, 2015, Beekeeping in the fight against climate change in ecological zone IV of Togo. Africa science, 2015. <https://www.afriquescience.info/document.php?id=5480>
- Laura Fortel, 2020, Ecology and conservation of wild bees along an urbanization gradient, doctoral thesis defended on October 1 in Avignon, 320P.

Honey production and marketing circuit in Southern Chad: case of the Maro sub-prefecture in the South

Dr Yerima ADAMOU, Dr Yandi MOUNDAKOM & Dr Francis DJIADINGAR DJIMOGUINA

- Lebel F, Debailleul G, Samba S, Olivier A. 2002 : Contribution of non-timber forest products to the household economy in the Thiès region of Senegal. In: Proceedings of the 2nd regional workshop on the socio-economic aspects of agroforestry in the Sahel, March 4-6, 2002, Bamako.
- Maria Mislen. R DE Sousa, Odile C, 2016, The influence of fair trade on sustainable development in the Brazilian honey agri-food industry, 180P.
- Ministry of Agriculture, Agrifood and Forestry, Sustainable Development Plan for Beekeeping, February 2013, France.
- Nicola Bradbear, 2010, Non-timber forest products (role of bees in rural development, Food and Agriculture Organization of the United Nations, Rome), 104P.
- PAM 2014, global analysis of vulnerability and food security (AGVSA) ;
- Paraiso A, Olodo GP, Tokoudagba S, Auteu R, Yegbemey RN, Sanni A, 2012, Determinants and constraints of honey production in the northwest of Benin: the case of the communes of Natitingou and Tanguiéta. Journal of scientific research of the University of Lomé. <https://www.ajol.info/index.php/jrsul/article/view/86759>
- Peter D Paterson, 2006, Tropical beekeeping, 78P.
- Sfich T. B. AHOUANDJINOUE, et al., 2016. Technical characteristics and socio-economic importance of beekeeping in the North-West of Benin: the case of the commune of Cobly.
- Chad, Agricultural Master Plan and Action Plan (2006-2015), 2005, Ndjamen Chad. WFP, Global Analysis of Food Security and Vulnerability in Chad, data from, May2009.
- Chad, agricultural master plan and action plan (2006-2015), 2005, Ndjamen Chad.
- Tsafack MAS, Muluh AG, Kamajou F, Verina I, Vabi BM, 2011, Comparative study of the profitability of two types of beekeeping in the Northwest of Cameroon. Tropicultura. <http://www.tropicultura.org/text/v29n1/3.pdf>
- Tsiory Mampionona RASOLORIJAO, 2013, Pollen analyses of honeys from Madagascar and two Mascarene islands (Réunion Islands-Rodrigues Islands), Thesis defended in 2012, 167P.
- Yo Tiémoko and al, Analysis of the performance of honey value chains in Benin, FAO, 2017.
- Yves Hausser and Andrea Finger-Stich, 2009, Study of the feasibility of exporting honey to Europe and development of certifications for sustainable promotion of beekeeping in the Inyonga division, Tanzania, Dissertation defended in 2009, 198P.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 648-670.

Privatisation des sites touristiques au Burundi. Fausse ou bonne solution au développement durable

Jean Pierre Ndayikengurukiye

jpierrendayikengurukiye@gmail.com

Elie Sadiki

sadikielie@yahoo.fr

Université du Burundi

Dr Matar Ndiaye

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

matar14.ndiaye@ucad.edu.sn

&

Viator Nzibavuga

Université du Burundi

nzibavugaviator@gmail.com

Résumé : La gestion optimale du patrimoine culturel et naturel est incontournable pour le développement durable du pays. Ce travail se propose d'évaluer l'efficacité des systèmes de gestion publique et privée du patrimoine au Burundi. Il contribue à répondre à la question qui vise à comprendre si la gestion privée serait un atout pour la gestion des sites touristiques au Burundi. Ce faisant, nous sommes partis de l'hypothèse selon laquelle la gestion privée des sites touristiques est une aubaine dans la promotion du développement durable au Burundi. Notre objectif est de comparer l'efficacité de ces systèmes au sein des entreprises touristiques et d'identifier quel modèle pourrait être privilégié par les managers de ce type d'entreprise. Les données qui ont guidé la production de ce travail ont été collectées via des entretiens semi directifs auprès de guides, agents de la Direction générale du tourisme et la population riveraine de sites cible de notre enquête. L'approche qualitative a été la méthode privilégiée dans l'analyse de ces données.

Abstract: Optimal management of cultural and natural heritage is essential for the country's sustainable development. This work aims at assessing the effectiveness of public and private heritage management systems in Burundi. It contributes to answering the question of whether private management would be an asset for the management of tourist sites in Burundi. In doing so, we start from the hypothesis that private management of tourist sites is a boon in promoting sustainable development in Burundi. Our target is to compare the effectiveness of these systems within tourism enterprises and to identify which model might be preferred by managers of this type of enterprise. The data that guided the production of this work were collected through semi-directive interviews with guides, agents of the General Directorate of Tourism and the local population of the sites targeted by our survey. The qualitative approach was the preferred method for data analysis.

Mots clés : Patrimoine, site, acteur, tourisme, développement.

Keywords: Heritage, site, stakeholder, tourism, development.

Introduction

La gestion du patrimoine culturel et naturel est une action en mutation au Burundi. Le système de gestion étatique, hérité de la colonisation, a longtemps caractérisé les biens et les sites patrimoniaux. Cet héritage colonial confine la gestion du patrimoine dans l'univers universitaire (Abungu Okello, 2016). En revanche, on assiste aujourd'hui à une décentralisation qui donne de la place à d'autres acteurs de gestion. Parmi ceux-là, les communautés locales revêtent la qualité de nouvelle partie prenante. La participation d'autres parties telles les sociétés privées et les organisations non gouvernementales est le résultat de la complexité et de l'élargissement de tout ce qui est défini comme patrimoine.

Reconnu dès lors comme efficace dans la gestion des entreprises avec les trente glorieuses, l'acteur privé a gagné du terrain jusqu'à se voir confier les commandes de la gestion de certaines entreprises publiques (Tobelem, 2020). Depuis la fin des années 1970 et l'avènement de la mondialisation (Grondeau, 2016), les élus du peuple vont procéder à la privatisation en vue de sauver les entreprises étatiques se trouvant au bord de la faillite. Notre étude comparative se focalise sur cinq sites touristiques à savoir : les sanctuaires de tambourinaires de *Gishōra* et *Higiro*, le site du Traité de *Kigānda*, le Musée ethnographique de Gitega et le site de *Rubūmba*. Tous ces sites se localisent dans la province actuelle de Gitega et détiennent de merveilles qui, une fois gérées raisonnablement, contribueraient au développement durable. Les systèmes de gestion observés dans ces sites, diffèrent selon les acteurs de décision impliqués dans leur fonctionnement.

Les sites de *Gishōra* et *Higiro* abritent les tambours, qui se présentent comme un symbole fort de la monarchie sacrée burundaise. Ils étaient fabriqués chaque année dès le mois de septembre jusqu'à la fin de la saison sèche par des familles spécialisées dans la fabrication, l'entretien et le jeu de ces instruments-symboles (Chrétien, 1982). Ces sites sont reconnus aujourd'hui par la présence de cases traditionnelles, donnant l'image du palais royal traditionnel. Des objets ethnographiques symboles de la culture burundaise s'y trouvent et constituent des merveilles d'attraction à l'endroit des touristes. Le site du Traité de *Kigānda* se présente comme un monument de reconnaissance de la colonisation. Il est connu comme

lieu de signature d'un accord entre le roi Mwezi Gisabo et les Allemands dans le but de mettre

fin aux heurts qui opposaient l'armée royales et les troupes allemandes (Mworoha, 1987). Le site de *Rubûmba*, à son tour, est le symbole de la passation du pouvoir entre le roi défunt et le jeune roi qui s'apprête à régner sur le Burundi (Ndayishinguje, 1968). Il importe de signaler que ce site est l'une des stations de l'itinéraire de l'intronisation du roi des Barundi. Le dernier site qui a retenu notre attention est le Musée National de Gitega. Ce dernier fut fondé en 1955, sous l'administration belge, pour abriter les objets ethnographiques, symboles de la culture burundaise.

Nous les avons classés alors en sites publics et privés, en nous référant à la participation de l'Etat en tant qu'acteur central ou à son détachement de l'ensemble des acteurs de gestion. Pour mener à bien cette comparaison des systèmes de gestion de ces sites touristiques, nous avons comparé leurs cadres juridique, institutionnel et celui de ressources. Cette confrontation avait pour objectif d'évaluer l'efficacité de systèmes de gestion respectifs.

2. La méthodologie de recherche

Au cours de cette recherche, nous avons effectué une documentation écrite et une enquête de terrain. L'approche qualitative a été privilégiée en vue de mener à bien notre analyse de systèmes de gestion des sites touristiques cibles de notre enquête. Dans cette perspective, la théorie des parties prenantes (Freeman, 1984 : 48), nous a permis d'identifier les acteurs de décision dans ces sites. La collecte des données s'est fait sur la base d'entretiens semi directifs auprès des guides touristiques, des agents de la direction générale du tourisme et du département de la culture ainsi que la population riveraine des sites. Après la collecte des données, nous avons procédé à l'analyse en confrontant les données de terrain et la documentation issue des lectures, pour arriver aux résultats raisonnables.

3. Les résultats de la recherche

3.1. La gestion des sites touristiques privés

3.1.1. Le cadre juridique des sites de *Rubûmba*, *Gishõra* et *Higiro*

Nous avons assemblé ces sites du fait que leur gestion fait état d'un détachement de l'État comme acteur de gestion. Leur gestion revient exclusivement soit à la communauté locale,

soit à une personne privée. En effet, le cadre juridique d'un bien ou d'un site patrimonial se définit comme le mandat qui habilite les personnes et organisation à agir. Il définit ce qui constitue le patrimoine, et les critères pour sa conservation et sa gestion, en général à travers une législation (Young, 2014 : 68). De fait, le cadre juridique de ces sites, n'est pas efficace tel que nous allons le découvrir avec les pages qui suivent. Les sites de *Rubûmba*, *Gishôra* et *Higiro* partagent le même cadre juridique à savoir la loi N^o1/6 du 25 Mai 1983 jusqu'aujourd'hui. Ce texte nécessite un amendement pour inclure toutes les innovations liées à la mondialisation en matière de gestion du patrimoine.

Selon Christopher Young et ses collaborateurs, dans leur manuel de gestion touristique pour l'Unesco, un cadre juridique efficace pour le système de gestion d'un patrimoine national, doit contenir les éléments essentiels suivants :

- Des dispositions claires pour les inventaires, la protection, la délimitation des sites et les politiques d'intervention ;
- Une directive claire concernant le fait de travailler avec les autres, pour permettre une vaste consultation et une large participation ;
- Des dispositions pour intégrer les questions relatives au développement durable local à tous les champs du système de gestion du patrimoine. C'est à travers le partage des bénéfices des ressources culturelles que la société saura relever le défi et partager en retour la responsabilité du patrimoine ;
- La possibilité de décentraliser le pouvoir afin de rapprocher la prise de décisions des biens du patrimoine et des problèmes à résoudre ;
- Des dispositions concernant l'utilisation de différents outils de gestion et le suivi de leur impact ainsi que l'adoption de nouveaux outils permettant de gérer plus efficacement les changements relatifs au bien culturel et à son système de gestion (2014 : 68).

S'agissant du premier élément de la liste ci-dessus, malgré l'absence du cadre juridique spécifique à la gestion des sites de *Rubûmba*, *Gishôra* et *Higiro*, les acteurs se réfèrent à cette loi relative à la protection et conservation du patrimoine de 1983 et essaient de définir par

conséquent des stratégies d'intervention. Cependant, ces dernières ne sont pas efficaces du fait qu'elles ne sont pas conçues pour garantir un tourisme durable. Cela montre que les plans de gestion de ces sites présentent de faiblesses pour assurer leur durabilité. Pour le site de *Gishōra* par exemple, la résidence royale et les objets ethnographiques présents dans son intérieur, constituent la priorité du patrimoine à protéger par les ritualistes-tambourinaires¹. Néanmoins, les actions mises en œuvre ne sont pas efficaces pour assurer cette durabilité. Il en est de même pour le site de *Higiro*. Les ritualistes tambourinaires se chargent de la protection et conservation de la résidence royale ainsi que d'autres biens se trouvant dans le site² mais ils n'ont pas de vision à long terme. La protection du site de *Rubûmba* se rapporte aux deux espaces notamment les arbres témoins et la confluence des rivières *Mucecé* et *Nyavyâmo*³ tandis que le troisième espace qui abritait le palais est complètement détruit. La politique d'intervention de ce site n'était pas rassurante du fait que la disparition du propriétaire a occasionné automatiquement la disparition totale de la partie du site.

Concernant le deuxième élément de la liste en rapport avec la décentralisation de la gestion, nous avons constaté que les sites précités n'offrent pas de chances de participation aux différentes parties prenantes pour rendre le fonctionnement beaucoup plus durable. Pour le cas du site de *Gishōra*, l'acteur central concerné par la prise de décisions est le comité de l'Association de tambourinaires. D'autres acteurs n'ont pas d'influence considérable sur la gestion du site. Les réseaux et médias sociaux contribuent pour la gestion du patrimoine du site de *Gishōra* surtout en matière de visibilité, susceptible d'attirer plus de visiteurs mais leur rôle est de second plan du fait que lorsqu'il s'avère nécessaire de prendre des décisions visant la planification du fonctionnement du site, ces médias ne sont pas du tout consultés. C'est pareil pour le site de *Higiro*, la partie prenante qui coordonne l'ensemble des tâches liées à la gestion est le comité de la coopérative des tambourinaires de *Higiro*. Les autres acteurs jouent le rôle de second plan. Il en est de même que pour le cas précédent, les médias assurent la visibilité du site mais ils ne sont pas liés à l'acteur principal par un accord de collaboration. Autrement dit, leur implication dans le fonctionnement de l'ensemble de l'organisation reste

¹ Arcade CONGERA, Masásu, le 8 Juillet 2024

² Jérémie NDIWIZINGA, Higiro, le 10 Juillet 2024

³ Thaddée NDUWIMANA, Rubûmba, le 6 Juillet 2024

limitée. La gestion du site de *Rubûmba*, à son tour, n'était pas perméable à la participation d'un nombre assez important de parties prenantes. L'acteur central qui était concerné par la prise de décisions relatives à la gestion était le patron du site. C'était une gestion absolue car la volonté du patron était la seule ligne à suivre dans le fonctionnement de cette entreprise touristique.

Quant au troisième élément se rapportant à l'orientation du système de gestion vers le développement local durable et donc vers le partage des gains, nous avons constaté que l'argent gagné lors de visites des touristes, profite au local au détriment de l'État. Autrement dit, seules les communautés locales sont concernées par le partage de revenus malgré la faible participation de l'État en tant qu'acteur de décision dans la gestion de ces sites. Pour les sites de *Gishôra* et *Higiro*, nous avons constaté que l'argent collecté lors des visites touristiques est utilisé pour l'entretien du matériel disponible dans le site, l'achat des objets nécessaires pour la fabrication des tambours, l'intéressement des ritualistes-tambourinaires et l'entraide mutuelle entre les membres du groupe. En revanche, selon les dires de nos informateurs, la gestion d'avant le détachement des pouvoirs publics, prévoyait le versement d'une somme qui revenait au trésor public⁴. Suite à l'opacité qui a caractérisé la destination de cet argent, le Gouvernement a décidé de se retirer un tout petit peu pour céder la place à la communauté locale, depuis 2020. En revanche, ce retrait n'est régi par aucun document officiel. Certains des cadres de la Direction Générale du Tourisme disent qu'il s'agit d'un retrait stratégique pour définir un contexte de gestion plus solide qui doit profiter à tous les acteurs de gestion du patrimoine⁵. Pareil au site de *Rubûmba*, les gains de l'action touristique revenaient au patron uniquement jusqu'en 2015, car nulle part où nos sources signalent la participation de l'État dans le partage des bénéfices. Cette absence de l'État lors du partage des revenus dans toutes ces entreprises touristiques ci-haut cités, témoigne de son détachement en tant qu'acteur de décision dans leur gestion.

Le quatrième élément se rapportant à la possibilité de décentralisation du pouvoir dans la prise de décision en vue d'une bonne gestion du patrimoine, ces entreprises touristiques sont

⁴ Denis NDAYISABA, le 8 Juillet 2024

⁵ Marc YAMUREMYE, Bujumbura, le 21 Juillet 2024

marquées par un certain absolutisme dans la prise de décision faute de cette ouverture de l'espace de gestion aux différents acteurs. Pour les deux sanctuaires de tambourinaires, nous avons également constaté que la dernière parole revient au comité qui représente les membres des deux équipes et cela peu importe si la décision est bonne ou mauvaise. Les membres de ces comités se mettent ensemble pour discuter sur la décision à prendre concernant les orientations du fonctionnement de leur association ou coopérative. L'évaluation de l'efficacité de ces comités revient aux membres lors d'une assemblée générale. Disposant d'un mandat de 3 ans renouvelable, ces comités peuvent être à l'origine d'une mauvaise gestion sans se soucier d'une quelconque motion de destitution. La solution serait de prévoir une intervention des experts qui seraient chargés d'un travail de suivi-évaluation. Leurs tâches seraient de planifier les projets et définir les résultats escomptés sur une période déterminée ; accompagner les gestionnaires des sites touristiques ; évaluer les résultats à l'issue de la période d'exécution et donner des recommandations pour de futurs projets dans ce domaine. Il importe de signaler, en plus, qu'il n'y a aucun organe chargé d'arbitrage en cas de méconduite ou de défaillance du comité sauf se fier à la procédure judiciaire.

Pour le cas du site de *Rubûmba*, la dernière parole revenait au patron. La planification était l'œuvre d'un seul individu. Les autres acteurs internes devaient mettre en exécution la volonté du patron⁶.

S'agissant du dernier élément se rapportant aux dispositions permettant le recours aux outils efficaces et adaptés à chaque site, les acteurs de gestion font tout ce qu'ils croient efficace pour être qualifié de bonne initiative dans ce sens. Leur système de gestion est coutumière et cherche à maintenir l'originalité du bien ou du site même si les idéologies chrétiennes et celles liées à la mondialisation ne cessent de gagner du terrain dans la mentalité des tambourinaires et occasionnant par conséquent une perte progressive d'éléments. Il en est de même pour le site de *Rubûmba* car sa gestion s'inspirait de celle de *Gishōra* grâce aux partenariats qu'il y avait entre les deux sites⁷. En effet, le patron du site de *Rubûmba* avait opté pour la gestion coutumière sauf que son contact avec des personnes disposant des

⁶ Nanette IRAKIZA, Rubûmba, le 6 Juillet 2024

⁷ Jean Berchmans DOGO, le 6 Juillet 2024

connaissances en matière de gestion touristique, constituait un atout pour l'attraction et la fidélisation des clients.

3.1.2. Le cadre institutionnel des sites de *Rubûmba*, *Gishõra* et *Higiro*

Le cadre institutionnel peut être défini comme une organisation qui définit la structure opérationnelle et les méthodes de travail qui permettent de prendre des mesures (Young, 2014 : 68). Le cadre institutionnel d'un bien ou d'un site patrimonial définit les structures de décisions en vue de la planification de son fonctionnement. Même si ces sites patrimoniaux précités connaissent une gouvernance dominée par des communautés locales, ils doivent se montrer perméables aux modèles de gestion du patrimoine mondial du fait qu'ils abritent le tambour, un élément du patrimoine doté d'une valeur exceptionnelle.

Young et ses collaborateurs définissent clairement les points clés pour chaque cadre institutionnel pour un bien patrimonial comme nous le montre la liste ci-dessous :

- Définition suffisante par rapport au contexte plus vaste de gouvernance (dont la législation, les accords institutionnels et les processus démocratiques) ;
- Réactif et flexible pour faire face aux tendances, aux obligations et aux concepts émergents ;
- Décentralisation organisationnelle, le cas échéant, pour rapprocher les décideurs des problèmes du bien, favorisant ainsi la participation communautaire et la promotion d'approches durables ;
- Accorder l'attention qu'il se doit au nombre croissant de cadres institutionnels consistant en de multiples organisations, avec deux grandes implications :
 - La nécessité de nouvelles compétences pour répondre aux défis de gestion qui en résultent ;
 - Le risque de chevauchement (répétition superflue), une imputabilité faible, et une transparence qui se réduit alors que la complexité croît ;
- Une structure organisationnelle ouverte et une capacité de fonctionnement suffisante pour promouvoir une approche intégrée, c'est-à-dire en travaillant avec les autres. La participation adéquate des parties prenantes est inséparable des questions de

Privatisation des sites touristiques au Burundi. Fausse ou bonne solution au développement durable

Jean Pierre Ndayikengurukiye, Elie Sadiki, Dr Matar Ndiaye & Viator Nzibavuga

durabilité et des contributions que le patrimoine peut apporter au développement durable (et dont il peut bénéficier) ;

- Un ensemble de principes directeurs pour le cadre institutionnel. Ces derniers doivent promouvoir les concepts de responsabilisation, de participation et d'inclusion pour produire un changement positif, tout en soulignant les conséquences graves des tendances opposées (marginalisation, discrimination, déresponsabilisation, exclusion et ignorance des sans-voix). Dans la mesure du possible, il ne devrait y avoir aucun bénéficiaire passif dans le cadre de l'application d'un système de gestion (2014 : 76).

Le premier point qui prévoit la définition d'un contexte de gouvernance plus vaste, nous avons constaté que le détachement des pouvoirs publics de la gestion de ces sites, réduit leur cadre institutionnel. Pourtant, la gestion du patrimoine dans le cadre mondial souligne bien la nécessité de l'implication de l'État comme acteur central pour le patrimoine à Valeur Universelle Exceptionnelle (Unesco, 1983 : 15). En effet, il peut participer à travers l'ensemble des acteurs via un outil de gestion créé uniquement pour cette fin ou alors via des pouvoirs publics tels les autorités locales et d'autres au niveau de la hiérarchie supérieure. L'intervention des ONG dans la gestion de ces biens reste éphémère du fait que leur déploiement vise pour la plupart des fois la réhabilitation et l'aménagement de ces sites. Ces actions des organisations non gouvernementales devraient élargir les champs d'exécution en visant en plus le renforcement de capacités en matière de gestion du patrimoine à l'égard de différents acteurs. En revanche, ces initiatives de gestion doivent respecter l'originalité de ces sites patrimoniaux.

Le point concernant l'adaptation des structures organisationnelles aux obligations et concepts émergents vise un certain niveau de compétences des acteurs de gestion du patrimoine. Ces derniers doivent se renseigner sur les systèmes de gestion en vogue à l'échelle internationale et pouvoir adapter les leurs à ces nouveaux modèles de gouvernance. Cela peut se faire via des formations qui visent la dotation des compétences aux acteurs de gestion, lesquelles seraient données par les organisations internationales telles l'ICCROM, l'ICOMOS et l'UICN. Cependant, tout cela dépend de l'implication du gouvernement du fait qu'il doit répondre aux obligations que demandent ces organisations en contrepartie. Pour le cas du

Burundi, l'Etat s'efforce tant bien que mal à intégrer les outils de gestion mis à la disposition des Etats par ces organisations, en vue de bien gérer son patrimoine. De fait, il reste à voir si les conditions sont réunies pour la réussite de la mise en application et vérifier s'ils sont adaptés au patrimoine burundais.

S'agissant des points liés à la constitution des structures décentralisées perméables à la participation inclusive, comme nous l'avons souligné avec les pages qui précèdent, la gouvernance de ces sites fait état d'un absolutisme qui donne le pouvoir de décision à un des acteurs, lequel se charge du fonctionnement de ces entreprises touristiques. Cela influe sur la réussite de leur gestion du fait que la fermeture sur soi, qui caractérise ces acteurs décideurs, limite les chances de côtoyer les idées innovantes, capables de révolutionner le système de gestion en vigueur. Dans les pays qui ont réussi à construire une industrie touristique solide, cette approche est la clé de la durabilité du bien et du développement durable.

Le dernier point se rapportant à la nécessité de la définition des principes directeurs du cadre institutionnel entre autres la clarté de la part des parties prenantes, la promotion du caractère inclusif pour toutes les catégories sociales et la gestion pacifique de comportements malsains qui peuvent naître entre les acteurs de gestion, constitue une priorité pour tout système de gestion du patrimoine. En effet, dans un système de gestion rassemblant toute une gamme d'acteurs, on doit s'attendre aux comportements différents pouvant être bénéfiques ou contraignants à l'ensemble du système. Les structures organisationnelles doivent alors veiller à ce qu'il y ait chaque fois de l'ordre en référence aux principes directeurs définis en avance pour toutes les parties prenantes. Par rapport à cela, les représentants des tambourinaires nous ont fait savoir que des plaintes ne manquent pas au sein d'un groupement d'individus. Des frustrations en rapport avec le partage des bénéfices ou des gains enregistrés par l'association ou encore la coopérative se font sentir chaque fois, avec tout le risque de créer des secousses ou des révoltes à l'intérieur du groupe. Il appartient alors aux leaders ou aux membres du comité de rassurer tout le groupe par des explications visant la transparence et l'impartialité. Il en est de même pour la gestion du site de *Rubûmba* qui, jusqu'ici, est remplie de mystères pour certains acteurs de gestion. Le système de gestion qui a caractérisé la gestion de ce site ne pouvait en aucun cas conduire à la durabilité de l'entreprise, et par conséquent, au

développement durable de la localité et celui de tout le pays. Il sied à signaler qu'après la mort du patron, ce site est tombé en ruine. Aujourd'hui, il est redevenu un site public géré par la communauté locale et l'autorité communale.

3.1.3. Le cadre des ressources des sites de *Rubûmba*, *Gishôra* et *Higiro*

Ce cadre de ressources se définit comme l'ensemble des contributions humaines, financières et intellectuelles qui créent la capacité opérationnelle, et facilitent les processus (Young, 2014 : 69). Ce cadre est le moteur de tout le système de gestion car la planification, l'exécution et le suivi qui sont les étapes les plus déterminantes en matière de gestion, dépendent des compétences de ce cadre. En effet, les ressources constituent la base de la capacité opérationnelle et se présentent sous trois grandes formes : humaines, financières et intellectuelles. Elles permettent au cadre institutionnel d'exécuter le mandat défini par le cadre juridique. Elles sont davantage susceptibles de faire l'objet de fréquents changements que les cadres institutionnels ou juridiques (Young, 2014).

Comme il a été question pour les cadres précédents, nous avons cherché à analyser et comprendre le cadre de ressources de ces sites sous le prisme des propositions se rapportant aux composantes d'un meilleur cadre des ressources. Selon Christopher Young et ses collaborateurs, un bon cadre de ressources se base sur des principes suivants :

- ❖ La transparence (audits réguliers, procédures de révision standard, rapport financier de qualité, approche documentée dans la mesure du possible, etc.) et l'imputabilité (une distribution claire de la responsabilité et des voies de communication) ;
- ❖ L'investissement dans un capital naturel, humain et social, faisant écho aux principes de durabilité (voir section 2.3). Cela dépend d'une approche participative avec des spécialistes, en interne ou en externe, qui jugent les questions pouvant être résolues uniquement par des experts et qui demandent une plus large concertation. En l'absence d'une plus vaste consultation, l'imputabilité et la transparence doivent être encore plus importantes ;
- ❖ Un équilibre entre l'utilisation des ressources internes (au sein des institutions) et externes dans les trois domaines, humain, financier et intellectuel (voir section 4.3 –

Mise en œuvre). En particulier, il est important d'éviter la perte de mémoire institutionnelle lorsque l'expertise interne fixe est réduite au profit d'une externalisation périodique.

- ❖ Le patrimoine culturel n'étant pas une ressource renouvelable, les gestionnaires doivent disposer des informations nécessaires pour le gérer efficacement. La recherche peut fournir des informations sur le bien qui constituent une base, et elle peut aussi optimiser la gestion en améliorant les stratégies, les actions et la méthodologie.
- ❖ La promotion de cadres d'apprentissage positifs associés à des biens spécifiques et au secteur du patrimoine culturel en général peut aboutir à l'amélioration de la performance des individus concernés et des organisations, communautés et réseaux au sein desquels ils sont impliqués (voir section 3.8 – Renforcement des capacités), avec des répercussions positives pour le patrimoine. L'augmentation de l'efficacité à travers le renforcement des capacités peut contrebalancer la tendance à une réduction des ressources allouées à un nombre croissant de biens culturels. La recherche de nouveaux partenaires qui apportent des ressources intellectuelles (plutôt que financières) peut souvent être la solution pour une organisation désireuse d'offrir des initiatives de renforcement des capacités de qualité (2014 : 82).

En effet, à partir du premier élément de la liste ci-dessus, en rapport avec la transparence et l'imputabilité comme principes directeurs devant garantir la crédibilité du système de gestion, ils résultent d'une main d'œuvre compétente, susceptible de fournir des rapports clairs, favoriser la tâche aux experts en vue de mener des audits sur la nature de gestion en vigueur et mettre en application leurs recommandations. Par ailleurs, une bonne gestion doit privilégier la division du travail. De fait, pour le cas des sites précités, leurs gestionnaires n'ont pas à s'affairer pour de tels principes car ils ne sont pas tenus à fournir de rapports complexes et à permettre des audits au sein de leurs entreprises. Pour le cas des sites de *Gishōra* et *Higiro* par exemple, les comités présentent ce genre de rapports lors de l'Assemblée générale chaque mois et ils ne doivent pas s'inquiéter sur la clarté ou la transparence car ils savent que ces rapports ne vont pas au-delà du niveau local⁸. Pourtant, cela se présente comme une sorte de

⁸ Oscar NSHIMIRIMANA, Masásu, le 8 Juillet 2024

formalité pour ne pas susciter l'intervention des pouvoirs publics en cas d'une certaine querelle au sein du groupe. S'agissant du cas du site de *Rubûmba*, son patron n'avait pas de rapport à rendre à qui que ce soit car l'entreprise était gérée pour son compte. Il faisait comme bon lui semblait du fait qu'il n'avait rien à craindre comme pouvoir public, pouvant s'ingérer dans les affaires de gestion de son entreprise.

Sur le deuxième point relatif au choix d'un capital humain, naturel et social marqué par une certaine compétence en vue d'atteindre la durabilité de l'entreprise, nous avons constaté que les gestionnaires de ces sites ci-haut précisés ne voient pas l'intérêt de faire appel aux experts pour le fonctionnement de leur business. La raison qui dicte ce genre de comportement est leur niveau d'instruction car la majorité de l'équipe des tambourinaires ne dispose pas d'un haut niveau d'instruction. De ce fait, leur façon de penser ne peut pas s'élever au-delà de la mentalité locale. En plus, la transparence et l'imputabilité ne sont pas du tout leurs priorités. Pareil pour le cas du gestionnaire du site de *Rubûmba*, ayant été enseignant de l'école primaire, il a connu son ascension dans le domaine du commerce. Étant donné que la plupart des commerçants burundais n'ont pas encore cette habitude de consulter des experts en matière de gestion de projets, par crainte d'exposer leur fortune à des personnes étrangères, cela constitue un danger majeur pour le domaine commercial burundais du fait que les commerçants préfèrent perdre toute leur fortune plutôt que de se fier aux consultants en vue de sauver les entreprises en ruine ou qui basculent vers la faillite. Par conséquent, les entreprises touristiques qui tournent le dos aux nouvelles stratégies de gestion de l'entreprise, s'exposent au risque de pratiquer un tourisme de prestige à courte durée.

En ce qui est de l'équilibre des ressources humaines, financières et intellectuelles, ces sites précités connaissent un déséquilibre du fait que même s'ils disposent d'une main d'œuvre nombreuse, ils présentent d'autres faiblesses énormes notamment la qualification, la limitation de participation d'autres acteurs externes disposant de compétences diverses, etc., mais ils sont obligés de fonctionner dans ces conditions. En plus, ces sites éprouvent également le besoin en ressources financières car se contentant uniquement des gains collectés lors des visites touristiques, ils n'ont pas de capital suffisant pour construire une entreprise solide. En plus, les ressources intellectuelles sont d'une grande nécessité pour la

réussite entrepreneuriale. Comme il a été signalé, ces sites éprouvent le besoin d'une main d'œuvre qualifiée pour une gestion efficace.

S'agissant des deux derniers points liés à la nécessité de disposer d'une main d'œuvre suffisamment informée en matière de gestion des biens patrimoniaux, les gestionnaires de ces sites préfèrent de se ressourcer via la tradition. Les ritualistes tambourinaires de *Gishōra* et *Higiro* affirment que ce qu'ils expliquent lors des visites touristiques est l'héritage de leurs ancêtres, qui sont restés gardiens des secrets des tambours burundais⁹. Cela constitue un atout car le patrimoine garde son originalité. Cependant, ils affirment avoir abandonné certaines pratiques qu'ils jugent profanes. La profanation de ces éléments culturels est due à l'influence des idéologies étrangères qui ciblent les praticiens de rituels traditionnels en vue de détruire tout ce qui est de la croyance autochtone. Ces idéologies diabolisent ces croyances de façon à ce que les détenteurs de ce savoir-faire se sentent coupables et se considèrent comme témoins du diable sur la terre. Cette victimisation de ces dépositaires de connaissances traditionnelles occasionne la perte de certains éléments culturels. L'exemple que nous pouvons donner pour illustrer cela concerne l'abandon des rituels préparatoires de la caravane des tambourinaires vers les lieux de fabrication des tambours. En effet, le représentant des tambourinaires devait accomplir certains rituels qui annonçaient leur départ vers l'endroit de fabrication de tambours (Guillet, 1984). Selon les dires de nos informateurs, il devait d'abord rendre hommage au python en lui présentant des dons au sein de l'*Ihêro* (bois sacré)¹⁰. Il sied à souligner que chez l'Africain, le culte du python reste ancien (DOMMERGUES, 1980). Cet acte visait à calmer cette bête pour ne pas subir des représailles lorsque ces hommes vont tenter de le déloger de sa demeure. Un autre exemple reflète la déconsidération des haut-lieux de la monarchie burundaise comme le cas du site de *Rubûmba* en témoigne. L'emplacement qui abritait l'abreuvoir où se déroulait le rituel du sacrifice humain, symbole de passation du pouvoir entre le roi défunt et le nouveau roi, n'est plus un endroit respecté, car il est devenu un espace dédié à l'agriculture. Il importe alors de prévoir de formations dans le but de développer ces compétences en matière de gestion du patrimoine pour sauver ces éléments en

⁹ Claver RUVUNJA, Masásu, le 9 Juillet 2024

¹⁰ Nestor BIGIRIMANA, Higiro, le 10 Juillet 2024

disparition. Ces renforcements de capacités pourraient se focaliser sur l'aspect entrepreneurial autour des biens et sites patrimoniaux dans un contexte de la mondialisation.

3.2. La gestion des sites touristiques publics

3.2.1. Le cadre juridique des sites du Traité de *Kigānda* et du Musée National de *Gitéga*

Contrairement à l'ensemble des sites touristiques précédent, ce groupe est fait de sites publics du fait que l'Etat est l'acteur principal de leur gestion. Comme nous l'avons remarqué, son intervention se fait via la Direction Générale du Tourisme, l'organe spécialisé dans la gestion du patrimoine au Burundi.

S'agissant du cadre juridique des sites touristiques du Traité de *Kigānda* et du Musée National de Gitega, pareil au groupement de sites à caractère privé, il est défini jusqu'ici par le texte de protection de biens et sites patrimoniaux qui date de 1983. Cela constitue sa faiblesse du fait que ce texte manque des idées les plus performantes en matière de gestion du patrimoine, qui ont été mises à la disposition des Etats par le Comité International de protection du patrimoine mondial à travers les différentes Conventions. De fait, ce domaine de la gestion du patrimoine est en perpétuelle mutation d'où la nécessité de s'adapter au rythme de la globalisation, en vue de répondre aux besoins du moment.

Nous avons procédé de la même manière que pour les sites à caractère privé afin d'examiner l'efficacité du cadre juridique de la gestion étatique des sites du Traité de *Kigānda* et du Musée National de Gitega, dans un contexte actuel de gestion du patrimoine. Pour y arriver, nous nous sommes servis également du manuel de gestion du patrimoine mondial de Christopher Young et ses collaborateurs, en ses points déterminant l'efficacité du cadre juridique efficace pour tout bien ou site patrimonial.

En référence aux dispositions claires des inventaires, de la protection, de la délimitation des sites et la définition des politiques d'intervention, les sites du Traité de *Kigānda* et du Musée National de *Gitéga* sont tous délimités et protégés par l'État. Certains des éléments qu'ils abritent, qui nécessitent d'être protégés ont été inventoriés même si le besoin de mener une étude pluridisciplinaire, pouvant identifier tous les éléments à protéger serait un atout pour

une gestion efficace de ces sites. En revanche, le plan d'intervention approprié à chacun de ces sites est d'une grande nécessité pour les rendre plus opérationnels et vendables. Dans cette perspective, un cadre juridique bien défini et particulier pour chaque site serait un atout en vue d'une gestion efficace.

Sur le point lié à l'ouverture de l'espace de gestion à la participation d'un nombre assez important d'acteurs, la gestion de ces sites est l'œuvre de peu d'acteurs. Or, comme nous l'avons mentionné avec les pages qui précèdent, cela rend le système de gestion moins innovant et stérile en matière de profitabilité, de croissance et de durabilité.

Quant à l'intégration des communautés locales dans la gestion en vue de promouvoir le développement local, la gestion des sites du Traité de *Kigānda* et celle du Musée National de Gitega est le résultat de l'héritage colonial. En effet, étant donné que la planification de la gestion de ces sites revient à la Direction Générale du Tourisme, le local n'a plus de chance de participer à leur gestion. Les communautés locales ne peuvent alors bénéficier qu'à partir de quelques consommations pouvant être effectuées par les touristes dans l'espace riverain de ces sites¹¹. Autrement dit, les visiteurs dépensent chaque fois de l'argent au cours de leur voyage et cela profitent à la communauté riveraine de ces sites touristiques.

Par rapport à la décentralisation du système de gestion visant à le rendre beaucoup plus démocratique en matière de la prise de décision, la logique qui gouverne ces sites est définie du haut vers le bas. La planification des tâches liées au fonctionnement de ces sites se fait au niveau de la Direction Générale du Tourisme. Les agents se trouvant sur terrain s'occupent de l'exécution des plans transmis par leurs supérieurs hiérarchiques. Le feedback se matérialise par les rapports qui donnent l'état des lieux, lesquels sont jumelés aux suggestions pouvant rendre le fonctionnement un peu plus performant.

En nous référant aux dispositions permettant le recours aux outils efficaces et adaptés à chaque type de patrimoine culturel, la Direction Générale du Tourisme peine à gérer efficacement ces sites faute d'un budget suffisant pour accomplir toutes les tâches nécessaires.

¹¹ Novence NSHIMIRIMANA, Kigānda, le 6 Juin 2024

Il importe de signaler que la gestion étatique qui caractérise ces sites n'est pas du tout ouverte à l'intégration d'autres acteurs privés pouvant investir dans la gestion du patrimoine.

3.2.2. Le cadre institutionnel des sites du Traité de *Kigānda* et du Musée National de *Gitéga*

Dans le but d'examiner l'efficacité du cadre institutionnel de la gestion étatique des sites touristiques du Traité de *Kigānda* et du Musée de Gitega, nous nous sommes servis également du manuel de Christopher Young et ses collaborateurs, en ses points définissant les bases pour que le cadre institutionnel de la gestion du patrimoine culturel soit qualifié comme pertinent.

En analysant le contexte de gouvernance plus vaste, l'espace de gestion du système étatique qui caractérise ces sites touristiques, n'offre pas de chances de participation à de nombreux acteurs. La tendance liée à la démarcation de l'Etat concernant la gestion des sites privés est renversée pour le cas de ces sites publics. On assiste au détachement des acteurs privés ainsi que celui des ONG dans ce système de gestion. Comme nous l'avons constaté avec la gestion des sites privés, cela rend le système peu innovant en vue de la croissance et la durabilité.

S'agissant du point relatif à la nécessité de structures décentralisées et d'un contexte démocratique qui ouvre les portes à un nombre important d'acteurs dans la prise de décision, le système de gestion étatique est marqué par un absolutisme tel que nous l'avons observé avec la gestion des sites à caractère privé.

Quant à l'adaptation des structures organisationnelles aux obligations et concepts émergents, pareil à la gestion des sites privés où les acteurs n'ont pas cette chance d'être en contact avec des branches du Comité international de gestion du patrimoine, cela se remarque également du côté des sites sous la gestion étatique suite aux irrégularités dans les cotisations annuelles et à l'insuffisance du budget alloué à la Direction Générale du Tourisme¹². Dans ces conditions, elle se trouve dans l'incapacité d'organiser des ateliers et séminaires de formations à la gestion efficace des biens patrimoniaux. Le passage de l'Office National du Tourisme à la Direction Générale du Tourisme pose problème aussi.

¹² Pascal NDAYISABA, Gitega, le 25 Juin 2024

En ce qui est des principes directeurs comme la clarté entre les acteurs, la promotion de la participation inclusive de toutes les catégories sociales et la gestion des conflits entre les acteurs, ces derniers travaillent en se conformant au statut général des fonctionnaires. Le choix des acteurs ne tient pas compte de l'appartenance dans telle ou telle autre catégorie sociale mais plutôt de la compétence qui est confirmée par le niveau d'instruction.

3.2.3. Le cadre de ressources des sites du Traité de *Kigānda* et du Musée National de *Gitéga*

L'évaluation de la pertinence du cadre des ressources de la gestion étatique des sites touristiques du Traité de *Kigānda* et du Musée National de *Gitéga*, dans le contexte actuel de gestion du patrimoine s'est faite également en référence aux éléments du manuel de gestion du patrimoine mondial de Christopher Young et ses collaborateurs.

Concernant le point lié à la transparence et l'imputabilité comme principes directeurs devant guider les acteurs de gestion, cela demande une main d'œuvre compétente, susceptible de rédiger des rapports clairs qui, une fois présentés aux experts pour mener des audits, leur favorisent la tâche. Pour ce faire, les agents qui sont placés, que ce soit au niveau de la Direction Générale du Tourisme ou encore dans les sites, devraient être capables de produire des rapports clairs. S'agissant des niveaux d'instruction, le conservateur du Musée National par exemple de Gitega se trouve dans la catégorie de collaboration tandis que le guide du site du Traité de *Kigānda* est dans la catégorie d'exécution. Au niveau de la Direction Générale du Tourisme, les responsables des départements sont dans la catégorie de direction. Autrement dit, tous ces agents sont à mesure de rédiger des documents qui peuvent servir de base des analyses pour les experts.

Sur le point lié au capital humain, naturel et social compétent, les agents de la Direction Générale du Tourisme participent dans des ateliers et séminaires de formations en vue de renforcer les capacités en matière de gestion du patrimoine. Ce type de rencontres se tient au niveau national, régional ou international. L'exemple est l'Atelier de Renforcement de capacités qui a été organisé par le Fonds Mondial du Patrimoine Africain, au mois de Janvier 2025, à l'endroit des conseillers socioculturels de toutes les provinces du Burundi. De cette

façon, ils peuvent apprendre aux côtés des experts et spécialistes du domaine, pouvant les aider à connaître les concepts émergents liés à la gestion du patrimoine. En revanche, cela ne se fait pas régulièrement suite au manque du budget pour couvrir les dépenses relatives à ces formations.

En référence à l'équilibre des ressources humaines, financières et intellectuelles, cela pose un problème dû à la mobilité incessante du secteur de gestion du patrimoine entre les différents ministères. La plus récente a été réalisée en 2020 lorsque certains biens et sites patrimoniaux ont été transférés du ministère ayant la culture et dans ses attributions vers le ministère du commerce et du tourisme. L'exemple concret est celui des musées qui ne sont plus l'apanage du ministère ayant la culture dans ses attributions. Cependant, ce transfert de la gestion n'a pas tenu compte des compétences des employés qui sont à la disposition des deux ministères. A ce niveau, nous avons constaté qu'il y a un problème de communication qui rend victime tout le système de gestion du fait que les agents de la Direction Générale du Tourisme se focalisent surtout sur le côté marketing de ces biens et sites plutôt que sur leur gestion. Du côté du département de la Culture, on assiste à un désintéressement car son personnel dit que cela n'est plus dans leur rôle. En ce qui est des ressources financières, les agents de la Direction Générale du Tourisme disent que le budget mis à leur disposition pour le fonctionnement de l'organe reste limité.

Avec les points liés à la nécessité de disposer d'une main d'œuvre suffisamment informée en matière de gestion du patrimoine, nous avons constaté que cela représente un défi majeur tel que nous l'avons signalé au précédent point. Etant donné que le patrimoine constitue un nouvel élément affilié au ministère ayant le commerce et le tourisme dans ses attributions, le mieux serait de procéder d'abord à former le personnel à sa disposition, pour lui doter des compétences en matière de gestion du patrimoine. En plus, le problème du budget insuffisant et le manque de collaboration avec les branches du Comité International de gestion du Patrimoine Mondial, freinent le processus de chercher à rendre le personnel plus compétent en ce qui est de la gestion du patrimoine.

4. Discussion des résultats

Notre analyse des différents systèmes de gestion pour ces sites de prospection, nous a permis de constater, en général, qu'ils connaissent une gestion déficitaire. En effet, notre constat s'est basé sur le fait que leurs cadres juridique, institutionnel et de ressources sont marqués par plusieurs défaillances. La faiblesse de tous ces cadres pour ces sites, qui constituent le pilier de tout système de gestion influe sur la réussite des acteurs respectifs. Autrement dit, les défaillances peuvent être dues à des lacunes au niveau des cadres juridique et institutionnel, à un déploiement insuffisant ou inconséquent de ressources, ou au caractère inadapté des processus mêmes. Les extrants seront alors insatisfaisants, et les résultats ne seront pas atteints du tout, ou ne seront atteints que partiellement (Young : 2014). Ces faiblesses dérivent alors du manque d'un texte législatif qui est adapté aux réalités modernes de la gestion du patrimoine et aux ressources moins habiles en matière de gestion efficace. Dans ces conditions, des solutions sont d'une grande nécessité afin d'arriver à certaines améliorations.

Pour ce faire, une création d'un nouveau cadre juridique qui définit clairement le contexte de gestion du patrimoine, la mise en place des structures solides et spécialisées qui s'occupent uniquement de la planification et la mobilisation des ressources humaines consciencieuses ainsi que la définition d'un budget suffisant, etc., s'avèrent être des stratégies pour une gestion meilleure pour le patrimoine. Par ailleurs, un système de gestion mixte d'acteurs publics et privés serait également un atout pour une gouvernance optimisée et adaptée aux entreprises touristiques.

Dans cette perspective, un système de cogestion susceptible de marier les deux systèmes, est nécessaire en vue de la construction d'une industrie touristique durable. L'adoption d'un cadre juridique établissant les modalités devant guider cette gestion inclusive et intégrée reste efficace. Le mieux serait d'établir des partenariats publics-privés de telle sorte que les deux systèmes de gestion vivent en symbiose et complémentarité. Dans un tel cadre, les organismes d'État agiront davantage comme des autorités règlementaires (fixant par exemple des normes générales ou des points de référence à respecter dans la gestion des biens patrimoniaux) plutôt que comme des «propriétaires» du patrimoine (Jopela : 2012). Cela permettrait aux capitalistes de s'impliquer dans des projets du tourisme car c'est par ces systèmes de partenariats entre acteurs privés et publics, des comportements et les modes de coordination

des acteurs, que les gens arrivent à bien réaliser des projets de développement durable (Jaccard, 2016).

Conclusion

Notre étude comparative de la gestion des sites privés et publics nous a permis de constater que les efforts mobilisés pour tous les côtés, ne visent pas une gestion orientée vers un développement durable mais plutôt vers une économie de subsistance. Le cas des sites touristiques de *Gishōra* et *Higiro* nous montre que les bénéfices gagnés lors des visites touristiques sont dépensés pour des fins de subsistance à savoir : l'intéressement des tambourinaires et l'entretien de la solidarité collective. Il en est de même que pour le site de *Rubûmba*, les gains récoltés lors des visites touristiques, n'ont pas pu contribuer à la préservation de ce site du fait qu'il a fini par perdre une partie de son espace après la mort de son patron. Pareil à ces sites à gestion privée, les sites publics ont également la même vision car malgré l'intervention de l'État comme acteur de gestion, ils ne parviennent pas à répondre au besoin de développement durable du Burundi.

Ce faisant, notre hypothèse selon laquelle la gestion privée des sites touristiques constitue un atout au développement durable du Burundi est infirmée suite à ce constat de l'orientation de la gestion vers une économie de consommation. Toutefois, il importe de signaler que des améliorations visant à rendre ce système de gestion beaucoup plus inclusif et adapté aux besoins de l'économie de marché seraient la clé du développement durable.

Bibliographie

Abungu Okello George et alii., 2016, *Systèmes traditionnels de gestion des lieux de patrimoine*, Pretoria, Midrand, 74 pages.

Alexandre Grondeau et Boulpicante Manon, 2017, « Territoire « alternatif » et ville compétitive : entre luttes urbaines, institutionnalisation et instrumentalisation. Le cas de la free town de Christiania », in *EchoGeo*, 42.

- Chrétien Jean Pierre, 1982, « Le sorgho au Burundi », in *Journal des Africanistes*, p 145-162.
- Freeman Edward, 1984, *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, Cambridge University Press, 292 pages.
- Jaccard Émilie et alii., 2016, « La gouvernance des stations de montagne et leurs politiques sportive et touristique : Les enseignements du cas de Villars-sur-Ollon », in *Gestion et management public*, Volume 5/n⁰¹.
- Jopela Albino et alii., 2012, «Tradition and modernity: the inclusion and exclusion of traditional voices and other local actors in archaeological heritage management in Mozambique and Zimbabwe», In *Halvorsen, T. and Vale, P. (Eds) One world, many knowledges: Regional experiences, regional linkages*, Cape Town: The Southern African-Nordic Centre (SANORD), p.175-192.
- Mworoha Emile, 1987, *Histoire du Burundi des origines à la fin du XIX^e siècle*, Hatier, Paris, 272 pages.
- NDAYISHINGUJE Pascal, 1968, *L'intronisation des Bāmi au Burundi, un aspect de la monarchie sacrée*, Bujumbura, Ecole Normale Supérieure, 32 pages.
- NDORICIMPA Léonidas et Guillet Claude, 1984, *L'arbre-mémoire. Traditions orales du Burundi*, Paris, Karthala, 256 pages.
- Tobelem Jean Michel et Helie T, 2020, «Confier des lieux culturels à des acteurs privés, une fausse bonne idée?», In *Actualité culture*, 5 pages.
- Unesco, 1983, *Conventions et recommandations de l'Unesco relatives à la protection du patrimoine culturel*, Paris, Imprimeries populaires de Genève, 248 pages.
- Young Christopher et alii., 2014, *Gérer le Patrimoine Mondial Culturel*, Rome, ICCROM, 163 pages.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 671-686.

La production céramique dans le tissu économique de la ville de Bouaké

Dr Mitanhantcha YEO

Université Alassane Ouattara

mitantcha@gmail.com

Résumé : Le dynamisme économique d'une région dépend de plusieurs facteurs dont les ressources naturelles, humaines et les secteurs d'activités. Ainsi, à Bouaké, la céramique qui est classée dans la catégorie des arts et qui appartient au secteur de l'artisanat participe au rayonnement de l'économie de ladite localité. À travers leur circuit commercial qui gagne du terrain, les acteurs de ce secteur sont presque sur tous les marchés de la ville et même aux abords des routes de quartiers. Les retombées financières de cette activité constituent un apport non négligeable pour l'économie de Bouaké. L'objectif de cette étude est de montrer la contribution des céramiques dans le tissu économique de Bouaké. La consultation des sources écrites et enquêtes de terrains nous ont permis de comprendre que la céramique participe au rayonnement de l'économie de Bouaké.

Abstract: A region's economic dynamism depends on a number of factors including its natural and human resources and its business sectors. In Bouake for example ceramics, which is classed as an art and belongs to the crafts sector, is helping to boost the local economy. Through their commercial circuit which is gaining ground the players in this sector are to be found in almost every market in the city, and even on the sides of local roads. The financial spin-offs from this activity make a significant contribution to Bouake's economy. The aim of this study is to show the contribution of ceramics to the economic fabric of Bouake. Consultation of written sources and field surveys have enabled us to conclude that ceramics contributes to Bouake's economy.

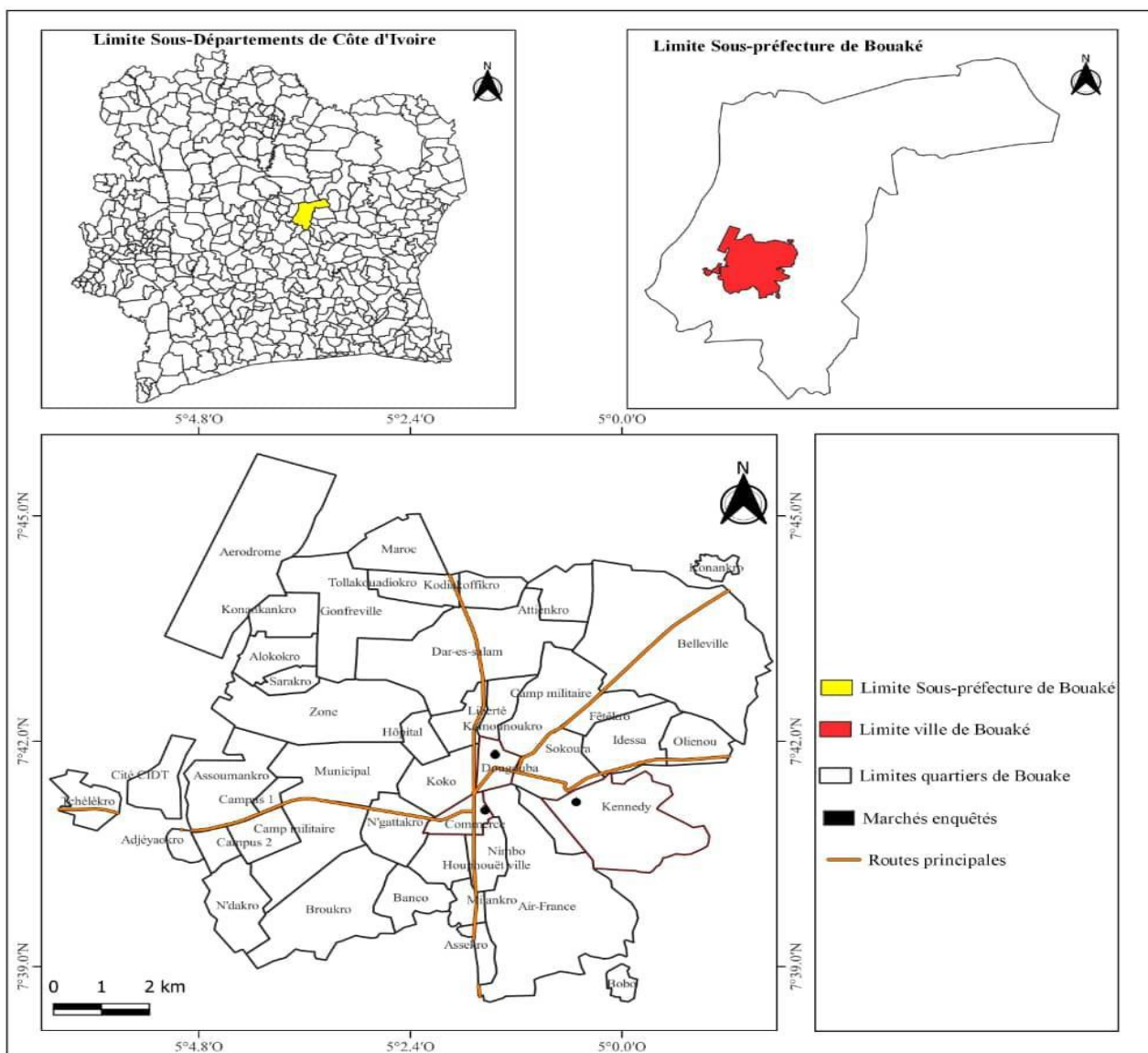
Mots clés : Production céramique, Tissu économique, Bouaké, Céramique, Côte d'Ivoire

Keywords : Ceramic production, Economic fabric, Bouake, Ceramics, Ivory Coast

Introduction

Situé au centre de la Côte d’Ivoire, Bouaké s’étend sur une superficie de 4651,2 km². Chef-lieu de département, ladite localité est limitée au nord par le département de Katiola, au sud par le département de Tiébissou, à l’est par le département de M’Bahikro et à l’ouest par le département de Béoumi (cf. carte).

Carte : localité de Bouake



Avec un sol généralement argileux et propice à la production céramique (Monographie de la sous-préfecture de Brobo, non publié :1), Bouaké est majoritairement peuplé par les Baoulé, peuple venu du Ghana et appartenant au grand groupe akan (A. R. Kouamé, 2012, p. 21). Connu dans presque toutes les régions (T. Sanogo, K. S. Kouassi, 2016, p. 10), l'art de la terre cuite qui demeure une affaire de femmes figure parmi les activités pratiquées à Bouaké. Ainsi, en parcourant les différents marchés de la ville, nous dénombrons une diversité d'acteurs et de produits. À travers la vente des céramiques, les commerçantes arrivent à engranger des fonds importants qui sont, par la suite, injectés dans l'économie locale. La réorientation des fonds issus de la commercialisation des céramiques concourt à l'épanouissement des femmes. Celles-ci, en plus de se réaliser, contribuent au bien-être de leur famille, communauté et localité. Grâce à leur effort, le secteur de la céramique occupe une place importante dans le domaine de l'artisanat. Cette approche des femmes participe au dynamisme économique de Bouaké ; même si cette ville est dominée par d'autres secteurs plus importants que l'artisanat notamment le transport et les usines d'anacarde.

L'objectif de ce travail est de montrer la contribution des céramiques dans l'économie de Bouaké ; laquelle ville constitue un pôle commercial important du pays.

Les caractéristiques des céramiques de Bouaké, les acteurs, le transport des céramiques et l'importance des produits céramiques dans l'économie de Bouaké constitueront les axes d'analyses.

1- Méthodologie

Pour la collecte des données, nous avons effectué une recherche documentaire et des enquêtes de terrain afin de mieux traiter la question.

1-1- Recherche documentaire

La recherche documentaire nous a permis de parcourir un certain nombre de documents relatifs à notre thématique. Elle s'est déroulée dans plusieurs centres de documentation, dont la

Dr Mitahantcha YEO

bibliothèque du Campus 1 de l'Université Alassane Ouattara, la bibliothèque Jacques Aka de Bouaké et l'Institut d'Histoire d'Art et d'Archéologie Africaine et ainsi que le Centre de Recherche et d'Action pour la Paix. Ces différentes recherches en bibliothèque, jointes aux recherches sur internet, ont été utiles pour la collecte des documents. Le dépouillement de ceux-ci nous a permis de poser les jalons de l'enquête de terrain.

1-2- Enquêtes de terrain

Avant la réalisation des entretiens avec les commerçantes de céramiques, nous avons rencontré leur première responsable afin d'obtenir une autorisation. Une fois acquise, nous avons parcouru les marchés afin de s'imprégner de leur réalité. Cela a permis de connaître les principaux acteurs, les grands points de vente, les retombées financières, etc.

Le second volet des enquêtes a débouché sur l'observation des différents types de céramiques vendus, prenant en compte les fonctions, les noms et les zones de provenance des céramiques. Enfin, nous avons suivi sur une longue période les vendeuses de céramiques dans les marchés commercialisant leurs produits, ainsi que les différentes structures d'épargne avec lesquelles elles collaborent. Toute cette démarche contribuée à l'obtention des résultats.

2- Résultats

Correspondant à l'objectif recherché, l'étude s'articule autour de trois axes dont le premier s'intéresse aux caractéristiques des céramiques ainsi que leur provenance.

2-1- Caractéristiques des céramiques de Bouaké

2-1-1- Les différents types de céramiques de Bouaké

À Bouaké, plusieurs types de céramiques sont vendus parmi lesquels figurent les céramiques rituelles et médicinales. Concernant les céramiques rituelles, elles occupent une place importante dans de nombreuses cultures en Côte d'Ivoire (A. S. Yapi, K.S. Kouassi, 2024, p. 6). Ces céramiques sont souvent utilisées dans des pratiques religieuses, spirituelles et cérémonielles. Elles servent à différentes fins telles que la purification, la communication avec les esprits, la protection contre le mal, la guérison, ou encore le renforcement des liens sociaux et familiaux. Les céramiques rituelles sont également utilisées dans des rites funéraires pour

Dr Mitahantcha YEO

accompagner les défunts dans l'au-delà. Cette catégorie de céramiques est souvent fabriquée avec des techniques traditionnelles et décorée de motifs symboliques et sacrés¹. Considérées comme des objets sacrés, elles sont traitées avec respect par les membres de la communauté. En un mot, les céramiques rituelles jouent un rôle important dans les pratiques traditionnelles et spirituelles des différentes cultures africaines, en tant qu'objets de culte, de protection et de communication avec le monde spirituel.

Quant aux céramiques médicinales, elles constituent des accessoires idéaux utilisés dans différentes cultures à des fins médicales, rituelles ou thérapeutiques. Elles peuvent prendre la forme de récipients, de bols, de tasses, de statuettes ou d'autres objets spécialement conçus pour contenir des remèdes, des onguents, des herbes médicinales ou servir à des pratiques de guérison. Les céramiques médicinales sont souvent associées à des traditions ancestrales et à des rituels de soins spécifiques où elles sont utilisées pour stocker, préparer ou administrer des remèdes traditionnels. Elles demeurent également des supports symboliques ou énergétiques pour amplifier les propriétés bénéfiques des substances qu'elles contiennent. Les céramiques médicinales peuvent être employées dans divers contextes comme les cérémonies religieuses, les rituels de guérison chamanique, les traitements ayurvédiques ou les pratiques de médecine traditionnelle. Elles sont parfois utilisées pour infuser des liquides médicinaux, pour réaliser des massages thérapeutiques, pour contenir des amulettes de protection ou pour d'autres usages liés à la santé et au bien-être.

Concernant les céramiques domestiques, elles interviennent souvent dans la vie quotidienne. On y trouve des ustensiles de cuisine notamment les assiettes, marmites, tasses, plats de cuisson, verrines, vases et jarres. L'une des particularités des céramiques domestiques tient au fait qu'elles enrichissent le vécu de leur utilisateur à travers ces différentes fonctions. Les assiettes, bols et tasses, servent à servir et manger, les plats de cuisson sont utilisés pour préparer les repas, et les jarres permettent de conserver l'eau. De plus, ces céramiques, souvent décorées pour les rendre attrayantes, bénéficient d'un traitement particulier pour résister à la chaleur et aux chocs.

¹ Entretiens avec Demin Aminata, 53 ans, potière, Bouaké, 16 Janvier 2025.

La production céramique dans le tissu économique de la ville de Bouaké

Dr Mitahantcha YEO

Pour les céramiques décoratives, comme leur nom l'indique, il importe de souligner qu'elles servent à embellir les maisons, les bureaux, les espaces privés et publics. Leur particularité réside dans leurs divers motifs, formes et tailles. Les caractéristiques de ces céramiques leur permettent d'apporter une touche particulière à l'endroit où elles sont posées. Cela met également en exergue l'esprit de créativité de l'artisan et exprime l'intérêt du consommateur pour ces œuvres artistiques locales. Toute la gamme de produits céramiques observables sur les marchés provient de Bouaké et d'ailleurs.

2-1-2- De l'atelier de production au lieu de vente des céramiques

Les céramiques commercialisées à Bouaké (cf. planche photo 1) proviennent de plusieurs localités dont les plus représentatives sont le Hambol et Brobo.

Regroupant trois départements (Katiola, Niakaramadougou et Dabakala), la région du Hambol regroupe plus de 162.472 habitants (INS, RGPH, 2021, p. 31). Ainsi, la ville de Katiola est peuplée principalement par deux ethnies à savoir les Tagbana appartenant au grand groupe Senoufo et les Mangoro, spécialistes de l'art de la terre cuite dont l'activité se transmet de mère en fille ainsi que le département de Dabakala. Dans cette localité, la poterie demeure l'affaire des Mangoro et Djeli. Les céramiques provenant du Hambol sont beaucoup convoitées dans la plupart des villes de Côte d'Ivoire en raison de leur qualité et résistance basées sur la qualité de l'argile et le savoir-faire des artisanes. Les zones de productions des céramiques de Katiola sont Mangorosso, Darakokaha, Offiakaha, Nangbotokaha et Ourougbankaha. Pour Dabakala, nous avons les villages de Gbadougou, Sokala-djelisso, Karpélé, Kawolo-mangorosso, Kpana-mangorosso, Kombara-mangorosso et Nantèlè-dioulasso.

Chef-lieu de sous-préfecture du département de Bouaké, Brobo qui est situé à l'est de Bouaké abrite une population estimée à 22.780 habitants (INS, RGPH, 2021, p.30). Dans cette zone, la production céramique est faite dans les villages. De plus, les marchés de Bouaké reçoivent les céramiques de Djipri, Alomabo, Mebo, Toumé et Gbadouo.

Planche photo n°1 : Vente de céramiques sur le marché



Photo : Yeo Mitanhantcha, janvier 2025

2-2- L'organisation du commerce des céramiques à Bouaké

2-2-1- Les acteurs du commerce des céramiques dans la localité de Bouaké

La configuration du commerce des produits céramiques de Bouaké comprend plusieurs entités de commerçants, parmi lesquelles les plus représentatives sont les grossistes et les détaillants.

Spécialistes des grandes commandes depuis les zones de productions, les grossistes qui figurent parmi les meilleurs clients des potières contribuent au ravitaillement des marchés de Bouaké. Pour ce faire, ils parcourent différentes localités dont Katiola, Dabakala, Brobo et même à l'intérieur de la ville de Bouaké, qui abrite des foyers de productions dans le but de s'approvisionner en marchandise (S. Diabagate, 2009, p.15). Pendant que certaines commerçantes se rendent sur les lieux de fabrication pour obtenir leurs produits, d'autres par contre passent leur commande depuis leur téléphone mobile dans les lieux cités plus haut. Et lorsque la marchandise est prête, elles s'y rendent pour la récupérer et la convoier au marché. Dans d'autres circonstances, les commerçantes confient tout aux potières. Celles-ci, en plus de la production, assurent le convoyage des produits jusqu'à destination. Toute cette démarche démontre la confiance qui existe entre les potières et les commerçantes.

Dr Mitahantcha YEO

Les détaillants qui constituent la deuxième catégorie de commerçants achètent souvent leur céramique dans les zones de production ou avec les grossistes. Ils achètent moins que les grossistes et sont présents sur les marchés de la ville. Aussi, nous les retrouvons dans les quartiers où ils stockent leurs céramiques pour les vendre. À côté des grossistes et détaillants se trouvent les tradipraticiens et certaines personnes qui ont une préférence pour les céramiques. Pour les tradipraticiens, les céramiques constituent l'accessoire adéquat pour leurs médicaments. Pour rester fidèle à ce principe, ils parcourent les différents points de ventes pour s'en à procurer. Le choix de la céramique est fait en fonction du mal à traiter. Les céramiques dont la panse et la couverture sont recouvertes d'ajouts de pâtes d'argiles coûtent plus cher que les canaris ordinaires. Grâce à leur sollicitation, les tradipraticiens demeurent des acteurs importants dans le circuit commercial. Les différents achats qu'ils font et qui sont réguliers permettent aux commerçantes d'écouler leurs marchandises. Les populations, qui s'intéressent aux produits locaux comme la céramique malgré les produits manufacturés des usines, n'achètent pas en grande quantité. Ces dernières utilisent la céramique pour l'usage domestique et parfois pour l'embellissement des maisons, bureaux, etc. Les restauratrices figurent aussi parmi les acteurs du commerce des céramiques à Bouaké. Elles achètent des récipients tels que les assiettes de plats, les canaris et les marmites pour cuire et servir leurs clients. La quantité de céramiques achetées par les tenanciers de restaurants est souvent importante, en fonction des préférences des clients.

La quantité et la diversité des céramiques présentes sur les marchés de Bouaké, en plus de l'ingéniosité des potières, dépendent des moyens que les acteurs utilisent pour convoier les céramiques des points de production aux lieux de vente.

2-2-2- Le transport des produits céramiques

Toute activité commerciale nécessite l'intervention des moyens de transport afin d'effectuer le déplacement des produits d'une région à une autre, voire d'un marché à un autre. C'est dans ce contexte que les commerçantes de Bouaké, dont la marchandise provient d'ailleurs, font recours aux moyens de déplacement. Dans les faits, certaines femmes utilisent des tricycles, des camions de vingt-deux places appelés communément les Badjans, des taxis et des motos. D'autres, par contre, qui ont un bon capital, font recours aux remorques et aux camions dix,

Dr Mitahantcha YEO

quinze ou vingt tonnes pour le transport de leurs produits. L'usage des moyens de transport facilite la liaison entre les points de production et de vente. Avec les différents véhicules comme les remorques et les camions, les commerçantes arrivent à transporter suffisamment de céramiques. Malgré l'état des voies qui fait que certaines céramiques s'endommagent, ces engins demeurent les moyens de transport dont disposent les femmes pour exercer leur activité. Le prix du transport des céramiques varie en fonction de la quantité et de la distance. Pour une quantité de cinquante céramiques provenant de Brobo, le coût du transport est de 1000 FCFA. Ce prix varie en fonction des saisons. Avec les camions loués, les commerçantes, en plus de la location du véhicule, payent des taxes aux postes de police se trouvant sur la trajectoire du véhicule. Toutes ces dépenses, à savoir la location de véhicule, l'achat du carburant, les frais de transport, les taxes et les céramiques endommagées, influencent les prix sur les marchés.

2-3- Contribution des céramiques dans le tissu économique de Bouaké

2-3-1- Les prix des produits céramiques à Bouaké

Concernant la fixation des prix de ventes des céramiques, plusieurs facteurs sont à prendre en compte par la commerçante. Une fois que la marchandise arrive à destination, la commerçante fait le point des dépenses : prix d'achat, coût du transport, les céramiques endommagées et les taxes. À la suite de ces calculs les prix sont fixés. Ceux-ci varient d'un vase à un autre en fonction de la morphologie, usage, etc. Cette manière de procéder permet aux commerçantes, en plus de garantir leur investissement, de faire des bénéfices et de leur permettre de s'affirmer.

2-3-2- Le rôle des céramiques dans la vie des vendeuses

Grâce à leur activité commerciale ces femmes arrivent à être indépendantes économiquement (A. S. Yapi, K. S. Kouassi, 2024, p. 9). Les retombées financières permettent aux commerçantes de faire face à différentes situations. Ainsi, avec ces fonds les femmes investissent dans l'immobilier. Elles construisent leur habitation et de location. À cela, s'ajoute l'investissement dans le transport où elles achètent des véhicules de transport en commun notamment les taxis, les camions massa et motos taxis. Des associations de commerçantes de poteries sont créés en vue de s'entraider financièrement en organisant des tontines dont la somme est de cinq cent mille, un million et plus. En récupérant une telle somme, la concernée arrive non seulement à

Dr Mitahantcha YEO

augmenter son capital mais aussi à investir dans d'autres secteurs d'activités. Puisque, disent-elles, cela est important dans la mesure où, pendant certaines périodes de l'année comme la saison des pluies, les fêtes (ramadan et tabaski), le mois de jeûne et la rentrée de classe, cela contribue au ralentissement de leur chiffre d'affaires. De ce fait, les investissements réalisés ailleurs leur permettent de faire face aux charges. Ces femmes, dont certaines ont des époux à la retraite ou sans emploi, arrivent à contribuer à l'épanouissement familial en participant à toutes les charges de la famille. La scolarisation des enfants, les soins médicaux des membres de la famille, etc., sont également à leur charge. La vente des céramiques, qui se fait avec la contribution des transporteurs, permet à ces derniers de réaliser des recettes. Nous pouvons ajouter les chauffeurs de tricycle et les jeunes qui chargent les céramiques achetées par des consommateurs dans leur brouette. Excepté les brouettes, les engins qui utilisent le carburant permettent aux stations de faire des recettes. À travers leur activité, les commerçantes deviennent des actrices contribuant au rayonnement de l'économie de Bouaké, même si le pourcentage en termes financiers demeure moins important par rapport au secteur du transport et des industries. Néanmoins, cette activité, qui contribue non seulement à la valorisation d'un art traditionnel qui peine à s'affirmer parmi les produits manufacturés, permet aux femmes de s'occuper.

2-3-3- L'activité céramique : réductrice du taux de chômage à Bouaké

Dans les centres urbains comme Bouaké où la croissance démographique est en perpétuelle croissance, le problème de l'emploi devient une question difficile à gérer dans la mesure où l'état à lui seul ne peut faire face à toutes les demandes. Pour pallier cette réalité, certaines personnes s'orientent vers d'autres secteurs d'activités afin de subvenir à leurs besoins. C'est dans ce contexte que certaines femmes de Bouaké ont porté leur choix sur la vente des céramiques. Grâce à cette activité, les commerçantes arrivent à s'occuper sainement leur évitant ainsi de rester à la maison à ne rien faire. Dans l'exercice de leur tâche, les commerçantes sont souvent aidées par leurs jeunes filles qui, volontairement ont décidé d'arrêter leurs études. En pareille circonstance, leur mère les invite à la rejoindre, non seulement pour leur permettre d'apprendre un métier, mais aussi pour éviter qu'elles ne tombent dans l'oisiveté ou qu'elles n'aient de mauvaises fréquentations. Ce qui pourrait la conduire à la débauche où elle risque de

Dr Mitahantcha YEO

contracter une grossesse non désirée ou des maladies sexuellement transmissibles. Lorsque la mère réussit à se faire accompagner par sa fille dans son activité, elle lui apprend le métier et une fois la formation achevée, un point de vente lui est créé. Cela lui permet de s'émanciper. Dans d'autres cas de figure, celle-ci peut rester auprès de sa maman jusqu'à ce que cette dernière ne soit plus en mesure d'exercer l'activité et de lui céder sa place. Les commerçantes de poteries, en plus de la présence de leurs enfants à leur côté emploient d'autres jeunes filles ou femmes pour les aider. Dans ce cas, leur patronne peut leur confier des tâches comme l'achat des céramiques dans les zones de productions ou livrer des commandes dans d'autres villes. Toujours dans le même registre, les commerçantes travaillent avec des jeunes hommes. Ceux-ci se chargent de l'accomplissement des tâches pénibles comme le transport et la décharge des produits céramiques sur les marchés. En effet, l'emploi que les vendeuses de céramiques offrent aux jeunes hommes leur permet de s'éloigner de certains vices notamment l'alcool, la drogue, et le vol.

3- Discussion

L'étude montre la contribution de la céramique dans le tissu économique de Bouaké à travers l'œuvre d'une catégorie de femmes qui s'adonnent à la commercialisation des produits céramiques. La rentabilité de cet art traditionnel qui n'est toujours pas sue de tous et qui participe au renforcement de l'économie des localités permet à ces acteurs de s'épanouir financièrement. Les bienfaits dont bénéficient les acteurs de l'activité potière de Bouaké s'observe ailleurs.

Ainsi, G. A. Touré (2022) montre que l'activité potière permet une stabilité au sein de la famille des potières nafanan mais aussi permet de connaître la région et de développer une sorte de tourisme G. A. Touré (2022, p.94). La vente des céramiques permet aux artisanes l'autonomie financièrement. Mieux, ce sont les revenus qui assurent la majorité de la nourriture qui est consommée dans le foyer. Aussi, elles utilisent ces mêmes revenus pour vêtir la famille lors des fêtes, cérémonies et pour les soins des enfants. Cette stabilité sociale constitue une source de développement de la localité G. A. Touré (2022, p. 95). La quantité de pots vendus dans cet espace a permis de développer le marché de Lindjo. Aussi, grâce à la vente des céramiques les

transporteurs de la région, les commerçants et autres personnes gagnent leur pain (G. A. Touré (2022, p. 96).

M. Yeo et S. K. Kouassi (2018) prouvent que grâce à l'activité potière les femmes mangoro et djeli du département de Dabakala arrivent à s'autonomiser. Dans cet espace géographique, la commercialisation des céramiques se fait avec une diversité de clients notamment les petites, moyennes et grandes revendeuses, les tradipraticiens et les ménagères. L'écoulement des produits se fait au niveau local, régional et national (M. Yeo et S. K. Kouassi, 2018, p. 52). Le gain mensuel chez les potières mangoro et djeli dépend du statut de l'artisane dans la stratification. Ainsi, le montant varie entre 100 000 et 150 000Fcfca pour les petites potières, 200 000 et 300 000Fcfca pour les moyennes, 350 000 et 400 000Fcfca pour les grandes, 60 000 et 80 000Fcfca pour les vieilles. La troisième place qu'occupe les potières dans leur société ne les rend pas moins importante. En effet, grâce à la rentabilité de leur activité, ces femmes imposent respect et considération au sein de leur famille. Elles détiennent l'économie familiale puisqu'elles sont au centre de toutes les dépenses comme les baptêmes et l'achat du mouton de la tabaski (M. Yeo et S. K. Kouassi, 2018, p. 53). En plus des charges familiales, les potières apportent leur soutien financier à la communauté travers la construction d'écoles, mosquées, logements d'enseignants et l'entretien des pompes hydraulique. Tout cela montre que la céramique a un impact positif sur la vie de ces dernières (M. Yeo et S. K. Kouassi, 2018, p. 54).

Le facteur contributeur de la céramique dans le développement est observé avec T. Sanogo (2016). À Tingrela, la céramique permet aux femmes de subvenir à 80% des besoins de leur famille. Elles scolarisent leurs enfants, contribuent aux charges de la famille. Grâce aux retombées de la vente des céramiques, les femmes aident leur mari à maintenir à l'esprit le respect de ceux-ci même s'ils sont au chômage (T. Sanogo et S. K. Kouassi, 2016, p. 17). Aussi, à Brobo, la vente des céramiques est importante pour les artisanes car les revenus permettent aux potières et revendeuses de pouvoir assurer certaines dépenses comme la nourriture, la scolarité, l'achat des produits phytosanitaires pour leur culture et l'achat de terrain pour bâtir leur résidence. Tout cela prouve que l'activité potière apporte beaucoup à la famille ceux en termes économiques (A. S. Yapo et S. K. Kouassi, 2024, p. 104).

Dr Mitahantcha YEO

La contribution des céramiques dans le développement local est perçue avec D. J. Kazio (2018). À travers leur activité et grâce à sa rentabilité, les potières mangoro de Katiola contribuent au dynamisme économique de la région et par ricochet de leur communauté. Autrefois, la potière mangoro occupait une place importante dans la société mangoro. Son rôle était déterminant dans la survie de la famille. Parallèlement, elle s'adonnait à la poterie pour subvenir aux besoins de toute la famille en troquant avec ses voisins tagbana sa production contre les produits alimentaires. En retour, les voisins recevaient les poteries nécessaires à leur vie domestique. En somme, la femme mangoro jouait en partie le rôle de mari dans le foyer (D. J. Kazio, 2018).

Conclusion

L'étude de la production céramique dans le tissu économique de Bouaké met en lumière la contribution d'un savoir ancestral en occurrence la céramique. Zone abritant des foyers de productions céramiques, Bouaké reçoit également la production de d'autres localités comme Katiola, Dabakala et Brobo. Ainsi, la gamme de produits céramiques dont bénéficie ladite ville permet aux actrices de cette activité de mieux exercer leur métier. À travers la commercialisation des céramiques, les femmes, en plus de donner du travail à certaines personnes et de faire tourner le transport, arrivent à engranger des sommes d'argent importantes leur permettant de subvenir à leur besoin et de se réaliser. Au nombre de leurs actions, elles participent aux charges familiales, achètent des véhicules de transport en commun, construisent des maisons familiales, locatives, des magasins, etc. Grâce aux gains provenant de la vente des céramiques et qui sont réinjectés de différentes manières dans le circuit économique de Bouaké, ces femmes contribuent au rayonnement économique la ville.

Sources et références bibliographiques

Sources

COULIBALY Djenebou, 50 ans, Commerçante, Grand marché de Bouaké, 16 janvier 2025

COULIBALY Mariam, 53 ans, Restauratrice, Quartier Ahougnanssou, 22 décembre 2024

DEMIN Aminata, 49 ans, Potière, Quartier Belleville, 27 décembre 2024

SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

La production céramique dans le tissu économique de la ville de Bouaké

Dr Mitanhantcha YEO

DIABAGATE Mawa, 57 ans, Commerçante, Quartier zone industrielle, 15 janvier 2025

DIOMANDE Mama, 56 ans, Commerçante, Grand marché de Bouaké, 23 décembre 2024

DIABATE Rokia, 65 ans, Commerçante, Grand marché de Bouaké, 15 novembre 2024

KONE Salimata, 38 ans, Commerçante, Marché de Gonfreville, 13 novembre 2024

KOUAME Franck, 52 ans, Transporteur, Bouaké, 6 février 2025

KOUAME Wilfried, 42 ans, Chauffeur, Bouaké, 3 mars 2025

TOKRO Bernardine, 39 ans, Ménagère, Broukro, 5 mars 2025

TOURE Ali, 23 ans, Pousseur de brouette, Grand marché de Bouaké, 14 décembre 2024

COULIBALY Adjara, 25 ans, Apprenti commerçante, Grand marché de Bouaké, 13 décembre 2024

Bibliographie

BIOT Bernadine, FOFANA Lemassou, Mai 1991, « Contribution à l'histoire des techniques anciennes de Côte d'Ivoire : le cas de la céramique », Godo Godo, n°12, p. 91-126.

DIABAGATE Souleymane, 2009, *Dabakala : quelles stratégies pour un développement durable ?* Mémoire de Maitrise, Université de Cocody, 68p.

Institut Nationale de la Statistique, 2021, Recensement Général de la Population et de l'Habitat, Côte d'Ivoire, 37p.

KAZIO Djidjé Jacques, 2018, *La production céramique chez les Mangoro de Katiola du XVIIème siècle à nos jours (centre-nord ivoirien)*, thèse de doctorat unique en Anthropologie option Archéologie, non publié, Université Félix Houphouët Boigny de Cocody- Abidjan, 403p.

KOUAME Allou René, 2012, *Les populations Akan de Côte d'Ivoire : Brong, Baoulé, Assabou, Agni*, Paris, l'Harmattan, 165p.

OUATTARA Abdoulaye, 1985, *L'Artisanat*, Nouvelles Editions Ivoiriennes, Abidjan, 126p.

Dr Mitanhantcha YEO

SANOGO Tiantio, KOUASSI Kouakou Siméon, 2016, « Céramique et autonomisation des femmes à Tengrela (Nord Côte d'Ivoire) » in *Revue Africaine d'Anthropologie Nyansa-Pô*, n°21, pp. 9-20

YAO Kouadio Narcisse, 2018, *Les productions céramiques de la région de Gbêkê (Bouaké-Sakassou) du XV^e siècle à nos jours*, thèse de doctorat en archéologie, non publiée, Abidjan, Université Felix Houphouët -Boigny, 361p.

YAPI Apo Sandrine, KOUASSI Kouakou Siméon, 2024, « La commercialisation de la céramique à Brobo (Centre Côte d'Ivoire) », *Pensées Genre. Penser Autrement. VOL4, N°2*, 13p.

YEO Mitanhantcha, KOUASSI Kouakou Siméon, 2019, « L'automatisation de la femme en pays djimini-djamala (centre-nord-Côte d'Ivoire) à travers la production céramique » in *Revue Africaine d'Anthropologie, Nyansa-Pô*, N°28, p. 52-54.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 687-719.

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un
phénomène social aux enjeux et caractéristiques
multiples : l'exemple de la pratique du parifoot à
Colobane

Dr Ibrahima Niang

ibrahima46.niang@ucad.edu.sn

Alpha Barka Sy, Doctorant

alphabarka.sy@ucad.edu.sn

&

Alioune Dione, Doctorant

dione0073@gmail.com

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

Résumé : Le dynamisme du parifoot dans la région de Dakar est un phénomène qui suscite débats. En effet, cette pratique décriée par la morale religieuse fait ses prolongements dans la société sénégalaise. C'est dans ce contexte que cet article permet de ressortir le profil des acteurs qui s'adonnent à la pratique afin de comprendre les perceptions et représentations qui se font autour de la pratique du jeu. L'instance de Premier Bet de Colobane étant le cadre d'étude approprié à cette recherche vu l'importance qu'elle occupe dans la sphère du jeu de parifoot à Dakar. Une enquête qualitative a été mobilisée, durant la période 2020-2021, pour analyser les perceptions et représentations individuelles des acteurs s'adonnant au parifoot. Dans cette dynamique, le plan de cet article repose sur trois grands axes qui témoignent du profilage des acteurs s'adonnant au parifoot, des perceptions des joueurs et non joueurs de cette activité ainsi que des représentations sociales qui en découlent.

Abstract: The dynamism of parifoot in the Dakar region is a phenomenon that has given rise to debate. Indeed, this one which is so much defamed by morality and religion makes its extensions in the Senegalese society. It is in this context that this article allows to highlight the profile of actors who engage in practice in order to understand the perceptions and representations that are made around the practice of play. The instance of Premier Bet de Colobane being the appropriate framework for this research given the importance it occupies in parifoot in Dakar. A qualitative survey was used to focus the analysis on the individual perceptions and representations of the players involved in the bet. In this wake, the plan of this article is based on three main axes that testify to the profiling of players engaged in parifoot, the perceptions of players and non-players of this activity and the social representations that result from it.

Mots-clés : Parifoot, perceptions, jeu, représentations, Colobane

Keywords: Parifoot, perception of gambling, representation around the game, Colobane

Introduction

Le dynamisme des jeux de hasard en général et des paris sportifs en particulier témoigne de la fulgurance des publicités des sites de paris à travers les supports médiatiques. De nos jours, les paris sportifs suscitent beaucoup d'intérêts dans l'économie mondiale. C'est la raison pour laquelle plusieurs pays ont mis en place des dispositifs technico-administratifs pour veiller à l'encadrement de ce marché lucratif. À ce sujet, la Française Des Jeux (FDJ) révèle, dans son document d'enregistrement annuel¹, que les bénéfices procurés par les paris sportifs ont connu une augmentation exponentielle entre 2014 et 2019 avec des chiffres qui grimpent de 21,9 milliards d'euros à 34,7 milliards en 2019 dans le monde.

Cette augmentation du chiffre d'affaires des recettes issues des paris sportifs dans le monde traduit une dynamique dans le secteur des paris. Au Sénégal, rien qu'en 2014, le parifoot a généré 800 millions de francs (CFA)² de bénéfices, alors qu'en 2020, le chiffre d'affaires des jeux de parifoot s'élève à 68 milliards de F CFA, soit le montant des mises diminué des gains remportés par les joueurs³. Par conséquent, le parifoot a fini de détrôner le Pari Mutuel Urbain (PMU) qui a longtemps occupé la première place en termes de recettes de la société des jeux du Sénégal, la LONASE. Désormais, le parifoot représente plus de 57% du chiffre d'affaires des jeux de hasard⁴ au Sénégal, ce qui montre une dynamique économique de ce nouveau « chouchou » des produits de la compagnie des jeux, charriant avec lui une sociologie d'acteurs s'adonnant à ce phénomène.

In fine, la hausse des bénéfices issus du parifoot montre l'engouement et l'intérêt grandissant de ce type de jeu de hasard dans la sphère sénégalaise. Ainsi, le parifoot apporte une innovation de taille dans sa gamme de jeu en proposant de multiples façons de jouer, ce qui laisse aux joueurs la possibilité de choisir plusieurs combinaisons pouvant porter sur le score à la mi-temps, la victoire d'une équipe, le match nul, le nombre de cartons, le nombre de corners, le nombre de buts marqués dans une rencontre ou pour une équipe, aux différences de buts, aux intervalles des buts, etc. Ce nouveau produit de la LONASE acquis grâce à son partenaire Editec⁵ apporte un renouveau dans l'écosystème des jeux de hasard au Sénégal.

¹ <https://www.tradingsat.com/actualites/investissement/la-face-sombre-des-paris-sportifs-pèse-sur-la-performance-boursiere-du-secteur-973153.html>.

² Le journal Enquête du 11 novembre 2015.

³ Journal l'Observateur du 14 Décembre 2020.

⁴ *Ibid.*

⁵ Editec est un opérateur-investisseur dans les loteries du monde qui est une société de droit britannique dont la maison mère se trouve en France.

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

Après le lancement de ce nouveau produit en 2013⁶, la pratique du jeu de hasard, qui fut l'apanage des personnes « âgées » dans la société sénégalaise, est devenue un phénomène qui, *en crescendo*, touche actuellement de nouveaux acteurs, dont les jeunes en constituent la cible première. Le constat est évident, il apparaît sans équivoque l'imprégnation des jeunes joueurs dans la région de Dakar, en raison de leur présence autour des kiosques et des magasins de *Premier Bet*. Cette prolifération des aires de jeu de *Premier Bet* dans la capitale sénégalaise témoigne de l'ouverture de 77 salles en son sein sur les 95 salles de jeu présentes sur l'étendue du pays⁷.

Tout compte fait, aborder la question du jeu revient à revisiter les travaux des chercheurs pionniers dans ce domaine. D'ailleurs, il est important de convoquer les travaux de Johan Huizinga qui explique les caractères fondamentaux du jeu en mettant l'accent sur son importance dans la société. C'est dans ce sens que l'auteur susmentionné définit le jeu comme :

*Une action libre, sentie comme fictive et située en dehors de la vie courante, capable néanmoins d'absorber totalement le joueur ; une action dénuée de tout intérêt matériel et de toute utilité ; qui s'accomplit en un temps et dans un espace expressément circonscrit, se déroule avec ordre selon des règles données et suscite dans la vie des relations de groupes s'entourant volontiers de mystère ou accentuant par le déguisement leur étrangeté vis-à-vis du monde habituel*⁸.

Partant de cette définition, Johan Huizinga considère le jeu comme une activité à but non lucratif. Force est de constater ainsi qu'il ne prend pas en compte l'ensemble des dimensions du jeu de hasard de son cadre définitionnel. Pourtant, à en croire Reuven et Gabrielle A. Brenner, l'histoire a montré que les jeux de hasard occupent une place non négligeable aussi bien autrefois qu'aujourd'hui dans le poids économique des sociétés⁹.

Johan Huizinga s'est beaucoup appesanti sur la fonction du jeu comme une manifestation de la culture. D'ailleurs, l'historien assume pleinement cette position en considérant que la culture et la civilisation sont issues du jeu. Aussi, il considère que le jeu regroupe des

⁶ Le journal de l'enquête du samedi 7 dimanche 8 février 2015. À la page 7, il est écrit que « le parifoot a été lancé le 08 Décembre 2013 ».

⁷ www.premierbet.sn/nous-trouver

⁸ Johan Huizinga., 1951, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, p. 34-35.

⁹ Reuven et Gabrielle A., 1993, *Une histoire de l'homme par le jeu*, traduit de l'anglais par Marie-Andrée La Montagne, Paris, Presses Universitaires de France, p. 28.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 688 à 719 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sumu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

dimensions renvoyant à la fois à la liberté et à l'invention, mais aussi intégrant la fantaisie et la discipline. C'est la raison qui explique que les manifestations culturelles ne sont que des reflets du jeu. Sous ce rapport, il affirme sans équivoque que toutes les règles qui régissent et réglementent la société sont inspirées du jeu. En d'autres termes, les conduites de la vie sociale proviennent du jeu. Cependant, Claudia Dubuis ne partage pas cette vision qui sous-tend que la civilisation toute entière découlerait du jeu. À son avis, la civilisation émerge « d'institutions telles que le droit, la guerre ou le travail¹⁰ ». Elle avance l'idée que le jeu permet à l'individu d'agir, de prendre des risques au même titre que les individus qui investissent en bourse ou qui font des sports physiques.

Dans une perspective similaire, Jean Pierre Martignoni-Hutin fait une ethnographie du jeu de course hippique dans l'optique de décrire et de comprendre l'ambiance qui caractérise l'espace de jeu. Ce dernier, à première vue, n'inspire pas confiance et donne une mauvaise impression. Mais, en réalité, c'est un espace riche, selon l'auteur, en sociabilité du fait des rencontres et des échanges qu'il occasionne. De même, l'auteur souligne que la disposition de la salle et les rencontres qui s'y opèrent ont des incidences sur le comportement des parieurs. À cet effet, il décrit les compartiments de la salle en mettant l'accent sur les particularités, car elle comprend « d'un côté, une population masculine bigarrée et cosmopolite qui joue, de l'autre des employées généralement des femmes françaises - qui travaillent¹¹ ».

Rapportant les faits susmentionnés au Sénégal, Pape Samba Kane a fait similairement une investigation sur l'implantation des machines à sous dans les casinos. Après avoir fait recours aux techniques de recherche, telles que l'entretien, l'observation participante et la documentation, le journaliste d'investigation révèle, d'une part, une gestion « nébuleuse des casinos » par les propriétaires avec le piratage des puces pour alléger leurs impôts et la corruption des inspecteurs-contrôleurs en passant par les politiciens facilitant l'ouverture des salles de machines à sous. D'autre part, il met en évidence le « calvaire » que vivent les joueurs s'adonnant aux jeux de hasard en évoquant le problème de l'accoutumance au jeu, la marginalisation professionnelle et sociale, etc.

¹⁰ Claudia Dubuis., 2016, « Le jeu d'argent et le jeu d'argent excessif sous l'angle des sciences humaines et sociales : sortir de la gangue moralisatrice ». *Addictions et société : voyage au pays des ombres*, Anne Philibert, Géraldine Morel, et Sandro Cattacin, (dir.), actes du colloque des 50 ans du GREA. Genève : Université de Genève Sociograph n° 25, p. 265.

¹¹ Jean-Pierre Martignoni-Hutin., 1992, « Jeux, joueurs, espace de jeu : Le course par course du P.M.U. ». *Ethnologie française*, n° 4, pp. 472-489.

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

En somme, Pape Samba Kane a essayé de montrer, tout au long de son ouvrage¹², la nocivité des jeux de hasard dans la société. Cette étude relevant des jeux dans un espace fermé met en exergue le dynamisme observé actuellement autour du jeu des pari-sportifs dans la société sénégalaise. Il permet de comprendre que le jeu de pari qui était réservé à une certaine catégorie d'acteurs est devenu une réalité sociale manifeste non négligeable de plus en plus élargie chez toutes les catégories d'acteurs confondues surtout les jeunes. Dans une récente publication, qui est une réédition enrichie de son précédent ouvrage publié en 2006, « Casinos et machines à sous au Sénégal : le poker menteur des hommes politiques », intitulée « La folie des jeux d'argent »¹³, l'auteur dépasse la problématique des casinos pour dénoncer les jeux d'argent électroniques tels que les paris sportifs et les plateformes comme One X Bet. Ces derniers, selon lui, sont plus pernicious et massivement répandus, ce qui les rend encore plus dangereux. Dans cet ouvrage, Pape Samba Kane y expose les ravages causés par ces pratiques qu'il décrit comme une « tragédie pour la jeunesse », des « tueurs silencieux » et une « arme d'autodestruction sournoise ». L'auteur pointe également l'impact de la technologie sur la démocratisation des jeux d'argent, notamment par l'intermédiaire des téléphones portables. « Les petits téléphones cellulaires, déjà pas très innocents entre les mains de nos enfants jour et nuit, sont devenus des casinos portables accessibles 24 heures sur 24, 7 jours sur 7 ». En mettant l'accent sur la particularité de la jeunesse comme couche sociale très exposée et consommatrice des jeux en ligne, nous permet de faire la transition sur notre travail qui a pour but de faire, d'abord, une ethnographie des acteurs qui pratiquent le jeu dans l'espace de *Premier bet* de Colobane. Ensuite, il vise à comprendre et à analyser les perceptions et représentations autour du parifoot à Dakar. En définitive, au-delà des considérations théoriques, le plan de cette étude repose sur trois grands axes qui témoignent du profilage des acteurs s'adonnant au parifoot, des perceptions des joueurs et non joueurs de cette activité ainsi que des représentations sociales qui en découlent.

1. Cartographie, perceptions et représentations autour du parifoot, de l'espace de jeu et de l'argent du jeu à Dakar

Le sujet des jeux de hasard reste peu ou prou analysé dans l'angle sociologique au Sénégal. Pourtant, il constitue un phénomène qui mérite une attention particulière, car mettant en exergue la prolifération des chemins parallèles au gain financier. D'ailleurs, Claudia

¹² Pape Samba Kane, 2006, *Casinos et machines à sous au Sénégal. Le Poker menteur des hommes politiques*, Dakar, Sentinelles.

¹³ Pape Samba Kane, *La Folie des jeux d'argent*, Moukat Editions. 264 pages.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 688 à 719 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sumu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

L'écllosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

Dubuis¹⁴ en a fait une étude qui relève une distinction entre le jeu comme une pratique sociale pour la sociologie, et non un problème social. C'est dans ce sens qu'elle rappelle le fondement de la sociologie qui a pour objectif principal de dévoiler les significations que les individus donnent à leurs actions. Mieux, la sociologue observe la pratique du jeu sous l'angle d'un lieu d'action permettant à l'individu d'agir, de prendre des risques au même titre que les individus qui investissent en bourse ou qui font des sports physiques.

Dans une perspective similaire, Jean Pierre Martignoni-Hutin¹⁵ fait une ethnographie du jeu de course hippique dans l'optique de décrire et de comprendre l'ambiance qui caractérise l'espace de jeu. Ce dernier, à première vue, n'inspire pas confiance et donne une mauvaise impression. Mais, en réalité, c'est un espace riche, selon l'auteur, en sociabilité du fait des rencontres et des échanges qu'il occasionne.

De même, l'auteur souligne que la disposition de la salle et les rencontres qui s'y opèrent ont des incidences sur le comportement des parieurs. À cet effet, il décrit les compartiments de la salle en mettant l'accent sur les particularités, car elle comprend « d'un côté, une population masculine bigarrée et cosmopolite qui joue, de l'autre des employées généralement des femmes françaises qui travaillent¹⁶».

Cette importante remarque corrobore les données exploratoires recueillies sur le terrain. Dans l'aire de jeu de Colobane, il apparaît que la population de parieurs est essentiellement constituée de jeunes hommes. De même, la majorité des employés de guichet sont de jeunes femmes.

Dans cette mouvance, Jean Pierre Martignoni-Hutin, dans son étude sur les turfistes, poursuit l'argumentation en attestant que les populations fréquentant les salles de jeux sont essentiellement masculines. Il établit le profilage des joueurs en se focalisant sur les domaines auxquels ils s'activent. En effet, « beaucoup occupe des emplois dans le gardiennage, la maintenance, la distribution de journaux, la restauration, le nettoyage¹⁷». Toutefois, l'auteur est contre l'idée selon laquelle les parieurs sont à la marge de la société.

¹⁴ Claudia Dubuis., 2016, *Un mouvement contre le jeu d'argent d'un loisir controversé à un problème public (Vancouver 1994-2004)*, Presses Universitaires Suisses, p. 29-30.

¹⁵ Jean-Pierre Martignoni-Hutin., 1992, « Jeux, joueurs, espace de jeu : Le course par course du P.M.U. ». *Ethnologie française*, n° 4, p. 472-489.

¹⁶ *ibid.*, p. 475.

¹⁷ Jean-Pierre Martignoni-Hutin., 1992, « Jeux, joueurs, espace de jeu : Le course par course du P.M.U. ». *Ethnologie française*, n°4, Presses Universitaires de France, p. 476.

L'écllosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

Nonobstant cela, il évoque qu'on peut retrouver dans l'espace de jeu des joueurs qui ont une apparence douteuse.

Par ailleurs, Clifford Geertz procède, de son côté, à une classification des parieurs¹⁸ en commençant, d'abord, par ceux qui s'adonnent aux jeux qualifiés de « stupides » et de pur hasard se déroulant aux alentours de la surface des combats de coqs. Outre cela, ces jeux sont principalement la pile ou face, la roulette, les pois de coquilles, les dés. Ensuite, vient la catégorie de joueurs qui ne mise que sur les petits combats. Il s'ensuit celle n'ayant pas une position sociale leur permettant d'accéder à la cour des grands, ce qui les conduit à miser sur les petits combats. Enfin, c'est au tour des grands, les citoyens dont la notoriété est incontestée par la population. Ils s'investissent dans les grands combats en déboursant des sommes conséquentes. Le profilage des joueurs montre souvent les différences de classe qui se traduisent à travers le jeu, mais Marina D'Agati en a des considérations autres.

L'auteure susmentionnée fait un profilage des joueurs qui ne renvoie ni à la caractérisation sociale ni à celle économique, mais à une catégorisation des joueurs en fonction des stratégies de jeu qu'ils développent. Pour les joueurs de *totocalcio*¹⁹ et des paris sportifs, Marina D'Agati identifie trois profils de joueurs. Il s'agit, d'abord, de l'intellectuel qui considère ces types de jeu comme des jeux d'habileté ou d'adresse dans la mesure où le choix du joueur se fait sur la base des connaissances footballistiques. Ensuite, il y a l'alchimiste qui est à la charnière du hasard et de l'adresse en s'appuyant à la fois sur des aspects techniques du jeu et de ceux qui n'ont rien à voir avec le jeu, mais qui relèvent plutôt de sa biographie. Enfin, le devin, quant à lui, conçoit le jeu comme une activité de pur hasard. Ce type de joueur ne tient aucunement compte du contexte des matchs, car ses choix sont faits sur la base des éléments qui transcendent le jeu.

Au regard de ces analyses hors du cadre d'étude, il s'avère intéressant de voir le profil des joueurs et de comprendre les perceptions de même que les représentations autour de la problématique des jeux de hasard au Sénégal. Dans un contexte marqué par la régulation des jeux de hasard, l'État du Sénégal autorise la création d'une société nationale appelée la Loterie nationale sénégalaise (LONASE) conformément à la loi n°1987-43 du 28 décembre en 1987.

¹⁸ Clifford Geertz., 1983, « Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais ». *Le Débat*, n° 7, 1980, p. 105.

¹⁹ Le *Totocalcio* est un jeu de pronostics qui a débuté en Italie en 1946 et qui se base sur les résultats d'une série de matchs de football. En principe, le joueur doit prévoir l'issue de quatorze matchs de foot pour gagner le gros lot. *ibid.*, p. 18.

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

Cette société nationale a la prérogative de réguler et d'organiser les jeux de hasard sur l'étendue du territoire. À cet effet, la monopolisation exclusive, par la LONASE, sur tout ce qui concerne les jeux de hasard, confère à cette structure le droit et la légitimité de mettre sur le marché des produits destinés à la population. De plus, cette légitimité donne aussi à la LONASE la possibilité de signer des contrats avec des partenaires locaux de même que des partenaires étrangers pour améliorer sa gamme de produits, ou bien de leur octroyer l'autorisation d'exercer des activités sur le sol sénégalais.

C'est dans cette dynamique que le *Premier Bet* est entré en partenariat avec la LONASE en proposant à la société étatique le jeu de parifoot. Ce dernier est un type de jeu qui consiste à placer un pari en pronostiquant sur un ou des événements de match de football. Ce pronostic peut prendre diverses formes, car pouvant porter sur le nombre de buts marqué dans une rencontre ou pour une équipe, le score à la mi-temps, la victoire d'une équipe, le match nul, etc.

En 2013, la LONASE a autorisé l'ouverture des points de jeu gérés par le *Premier Bet*²⁰. Depuis lors, le phénomène du pari sportif connaît un développement fulgurant dans la société sénégalaise. À ce titre, le jeu de parifoot détient actuellement la plus grande part des ressources financières que génèrent les jeux de hasard au Sénégal. À ce sujet, il est mentionné, dans le document de référence sur l'exercice de 2020, que le parifoot a un pourcentage de 57% du chiffre d'affaires de la LONASE, soit 68 milliards de FCFA²¹. Il détrône ainsi le PMU depuis son irruption dans l'espace du jeu de hasard. Cet engouement de la population explique la prolifération des salles de *Premier Bet* dans le pays. Au Sénégal, le nombre de salles de jeu de hasard dédié au *Premier Bet*²² est de 95 salles sur toute l'étendue du territoire, et rien que la région de Dakar polarise à elle seule 77 salles. Ceci montre le dynamisme et la place fulgurante qu'occupe la pratique du jeu de parifoot dans la capitale sénégalaise.

Même s'il y a plusieurs salles de jeu de *Premier Bet* à Dakar, retenons que celle de Colobane est l'instance mère. Cela s'explique par le fait qu'elle a plus de dispositif et d'envergure que toutes les autres, mais aussi et surtout elle abrite la direction de la structure *Premier Bet* au Sénégal. C'est ce qui justifie le fait que, lorsque l'État a appelé les entreprises à participer à la solidarité collective pour aider les populations qui subissent les tumultes du coronavirus,

²⁰ Extrait d'un entretien avec le Directeur des Opérations Sénégal du *Premier Bet* Éric Assoun avec une responsable chargée du marketing sur le sujet du challenge parifoot. Également, dans le journal de l'enquête du samedi 7 dimanche 8 février 2015, à la page 7, il est écrit que « le parifoot a été lancé le 08 décembre 2013 ».

²¹ L'*Observateur* du 14 décembre 2020.

²² Premierbetsenegal.sn

L'écllosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

le Directeur du *Premier Bet* a choisi comme terrain la localité de Colobane. En ce sens, il fait un don de matériels (thermo flashes, masques, gangs) à la mosquée de ladite localité et à la fondation *Gass* qui est une association caritative²³. Ce caractère leader de la salle de *Premier Bet* à Colobane est également à mettre en relation avec le contexte puisqu'il ne faut pas outrepasser le fait que Colobane est une zone stratégique et un carrefour reliant le centre-ville et la périphérie.

Il ressort des enquêtes exploratoires que des jeunes viennent des zones environnantes (Médina, Grand Dakar, Been Tally, Niarry Tally, Université Cheikh Anta Diop [UCAD], Gueule Tapée, Fass, Grand Dakar etc.) pour fréquenter la salle. L'affluence des jeunes venus diverses zones montre le caractère attractif de l'espace de jeu. En réalité, les jeunes qui fréquentent l'espace ne s'adonnent pas tous au parifoot. Il convient de noter que, même si les joueurs issus d'horizons différents fréquentent l'espace, cela n'a pas empêché le développement d'une conception commune autour de la pratique du parifoot.

Effectivement, l'irruption du parifoot a suscité moult polémiques dans la société sénégalaise, car apportant avec elle une multitude de changements de comportements chez les jeunes. De surcroît, elle a fait couler beaucoup d'encre surtout dans la presse écrite et celle en ligne. De même, elle a fait l'objet de parloir dans les supports de communication, tels que la radio et les réseaux sociaux. Cet état de fait s'explique par l'engouement que les enfants avaient pour ce nouveau type de jeu. En effet, des enfants remplissaient les magasins de *Premier Bet* et faisaient la queue devant les kiosques de la LONASE dans l'unique but de parier sur les matchs de football. Pourtant, les textes juridiques stipulent clairement que le jeu est interdit aux jeunes de moins de 18 ans²⁴.

Malgré l'existence de ces textes officiels, le constat révèle dans les pratiques que les enfants au premier rang desquels se trouvent les élèves s'adonnent toujours à cette pratique. De plus, il est fréquent de les voir s'y rendre pendant les horaires de cours. Ainsi, l'indignation des populations a conduit les responsables de la LONASE à prendre des mesures sur l'interdiction du jeu de hasard chez les enfants allant même jusqu'à menacer de licencier les revendeurs réfractaires aux nouvelles mesures. C'est pourquoi les responsables vont jusqu'à écrire, dans le manuel de jeu responsable, que ce phénomène ne va plus réapparaître :

²³ [www.facebook.com/PremierBet Sénégal](http://www.facebook.com/PremierBetSénégal)

²⁴ Premierbet.sn/jeu-responsable/ « au Sénégal, il est illégal de jouer de 18 ans. *Premier Bet* se réserve le droit de demander une preuve de l'âge de tout client et de mener des vérifications sur les informations fournies. D'ailleurs, à tous les points de pari foot, il est écrit en gros caractère « Interdit au -18ans ».

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 688 à 719 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sumu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

L'écllosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

La LONASE fait de la protection des mineurs une priorité de sa démarche de Jeu Responsable, raison pour laquelle aucun mineur n'est admis au niveau des salles de jeu et des points de vente, ni autorisé à percevoir le montant des gains. En interdisant l'accès des mineurs aux produits et services, la LONASE, les protège contre les risques de dépendance et l'illusion de gains faciles²⁵.

Sous un autre angle, l'avènement du jeu de parifoot occasionne l'affluence d'une autre catégorie de parieurs dans l'écosystème du jeu de hasard. Désormais, les jeunes s'invitent dans le monde du jeu de hasard au Sénégal. En fait, avant l'avènement du parifoot, certes, les jeunes s'adonnaient à la pratique du jeu de hasard, mais ils étaient faiblement représentés²⁶ du fait que les jeux de hasard étaient plutôt l'apanage des personnes âgées. Certains responsables de la LONASE, à l'image du secrétaire générale Birane Ndao, tentent de donner des éléments d'explication de ce retournement de situation et de l'engouement des jeunes en rapport à ce jeu en invoquant la place non négligeable qu'occupe le football dans leur quotidien.

À cela, s'ajoute aussi l'innovation apportée à la manière de jouer qui attire la clientèle, surtout celle constituée de jeunes. C'est ce que considère Birane Ndao²⁷ en faisant comprendre le lancement du parifoot par la LONASE dans le journal *Enquête*²⁸: « un produit sur le football intéresse les jeunes » avant de poursuivre que le « le parifoot est le seul produit de la LONASE qui a été lancé sans communication, sans aucune publicité ».

D'après nos enquêtes exploratoires auprès des joueurs, il en ressort qu'ils ont une claire conscience des conséquences qu'engendrent les jeux de hasard dans la société. À ce propos, ils reconnaissent que la religion interdit les jeux de hasard²⁹. En effet, toutes les religions dites révélées n'encouragent pas à la pratique du jeu de hasard. Dans ce sens, Claudia Dubois montre que le jeu de hasard est en contradiction avec la religion chrétienne qui condamne fortement la provenance de l'argent facile et qui recommande beaucoup la charité. Aussi, l'éthique protestante est en déphasage avec le jeu de hasard, car cette idéologie incite les gens

²⁵ Manuel du de jeu responsable de la LONASE.

²⁶ Entretien avec un gérant d'un point de vente LONASE qui est dans le milieu depuis 1998. Au cours de l'entretien, il a nous a fait savoir que les jeunes s'adonnent la plupart du temps aux paris sportifs. Par contre, ce sont les personnes âgées qui parient sur les courses hippiques. Colobane Janvier 2020.

²⁷ Secrétaire General de la loterie nationale sénégalaise (Lonase).

²⁸ Le journal *Enquête* du 11 novembre 2015.

²⁹ Ces informations sont recueillies lors des enquêtes exploratoires avec les joueurs de parifoot à l'aire de jeu de Colobane.

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

à fructifier leur richesse dans le travail et à l'épargne³⁰. De même, Fatou Diop, après avoir mis en exergue les versets coraniques³¹ interdisant les jeux de hasard dans la religion, évoque la situation paradoxale du musulman sénégalais dans son article³². Pour l'auteure, il y a une distorsion entre l'éthique islamique de consommation et les pratiques courantes des musulmans (jeu de hasard, prêt avec intérêts, les activités et les produits illicites).

En revanche, il est important de souligner qu'il n'y a pas une unanimité de la part des chercheurs sur l'interdiction des jeux de hasard. C'est l'exemple de Moreno Al Ajami³³ qui considère que cette interdiction est en réalité une vision moralisatrice de la religion. Pour lui, les premières générations qui ont jeté les bases du droit musulman se sont inspirées des conclusions émises aussi bien par la religion chrétienne que judaïque pour rendre illicite le jeu de hasard. Il poursuit son argumentaire en insistant sur le fait que le terme jeu de hasard (*maysir*) n'est apparu que trois fois dans tout le Coran. Moreno Al Ajami en ajoute que ce terme est vague en plus d'être au singulier. Selon lui, on ne sait pas exactement s'il s'agit des jeux de dés, des jeux d'échecs, des jeux de cartes. De son point de vue, quoiqu'on puisse dire, les interprètes qui cherchent à tout prix à montrer que l'islam est doté d'une vision englobante ont transformé le mot employé au singulier à une signification plurielle désignant tous les jeux de hasard. Pour lui, Dieu fait référence, dans ces versets, au recours à des actes divinatoires, alors que le jeu de hasard n'en est pas un. En d'autres termes plus simples, le jeu de hasard n'est pas une pratique bannie par l'islam³⁴.

Des perceptions renvoyant à ces concepts de valeur sont omniprésentes dans le discours des joueurs. En réalité, la fréquentation et l'expérience de la pratique du parifoot des joueurs ont favorisé la co-construction d'une réalité sociale découlant des situations d'interactions. Ainsi, pour certaines théories, la pratique abusive des joueurs face au jeu s'explique par l'accoutumance, ce qui se traduit par les concepts de jeu problématique ou de jeu compulsif³⁵.

³⁰ Claudia Dubois, « Le jeu d'argent et le jeu d'argent excessif sous l'angle des sciences humaines et sociales : sortir de la gangue moralisatrice ». In : *Addictions et société : voyage au pays des ombres*. Actes du colloque des 50 ans du GREA. 2016 pp. 263-279.

³¹ s. 5 v. 90-91 et s. 2 v. 219.

³² Fatou Diop., 2012, « religion musulmane et comportement du consommateur : Cas du Sénégal ». In : *La Revue des Sciences de Gestion*, vol. 3 n° 255-256, p. 191-199.

³³ Moreno Al Ajami est un médecin et un théologien français qui vit au Maroc. Il consacre l'essentiel de ses travaux à une recherche exégétique critique des sources islamiques.

³⁴ <https://www.alajama.fr/index.php/2019/02/08/linterdiction-des-jeux-de-hasard-ou-maysir-selon-le-coran-et-en-islam>.

³⁵ Annon Jacob Suissa., 2013, « La dépendance aux Jeux de hasard et d'argent comme problème social : pistes de réflexion et repères psychosociaux ». *Service social*, vol. 2 n° 59, p. 76-92.

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

Plus en rupture qu'en continuité d'avec cette conception du jeu, il ressort du constat que, dans le contexte d'étude, les joueurs peuvent faire recours à des explications insaisissables par la raison avec des perceptions quasi-communes qu'ils se passent à tour de rôle. En fait, les explications qu'ils fournissent ont un soubassement socio-culturel ou symbolique puisque, dans leur imaginaire sociale, il y a de réalités sous-jacentes qui sous-tendent la pratique du jeu de hasard.

C'est dans ce prolongement que Jean-Pierre Martignoni-Hutin en affirme : « Il y a dans l'imaginaire ludique concernant les jeux de hasard contemporains, une croyance qui prend la forme d'une soumission à une instance supérieure³⁶ ». De ce point de vue, le terme *saytaan*³⁷ revient incessamment sur le terrain. Cet être surnaturel est souvent évoqué par les joueurs dans l'explication de leur raison d'agir. Ainsi, l'interrogation qui fonde la problématique de cet article est la suivante :

- quels sont les éléments qui contribuent à expliquer la pratique du parifoot chez les jeunes dans l'aire de jeu à Colobane, malgré la prise de conscience des conséquences sociales qui peuvent en découler ?

2. Cadre d'étude, référence théorique et méthodologie de recherche

L'instance de *Premier Bet* à Colobane est le cadre d'étude de cette recherche. La localité de Colobane est l'un des trois quartiers composant la commune de Gueule-Tapée/Fass /Colobane faisant partie de l'arrondissement de Dakar Plateau. Le quartier de Colobane est limité à l'Est par Fass et à l'Ouest par la Médina. Elle est située à sa partie Nord par les HLM et celle Sud par Dakar centre, plus précisément Gibraltar.

Par ailleurs, il est important de souligner que la localité de Colobane est l'une des entrées principales de la ville de Dakar. Autant dire que c'est une zone stratégique située aux confins entre la périphérie et le centre-ville. Elle est très prisée par les habitants de la banlieue lointaine de Dakar du fait que de sa proximité avec le centre-ville, mais aussi elle est un carrefour avantageux de commerce. De cette raison, plusieurs étudiants et commerçants y résident pour faciliter leur rapprochement à la ville. C'est dans cette localité proche du centre-ville que se trouve le plus grand point *Premier Bet* au Sénégal. Cette structure se situe à côté du lycée de John Fitzgerald Kennedy qui est un Lycée à genre unique non loin de la place de

³⁶ Jean-Pierre Martignoni-Hutin, *op cit.*, p. 55.

³⁷ Ce mot vient du terme arabe *Chaytan* qui signifie Satan. Mais, le mot a subi des déformations avec la langue wolof.

L'écllosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

la nation accueillant exclusivement les jeunes filles pour la scolarisation au cycle moyen-secondaire.

C'est précisément à cette structure en partenariat avec la LONASE chargée de réguler la pratique du jeu de hasard au Sénégal que cet article s'intéresse. Le choix de terrain est motivé par l'importance qu'occupe l'instance de *Premier Bet* de Colobane. En effet, il existe 95 points de *Premier Bet* sur l'étendue du territoire sénégalais. Parmi ces derniers, la région de Dakar en compte, à elle seule, 77 points de *Premier Bet* et celle de Colobane en est la plus prolifique.

Cette forte présence des points de jeu dans la capitale sénégalaise témoigne de l'ampleur du phénomène et de l'intérêt que suscite le jeu chez les populations. Malgré la prolifération des points de *Premier Bet*, l'attention de cet article est plus portée sur l'instance mère du point de jeu de Colobane qui est la structure mère dans le pays. En plus d'abriter la direction générale de ladite structure, elle a la plus grande capacité d'accueil de toutes les autres salles de jeu. Par conséquent, c'est dans cet espace qu'est circonscrit le terrain d'étude auquel des enquêtes ont été menées. Ces enquêtes s'inscrivent dans l'optique de cartographier les acteurs d'après leur profil et de comprendre les perceptions et représentations autour de la pratique du parifoot chez les jeunes.

Dans cette perspective, le cadre de référence auquel s'accroche cette recherche est l'individualisme méthodologique de James B. Rule. Ce dernier soutient l'idée que l'individu qui adopte la posture du choix rationnel n'a pas toujours la claire conscience des résultats qui découlent de son choix. À ce propos, l'auteur déclare que c'est certain que les capacités de calcul de l'homme sont faillibles³⁸, ce qui conduit l'auteur à revoir la définition du choix rationnel à la baisse en affirmant que l'acteur garde « une vision de l'action humaine guidée par des calculs à peu près rationnels dans une grande diversité de situation ordinaire ».

À la lumière de cette théorie, on peut considérer le choix du joueur de s'adonner au parifoot comme rationnel en ce sens qu'il fait des pronostics en ayant une claire conscience que son choix ne repose sur aucune garantie. De ce fait, la charnière méthodologique de cet article s'axe sur une démarche qualitative qui a été privilégiée avec une approche socio-anthropologique pour, de prime abord, cartographier les catégories d'acteurs qui s'adonnent au jeu de parifoot et, en plus, débusquer les éléments explicatifs qui pourront permettre d'analyser les perceptions et représentations des joueurs, et non joueurs sur l'activité du pari.

³⁸ James B. Rule., 2002, « Les leçons du choix rationnel ». *Sociologie et sociétés*, vol. 34, n°1, p. 51-66.

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

Ainsi, l'échantillon fait recours à une méthode d'échantillonnage raisonné avec comme cibles principales l'ensemble des jeunes qui fréquentent la salle de jeu de Colobane et qui s'adonnent au parifoot. Ces cibles sont secondées par une autre catégorie de cibles constituée des jeunes qui fréquentent la salle de jeu, mais qui ne s'adonnent pas au jeu de parifoot, et des jeunes qui jouaient au parifoot et qui, à un moment donné, ont décidé de ne plus jouer et le groupe des employés qui gèrent les guichets.

Pour se faire, l'observation et le guide d'entretien ont servi d'outils de collecte afin de mieux recueillir les informations auprès des cibles. L'analyse des dimensions constitutives de cette problématique se réfère au cadre théorique du choix rationnel de James B. Rule qui explique que les individus poursuivent des fins stables en adaptant leurs actions en fonction de circonstances nouvelles et d'informations changeantes.

3. Cartographie des acteurs dans l'espace de jeu

Divers acteurs fréquentent l'espace de jeu de parifoot de Colobane. Cette fréquentation de l'espace de jeu favorise le développement de relations sociales entre les acteurs. La construction des relations met en interaction, non seulement les joueurs et les non-joueurs, mais aussi les employés de guichets et les *koccumaan*³⁹.

3.1. Acteurs qui s'adonnent au parifoot

Dans l'aire de jeu, il s'y trouve, d'une part, deux grandes catégories d'acteurs que sont les joueurs (c'est-à-dire les acteurs qui s'adonnent à la pratique du parifoot) et des non-joueurs (ceux qui fréquentent la salle, mais qui ne pratiquent pas le parifoot). D'autre part, ces catégories d'acteurs peuvent être classées en sous-catégories. D'après le langage courant des joueurs, il en ressort des termes empiriques pouvant permettre d'identifier quatre sous-groupes que sont les *clean*, les *waga*, les cafards et les perdants éclairés.

D'abord, nous pouvons identifier la catégorie des joueurs nommés les *clean*⁴⁰. Ces joueurs sont les joueurs de parifoot qui fréquentent la salle de jeu de Colobane et qui ne sont pas stigmatisés par les autres joueurs comme étant déviants⁴¹. De même, ce sont des joueurs qui

³⁹ « Intercepteurs » en wolof.

⁴⁰ C'est une expression qui ressort souvent lors de nos entretiens dans l'espace « *boy yu clean* ». C'est pourquoi nous avons retenu cette terminologie qui fait référence, dans ce contexte, à des joueurs sans problème qui ne sont pas dans des activités nébuleuses et qui ont un bon comportement envers les autres.

⁴¹ La perception de certains joueurs comme étant déviant sera beaucoup plus éclaircie dans la définition des *waga*.

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

ne fréquentent pas la salle de jeu tout le temps, mais qui préfèrent venir les jours de match et surtout les week-ends pour discuter, regarder les matchs et jouer aussi au parifoot.

Ensuite, la catégorie des *waga*⁴² qui sont considérés par les *clean* comme s'adonnant à des actes de déviance, d'où la différenciation *waga/clean*. Ce sont, en fait, des joueurs qui sont parfois en rupture ou en semi-rupture avec leur famille à cause de contentieux qu'ils nomment par le terme « *pleñaa* ». Le terrain révèle, à cet effet, deux éléments explicatifs de ces contentieux. Le premier est que, ce sont des jeunes qui ont misé l'argent d'autrui ou d'un membre de la famille. Mais, de peur d'être réprimandés, ils décident de ne plus retourner chez eux. Le second élément est qu'ils ont commis des vols dans leur localité et trouvent Colobane comme lieu de refuge.

Dans ce sens, les *waga* se rapprochent de ce que Robert Merton théorise par l'adaptation évasive des individus. C'est un type d'adaptation qui regroupe des individus considérés comme des marginaux du fait qu'ils se sont résignés de lutter pour le succès en s'adonnant à des pratiques blâmables que la société condamne fortement par la morale ou par les normes pratiques⁴³. Certains *waga* passent la nuit dans la mosquée qui se situe juste à côté de la salle de jeu. Ils dorment sur des cartons, qu'ils rangent au réveil dans un coin de la mosquée. À ce sujet, les entretiens ont permis de comprendre que les jeunes appartenant à la catégorie *waga* sont soit endettés, soit reconnus comme voleurs ou déviants dans leur localité, comme l'atteste un étudiant à l'UCAD résidant à Keur Massar :

Les parieurs qui passent la nuit dans la mosquée fuient, pour la plupart, leur famille ou leur quartier. Parfois, il arrive que des parieurs misent l'argent d'autrui ou commettent des vols dans leur quartier. C'est la raison qui explique leur sédentarisation sur ces lieux. C'est pourquoi, lorsque le pleñaa est réglé, ils repartent chez eux. Même moi, j'ai eu à passer la nuit à la mosquée, car, ce jour-là, j'avais misé et perdu une somme de 90.000 F CFA qu'on m'avait confiée pour le paiement de la location de notre maison. J'étais resté ici jusqu'au lendemain, mais, heureusement, j'avais pu régler la somme, car un ami m'avait offert 300F avec lesquels j'ai sélectionné une combinaison de sept matchs ; le ticket m'a permis d'empocher 120.000 FCFA.

Puis, vient la catégorie des cafards⁴⁴ qui s'apparentent souvent aux *waga*, même si tous les cafards ne sont pas forcément des *waga*. Ce sont des gens qui sont tout le temps dans l'espace

⁴² Cette catégorie renvoie aux voleurs, aux agresseurs, aux *buujumaan*, *faakmaan* qui fréquentent l'aire de jeu.

⁴³ Robert K. Merton., 1965, « Structure sociale, anomie et déviance ». *Déviance et Criminalité*, p. 132-165.

⁴⁴ Cette catégorie est appelée cafards parce qu'elle est assimilée aux cafards du fait qu'ils sont tout le temps dans l'aire de jeu.

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

de jeu, même s'ils n'ont pas d'argent pour miser. Ils passent tout leur temps à quémander auprès des autres pour avoir de quoi miser. Puisqu'ils fréquentent très souvent la salle de jeu, les cafards jouent souvent le rôle du bon ami aux nouveaux venus. Pour cela, ils développent des techniques d'approche consistant à venir auprès de ces derniers, en spéculant sur les matchs du jour ou sur les matchs en direct. D'ailleurs, ils proposent aux autres joueurs des combinaisons en s'autoproclamant comme des gens ayant des talents hors du commun en matière de pronostic. Toutefois, toutes ces stratégies sont guidées par l'intention d'avoir une contrepartie qui leur permet de jouer.

De plus, les cafards rodent à côté des guichets dédiés au paiement ou se placent dans des endroits favorables où ils peuvent directement voir les guichets, d'autant plus que c'est dans cette structure que sont payées toutes les grosses sommes. Donc, forcément, des gens viennent uniquement pour récupérer leurs gains. Ainsi, les cafards ont l'habitude de demander aux joueurs qui reçoivent leur gain avec un ton taquin : « Je ne demande que la monnaie », « *waa ji jox ma dara*⁴⁵ ». Dans certains cas, ils attendent que la personne sorte de la salle pour lui demander de l'argent.

Enfin, nous avons une dernière catégorie de joueurs qui sont nommés par le terme « perdants éclairés ». Ce sont des joueurs qui pensent que c'est la pratique du parifoot qui a causé leur retard social. De ce point de vue, ils perçoivent le jeu comme étant source de problèmes. C'est ce qui explique qu'ils sont prêts à décourager tout néophyte qui aspire à s'adonner au parifoot. Pour ce faire, ils mettent en avant l'exemplarité en se portant comme étant des modèles typiques d'échec causé par le jeu de parifoot. Leurs cibles favorites sont les élèves et les étudiants. À en croire ce perdant éclairé, de religion chrétienne, qui a découvert le parifoot en 2014 :

Je suis une personne qui a toujours cru que je vais montrer la lumière à mon prochain. Certes, je suis dans un lieu qui n'honore pas une personne mais je pense que je peux en profiter pour récupérer les jeunes qui ne sont pas encore addicts. Quand je vois surtout un étudiant ou un élève j'ai un pincement au cœur, je fais tout pour l'approcher et l'expliquer les méfaits de cet espace et de cette pratique pour un apprenant. Je touche du bois j'arrive à convaincre certains quand même, je m'en réjouis car je ne veux pas que ce qui m'ai arrivé leur arrive.

Les types de relations que développent les joueurs entre eux corroborent la description de Schilling Hannah dans son étude sur la sociabilité dans un espace de jeu à Yopougon, en

⁴⁵ Cette expression veut dire en wolof : « Grand, donne-moi quelque chose ».

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

montrant que c'est un lieu où se rencontrent des jeunes fuyant les péripéties de la vie, à la recherche d'un confort, mais aussi et surtout pour y fructifier leur argent. En effet, entre les joueurs, « on sait qui est qui ». D'emblée, certains profitent de ces moments de discussions pour raconter leur forfait ou celui des autres personnes qui fréquentent l'espace. Quand même, avec la fréquence de leur rencontre, certains joueurs ont fini par tisser des liens. C'est la raison pour laquelle ils ne craignent pas les *waga*.

3.2. Catégorie des non-joueurs

Dans la catégorie des non-joueurs, nous avons, à la première observation des acteurs qui fréquentent la salle de jeu pour suivre les matchs. En effet, il apparaît que dans l'espace de jeu, des individus fréquentent le milieu, non pas pour jouer, mais plutôt pour suivre les matchs de football. Il s'avère important de préciser que cette catégorie de personnes peut également être subdivisée en deux sous-catégories. Il s'agit des amateurs de foot qui quittent leurs domiciles pour venir regarder les matchs à la salle de jeu. Selon eux, ce n'est pas parce qu'ils n'ont pas de télévision chez eux, mais leur attitude est guidée par l'ambiance et les commentaires qu'offrent la salle de jeu. C'est dans ce sens qu'un non-joueur donne les raisons de sa présence :

Je ne joue pas parce que je n'ai pas envie de jouer, chacun fait ce qu'il a envie de faire. Ce qui m'emmène ici, c'est juste regarder les matchs et surtout échanger. À travers les commentaires, j'apprends beaucoup sur le football, car il y a des gens qui connaissent bien le football, les équipes et les joueurs sont ici. C'est seulement cela qui explique ma fréquentation dans la salle.

Hormis cette sous-catégorie susmentionnée, on note aussi la présence d'une autre sous-catégorie composée de marchands ambulants, de laveurs de voitures et d'autres personnes qui travaillent aux alentours de la salle de jeu. Contrairement à la première sous-catégorie, cette dernière est composée de gens qui n'ont pas la possibilité de suivre les matchs dans leur lieu de travail. À ce propos, ils fréquentent la salle de jeu pour de suivre les matchs.

D'autre part, l'espace de jeu de Colobane est aussi convoité par la catégorie d'acteurs qui ne s'adonnent qu'au pari virtuel. Les jeux virtuels sont principalement la course de chien, la roulette, le football, le basket, etc. Le terrain révèle que les joueurs qui s'adonnent à ces jeux virtuels sont animés par différentes motivations. En effet, si, pour certains, c'est pour gagner de l'argent en un laps de temps, pour d'autres, c'est une activité considérée comme un passe-temps même si, dans la latence, le joueur n'a de visée que de gagner de l'argent.

3.3. Catégorie des employés

Dans la salle, le constat montre que les employés de guichet sont majoritairement des femmes. Effectivement, sur les sept guichets que compte la salle de jeu, les cinq ou six sont le plus souvent gérés par des femmes. Il est important de souligner que la forte présence des femmes en tant qu'agents guichets s'explique, en grande partie, par la politique de recrutement de l'entreprise qui fait de la discrimination positive pour les femmes.

Pour ce qui est de l'organisation du travail, les employés de guichet sont constitués de deux équipes. La première débute la journée, de 09 h à 15h 30, et la seconde prend le relais de 15h 30 à 22h. Les employés sont en interaction avec les jeunes qui fréquentent la salle de jeu dans le cadre leur travail. Toutefois, ces jeunes font souvent usage de la violence verbale à l'égard des gérants. Parfois, ils intimident les employés au moment de l'achat de ticket qui est souvent causé par les divergences liées à l'appoint, etc. Toutefois, les nouveaux venus sur les lieux sont les principales victimes. Il faut comprendre que les employés savent que la violence ne peut être que verbale. C'est la raison pour laquelle ils cherchent toujours à garder la face à ne montrant aucun signe de fébrilité. C'est dans la même veine que cet agent de guichet explique la situation à travers ces propos :

Ici, certains parieurs sont trop nerveux et impolis : pour un rien, ils te grondent ou t'insultent. Si une telle situation se produit, il ne faut surtout pas branler, montre-leur que tu n'es pas poltron. Parfois, ils viennent te dire qu'ils t'ont remis de l'argent, alors que ce sont des mensonges. Avant, je n'étais pas comme ça, j'étais calme et posé, et je ne répondais pas à la provocation ; mais, arrivé à un moment, j'étais obligé d'adapter mon comportement à ce milieu. Si une personne est correcte avec moi, pareillement je serais correcte avec lui. Par contre, si un parieur me montre de l'arrogance ou de l'impolitesse, je lui rends la monnaie de sa pièce.

3.4. Catégorie des *koccumaan* : des acteurs intermédiaires entre les joueurs et les employés

Les *koccumaan* sont des acteurs qui rachètent les tickets des joueurs qui ont gagné, mais ayant hâte de recevoir leur paiement ou qui préfèrent ne pas faire la queue. En effet, les remises de gains (ou le paiement des tickets gagnants) se font le plus souvent pendant les jours ouvrables et à des heures fixes. Pour cela, les *koccumaan* se pointent surtout le matin avec leur sacoche d'argent et durant le week-end pour intercepter les joueurs ayant gagné et qui ne peuvent attendre la reprise des remises de gains en vue d'acheter leurs tickets, moyennant une commission fixée après négociation entre les deux parties. Cependant, ce ne

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

sont pas les *koccumaan* qui démarchent les clients. Ce sont, plutôt, des joueurs habitués de la boîte, surtout les *waga* et les cafards qui font le courtage pour eux. Ainsi, ces joueurs jouent le rôle de courtier moyennant une contrepartie pour chaque client convaincu.

Aussi, les *koccumaan* achètent des tickets qui ne sont pas encore gagnants, mais dont la probabilité de gain est estimée importante pour eux. Néanmoins, ils sont concurrencés maintenant par la société qui propose un *cashout*. Ce terme permet au parieur de revendre le ticket à la société *Premier Bet*. En fait, si plusieurs combinaisons d'un ticket suivent la logique, *Premier Bet* propose au parieur de racheter le ticket. Pour vérifier le prix proposé, il suffit juste de taper le code du ticket sur la machine pour voir le montant. Après la validation, le parieur pourrait récupérer son gain, quelle que soit l'issue des autres rencontres.

4. Perceptions autour du jeu de parifoot

La pratique du jeu de hasard est perçue socialement comme une pratique en déphasage avec les normes sociales. Au fait, elle est considérée comme un moyen illicite et illégitime d'acquisition de richesse. À ce sujet, les joueurs ont pratiquement le même regard sur la condamnation morale du jeu. Néanmoins, le comportement des joueurs étant en déphasage avec les normes établies par la société peut s'expliquer par le fait que « l'excès d'interdits informe et crée, du coup, des déviants, c'est-à-dire ceux-là qui aiment se venger contre la société tout entière en défiant, par la voie de la transgression provoquée, les normes socialement valorisées⁴⁶ ». Sous ce rapport, les discours proférés sur le jeu peuvent être classés à plusieurs niveaux.

4.1. Perception par la société : une désapprobation sociale qui hante

La condamnation morale du jeu de hasard, perçue en tant qu'activité illicite, continue d'imprégner les consciences du fait que sa pratique est incessamment contestée. Contrairement aux conclusions d'Yves Godin qui considère le jeu comme un moyen de justice sociale et un moyen légitime d'acquisition de la richesse par coup de chance à l'image de l'héritage et du talent⁴⁷, le contexte de cet article témoigne une réalité toute autre. En conséquence, les données révèlent que les joueurs ont une claire conscience du jugement

⁴⁶ Lamine Ndiaye., 2007, « L'eau maudite des « derniers » de la société : alcool et représentations sociales chez les *Wolof* du Sénégal ». *Revue électronique internationale de sciences du langage Sudlangues*, n° 7, p. 127.

⁴⁷ Yves Godin., 2015, « Les jeux de hasard : un usage problématique de l'argent ». *Terrains/Théories*, n° 1, mis en ligne le 17 novembre 2014, consulté le 14 Janvier 2025. URL : <http://journals.openedition.org/teth/367>.

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

social de leur activité qui, socialement, est considérée comme une activité de déviance. En réalité, certains sont victimes de stigmatisation ou d'absence de considération au sein de leur famille. C'est la raison qui explique que, la plupart du temps, ils jouent en cachette à cause de la perception réprobatrice de leur entourage sur le fait de s'adonner au parifoot. Ce joueur, ancien étudiant au département d'anglais devenu journalier, explique son cas en ces termes :

Certes, je suis majeur, mais je joue en cachette, car je ne veux pas que ma famille sache que je joue au parifoot. Quand mon père apprend que je joue au parifoot il va me causer des problèmes. Je m'éloigne du regard de tous mes proches. Quand je sors de la salle de jeu, je prends soin de bien vérifier s'il n'y a pas des gens dehors qui pourraient me reconnaître. J'habite à Mariste, mais je ne joue pas là-bas et je ne fréquente ni les salles de jeu ni le kiosque de là-bas.

Dans cette mouvance, il est important de souligner que le parifoot apparaît comme un jeu qui peut faire perdre non seulement de l'argent, mais aussi de l'estime et du respect de l'entourage familial. C'est ce que martèle un parieur, marchand de café, lors d'un *focus group* avec ses pairs : « *Nous ne perdons pas non seulement de l'argent, mais nous perdons bien plus que cela, car nous perdons également nos amis et notre famille.* » Ceci s'explique, en grande partie, par le fait que les joueurs qui s'adonnent au jeu de hasard sont socialement perçus comme des déviants qui sont en déphasage avec les normes établies, ce qui conduit souvent à une certaine tension entre le joueur et sa famille. De plus, le joueur est tout le temps préoccupé par ses paris et par comment faire pour gagner. Cette attitude fait qu'il peut être en rupture avec ses amis qui ne pratiquent pas le jeu du fait qu'il n'a plus le temps à leur consacrer. Cependant, même si les joueurs y perdent leurs amis, ils trouvent de nouvelles relations conditionnées par la fréquentation de l'espace de jeu.

Par ailleurs, la pratique du jeu conduit les joueurs à prendre des risques dont les conséquences sont imprévisibles. Ainsi, certains joueurs utilisent l'argent d'autrui dans l'espoir de gagner leur pari. Par conséquent, dès que les paris ne sont pas concluants, cela les conduit à faire face aux conséquences de leur action pouvant même créer des tensions ou conflits avec le propriétaire de l'argent. C'est cette situation qu'a vécue un étudiant à l'UCAD qui s'adonne au jeu de parifoot :

Les membres de ma famille pensent que je ne vauds rien et que je me comporte comme bon me semble. D'ailleurs, certains de mes frères ne m'aident plus et ne sont plus en bons termes avec moi. En fait, parfois, on me confie de l'argent et, en tant que joueur, il me vient à l'esprit d'aller dans les magasins et de jouer des matchs en live comme ça. Je pourrais gagner une somme. Mais, la plupart du temps, je reviens les mains

L'écllosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

*vides à la maison et, quand on me demande l'argent qu'on m'a confié, je donne
comme alibi que je ne sais plus où je l'ai mis ou bien je dis juste que je l'ai perdu.*

4.2. Perception dans la religion : au confluent de la « religion à la carte⁴⁸ » et de la dynamique religieuse

Les parieurs, majoritairement des adeptes de la religion musulmane, sont conscients de l'interdiction du jeu de hasard par leur religion. Mais, force est de reconnaître que la plupart d'entre eux ne peuvent citer ni un verset coranique ni un *hadith*⁴⁹ où est mentionné que le jeu de hasard est un acte blâmable dans l'islam. Aucune enquêté ne se targue de défendre ou d'apporter des justifications de la non interdiction. En revanche, même si les joueurs ne nient pas l'interdiction religieuse, ils considèrent, tout de même, qu'on ne peut pas respecter tous les interdits religieux. C'est, du moins, l'explication que fournit un joueur ayant fait des études coraniques à travers les propos qui suivent : « Je sais que ce n'est pas bon de parier, car j'ai fait la *daara*, mais il faut savoir que Dieu pardonne tous les péchés. Aussi il y a des choses plus blâmables que le jeu, comme la fornication et le mensonge, alors que les gens les font tout le temps. » Ceci corrobore l'analyse de Reginald W. Bibby qui montre que la religion est devenue comme un marché où les fidèles viennent s'approvisionner en sélectionnant les aspects qui les intéressent⁵⁰.

Dès lors, cette idée rejoint également la pensée d'Aly Khoudia Diaw, pour qui la société sénégalaise est habituée à vivre dans la contradiction. Selon lui, c'est une société qui a l'art de transformer « l'interdit » en « semi-interdit » ou en « interdit tolérable ⁵¹ ». C'est cette raison qui explique que les individus trouvent toujours des alibis pour s'adonner à la pratique du jeu de hasard malgré leur connaissance de l'interdiction. C'est ce qui lui fait dire que « les priorités du moment passent avant toutes considérations ». En d'autres termes, même si le joueur est conscient de l'interdiction, il l'intègre quand même « comme donnée secondaire en mettant en avant un justificatif premier prépondérant à ses désirs du moment ».

Quant à El Hadji Malick Sy Camara, il aborde le jeu de hasard sous l'angle de la disparition des frontières « entre les interdits religieux et ce que les gens considèrent comme étant une

⁴⁸ Reginald W. Bibby., 1990, « La religion à la carte au Québec : une analyse de tendances ». *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, p. 133-144.

⁴⁹ C'est un mot en arabe qui renvoie aux récits prophétiques.

⁵⁰ Reginald W. Bibby, *ibid.*, p. 142.

⁵¹ Aly Khoudia Diaw, Entretien accordé à Seneweb. https://www.seneweb.com/news/Societe/dossier-jeux-de-hasard-s-appauvrir-pour-enrichir-l-autre-bienvenue-dans-la-spirale-des-jeux-de-hasards_n_11602.html.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 688 à 719 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sumu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

L'écllosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

action possible ⁵²» du moment où le parifoot est vu comme une occasion pour améliorer le vécu quotidien du joueur. De plus, il ajoute que le jeu de hasard tend à se normaliser en raison du recul du discours religieux sur sa condamnation. Ceci témoigne également que la société n'est pas statique, elle est en perpétuel mouvement. C'est ce dynamisme de la société qui fait que les individus ne s'agrippent plus aux interdits surtout avec la montée de la paupérisation et de l'affaiblissement du contrôle social. Par conséquent, le jeu de hasard demeure « un interdit religieux, certes, mais qui a de moins en moins d'emprise⁵³».

4.3. Perception psychologique autour du jeu : entre espoirs et illusions

Le jeu de parifoot présente des risques qui peuvent rendre sa pratique dangereuse pour certains joueurs qui en sombrent dans l'abus, ce qui peut s'expliquer, en grande partie, par l'engouement du parifoot qui plonge le joueur autant dans l'espoir que dans l'illusion. Ce sentiment d'incertitude pérenne a des effets sur la psychologie des joueurs. En effet, l'espoir permet au joueur de vivre dans un univers où il se projette et anticipe sur l'avenir en faisant des pronostics sur des matchs. Pour cette raison, le joueur est toujours dans l'imaginaire de l'attente d'un gain potentiel. Cette fortune imaginaire est souvent considérée comme la clé qui ouvre les portes d'une vie meilleure, ce qui est imputable au fait que les joueurs ont toujours l'espoir de réaliser leurs projets avec l'argent qu'ils vont gagner par l'entremise du jeu.

Partant de ce fait, le joueur va privilégier l'illusion de la gagne, comme l'ont bien mis en exergue Servane Barrault et Isabelle Varescon⁵⁴ dans leur étude sur le jeu. Ces dernières montrent que c'est cette situation imaginaire qui explique que le joueur laisse de côté la grande partie du hasard dans le jeu. Ainsi, le joueur est susceptible de développer une passion du jeu, ce qui, à long terme, peut entraîner le phénomène de l'accoutumance. De fait, il est important de souligner que l'illusion du gain potentiel donne l'impression de ne pas perdre. C'est pourquoi le joueur tente toujours « de se refaire », pour reprendre Jean Pierre Martignoni-Hutin. L'extrait d'entretien qui suit nous éclaire sur l'attitude du joueur :

Quand tu joues un ticket de deux millions et que tous les pronostics de matchs se passent comme prévu jusqu'à ce qu'il ne reste qu'un seul match, ainsi tu es là en train de rêver

⁵² Ababacar Fall, Marthe Koffi- Didia, Marie Redon., 2019, « L'irrésistible essor des jeux d'argent dans les villes d'Afrique de l'ouest : enquêtes à Dakar et Abidjan ». *Afrique contemporaine*, vol 1, n°269-270, p. 330.

⁵³ *loc cit.*

⁵⁴ Servane Barrault et Isabelle Varescon., 2012, « Distorsions cognitives et pratique de jeu de hasard et d'argent : état de la question ». *Psychologie française*, n° 57, p. 17-29.

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 688 à 719 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sumu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

et de planifier sur comment tu vas utiliser les deux millions, ça devient une sorte de passion, et quand on revoie le ticket on est hyper content. Et si par malchance, le dernier match ne se passe pas comme prévu dans les pronostics on reste là à insulter et on passe la nuit avec une migraine. Mais, cela ne décourage pas le joueur car il va se dire que puisque la dernière fois la chance n'était pas au rendez peut-être la prochaine sera la bonne. C'est comme une spirale car tu vas continuer comme ça «mu lay caw di la caw»⁵⁵.

Un autre joueur abonde dans le même sens en insistant sur la difficulté du parifoot du fait de l'omniprésence de la pression. Cela peut laisser des marques indélébiles et des séquelles psychologiques dans la vie du joueur. La pression est forte, car le joueur qui mise sur des matchs est tout le temps occupé à penser et à vérifier l'évolution des matchs. C'est ce qui fait que les joueurs vivent intensément les matchs. En cas de perte, les lamentations et les regrets d'avoir hésité à choisir telle ou telle combinaison au détriment d'une autre fait le tour d'horizon de l'esprit du joueur, ce qui, à long terme, occasionne des « blessures psychologiques ». C'est dans ce prolongement qu'il donne l'exemple d'un joueur qui s'est habitué à fréquenter cet espace :

J'ai un ami b qui avait joué une combinaison multiple qui devait payer 27 millions. Toutes les combinaisons étaient bonnes à l'exception du Manchester city leader du championnat qui jouait contre Leeds. C'était, d'ailleurs, le dernier match du ticket. À sa grande surprise, les deux équipes ont fait match nul, alors qu'il avait donné la victoire à Manchester city. Depuis ce jour, il a complètement changé. Contrairement à son comportement d'antan, il passe toutes ses journées dans l'espace, il ne s'habille plus correctement, il se sent perdu.

Le terrain révèle que les parieurs ont leur propre définition de l'accoutumance au jeu qu'ils nomment par le terme de « chronique ». Pour les joueurs, on devient chronique au jeu quand l'activité occupe tout le temps la pensée du joueur et que l'on ne peut plus se passer du jeu. Cela implique le fait que tous les moyens sont bons pour parvenir à ses fins, c'est-à-dire avoir de quoi jouer. C'est dans cet ordre d'idées qu'un joueur, chauffeur de camion, se désole de sa situation de joueur dans une discussion de focus group et considère : « le parifoot est une bombe à retardement et un mauvais vice pour le joueur, car, quand on possède de l'argent au lieu d'acheter des habits et des effets personnels, on vient ici pour miser cela sur des matchs ». Dans cette même dynamique de focus group, un cafard explique cela en ces termes : « Parfois même,

⁵⁵ Cette expression peut être traduite dans ce contexte par « Tu vas perdre et encore perdre ».

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

quand nous avons faim, au lieu de nous acheter de quoi manger, on préfère jouer avec le minimum d'argent que nous avons. »

Cependant, une relecture de la rationalité en finalité permet de mieux comprendre l'intention qui anime la conduite du joueur. Bien qu'il dépense son argent au parifoot, le joueur, en prenant cette décision, calcule les pertes et les gains encourus à travers cet acte. De ce fait, il minimise les risques de pertes et maximise ses possibilités de gagner au jeu. Le joueur est mu, non par l'idée de jeter son argent, mais plutôt par l'intention de le fructifier. C'est ainsi que Maurice Allais⁵⁶ nous montre que l'acte de jouer est rationnel du moment que le joueur prend bien le temps d'évaluer la cohérence de sa décision de jouer qui s'inscrit dans une logique de quête de satisfaction.

5. Représentations autour du parifoot, de l'espace de jeu et de l'argent du jeu

Dans tous les domaines de la vie où il y a des interactions sociales, les individus se font une image sur les aspects de la réalité sociale⁵⁷. En interagissant, les individus ont des manières de percevoir les objets sociaux. Ces perceptions s'arriment souvent aux représentations qu'ils s'y font. C'est dans cette perspective qu'Aline Valence affirme que les « représentations sociales sont partout⁵⁸ ». À cet effet, la pratique du parifoot ne fait pas exception à cette règle, car les représentations ne se limitent pas seulement à la pratique du jeu, mais s'étalent jusqu'à l'argent issu du jeu en passant par l'espace de jeu.

5.1. Représentations sur le jeu de parifoot

Le parifoot est un jeu qui regroupe des gens de provenance diverse qui s'adonnent à une pratique commune. Ainsi, la fréquence des interactions entre les joueurs favorise le développement d'une conception commune du parifoot. Celle-ci s'exprime par le développement d'un type de vocabulaire ou d'un discours largement partagé entre les parieurs. Ce caractère est tant décelable dans le langage des parieurs qu'une immersion dans cet univers permet de comprendre le sens qu'ils accordent aux vocables utilisés. À ce propos, les joueurs qui gagnent souvent leurs combinaisons sont qualifiés de *neex fas*⁵⁹ au moment

⁵⁶ Maurice Allais., 1953, « Le comportement de l'homme rationnel devant le risque : Critique des postulats de l'école américaine ». *Econometrica*, vol. 21, n°4, p. 503-546.

⁵⁷ Aline Valence., 2010, *Les représentations sociales*, De Boeck Supérieur, Ottignies-Louvain-la Neuve, p. 5.

⁵⁸ *loc cit.*

⁵⁹ « Celui qui a un bon cheval » : expression relative à l'homme chanceux.

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

où les joueurs perdants ou qui perdent beaucoup se font chambrer par les termes de *naqari fas*⁶⁰.

Ces terminologies découlent à la fois d'une attribution de la part des autres, mais aussi d'une auto-appropriation par le joueur lui-même. Pour comprendre le sens et la signification de l'usage de ces expressions dans le cadre du parifoot, il est indispensable de les replacer dans le contexte de la société sénégalaise. De par-là, on comprend nettement que les notions de chance et de malchance sont très souvent affiliées au terme cheval. En effet, la chance ou la malchance de la personne est toujours mesurée à l'aune de la rapidité du cheval. Ce fait que, si la personne est chanceuse, on dit : « *kii fasam dafa gaaw*⁶¹ » ; au cas où elle est malchanceuse, on dit : « *kii fasam dafa yeéx*⁶² ».

Néanmoins, dans le cadre du parifoot, le joueur cherche, à tout moment, un bouc émissaire pour justifier son « *naqari fas* ». En fait, les joueurs étiquettent certains camarades joueurs en les taxant de porteur de poisse, car ils sont perçus comme des « *umaa*⁶³ » qui les empêchent de gagner. C'est pourquoi il y a des joueurs qui n'acceptent pas qu'autrui touche leurs tickets parce que, dans leur imaginaire, certaines personnes portent la malchance, comme en témoignent les propos d'un joueur décorateur qui explique le discours superstitieux de certains parieurs en ces termes : « Il y a des parieurs qui refusent que certains touchent leur ticket parce qu'ils se disent que ces derniers portent des souillures, vu qu'ils placent leurs mains partout. »

De surcroît, quand un joueur perd en de pareilles circonstances, il attribue son échec aux joueurs qui ont touché ou commenté son ticket, sauf s'il réussit à bien préserver son ticket des « mains et bouches qu'il juge toxiques ». Dans ce cas, il attribue son échec à l'employé qui a enregistré le ticket. D'ailleurs, les perdants profitent des malentendus et des disputes avec les employés de guichets pour leur faire savoir qu'ils sont la source de leur échec, ce qui s'illustre par des propos de la sorte : « *yaw jigooma yaw umaaga*⁶⁴ ». Parfois, les parieurs ne le disent pas ouvertement aux employés, mais en discutent entre eux, ce qui peut influencer le comportement des autres joueurs envers des employés. Un joueur nous explique son expérience concernant ce fait :

⁶⁰ « Celui qui a un mauvais cheval » : expression relative à l'homme malchanceux.

⁶¹ « Cet homme-là a un cheval qui galope vite. »

⁶² « L'homme au cheval lent. »

⁶³ « Celui qui porte la poisse. »

⁶⁴ « Tu n'es pas mon porte-bonheur, tu me portes la poisse. »

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

Il fut un temps, il y a une employée qu'on appelait k. J'avais un ami qui m'avait dit que, si on fait enregistrer son ticket chez k, on ne gagne pas, mais moi, au début, je n'y croyais pas. Malheureusement, j'ai joué des semaines sans gagner, je commençai à croire aux propos de mon ami et je l'évitais (...).

En outre, avec la pratique du parifoot, les représentations et croyances se construisent de manière individuelle et collective. Ces représentations ont fini par faire partie intégrante du jeu. Dans l'espace de jeu, l'action de suivre un match ou de faire des recherches sur le net pour voir l'évolution des matchs est nommée, dans le jargon des joueurs, par le terme *mocc*¹⁷⁶. C'est une représentation des joueurs qui consiste à croire que le fait de suivre l'évolution des matchs, tout en espérant que les choses se déroulent comme prévu, peut avoir des effets sur l'évolution des rencontres.

En fait, le joueur, après avoir fait ses combinaisons et misé son argent ne peut faire recours qu'à l'attente du déroulement, comme le souligne Roger Caillois⁶⁵. Cette attente des joueurs est traduite par l'idée de *mocc*⁶⁶ étant donné que le joueur n'a plus la possibilité de revenir sur sa décision ni de participer aux matchs. La seule option restante est de suivre l'évolution des matchs en regardant la télévision ou en vérifiant à chaque instant les résultats grâce aux applications qui montrent les matchs en temps réel. Ainsi, aussi banal que ces actions ont l'air, il advient de reconnaître que pour, le joueur, cela n'a rien de banal sous prétexte que c'est une manière pour lui de participer aux matchs à sa façon et de maximiser ses chances de gagner.

D'autres, par contre, ne se limitent pas seulement à cette action de *mocc* qui consiste à regarder le match en espérant gagner, mais ils vont aussi consulter des devins, c'est-à-dire des personnes qui prétendent connaître l'avenir pour qu'elles leur indiquent les équipes qui vont gagner. Mais, le problème avec ces marabouts est que leur vision est aussi hasardeuse que le jeu en tant que tel. C'est pourquoi beaucoup de joueurs ne se focalisent pas trop sur leur prédiction ou parfois les abandonnent après des tentatives non fructueuses. Par contre, certains joueurs ne s'y aventurent pas parce que, pour eux, si ces gens-là ont la capacité à voir ce qui va se produire, ils vont venir se faire des millions grâce à leur connaissance.

Sous un autre angle, nous pouvons noter que les joueurs de parifoot se sont coconstruits un ennemi commun, un adversaire à battre. Ce dernier n'est autre que le *bookmaker* de la

⁶⁵ Roger Caillois, 1958, *Les jeux et les Hommes*, Paris, Gallimard, p. 75.

⁶⁶ « Faire une incantation pour soulager un mal. »

ISSN : 2772-2104 – N° 5, Décembre 2025 – pages 688 à 719 - Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité – *Sumu-Xalaat* – Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Université Cheikh Anta Diop de Dakar

L'écllosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

structure qu'ils nomment par *Naar bi*⁶⁷. En fait, les joueurs ont compris qu'en jouant des combinaisons de jeu contre une équipe, ce n'est pas en réalité cette dernière qui est véritablement l'adversaire, mais plutôt le *bookmaker* qui définit les quôte des matchs de football selon ses propres règles.

L'adversité que les parieurs ont développée à l'encontre de *Naar bi* se traduit par un ensemble d'usage de vocabulaires communs partagés par l'ensemble des parieurs fréquentant l'aire de jeu. Cette dynamique d'adversité explique le fait que le joueur qui perd son pari considère avoir perdu contre *Naar bi*. C'est d'autant plus vrai que, pour exprimer cela, les joueurs usent des vocables comme « *Naar bi rey na ma ; Naar-bi gañ nama ; Naar-bi dàq nama* ». De fait, les joueurs expriment l'état de leur perte exacerbée face au *bookmaker* en ces termes : « *Naar bi dàq nama dàq yu métti* ou *Naar bi lekk rekk lama deful*⁶⁸ »

Ces expressions précitées sous-tendent l'idée de perte contre la société *Premier Bet* parce que les joueurs misent avec l'idée que l'adversaire contre qui ils jouent est le *bookmaker*. C'est la raison pour laquelle des expressions sont également mobilisées par les joueurs pour manifester leur victoire contre *Naar bi*. Il en est ainsi des expressions comme : « *dàq naa Naar bi ; jàpp naa ; gañ naa Naar-bi*⁶⁹ ». Ces expressions montrent que, dans la logique des joueurs, c'est le *bookmaker* qu'ils ont gagné. De même, quand des joueurs ont de nouveaux accessoires ou sont bien sapés, les autres joueurs les interpellent avec des mots comme « *xa naa Naarbi daflaa fey*⁷⁰ ».

À cela, s'ajoute le fait que les joueurs mobilisent des expressions pour traduire le bilan de leur parcours de jeu en termes de gain. Parmi ces expressions nous avons « *Naarbi maa ko jiital*⁷¹ » ou bien « *Naarbi moo ma jiital*⁷² ». Le premier verbatim renvoie à l'idée que le joueur est persuadé avoir gagné plus d'argent qu'il en a perdu dans le jeu. Dans ce cas de figure, le joueur martèle avec fierté : « *Naar bi li ma ko dàq moo ëpp li mu ma dàq*⁷³ ».

⁶⁷ Les joueurs considèrent que le propriétaire de *Premier bet* est ce personnage. En réalité, C'est ce dernier qu'il nomme par *Naar bi* est un homme d'affaire Libanais faisant partie actionnaire majoritaire de la structure. Il répond au nom de Paul Benichou. Dans le document nous allons traduire ce mot par le *Bookmaker*.

⁶⁸ En wolof ces termes font références aux verbatim : « *Le Bookmaker m'a gagné* ».

⁶⁹ En wolof ces expressions renvoient à « *J'ai gagné le Bookmaker ; j'ai attrapé* ».

⁷⁰ C'est-à-dire à « *Est-ce que le Bookmaker t'a payé* ».

⁷¹ « *C'est moi qui détiens l'argent du Bookmaker.* »

⁷² « *C'est le Bookmaker qui tient mon argent.* »

⁷³ « *J'ai gagné le Bookmaker plus qu'il m'a gagné.* »

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

Par contre, le deuxième verbatim fait référence au fait que le joueur est gagné par le *bookmaker*, c'est-à-dire qu'il a perdu plus dans le jeu qu'il en a investi. Les joueurs qui sont dans cette situation peuvent persister à jouer dans la mesure où ils sont dans une logique de récupération de leur argent. C'est ce que les parieurs appellent dans leur jargon par le terme *dabe*⁷⁴. En fait, quand le joueur emploie le terme « *damay dabe* », cela sous-entend qu'il est conscient de ses pertes et vise à se faire justice en récupérant son argent. En réalité, le joueur qui est dans cette situation considère que « *Naar bi daa lekk sama awaans* ou bien *Naar bi daa toog ci sama xalis*⁷⁵».

Dans le même registre, le terrain montre qu'avec la pratique du parifoot, des croyances personnelles se construisent en raison de l'expérience emmagasinée dans le jeu. C'est dire que certains considèrent que le chemin emprunté de même que l'habit porté en venant à la salle peuvent exercer une influence sur leur chance de gagner ou de perdre. Il y a des joueurs qui assemblent le ticket sur lequel les combinaisons étaient faites et le ticket que l'employé les a remis pour augmenter leur chance de gagner au moment où certains déchirent les tickets de combinaison. Après réception du ticket, certains parieurs coupent les quatre bouts sous prétexte que cela leur porte chance. De même, d'autres considèrent que le résultat peut dépendre du stylo utilisé pour faire les choix, car ils pensent qu'un stylo de couleur verte ou bleue porte plus de chance qu'un stylo de couleur rouge.

5.2. Représentations sur l'espace de jeu

L'espace de jeu est souvent perçu comme différent des autres espaces. En effet, c'est un espace où les insultes et les cris sont monnaies courantes, ce qui se traduit par des disputes de part et d'autre. Pour comprendre le point de vue des joueurs sur un tel état de fait, la réponse qui revient souvent est la suivante : « *kart xalis seytaane da ce laxasu*⁷⁶ ». Cela fait qu'à force de fréquenter les lieux, les joueurs changent de comportement. De leur point de vue, ce changement de comportement n'est pas interprété à l'aune des interactions, mais c'est plutôt attribué à cet être surnaturel qu'est le *seytaane* qui serait un élément incontournable dans les représentations sur le jeu hasard. De plus, certains joueurs disent passer à la salle dans le but de faire un clin d'œil à leurs amis joueurs sans l'intention de jouer. Mais, d'après leur dire, ils finissent souvent par jouer avant de quitter les lieux. C'est ce que nous explicitons un joueur marchand ambulant en ces termes :

⁷⁴ « Se rattraper ».

⁷⁵ « Le *Bookmaker* a mangé mon avance ou le *Bookmaker* s'est assis sur mon argent. »

⁷⁶ « Le jeu de hasard est une activité à laquelle le diable s'enfile. »

L'écllosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

J'avais décidé d'arrêter de jouer, mais, après quelques temps, je me suis dit que je vais faire une pige, histoire de saluer mes amis. Ainsi, avec les discussions sur les matchs, je me suis dit : « xaaral ma may Naar bi 300 F CFA⁷⁷ ». Lorsque je suis rentré à la maison, j'avais même oublié mon ticket, mais, en dépouillant mes affaires au soir, il est tombé. Et, après vérification, il s'est trouvé que j'avais gagné 92000 F CFA. Depuis ce jour, j'ai recommencé.

Les joueurs considèrent que c'est un stratagème qui les attire sur les lieux, ce qu'ils appellent par les termes « ootal ou iri⁷⁸ ». De ce fait, des joueurs mettent en avant ce stratagème pour donner du sens à leur présence dans la salle de jeu. D'ailleurs, certains joueurs sont convaincus que les lieux sont remplis de « saytaane », qui attire par un courant imaginaire les gens qui avaient l'habitude de fréquenter l'espace. C'est ce que rapporte un joueur, étudiant à l'UCAD :

Je vous dis une chose pour vous témoigner que ce lieu n'est pas ordinaire : parfois, je quitte l'université pour aller à Colobane. Mais, dès que j'aperçois la salle, je m'y dirige directement, alors que ce n'étais point mon intention. Je vous le jure. Maintenant, quand je vais à Colobane, je fais tout pour contourner la salle de jeu pour ne pas la voir.

Ces propos font partie des types d'attribution externes, des agissements que les joueurs émettent pour montrer le côté contraignant du jeu. D'autres joueurs donnent des explications allant dans le sens qu'il y a du sacrifice à l'entrée de la salle. À cet effet, ils supposent que la présence d'autels à l'entrée de la salle influe sur l'attractivité du jeu. Au début, l'endroit en question a été un creux, mais, au fil des temps, c'est recouvert de contreplaqué, puis il a été agrandi et recouvert d'un verre transparent sous lequel est placé un tapi rectangulaire à la forme d'un mini stade. Tout ceci montre comment les individus se posent des questions sur des choses inhabituelles et cherchent à leur accorder du sens et de la signification. Dans ce cas de figure, les joueurs ont réussi à se construire une représentation qu'ils se partagent à tour de rôle sur l'espace de jeu.

5.3. Représentations sur l'argent issu du jeu

L'argent, comme le fait savoir Robert Merton, est une source prestige d'autant vrai que sa possession confère une place de choix dans la société. C'est pour cette raison que les moyens qui sont mis en œuvre pour son acquisition n'importent guère du fait que son usage reste le même, c'est-à-dire que l'argent permet d'acheter des biens et services. Toutefois, la

⁷⁷ « Attends que je donne au Bookmaker mes 300 Francs ».

⁷⁸ « Tendre un piège ou attirer furtivement. »

L'écllosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

connotation de l'argent gagné licitement par le travail diffère de l'argent qu'on acquiert grâce au parifoot. Premièrement, l'argent du parifoot est considéré par les parieurs comme un argent acquis de manière illicite, mais aussi dépourvu de bénédiction. L'extrait d'entretien suivant d'un joueur est révélateur par rapport à la représentation sur l'argent :

Je considère que l'argent n'est pas bon. Bien vrai que je joue au parifoot, un jour, un gars nous a trouvé sur le lieu où on se regroupe pour discuter et il nous interpela en ces termes : « Je vais vous dire une chose : le jeu que vous êtes en train de pratiquer ne vous permettra jamais de réussir votre vie. Moi qui vous parle, je jouais le PMU et j'avais gagné un jackpot de 16 millions. J'avais acheté beaucoup de matériels, mais je les ai tous vendus. On ne bénéficie pas de cet argent. Même ici un parieur avait gagné 8 millions, mais maintenant il n'a plus rien. On ne mange pas l'argent de la société, mais on mange l'argent des parieurs, car cette première ne perd pas. Le fait de manger l'argent des gens qui pleurent n'est pas bon pour moi ; c'est pourquoi je fais beaucoup d'aumônes aux talibés.

Dans son raisonnement, le parieur explique qu'au-delà du fait que cet argent est acquis par une voie transgressant la méritocratie, le parifoot n'est pas une activité productive, mais un jeu où il n'y a qu'une redistribution d'une partie des mises aux gagnants. C'est d'ailleurs ce que montre Roger Caillois qui soutient que le jeu de hasard n'est pas une activité génératrice de revenue, mais plutôt une activité improductive⁷⁹. De ce point de vue, les parieurs ne gagnent que l'argent des autres parieurs. Ainsi, dans leurs représentations, les lamentations et la détresse des perdants sont de mauvais augures pour les gagnants. Toutefois, dans le contexte du parifoot, *Premier Bet* définit à l'avance, à ses risques et périls, la somme à gagner pour chaque pari engagé.

De plus, il ressort, du terrain, que la représentation selon laquelle l'argent issu du jeu se dépense très vite. C'est ce que les joueurs appellent, dans leur jargon, « *xaalisu kart du yàgg ci loxo* », c'est-à-dire l'argent issu du jeu de hasard repart à la vitesse de l'éclair. Dans l'imaginaire des joueurs, le gagnant risque de perdre son argent dans le vide si ce dernier n'est pas dépensé. Cela peut expliquer l'empressement des parieurs, une fois avoir gagné une somme, à se verser dans des dépenses excessives.

De même, le terrain révèle que certains joueurs considèrent que le fait de consommer l'argent issu du parifoot peut avoir des répercussions sur le joueur lui-même. Autrement dit, des joueurs estiment que le fait de s'alimenter avec l'argent du jeu peut conduire le joueur à

⁷⁹ Roger Caillois, *op cit.*, p. 23.

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

s'adonner de plus en plus au parifoot et à ne plus s'en passer. C'est ce qu'avance un joueur qui reprend les propos d'un de ses compagnons de jeu : « Un ami m'a dit que, quand on utilise l'argent du jeu pour s'acheter à manger, on ne pourra plus arrêter de jouer, car l'alimentation se mélangera dans le sang et on ne pourra plus arrêter de jouer. »

Conclusion

En définitive, la pratique des jeux de hasard au Sénégal a connu une fulgurance particulière depuis l'avènement du parifoot en 2013. Ce développement de la pratique dans la région de Dakar trouve son explication dans la place qu'occupe le football dans le quotidien des jeunes. En effet, divers acteurs ont été cartographiés pour comprendre le profil des joueurs. Il en ressort des entretiens et observations que les acteurs qui s'adonnent au parifoot sont triés en quatre catégories que sont les *waga*, les clean, les cafards et les perdants éclairés.

Les perceptions qu'ont les acteurs peuvent être classées en trois dimensions que sont la perception sociale qui voit le jeu comme un moyen illicite d'acquisition de la richesse et une entrave aux normes sociales ; la perception religieuse qui met l'acteur face à une dissonance entre le choix principal et l'occasion d'améliorer son niveau de vie économique ; la perception psychologique qui met tous les jours le joueur en situation d'espoir et d'illusion, ce qui conduit à une inquiétude sociale jamais achevée et toujours difficile à résoudre.

Ainsi, ces perceptions développent une certaine représentation des acteurs qui pratiquent le jeu auquel ils s'adonnent. Les représentations sociales autour de la pratique du parifoot s'axe sur trois attributions externes, à savoir la chance ou la malchance des joueurs, le pouvoir maléfique du propriétaire du jeu et l'attribut impropre de l'argent gagné. C'est ce qui fait dire à James B. Rules que l'action humaine est essentiellement instrumentale et vise à atteindre des buts à long terme ; les préférences des acteurs sont organisées en hiérarchies stables et connues. En plus, les acteurs forment leurs préférences selon des calculs rationnels des cours d'action qui ont des chances de maximiser leurs utilités. Et enfin, les processus sociaux complexes et collectifs sont le résultat de ces calculs et des informations que les acteurs ont de leur choix.

L'éclosion des jeux de pari-sportif à Dakar, un phénomène social aux enjeux et caractéristiques multiples :
l'exemple de la pratique du parifoot à Colobane

Dr Ibrahima Niang, Alpha Barka Sy & Alioune Dione

Bibliographie

ALLAIS M., 1953, « Le comportement de l'homme rationnel devant le risque : Critique des postulats de l'école américaine ». In : *Econometrica*, vol. 21, n°4, p. 503-546.

AMADIEU T., 2015, « Prises de risques délibérées avec l'argent : les modalités de Consommation des jeux de hasard ». In : *Revue française de sociologie*, vol. 4 n° 56 p. 643-672.

AMADIEU T., 2011, « L'argent du jeu. Les représentations normatives relatives aux jeux de hasard ». Colloque Les usages sociaux de l'argent - CENS.

BARRAULT S. et VARESCON I., 2012, « Distorsions cognitives et pratique de jeu de hasard et d'argent : état de la question ». *Psychologie française*, n° 57, p. 17-29.

BRENNER R. et G.-A., 1993, *Spéculation Et Jeux De Hasard. Une histoire de l'homme par le jeu*, Traduit de l'anglais par LAMONTAGNE M-A, Paris, Presses Universitaires de France.

BRODY A. et D'AGATI M., 2017, « Apprendre à jouer à un jeu d'argent : comparaison entre les processus de socialisation des joueurs de poker en France et des parieurs sportifs en Italie ». *Pratiques sociales et apprentissages*, Saint-Denis, France.

CAILLOIS R., 1958, *Les jeux et les Hommes*, Paris, Gallimard.

DUBUIS C., 2016, *Un mouvement contre le jeu d'argent d'un loisir controversé à un problème public (Vancouver 1994-2004)*, Neuchâtel, Presses Universitaires Suisses.

DIÈYE M.-M., 2019, « De l'improbable écriture scientifique en sciences sociales. Les travaux des étudiants entre le "je déictique" et le "je épistémique" ». *ENCREs*, n° 9, p. 125- 146

DIOP F., 2012, « Religion musulmane et comportement du consommateur : Cas du Sénégal ». *La Revue des Sciences de Gestion*, Vol. 3, n° 255-256, p. 191-199.

GEERTZ C., 1983, *Bali. L'interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard.

HUIZINGA J., 1951, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard.

KANE P.-S., 2006, *Casinos et machines à sous au Sénégal. Le Poker menteur des hommes politiques*, Dakar, Sentinelles.

KANE P.-S., 2025, *La Folie des jeux d'argent*, Moukat Editions. 264 pages.

MARTIGNONI-HUTIN J.-P., 1993, *Faites vos jeux : essai sociologique sur le joueur et l'attitude ludique*, Paris, L'Harmattan.

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAT*

N° 5, Décembre 2025, PP. 720-724.

RECENSION

Compte-rendu, « Mouhameth Galaye Ndiaye,
*Introduction à l'œuvre de Cheikh Ahmadou
Bamba*, Timbuktu Éditions/Institut Al-Mihrab,
Dakar-Le Caire/Bruxelles, 2025, 125p ».

Dr Mamadou Ndiaye
Université Cheikh Anta Diop de Dakar
ndiayelfc@gmail.com

Compte-rendu, « Mouhameth Galaye Ndiaye, *Introduction à l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba*, Timbuktu Éditions/Institut Al-Mihrab, Dakar-Le Caire/Bruxelles, 2025, 125p ».

Dr Mamadou Ndiaye

Ce livre, comme son titre le suggère, se veut une initiation à la lecture des écrits de Cheikh Ahmadou Bamba, Père-fondateur de la Muridiyyah, une voie soufie de l'Islam sunnite. Cet opuscule est composé d'une introduction, d'un avant-propos, d'une bibliographie, d'une conclusion, de cinq annexes fort utiles, mais surtout de six chapitres présentés comme des « écueils », des nœuds gordiens qui demandent à être démêlés pour qui veut pénétrer la profondeur et l'originalité de la pensée du poète-soufi. L'auteur, théologien et philosophe, mobilise ses deux casquettes pour proposer au monde de la recherche une sorte de manuel de méthodologie qui ambitionne de rendre justice, « par une approche méthodique et approfondie » (p. 5), à la pensée du soufi de Touba ; une pensée très souvent falsifiée, mésinterprétée ou encore plagiée d'après lui (p. 6). Par une approche double, en ce sens qu'elle est historique et philosophique, l'auteur revient sur quelques grandes problématiques d'ordre méthodologique, historique et épistémologique qui entourent la production de Cheikh Ahmadou Bamba à des fins de réhabilitation « dans un contexte contemporain où les questions de justice sociale, de tolérance religieuse, du vivre-ensemble, de résistance pacifique et, surtout, de besoin spirituel demeurent d'une actualité brûlante » (p. 7).

Dans l'avant-propos, qui semble être une sorte de justification de sa posture intellectualiste, de sa grille de lecture, vis-à-vis de l'œuvre étudiée, l'auteur propose une lecture originale d'un célèbre vers de Cheikh Ahmadou Bamba (« Mon génie réside dans ce que ma plume a tracé »). Pour lui, la compréhension de ce vers ne peut être faite qu'en faisant abstraction des lectures ésotériques. Par ce vers, le soufi de Touba invite ses disciples, ses lecteurs, bref l'humanité toute entière « à plonger dans la richesse de son écriture, à décoder les messages sous-jacents et à saisir les enseignements qu'elle nous offre pour l'évolution de l'individu et de la société » (p. 10). Le philosophe de Bruxelles voit en Cheikh Ahmadou Bamba, et à travers ce vers aux accents théopathiques, un penseur très tôt conscient de l'importance de l'écriture comme mode de transmission du savoir, outil de conservation de la mémoire individuelle et collective, mais aussi et surtout une arme de combat spirituel, intellectuel, culturel et

Compte-rendu, « Mouhameth Galaye Ndiaye, *Introduction à l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba*, Timbuktu Éditions/Institut Al-Mihrab, Dakar-Le Caire/Bruxelles, 2025, 125p ».

Dr Mamadou Ndiaye

politique. Ce vers serait, à en croire l'auteur, le signe « d'une rupture épistémologique » opérée par le soufi de Touba qui voulait enjoindre sa communauté, le peuple noir, « à se libérer définitivement de la culture orale » (p. 19) frappée du défaut de l'oubli qu'occasionne l'usure du temps.

Après cet avant-propos, l'auteur en vient à ce qui semble être le cœur de son travail : fournir des stratégies de lecture de l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba permettant d'en faciliter la compréhension et de mettre au jour l'originalité scientifique, intellectuelle et politique d'une pensée très longtemps minorée par la tradition académique « officielle ». Pour ce faire, il combine mode *ex negativo* (ce qu'il convient d'éviter) et mode *ex positivo* (posture à épouser) pour décliner, en six réflexions qu'il appelle des « écueils », la voie qui mène à la compréhension de la pensée mouride. Le premier de ces « écueils », qu'il considère comme une « interpellation » (p. 23), est un appel lancé aux chercheurs à se hisser au-delà des « passions obscurantistes » (p. 23) et du « griotisme mouride » (p. 25) qui seraient, d'après lui, des tares fondamentalistes empêchant d'étudier et de diffuser, avec la rigueur qui sied, l'œuvre scientifique du fondateur de la Muridiyyah. Le deuxième « écueil » met en garde le chercheur contre la tendance à lire l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba à travers les lunettes « déformantes » de la tradition occidentale frappée du sceau « d'un péché originel lié à la mentalité coloniale » (p. 30). La résolution de cette seconde difficulté doit passer, croit-il, par la production de textes faisant montre d'une « analyse rigoureuse cadrée sur la vie du fondateur de la Mourîdiyya et puisant ses sources dans ses principales œuvres » (p. 29). La troisième difficulté revient sur la problématique des archives nationales du Sénégal et la manière d'exploiter leur contenu. Cet obstacle est lié au fait que les archives sont le fait des membres de l'administration coloniale ; ce qui pose le problème de leur fidélité et de leur neutralité, surtout quand on sait les ambitions impérialistes et civilisatrices des colons, lesquelles se sont heurtées à la mission émancipatrice de Cheikh Ahmadou Bamba et de sa voie. Même si elles contiennent des données souvent très sensibles sur l'histoire du pays, « les archives contiennent des écrits qui déforment » l'œuvre et la pensée du soufi, précise l'auteur (p. 33).

Compte-rendu, « Mouhameth Galaye Ndiaye, *Introduction à l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba*, Timbuktu Éditions/Institut Al-Mihrab, Dakar-Le Caire/Bruxelles, 2025, 125p ».

Dr Mamadou Ndiaye

La quatrième réflexion revient sur la problématique de la réception de l'Islam en Afrique noire. L'auteur met en relief, pour en dénoncer les travers, la propension des chercheurs à l'orientalisme ; laquelle pousse à négliger la centralité du contexte social, culturel et politique dans la réception de l'Islam soufi en Afrique noire. Pour l'auteur, étudier la Muridiyyah, c'est nécessairement prendre en compte ce contexte. Car au soufisme unidimensionnel de l'école de Bagdad, fils de son temps, Cheikh Ahmadou Bamba a substitué un soufisme bidimensionnel, également fils de son temps en ce sens qu'il est d'abord une réaction au colonialisme et à l'aristocratie *ceddo* avant de se faire « *jihad-n-nafs* » : l'aspiration à « l'Insân al-Kâmil » étant subordonnée au recouvrement de « l'Insân al-Hurr » (pp. 39-40), constate l'auteur qui fait de cette interprétation un « *must-be* » pour qui veut appréhender le vrai sens et la portée du soufisme *khadimien*. Le cinquième « *écueil* » semble être une invite faite aux islamologues africanisants à se départir de leur « *orientalisme* », lequel ils calquent sur la pensée soufie de Cheikh Ahmadou Bamba. Cette grille serait porteuse d'un immense travers : elle « tend à diluer l'originalité de la pensée du Cheikh dans un ensemble plus vaste et déjà bien établi, sans jamais chercher à dégager les spécificités de son œuvre » (p. 42). Le soufisme du Saint de Touba articule, nous dit l'auteur, dialectique ascendante et descendante dans une même visée, l'épanouissement complet de l'humain. La sixième et dernière difficulté mise en relief pose le problème du recensement des écrits de Cheikh Ahmadou Bamba. Pour insister sur l'urgence d'un tel inventaire, l'auteur revient sur la querelle autour de la paternité du poème « *Boushrâ lanâ* » qui fait l'éloge de la colonisation et du gouvernement français, écrit attribué à Cheikh Ahmadou Bamba par Paul Marty. Après avoir exposé les arguments des défenseurs de l'authenticité et ceux des partisans de la thèse apocryphe, l'auteur, qui s'inscrit dans la deuxième tendance, rappelle que cet épisode du « *poème-énigme* » est un motif pour aller dans le sens d'un recensement et d'une compilation complets des écrits du Cheikh. Une telle entreprise, croit-il, « pourrait constituer un rempart efficace contre les calomnies et les attributions de paternité dont le caractère douteux ainsi que le discrédit qu'ils contribuent à installer au sein de la communauté sont réels et ne

Compte-rendu, « Mouhameth Galaye Ndiaye, *Introduction à l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba*, Timbuktu Éditions/Institut Al-Mihrab, Dakar-Le Caire/Bruxelles, 2025, 125p ».

Dr Mamadou Ndiaye

constituent pas hélas, les seuls dangers auxquels nous devons faire face » (p. 64).

Six (6) textes, mis en annexe, complètent ce travail sérieux, rigoureux et riche en enseignements, pistes et perspectives. Cela étant, il nous semble porteur de quelques faiblesses qui ne peuvent, toutes, être exposées et discutées ici. L'une d'elles est, nous semble-t-il, la lecture trop « intellectualiste » et trop « politique » de la pensée de Cheikh Ahmadou Bamba par l'auteur, lequel n'hésite pas, parfois, à se servir de biais de confirmation pour accréditer son interprétation (p. 26). Les vues du soufi sont souvent contraintes par l'auteur à prendre une direction qui ne nous semble pas toujours la plus féconde : comme l'interprétation qui subordonne le « jihad-n-nafs » à la lutte contre la colonisation et celle établissant une « équivalence » entre les deux mondes (p. 46).

UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR
FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DÉPARTEMENT DE LANGUES ET CIVILISATIONS ANCIENNES
LABORATOIRE DECRYPTA (ED ARCIV & ETHOS)
BP 5005
DAKAR- FANN

Literia & Co

Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *Sunu-Xalaat*

Type de support

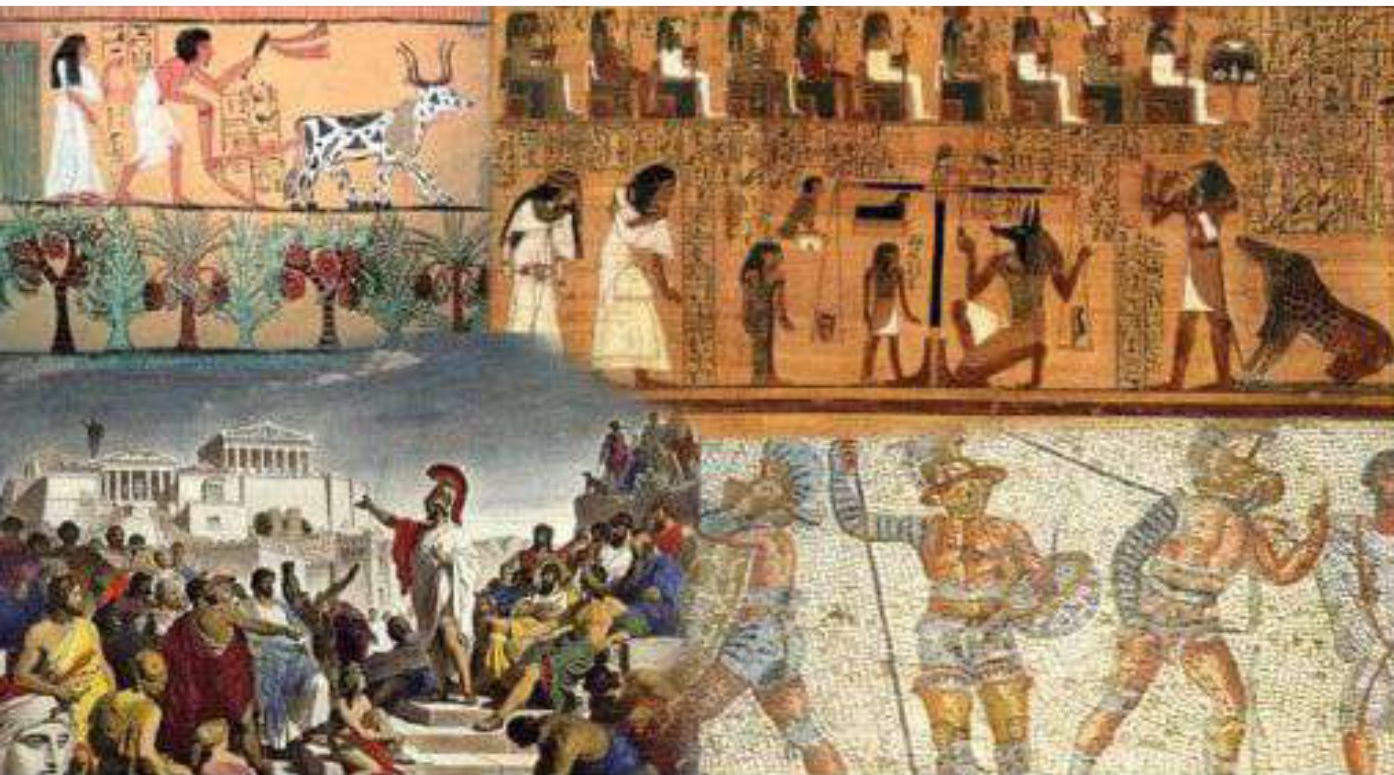
Electronique

Politique d'édition électronique

Publication en libre accès

Périodicité

Annuelle



REVUE AFRICAINE DES SCIENCES DE L'ANTIQUITÉ
SUNU-XALAAAT

ISSN 2772-2104

