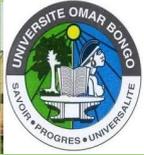


Revue Antiquitas n°2, Juillet 2022

ISSN : 2788-9858

<http://revueantiquitas.online>



La revue spécialisée en Archéologie, en Égyptologie, en Histoire ancienne, en Histoire Médiévale, et en Histoire de l'Afrique précoloniale.

# “ANTIQUITAS”



Image de la couverture : Mukudji Réalisation : Prospère EKORE

Volume 2

Juillet 2022

Revue électronique et physique

ISSN : 2788-9858

Site internet : [www.revueantiquitas.online](http://www.revueantiquitas.online)

Courriel : [antiquitas@gmail.com](mailto:antiquitas@gmail.com)

Adresse : [Université Omar Bongo](http://www.univ-obongobongo.cm) BP 17004/ Tel : 0241 77 96 74 81

Faculté de Lettres et Sciences Humaines, Département d'Histoire et Archéologie.

Revue Antiquitas n°2, Juillet 2022  
ISSN : 2788-9858  
<http://revueantiquitas.online>

# “ANTHISTAS”

*La revue spécialisée en Archéologie, en Égyptologie, en Histoire ancienne,  
en Histoire Médiévale, et en Histoire de l’Afrique précoloniale.*

N°02  
Premier semestre/ Juillet 2022

ISSN : 2788-9858

**La revue spécialisée en Archéologie, en Egyptologie, en Histoire ancienne et Médiévale  
et en histoire de l’Afrique précoloniale**

Site : [www.revueantiquitas.online](http://www.revueantiquitas.online)

#### ADMINISTRATION ET GESTION DE LA REVUE

Directeur de Publication :

Pr. Hugues MOUCKAGA (Université Omar Bongo)

Directeur adjoint :

Pr. Alexis MENGUE M'OYE (Université Omar Bongo)

Directeur de la Rédaction :

Pr. Dominique NGOÏE-NGALLA (Université Marien Ngouabi)

Directeur Adjoint :

Pr. Michel Alain MOMBO (Université Marien Ngouabi)

Rédacteur en chef :

Pr. Virginie WANYAKA BONGUEN OYONGMEN (Université de Yaoundé 1)

#### Secrétaire de rédaction :

Dr. Monique MAVOUNGOU BOUYOU (Université Omar Bongo)

Secrétaire adjoint de rédaction :

Pr. Abraham Zéphyrin NYAMA (Université Omar Bongo)

Directeur technique chargé de la publicité :

Pr. David MOKAM (Université de Ngaoundere)

Directeur technique adjoint chargé de la publicité :

Pr. Alexis TAGUE KAKEU (Université de Yaoundé I)

Directeur Administratif et financier :

Pr. Eliane BOUENDJA (Université Omar Bongo)

Directeurs Administratifs et financiers adjoints :

Dr. Noël Christian Bernard OBIANG N'NANG et

Dr. Gladys Roseline NOMEWA (Université Omar Bongo)

Responsable de la diffusion :

Dr. Aurélie AYENI (Université Omar Bongo),

Responsables adjoints de la diffusion

M. Omer Arsène IVORA MOUANGOYE, doctorant (Université Omar Bongo),

Dr. Drissa KONE (Université Félix Houphouët Boigny).

Web Master :

Dr Désiré Kouakou M'BRAH (Université Alassane Ouattara)

#### COMITÉ SCIENTIFIQUE

Pr. Simon Pierre EKANZA, Professeur titulaire, Doyen honoraire (Université Félix Houphouët Boigny)

Pr. Théodore Nicoué Lodjou GAYIBOR,  
Président honoraire (Université de Lomé)  
Pr. Koffi TCHAM BADJOW (Université de Lomé)  
Pr. Kodjona KADANGA (Université de Lomé)  
Pr. Hugues MOUCKAGA (Université Omar  
Bongo)  
Pr. Alexis MENGUE M'OYE (Université Omar  
Bongo)  
Pr. Abraham Constant NDINGA MBO, Doyen  
honoraire des Facultés, Vice-Président  
honoraire du CTS-LSH du CAMES (Université  
Marien Ngouabi)  
Pr. Dominique NGOÏE -NGALLA (Université  
Marien NGouabi)  
Pr. Michel Alain MOMBO (Université Marien  
Ngouabi)  
Pr. Jean Pierre MARTIN, Professeur émérite,  
(Université Sorbonne, Paris4)  
Pr. Scholastique DIANZINGA (Université Mariën  
Ngouabi)  
Pr. Yvon Norbert GAMBEG (Université Mariën  
Ngouabi)

#### COMITÉ DE LECTURE

Pr. Moussa LAM ABOUBAKRY  
Pr Ousseynou FAYE  
Pr. Virginie WANYAKA BONGUEN OYONGMEN  
Pr. David MOKAM  
Pr. Alexis TAGUE KAKEU  
Pr. Abraham Zéphirin NYAMA  
Pr. Moussa Willy BANTENGA  
Pr. Moustapha GOMGNIMBOU  
Pr. Souleymane SANGARE  
Pr. Maurice BAZEMO  
Pr. Hugues MOUCKAGA  
Pr. Moussa PARE  
Pr. Sévérin KONIN  
Pr. Mathieu Newson Kassy Mian ASSANVO  
Pr. Essohanam BATCHANA  
Pr. Rogatien TOSSOU  
Pr. Romuald TCHIBOZO

## ANTIQUITAS, N°02, Juillet 2022

*La revue spécialisée en Archéologie, en Egyptologie, en Histoire ancienne et Médiévale  
et en histoire de l'Afrique précoloniale*

**ISSN : 2788-9858**

**Site : [www.revueantiquitas.online](http://www.revueantiquitas.online)**

### RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS

Les Universités d'Afrique Centrale et de l'Ouest (Université Omar Bongo, Université Alassane Ouattara, Université Marien NGouabi, Université Yaoundé 1, Université de N'Gaoundéré, Université de Lomé, Université Félix Houphouët Boigny, Université d'Abomey-Calavi) publient une nouvelle revue scientifique intitulée "Antiquitas". Cette revue, à la fois électronique et physique, sollicite des articles sur l'archéologie, l'Égypte ancienne, la Rome Ancienne, le Moyen-Age et l'Afrique précoloniale. Il s'agit d'une revue régionale à vocation internationale dont les objectifs sont :

- Permettre une large diffusion des savoirs savants et profanes sur l'Afrique profonde en privilégiant la longue durée,
- Assurer une plus grande proximité entre l'Afrique et l'Occident européen par un passage au tamis de tout ce qui fonde leur existence,
- Partir du passé le plus lointain pour remonter au présent afin de mieux comprendre les ressorts des sociétés dont il est question,
- Comblent une grave lacune au plan heuristique en dotant tous ceux intéressés par l'antiquité, d'un important outil de vulgarisation de tous les savoirs disponibles,
- Être un outil de croisement des connaissances pour et par les Africains,
- Être un instrument de décloisonnement des connaissances et de faire office de pont entre des universitaires de deux espaces, l'Afrique centrale et l'Afrique de l'ouest pour un échange plus pratique de connaissances, d'expériences et d'expertise.

Les langues de publication de la revue sont le français et l'anglais.

#### • Condition de publication

La revue n'accepte que des articles originaux qui n'ont pas été publiés dans une autre revue, qui ne comportent pas des emprunts de quelque nature que ce soit qui serait susceptible d'engager la responsabilité du département. Les articles sont soumis au comité de lecture qui décide de leur publication ou non. Les textes publiés n'engagent que leurs auteurs. Aucun manuscrit ne sera rendu. Les auteurs conserveront donc un double de leur article. Les normes qui suivent, ont été révisées pour être conforme aux nouveaux textes adoptés par le CTS Lettres et sciences humaines lors de sa 38e session des consultations des CCI, tenue à Bamako du 11 au 20 juillet 2016.

#### • Présentation des manuscrits

Les auteurs sont invités à soumettre par voie électronique des manuscrits de 3000 à 8000 mots (au maximum 16 pages) saisis sous logiciel, **format Word (Arial Narrow 12 pour le texte et 10 pour les notes de bas de page, Interligne simple)**.

Un projet de texte, soumis à évaluation, doit comporter un titre, la signature (Prénom(s) et NOM

(s) de l'auteur ou des auteurs, l'institution d'attache), l'adresse électronique de (des) auteur(s), le résumé en français (250 mots), les mots-clés (cinq), le résumé en anglais (du même volume), les keywords (même nombre que les mots-clés). Le résumé doit synthétiser la problématique, la méthodologie et les principaux résultats. Les noms scientifiques et les termes locaux dans le texte devront être mis en italique (*Adansonia digitata*). Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point. **Les références de citation sont intégrées au texte citant**, selon les cas, des façons suivantes :

- (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms et de l'Auteur, année de publication, pages citées) ;

- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms et de l'Auteur (année de publication, pages citées). Exemples :

-En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupé du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens (...) »

-Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont sait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

-Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socioculturelle et de civilisation traduisant une impréparation socio-historique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakitè, 1985, p. 105). Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page. Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit :

NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Editeur, les pages (p.) des articles pour une revue.

Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Editeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2nde éd.). Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Par exemple :

Bibliographie

AMIN Samir, 1996, Les défis de la mondialisation, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, L'homme moderne et son éducation, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », Diogène, 202, p. 145-151.

DIAKITE Sidiki, 1985, Violence technologique et développement. La question africaine du développement, Paris, L'Harmattan.

**Pour les travaux en ligne ajouter l'adresse électronique (URL).**

Les envois dans le texte se feront en notes en bas de page. Les notes en bas de page se présenteront en numérotation continue.

Les illustrations (tableaux, graphiques, schémas, cartes, photos) doivent être numérotés (numérotation continue) en chiffres arabes selon l'ordre de leur apparition dans le texte. Ils doivent comporter un titre concis, placé au-dessus de l'élément d'illustration (centré). La source est indiquée (centrée) au-dessous de l'élément (Taille 10). Il est important que ces éléments d'illustration soient d'abord annoncés, ensuite insérés, et enfin commentés dans le corps du texte.

**Le non-respect des normes éditoriales peut entraîner le rejet d'un projet d'article.**

• **Correspondance**

Toute correspondance sera adressée à l'administration de la revue "Antiquitas" au département d'histoire de l'Université Omar Bongo aux adresses suivantes :

E-mail : [hmouckaga@yahoo.fr](mailto:hmouckaga@yahoo.fr)  
[bouendja@yahoo.fr](mailto:bouendja@yahoo.fr)  
[ivora.omer@gmail.com](mailto:ivora.omer@gmail.com)

Chaque envoi de texte doit être accompagné de la somme de cinquante mille francs CFA à faire parvenir à madame Eliane BOUENDJA. Pour tous les auteurs dont l'envoi est hors du Gabon, il est conseillé le paiement par voie électronique.

Un abonnement à la revue est possible à hauteur de quinze mille francs CFA (15 000F CFA) par chèque, par numéraire ou par voie électronique au nom madame Eliane BOUENDJA.

## SOMMAIRE

A nos illustres disparus .....pp. 9-10

### Histoire ancienne romaine

BOUENDJA Eliane, « Le facteur religieux dans l'assouplissement de la condition servile à Rome à la fin du Haut-Empire »..... pp.12-32

IMMONGAULT NOMEWA Gladys Roselyne, N'NOH MEMIAGHE Odette-Sandra et BIBALOU BIBALOU Rodrigue, « Femmes romaines et violences politiques: contribution à la visibilité des femmes pendant les proscriptions sous la République »..... pp.33-53

MBOUMBA MBINA Roger, « Riches et pauvres chez Cicéron dans la République romaine : des mots et des maux ».....pp. 54-63

### Histoire ancienne de l'Égypte

MBAH Cédric Stéphane, « Etude comparée de l'organisation des tribunaux chez les Anciens Egyptiens (Ancien, Moyen et Nouvel Empires) et les MBO du Cameroun ».....pp. 65-78

NISSIRE SARR Mouhamadou, « Cartographie, Localisation et exploitation des richesses de la Nubie-Soudan par les pharaons de l'ancienne Égypte ».....pp. 79-103

### À nos illustres disparus

*Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris*

(Homme, souviens-toi que tu es poussière et que tu retourneras en poussière)  
Gen., 3, 19).



**\* + Joseph Ambouroué Avaro**

- Maître-Assistant d'Histoire à l'U.O.B. ;
- Ancien Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines (F.L.S.H.).



**\* + Gilbert Ondimba Epigat**

- Assistant d'Histoire à l'U.O.B.,



**\*+ Dr Ignace Patinon**

- Docteur 3<sup>e</sup> cycle en Histoire Médiévale ;
- Maître-Assistant d'Histoire Médiévale à l'U.O.B.



**\*+ PrPierre Solina N'dombi**

- Professeur d'Histoire Economique et Sociale à l'U.O.B.

**+Pr Sékéné Mody Cissoko**

Professeur Titulaire en Histoire Africaine à l'UOB

**+Pr Joseph-Marie Essomba**

Professeur d'Archéologie à l'Université de Yaoundé I

**+Felix Iroko**

Professeur Titulaire à l'Université d'Abomey-Calavi

**+Xavier Lorient**

Professeur Titulaire à Sorbonne Université

*In memoriam*

SVTL (*Sit vobis terra levis !*)

(Que la terre vous soit légère !)

**Histoire ancienne romaine**

**LE FACTEUR RELIGIEUX DANS L'ASSOULISSEMENT DE LA CONDITION SERVILE À ROME À  
LA FIN DU HAUT-EMPIRE**

**BOUENDJA Eliane**

Maître de Conférences en Histoire romaine

Centre de Recherche et d'Etudes en Histoire et Archéologie (CREHA)

Université Omar BONGO/ Libreville

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

**Résumé**

Dans la société romaine, l'esclave est une *res mobilis*, il est objet et non sujet du droit. Il figure en bonne place dans le patrimoine de son maître. Toutefois, sa situation sociale est parfois différente de sa situation juridique et nous constatons une réelle évolution de sa condition notamment vers la fin du Haut-Empire. Parmi les facteurs ayant contribué à cette évolution, il y a la religion. Elle a contribué peu à peu à une reconsidération de la personne de l'esclave et à une meilleure insertion de celui-ci dans la société. L'influence de la religion s'est faite de façon progressive à cause de l'hostilité de la mentalité collective, elle s'est faite de façon différente selon qu'il s'agisse de la religion romaine ou du christianisme. Dans cet article, nous souhaitons démontrer le rôle particulier de la religion romaine et du christianisme en faveur de l'humanisation de la condition des esclaves dès la fin du Haut-Empire.

**Mots clés** : Esclave – Religion – Christianisme – Rome- Haut-Empire – Condition.

**THE RELIGIOUS FACTOR IN THE RELAXATION OF THE SERVILE CONDITION IN ROME AT THE  
END OF THE HIGH EMPIRE**

**Abstract**

In Roman society, the slave is a *res mobilis*, he is an object and not a subject of law. It figures prominently in the heritage of its master. However, its social situation is sometimes different from its legal situation and we note a real evolution of its condition in particular towards the end of the High Empire. Among the factors contributing to this development is religion. It gradually contributed to a

reconsideration of the person of the slave and to a better integration of the latter into society. The influence of religion was made gradually because of the hostility of the collective mentality, it was made differently depending on whether it was the Roman religion or Christianity. In this article, we wish to demonstrate the particular role of Roman religion and Christianity in favor of the humanization of the condition of slaves from the end of the High Empire.

**Keywords:** Slave – Religion – Christianity – Rome- High Empire – Condition.

## Introduction

Les esclaves, au regard de leur statut, sont compris parmi les biens du maître au même titre que les biens meubles et immeubles<sup>1</sup>. Ils sont pour leur propriétaire un symbole de prestige et de gloire, notamment par leur nombre important ; certains Romains n'hésitent d'ailleurs pas à se faire accompagner dans leurs déplacements par de nombreux esclaves<sup>2</sup>. Ces derniers sont chargés de tâches particulières : les uns sont porteurs de bagages, d'autres secrétaires, etc. Il apparaît cependant que le groupe que constituent les esclaves, à Rome n'est pas un groupe homogène. Ils se distinguent les uns des autres par la nature variée de leurs emplois au sein de la *familia* et aussi par le fait que certains d'entre eux sont au service de particuliers ou de l'empereur alors que d'autres sont au service de l'Etat ou des villes. Cette catégorisation des esclaves dans la société romaine et le statut différent de leurs maîtres respectifs entraînent inéluctablement de nombreuses spécificités quant à leurs statuts et conditions de vie. C'est dire donc que tous les esclaves ne disposent pas des mêmes conditions d'existence qui varient en fonction du maître, de l'importance de ce dernier dans la société ou même de son caractère. Mais au-delà de ces différences à l'intérieur du groupe servile, tous les esclaves sont, sur le plan du droit, des *alieni iuris* et sont tous à la merci de leurs maîtres.

---

<sup>1</sup> Dig. I, 54.

<sup>2</sup> Amm., *Hist.*, XIV, VI, 16-17 : « *Mensarum enim voragines et varias voluptatum inlecebras, ne longius progrediar, praetermitto, illuc transiturus quod quidam per ampla spatia urbis subversasque silices, sine periculi metu properantes equos velut publicos ignitis quod dicitur calcibus agitant, familiarium agmina tamquam praedatorios globos post terga trahentes, ne Sannione quidem, ut ait comicus, domi relicto. Quos imitatae matronae complures, opertis capitibus et basternis, per latera civitatis cuncta discurrunt. Utque proeliorum periti rectores primo catervas densas opporunt et fortes, deinde leves armaturas, post iaculatores ultimasque subsidiales acies, si fors adegerit, iuvaturas, ita praepositis urbanae familiae sua pensa dirigentibus sollicite, quos insignes faciunt virgae dexteris aptatae, velut tessera data castrensi iuxta vehiculi frontem omne textrinum incedit : huic atratum coquinae iungitur ministerium, dan totum promisce servitium, cum ostiosis plebeis de vicinitate coniunctis... ».*

Toutefois, au-delà de son statut juridique, l'esclave entretient parfois et même très souvent des relations assez humaines avec son maître et avec les hommes libres de façon générale. Le tableau que nous dépeint l'épigraphie est parfois très loin de ce que nous dit la loi au sujet de la condition des esclaves et de leur place dans la société romaine, c'est dans ce même ordre d'idées que s'inscrivent ces propos de G. Boissier : « le sort de l'esclave peut être jugé très différemment, et, par exemple, il change tout à fait d'aspect suivant qu'on l'étudie dans la législation ou dans la réalité » (1874, p. 355). De la même façon de nombreux témoignages apparaissent à travers l'épigraphie sur la considération dont certains esclaves jouissent auprès de leurs maîtres respectifs à l'exemple de l'inscription suivante : *D(iis) M(anibus) L. Naevius Epityn/chanus et Naevi/us Hermes Primi/tivo ser(vo) suo kariss[imo]/ et phidelissimo fecer(unt)*<sup>3</sup>. Au regard des termes employés par les deux maîtres qui élèvent cette inscription en mémoire de leur esclave, il ressort que ce dernier est qualifié de très cher et très fidèle par ses maîtres, ce qui donne à leurs rapports une dimension non seulement professionnelle mais aussi humaine, ce qui est parfois contradictoire avec la législation, du moins jusqu'au début de l'Empire.

Une question mérite donc d'être élucidée au regard de ce qui précède : qu'est-ce qui peut expliquer l'humanisation de la condition servile notamment sous l'empire romain ?

A travers cette communication, nous nous proposons d'analyser l'un des facteurs ayant contribué à l'amélioration de la condition des esclaves dans la société romaine, à savoir la religion. Pour atteindre nos objectifs, nous appuierons aussi bien sur les sources littéraires qu'épigraphiques.

## **1- La religion romaine**

L'un des domaines dans lesquels l'humanité corrigeait les rigueurs de la loi est la religion romaine, elle « n'était pas contraire à l'esclave. Elle ne lui fermait pas ses temples, elle ne l'éloignait pas de ses fêtes. Elle reconnaissait qu'il avait une âme, comme tout le monde, et n'admettait pas qu'à sa mort son sort fût différent de celui de son maître » (Boissier, 1874, p. 358). L'implication de l'esclave dans la religion romaine était aussi bien visible dans le cadre domestique que dans le cadre communautaire.

### **1-1 Au sein de la *domus***

L'esclave n'était point en marge de la religion dans la maison de son maître ni même dans la société de façon générale ; non seulement il y prenait une part active mais celle-ci a fait que la société commence à voir en lui une créature humaine. Dans la maison de son maître, en effet, l'esclave pouvait

---

<sup>3</sup> *CIL*, VI, 22832, Rome.

prendre part au culte domestique et même parfois s'adresser aux dieux domestiques comme nous pouvons le constater à travers cette inscription : *Diis/ Penatibus/ Hermes disp(ensator)/ D(onum) D(edit)*<sup>4</sup>.

La religion romaine permet à l'esclave de rendre un culte aux Pénates de la famille comme s'il était un membre à part entière de la famille de son maître. L'esclave qui fut longtemps assimilé à une *res* s'en détache largement en réalité. Il apparaît de toute évidence comme un homme, un homme dont les dieux agrément par ailleurs les prières, c'est sans doute pour cette raison que la permission lui est accordée par le maître de s'adresser à ses divinités. Il apparaît que les esclaves pouvaient s'adresser librement à certaines divinités comme Silvanus qui était fort aimé des pauvres et des paysans : « Ils l'appellent leur conservateur et leur sauveur, ils le prient pour leurs maîtres et pour eux-mêmes » (Boissier, 1874, p. 361). Ils lui témoignent parfois leur reconnaissance à travers les inscriptions qu'ils élèvent comme nous pouvons le voir dans le cas présent : *Silvano S[acrum]/ Successus Agathemer[i]/ Imp(eratoris) T. Caesaris Aug(usti)/ ser(vi)/ [P]aterni vicarius/ [v]otum posuit*<sup>5</sup>. Ici nous voyons que les esclaves ont la possibilité de s'adresser à des divinités dans la maison de leur maître, mais ils ne s'adressent pas à n'importe laquelle, ils choisissent de s'adresser à celle qui a la réputation de venir particulièrement en aide aux classes inférieures de la société dans laquelle on trouve naturellement les esclaves. Leur invocation de cette divinité a sans doute pour but de lui demander de leur venir en aide au quotidien, de les aider à supporter leur situation et pourquoi pas de les en délivrer, c'est sûrement la raison pour laquelle ils lui élèvent des monuments quand ils sont devenus libres<sup>6</sup>. Les esclaves ont en effet foi en l'avenir comme nous le dit B. Lapicki lorsqu'il tient ces propos :

Il a été jusqu'à présent question des conceptions juridiques des esclaves qui exprimaient le minimum de leurs aspirations et qu'ils essayaient de réaliser. A côté de celles-là apparaissent parmi les esclaves des conceptions idéales, certaines utopies concernant un avenir lointain. Elles se basaient sur la foi dans l'avènement de l'âge d'or et du royaume du soleil (heliopolis, *civitas solis*) où il n'y aurait plus d'esclaves et tous les hommes seraient égaux (1953, p. 252).

Le fait que les maîtres permettent à leurs esclaves de pratiquer la religion traduit une réelle reconnaissance de la personne humaine qui réside en chacun de ces esclaves ; ils reconnaissent qu'ils ont une âme, aussi leur permettent-ils non seulement d'avoir leurs propres convictions religieuses et

---

<sup>4</sup> CIL, VI, 561, Rome.

<sup>5</sup> CIL, XIV, 50, Ostie.

<sup>6</sup> Orelli, 1592 : *Sancto Silvano votum ex viso ob libertatem*.

donc de s'adresser à certaines divinités à condition que celles-ci soient tolérées par le maître, mais ils leur permettent également de participer au culte domestique avec le reste de la famille.

Au sein même de la maison, l'esclave prenait part au culte rendu aux Lares par la famille de son maître, il n'était point mis en marge lors de la célébration du culte malgré ses incapacités juridiques par rapport au reste de la famille. D'ailleurs la surveillance des Lares familiaux est même le plus souvent confiée aux esclaves, même les empereurs confient la garde de leurs Lares à des esclaves, c'est par exemple le cas de Domitien : le jeune esclave placé pour veiller sur les Lares de la chambre impériale assistera d'ailleurs à son meurtre<sup>7</sup>. Il apparaît clairement que les esclaves participaient à la religion domestique, même s'ils n'avaient pas le droit d'offrir des sacrifices aux Lares de la famille, ils étaient néanmoins admis à cette cérémonie aux côtés de ses autres membres. Quand bien même le statut d'homme n'était pas reconnu à l'esclave officiellement, la place que lui conférait la religion romaine lui donnait ce statut tacitement. La religion, en effet, n'est pratiquée que par le genre humain et seulement par lui, le maître reconnaît que l'esclave est un homme d'où il lui permet de prendre part à la religion.

La religion romaine, non loin de s'opposer ouvertement à la pratique de l'esclavage et surtout aux mauvais traitements qui pouvaient être infligés aux esclaves, a institué certains principes visant à assouplir le sort de ces derniers, du moins provisoirement. C'est pourquoi, « en tenant, comme elle le faisait, au respect des grandes fêtes, en ordonnant « que le valet de ferme et le bœuf de labour doivent chômer pendant les fêtes, » elle assurait à l'esclave les seuls moments de repos dont il jouit durant sa rude existence » (Boissier, 1874, p. 359), telle était la vision principale des Saturnales. La fête des Saturnales a lieu entre le 17 et le 23 décembre :

Consacrée au culte de Saturne, elle tend à faire revivre pendant quelques jours le mythe de l'âge d'or dont Saturne est le grand maître. Elle entend donner l'image d'une société harmonieuse, d'un paradis terrestre où toutes les différences sociales s'évanouissent comme par enchantement, où la guerre se tait, où les rumeurs des festins remplacent le bourdonnement des camps et le cliquetis des armes, où la joie licencieuse règne sans partage, où toutes les créatures humaines sont liées fraternellement les unes aux autres (Schmidt, 2003, p. 145).

---

<sup>7</sup> Suét., *Domit.*, XVII, 5 : « *Puer, qui curae Larum cubiculi ex consuetudine assistens interfuit caedi, hoc amplius narrabat, iussum se a Domitiano ad primum statim vulnus pugionem pulvino subditum porrigere ac ministros vocare, neque ad caput quidquam excepto capulo et praeterea clausa omnia repperisse* ».

Dans cette mise en scène, « le serviteur prend la place du maître, il commande et se fait servir, il a toute permission de parler librement, il se soulage de sa longue contrainte et oublie les humiliations de l'année ; le lendemain il reprendra un peu moins tristement sa chaîne, après s'en être cru délivré pendant tout un jour » (Boissier, 1874, p. 359).

Pendant ce temps, les esclaves quittent momentanément leurs habits de servitude, ils revêtent le *pileus*, le bonnet d'affranchi qui symbolise la liberté ; ils profitent au maximum de cette journée de liberté pour oublier leur quotidien et parler avec franchise et familiarité à leurs maîtres. Quoiqu'étant une véritable mise en scène, les Saturnales constituent pour les esclaves une période de repos dans l'année, un moment où ils sont libérés provisoirement de leurs lourdes tâches quotidiennes et profitent un temps soit peu de la liberté dont ils sont privés. A cette occasion, les maîtres les admettaient à leur table et leur en faisaient les honneurs ; les esclaves se partageaient les magistratures, ils tranchaient du droit, eux qui en étaient exclus. Tout cela n'avait bien entendu aucune incidence sur les principes de droit existants, ils ne pouvaient aucunement rectifier quelque principe de droit que ce soit ni changer une quelconque décision des magistrats, leur statut ne le leur permettait pas.

Nous pensons que la vision première des Saturnales n'est pas de permettre aux esclaves de prendre la place des maîtres quand bien même elles visent à donner un semblant d'égalité entre tous les hommes pendant la durée de la fête, mais c'est surtout pour leur permettre de se reposer de tous leurs travaux pendant cette période de l'année. Nous pouvons constater que ce souci de permettre aux esclaves de se reposer de leurs tâches est né avec l'institution même des Saturnales mais la multiplication des jours de fête notamment sous l'Empire peut aussi témoigner de la volonté des empereurs de donner à ces derniers beaucoup plus de jours de repos dans l'année. La religion est un domaine dans lequel on assiste à une réelle amélioration du sort des esclaves.

## **1-2 Dans les associations religieuses et funéraires**

Les esclaves pratiquaient la religion sous une forme collective notamment dans le cadre d'une *familia* ou d'un *collegium*. La plupart de ces groupements culturels sont composés à la fois de libres et d'esclaves. Ce rapprochement, fondé sur les croyances mais aussi sur une communauté de condition, atteste une fois encore que la vie collective ne se laissait pas arrêter par les incapacités juridiques (Gaudemet, 1979, p. 145). Ces associations dans lesquelles nous retrouvons les esclaves et les hommes libres de condition sociale et économique très humble avaient un but purement funéraire ; elles

étaient facilitées par les préoccupations communes entre les uns et les autres en ce qui concerne leur situation *post mortem* mais motivées également par la modeste situation économique de tous.

Les esclaves ainsi que les hommes libres qu'ils côtoyaient dans ces associations étaient préoccupés par ce qui allait advenir de leurs corps après leur mort, tous ne pouvaient pas supporter les frais d'un tombeau. Il faut signaler cependant que tous les esclaves n'étaient pas dans cette situation, ceux appartenant à des grandes familles étaient pris en charge par leurs maîtres :

Les grandes maisons bâtissaient pour leurs esclaves et leurs affranchis de vastes mausolées pouvant contenir parfois plus de mille urnes ; on les appelle aujourd'hui colombaria, parce que les niches (*columbaria*), disposées en rangées sur les quatre murs, avaient la même forme que l'ouverture d'un colombier (Waltzing, 1900, p. 257).

Plusieurs inscriptions font par exemple mention du *columbarium* élevé par Livie pour ses esclaves et affranchis dont nous avons un cas dans l'inscription suivante : *Thamyris Liviae/ pediseq(uus ) Cnismo Aphrodisiae/ Liviae ser magistr coniugi suae/ suo dat ollam dat ollam*<sup>8</sup>.

Tandis que certains esclaves de grandes familles avaient l'assurance d'être enterrés dans le *columbarium* créé pour eux par leurs maîtres, d'autres en revanche, en l'occurrence ceux dont les maîtres étaient moins riches et moins généreux ainsi que certains libres en situation d'indigence, ne pouvaient se procurer une sépulture de famille ni des tombes isolées. Jusqu'au début de l'Empire, il existait pour ces derniers d'immenses fosses publiques construites en forme de citernes et fermées par une dalle où leurs cadavres pourrissaient pêle-mêle (Waltzing, 1900, p. 258). Il fallait être bien misérable pour se contenter d'une telle sépulture, et l'on s'adressait parfois à des spéculateurs qui érigeaient de vastes colombaria et vendaient les niches en détail<sup>9</sup>. C'est précisément pour éviter cette situation misérable et honteuse que les esclaves et les libres pauvres s'associent sans tenir compte des incapacités juridiques des premiers, ils s'associent à plusieurs pour construire un monument commun. Sous les premiers empereurs, on trouve beaucoup de ces *socii columbarii*, de ces sociétés funéraires qui n'étaient pas de véritables collèges.

Les associations funéraires procurent aux esclaves une personnalité que la loi ne leur reconnaît pas, elles leur procurent une réelle existence aussi bien sur le plan social que sur le plan économique. L'accès aux associations leur était largement ouvert quand bien même cela nécessitait le plus souvent

---

<sup>8</sup> *CIL*, VI, 4006.

<sup>9</sup> *CIL*, VI, 4881-5178.

l'autorisation du maître. Certaines associations regroupaient les esclaves et affranchis d'une même maison comme la maison impériale et certaines maisons opulentes qui possédaient de très nombreux esclaves. Tous ces serviteurs d'une même maison formaient un ou plusieurs collèges funéraires, qui se disent souvent adorateurs des Lares de leurs maîtres. Il existe donc plusieurs collèges funéraires dans lesquels nous retrouvons des esclaves aux côtés des hommes libres, notamment des affranchis ; l'un des plus connus à Rome est le *Collegium quod est in domu Sergiae Paullinae*<sup>10</sup> ; à Aesernia, il y avait un *collegium cultorum*<sup>11</sup>. Certains collèges d'affranchis et d'esclaves impériaux portent un nom de métier tel que le *collegium praegustorum*<sup>12</sup>, ce ne sont pas des corporations professionnelles mais bien de véritables collèges funéraires. En outre, les villes d'Italie possédaient elles aussi des esclaves et affranchis attachés au service municipal : ces *servi* et *liberti publici* constituaient une seconde sorte de collèges funéraires, il s'agit par exemple à Venafrum du *collegium familiae publicae*<sup>13</sup> ou à Ostie du *corpus familiae publicae libertorum et servorum*<sup>14</sup>.

Enfin vient la classe des associations composées d'affranchis et de pauvres gens exerçant toutes sortes de métiers pour leur compte, telle devait être la composition de ces *collegia tenuiorum* portant le nom d'une divinité et répandus partout. Ils pouvaient aussi recevoir des esclaves appartenant à des maîtres divers, avec le consentement de ceux-ci (Waltzing, 1900, p. 264), conformément à la loi<sup>15</sup>.

Les associations auxquelles les esclaves prennent part leur procurent certains avantages qui parfois ne sont pas reconnus par la loi. Par exemple au sujet des testaments, la loi ne reconnaissait aucune valeur aux testaments des esclaves, certains collèges cependant allaient au-delà de ces restrictions juridiques et tenaient compte des dernières volontés de leurs membres, fussent-ils esclaves. Le collège de Diane et d'Antinoüs, par exemple, plus généreux et plus humain, déclare qu'il tiendra compte du testament des esclaves et que le maître ne pourra réclamer la prime que s'il est institué héritier. Si l'esclave a institué un autre, elle sera remise à celui-ci (Waltzing, 1900, p. 270). En-dehors du respect du testament des esclaves, les associations pouvaient aussi leur offrir des honneurs *post mortem*. En effet, pour les esclaves, une autre disposition spéciale existait. Un maître barbare pouvait

---

<sup>10</sup> *CIL*, VI, 9148, Rome.

<sup>11</sup> *CIL*, IX, 2654, Aesernia.

<sup>12</sup> *CIL*, VI, 9004, Rome.

<sup>13</sup> *CIL*, X, 4856, Venafrum.

<sup>14</sup> *CIL*, VI, 479, Rome.

<sup>15</sup> *Dig.*, 47, 22, 3, 2 : « *Servos quoque licet in collegio tenuiorum recipi volentibus dominis : ut curatores horum corporum sciant, ne invito aut ignorante domino in collegium tenuiorum reciperent, et in futurum poena teneantur in singulos homines aureorum centum* ».

refuser parfois leur corps et le jetait à la voirie. Si l'esclave était mort sans testament, le collègue lui faisait des funérailles en effigie (*funus imaginarium*) ; on élevait un tombeau et on y célébrait les cérémonies ordinaires : cela suffisait, croyait-on, pour procurer aux mânes le repos et le bonheur<sup>16</sup>.

A Rome, les colombaries appartenaient à des collègues d'affranchis et d'esclaves des grandes maisons, ils n'étaient pas réservés aux collègues domestiques mais à tous les esclaves et affranchis du même maître ou patron. C'est ainsi que le *collegium magnum tribunorum divae Augustae* semble avoir une place spéciale dans le *Monumentum Liviae* destiné à tous les esclaves et affranchis de l'impératrice ; dans le monument de *Volusii*, on rencontre un *collegium castrense*<sup>17</sup>, et peut-être un *collegium Larum volusianorum*<sup>18</sup>.

Les esclaves dans les associations funéraires œuvraient aux côtés des hommes libres ; il apparaît que les associations funéraires ne faisaient aucune différence entre esclaves et libres, tous étaient d'ailleurs issus de milieux très défavorisés. Au sein de ces associations, l'esclave apparaît comme l'égal de l'homme libre, il jouit d'un statut favorable et bénéficie de certains avantages que le droit ne lui reconnaît pas, même s'il a besoin de la permission de son maître pour y participer. La loi permettait sans doute aux corps de métiers comme aux collègues funéraires de recevoir des esclaves avec la permission des maîtres. Ceux-ci n'avaient aucun intérêt à refuser : les distributions et les repas de corps, si fréquents, leur procuraient un profit réel, il était donc rare que le maître refusât à son esclave la permission de faire partie d'une corporation religieuse d'autant plus que cela lui permettait parfois de se soustraire à toute obligation envers celui-ci après sa mort, les collègues prenant la plupart du temps les funérailles à charge.

L'étude des différentes inscriptions funéraires faites par des esclaves permet de déceler des préférences serviles qui parfois persistent après l'affranchissement en ce qui concerne certaines divinités du Panthéon romain ; il ressort par exemple que le culte des *Lares familiares* est beaucoup célébré par les esclaves, mais leur préférence se porte surtout sur *Silvanus* qui jouit d'une faveur particulière à leurs yeux. Il y a en outre le culte de *Jupiter Liber* qui rapproche le plus grand dieu de Rome d'une vieille divinité du vin, de la végétation frugifère et des mystères. Le nom même de *Liber* évoquait la liberté et dès le milieu du troisième siècle, un temple était édifié en l'honneur de *Jupiter Libertas* par Tiberius Sempronius Gracchus (Gaudemet, 1979, p. 145). D'autres divinités évoquent

---

<sup>16</sup> *CIL*, XIV, 2112; II, 1, 3-5.

<sup>17</sup> *CIL*, VI, 7281, Rome.

<sup>18</sup> *CIL*, VI, 10266, Rome.

les espoirs serviles, c'est le cas de *Fortuna, Bona Dea*. Mithra, dont le culte connu sous l'Empire une grande faveur, accueille les esclaves comme les libres, et la participation servile semble avoir été particulièrement importante. Enfin, la présence sur le Palatin du temple de Cybèle a sans doute contribué à répandre parmi les esclaves impériaux le culte de la *Magna Mater Idaea*.

La religion païenne ne se laisse pas arrêter par les barrières juridiques qui séparaient libres et esclaves, c'est pourquoi elle accorde à l'esclave une réelle reconnaissance de sa personnalité. D'ailleurs, même le droit reconnaît cette personnalité religieuse de l'esclave, c'est pour cette raison qu'elle la consacre en faisant de la sépulture un *locus religiosus*. Ici toute différence entre libres et esclaves disparaît. Fréquentes en effet sont les sépultures où voisinent maîtres et esclaves et c'est d'ailleurs bien souvent à des esclaves affranchis par testament et à leurs descendants que le maître fait confiance pour assurer la perpétuité de son culte funéraire. Enfin, le *votum* témoigne lui aussi de la place que la religion reconnaît à l'esclave puisqu'il l'oblige envers les dieux. Les juristes ont d'ailleurs utilisé cette obligation pour garantir au maître lors de l'affranchissement les *operae* de son ancien esclave.

La religion romaine, comme nous venons de voir, est accessible aux esclaves, ces derniers la pratiquent aussi bien dans le cadre de la maison de leur maître que dans le cadre des associations funéraires et religieuses auxquelles ils étaient admis avec sa permission. Il apparaît que les incapacités juridiques qui frappent les esclaves disparaissent complètement surtout dans les associations funéraires au sein desquelles ils travaillent côte à côte avec les hommes libres ; il leur arrive même d'être *ministri*, c'est-à-dire ministres du culte ou des *magistri* c'est-à-dire des administrateurs dans ces différents collèges funéraires. Leur personnalité est ici mise en valeur par la religion qui leur accorde certains privilèges tels ceux de faire un testament ou de bénéficier des honneurs *post mortem*. La non considération de son incapacité juridique fait que sur un plan pratique, l'esclave apparaît comme l'égal de l'homme libre d'où leurs différentes tombes peuvent être ensemble sans heurter les mœurs. Par la suite, toujours en quête d'émotions religieuses et de dieux nouveaux, les esclaves se dirigèrent avec tant d'ardeur et en si grand nombre vers le christianisme.

## **2- La religion chrétienne**

Les esclaves sont présents dans la religion chrétienne autant que dans la religion païenne comme nous l'avons vu plus haut, elle non plus ne leur ferme pas ses portes, elle accueille aussi bien

les esclaves que les hommes libres. Mais en quoi a-t-elle contribué à l'amélioration de la condition des esclaves dans la société romaine ?

## 2-1 Principes enseignés aux esclaves

Quels sont les principes enseignés par le christianisme qui ont contribué à l'amélioration de la condition des esclaves au sein de la société romaine ?

### 2-1-a « esclaves, obéissez à vos maîtres »

La religion chrétienne prône l'égalité entre tous les hommes comme cela ressort à travers ces propos de l'apôtre Paul : « Il n'y a ici ni Juif ni Grec, ni circoncis ni incirconcis, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni libre ; mais Christ est tout et en tous »<sup>19</sup>. Elle n'encourage pas les esclaves à se rebeller contre leurs maîtres au nom de cette égalité comme on pourrait être amené à le croire, bien au contraire, elle leur enseigne l'obéissance et la soumission à leurs maîtres. Cela ne semble-t-il pas paradoxal ?

Le christianisme ne véhicule pas des idées révolutionnaires chez les esclaves, il apparaît même qu'il fait montre d'un certain conservatisme libéral :

Dans l'Empire romain où il était né, où il prospérait, où il trouvait ses prosélytes, dans la paix romaine qui au premier siècle lui avait permis de se répandre par les voies commerciales de terre et de mer, le christianisme, bon gré mal gré, était contraint d'accepter la société antique inséparable du système esclavagiste. Semer le trouble, appeler les esclaves à secouer leur joug, à assassiner leurs maîtres, à prendre le pouvoir avec l'aide de la plèbe urbaine, et des petits propriétaires ruinés, c'est là un programme totalement étranger à l'Eglise primitive (Schmidt, 2003, p. 235).

Le christianisme n'entend pas renverser l'ordre établi (Garnsey, 2004), il n'entend pas privilégier une classe plutôt qu'une autre, ni nuire aux plus riches pour servir les plus pauvres, ni libérer les esclaves pour ruiner les grands propriétaires et par conséquent l'économie générale de l'Empire. Le christianisme se donne comme devoir de transformer la société en transformant les hommes, agir de l'intérieur au sein de la conscience humaine et non de l'extérieur. Son influence sur les uns et les autres va donc consister en un changement de mentalités et de conceptions. De fait, la ligne de conduite générale qu'il suggère aux esclaves se résume dans ces propos de l'apôtre Paul :

---

<sup>19</sup> *Coloss.*, III, 11 : « *Ubi non est Gentilis et Judaeus, circumcisio et praeputium, Barbarus et Scytha, servus et liber ; sed omnia et in omnibus Christus* ».

Esclaves, obéissez à vos maîtres de la terre avec crainte et tremblement dans la simplicité de votre cœur, comme à Jésus-Christ ; n'agissez pas seulement sous leur regard, comme occupés de plaire au monde, mais comme les serviteurs du Christ, faisant la volonté de Dieu, de bon cœur et de bonne volonté, servant pour le Seigneur, non pas seulement pour les hommes, et sachant bien que chacun recevra de lui selon ses œuvres, qu'il soit esclave ou libre<sup>20</sup>.

Au nom de ce principe, les esclaves considèrent leur état comme quasi normal ; ils le supportent avec moins de peine et considèrent leurs corvées comme des devoirs à accomplir avec dévouement. Le christianisme a eu pour mérite dans la vie des esclaves de bannir en eux toute idée de se rebeller contre leurs maîtres étant donné qu'ils considèrent dorénavant qu'ils sont au service de Dieu par le biais de leurs maîtres ; ce fait en entraînant un autre : les rapports entre les esclaves et leurs maîtres deviennent plus sereins et plus indulgents, les maîtres ont en face d'eux des esclaves dociles et obéissants qui ne cherchent qu'à leur plaire. De plus le fait de travailler, considéré comme un déshonneur par les Romains, est plutôt une gratification d'après la religion chrétienne : tout homme doit renoncer à l'oisiveté car « le précieux trésor d'un homme, c'est l'activité »<sup>21</sup>, dit la Bible. On le voit donc, le travail n'est plus considéré comme quelque chose de vil mais bien de valorisant, c'est une activité à laquelle tout chrétien doit se livrer car cela est conforme à la volonté de Dieu. C'est donc avec beaucoup de conviction que les esclaves remplissent leurs devoirs se rendant compte que leurs frères dans la foi travaillent eux aussi de leurs mains quand bien même ils ne sont pas sous l'autorité directe d'un homme, mais c'est d'abord pour obéir aux principes bibliques que chacun travaille et avec joie.

D'ailleurs, la religion chrétienne considère que l'humanité est semblable à un corps dont chaque membre a une importance particulière, elle encourage chacun à occuper son poste et à le faire fidèlement même si certains exercent des activités considérées comme viles. Elle dit d'ailleurs à cet effet : « parmi les membres du corps, les plus faibles ne sont pas les moins nécessaires, ni les plus vils les moins honorés »<sup>22</sup>, en d'autres termes, les esclaves ne devraient avoir aucune honte à exercer les activités qui sont les leurs, ils sont des membres indispensables au bon fonctionnement du grand corps que constitue l'humanité. C'était un véritable honneur pour un chrétien de travailler, H. Wallon nous dit au sujet de l'apôtre Paul :

L'apôtre aussi avait voulu vivre du travail de ses mains ; il avait refusé les secours auxquels lui donnait droit toute une vie de dévouement et il trouvait, le jour ou la nuit, parmi les fatigues de

---

<sup>20</sup> *Ephes.*, VI, 5-8.

<sup>21</sup> *Prov.* XII, 27.

<sup>22</sup> *I Corinth.* XII, 22-23.

l'apostolat, du temps pour gagner sa nourriture, afin de présenter son propre exemple aux fidèles, et de justifier cette condamnation, portée contre la stérile oisiveté de tant d'hommes nourris et servis par leurs esclaves : « Celui qui ne veut point travailler ne doit pas manger »<sup>23</sup>, cela ne l'empêchait point de respecter, comme on l'a vu, les différences des conditions sociales et de commander à chacun d'acquitter sa dette envers les autres : tribut, crainte ou honneur (Wallon, 1988, p. 616).

Nous avons vu que le christianisme a pour mission de transformer la société en transformant les hommes de l'intérieur, et par la ligne de conduite qu'il impose aux esclaves d'obéir à leurs maîtres, il a largement contribué à un véritable changement de mentalités chez les esclaves. En effet, les esclaves ont désormais une nouvelle façon de considérer les choses notamment leur sort, ils ont tendance à tout relativiser et à ne rien dramatiser, ce qui leur permet de supporter leur quotidien sans grande peine, en attendant patiemment le jour de leur affranchissement. En fait, les esclaves connaissent un assouplissement moral de leur condition, ils ne la considèrent plus comme un joug mais comme une situation transitoire. Ils obéissent à leurs maîtres avec crainte et tremblement comme s'ils le faisaient pour Dieu, ils considèrent cela comme un devoir qui leur est imposé par Dieu, aussi le remplissent-ils avec joie d'autant que la religion chrétienne ne leur dit pas seulement d'obéir à leurs maîtres, mais également qu'ils sont libres devant Dieu.

### **2-1-b Il n'y a ni libres ni esclaves devant Dieu**

La religion chrétienne apprend à ses disciples que tous sont égaux, il n'y a ni libres ni esclaves car tous sont un en Jésus-Christ<sup>24</sup>, qu'est-ce que cela implique pour les esclaves ?

Sous l'influence du christianisme, l'esclave cessa graduellement d'être une chose, il recouvra petit à petit les droits de la personne humaine. Il recouvra tous ces droits dont nous venons de parler dans la société religieuse dès le début de la prédication évangélique ; mais dans la société civile, il les reçut peu à peu à mesure que la législation se laissa pénétrer par l'esprit du christianisme. Les barrières qui, partout ailleurs, séparaient l'esclave de l'homme libre n'existaient pas dans l'Eglise. P. Allard nous dit :

Il n'y avait qu'un baptême, *unum baptisma*, auquel l'un et l'autre étaient admis au même titre et sur le même rang. L'enseignement religieux était donné sans distinction de personnes, les saints mystères se célébraient pour tous, l'esclave s'agenouillait comme son maître à la table de l'eucharistie et s'asseyait près de lui à la table des agapes. Des tombes voisines et semblables recevaient dans les

---

<sup>23</sup> III *Thess.* III, 8-12.

<sup>24</sup> *Gal.* III, 28.

cimetières chrétiens la dépouille de l'esclave et celle de la personne libre. L'égalité fut poussée plus loin : dans la société religieuse, l'esclave peut être placé au-dessus de l'homme libre. Ainsi, l'esclave baptisé y occupait un degré supérieur à celui où se tenait l'homme libre encore catéchumène. Les rangs du clergé lui étaient ouverts : les chaînes de la servitude ne faisaient point obstacle à ce qu'il reçut de l'Eglise le pouvoir de lier et de délier (1876, p. 475).

Il faut dire cependant que le clergé n'était ouvert aux esclaves qu'après affranchissement de ces derniers, toutefois une exception était sans doute faite pour les esclaves dont les maîtres étaient païens qui ne se seraient jamais vu affranchir pour des raisons religieuses. La dérogation a été faite parfois aussi pour certains esclaves appartenant à des chrétiens, « que des vertus éclatantes, le vœu des fidèles, quelque circonstance impérieuse, désignaient manifestement pour le sacerdoce », nous dit encore P. Allard (1876, p. 475).

Dans la société religieuse, l'esclave fut considéré par l'Eglise comme l'égal de l'homme libre. Il fut reconnaissant à l'Eglise, aussi n'hésita-t-il pas à mourir quelquefois en martyr. L'Eglise, pour qui les distinctions sociales n'existent pas, releva au milieu des hymnes les reliques de ces humbles victimes, et l'on vit à certains jours, au grand étonnement des païens, des fidèles de tout rang agenouillés devant la pierre transformée en autel sous laquelle reposait un esclave martyr (Allard, 1876, p. 477). On le voit donc, l'esclave a acquis tous les droits humains dans la société religieuse qui ne tient aucun compte des distinctions sociales, il a même acquis certains droits relatifs à la famille, droits que la loi ne lui reconnaît cependant pas. C'est dans cet ordre d'idées que P. Allard tient encore ces propos :

L'esclave jouissait donc, dans la société religieuse, de tous les droits qui appartiennent en propre aux membres de celle-ci : il était impossible qu'il ne recouvrât en même temps une place légitime dans une petite société intimement unie à la première, puisqu'elle est fondée sur un sacrement, je veux dire la famille. De même que, pour l'Eglise, il n'y avait qu'un baptême, il n'y avait aussi pour elle qu'un mariage : elle ne faisait pas de distinction, en cette matière, entre les esclaves et les personnes libres. Elle admit les premiers au sacrement qui fait les époux, reconnut l'indissolubilité de leurs unions et les droits qui en découlaient ; elle déclara coupable d'adultère quiconque en violerait la pureté. Allant plus loin, sous la pression des circonstances, elle ne craignit pas de se séparer avec éclat de la loi civile, et la plus haute autorité de l'Eglise consentit, au troisième siècle, à mettre la main de la patricienne dans celle de l'esclave, c'est-à-dire à imprimer le sceau du sacrement à des unions que le droit romain déclarait non seulement nulles, mais même délictueuses (1876, p. 476).

Il est à noter tout de même que ces unions qui apparemment semblent légales selon la religion chrétienne demeurent cependant illégitimes, ce sont des unions de fait devant la loi qui continue à refuser aux esclaves le *ius conubii* réservé exclusivement aux hommes libres. Ici apparaît encore clairement le fossé qui existe entre la loi et la réalité quotidienne ; la loi émet des principes qui ne sont pas souvent appliqués au quotidien, la réalité s'avère parfois bien différente de ce qui est dit dans la loi comme dans le cas présent.

Au vu de ce qui précède, il ressort que la religion chrétienne a d'une part fortement changé les mentalités des esclaves en les amenant à se soumettre volontairement à leurs maîtres comme s'ils le faisaient pour Dieu. Aussi les esclaves ne considèrent-ils plus leur situation comme un joug mais comme quelque chose de naturel qu'il faut vivre le mieux possible car telle est la volonté de Dieu. Ils sont plus sereinement au service de leurs maîtres d'autant qu'ils sont confiants en l'avenir, d'où ils ont complètement renoncé à toute idée de révolte. L'Eglise leur a conféré une certaine liberté qui les rend semblables aux hommes libres, ils sont traités de la même façon que les hommes libres dans l'Eglise et accèdent souvent aux mêmes fonctions car il n'y a ni libres ni esclaves devant Dieu, ainsi l'esclave est-il doucement élevé au niveau du maître. Mais qu'est-ce que l'Eglise enseigne à ce dernier ?

## **2-2 Principes enseignés aux maîtres**

Le christianisme n'a pas seulement eu des effets sur les esclaves, il a également inspiré une ligne de conduite aux hommes libres, notamment, ceux qui possédaient des esclaves en vue, comme nous l'avons dit plus haut, de transformer la société en transformant les hommes de l'intérieur.

### **2-2-a « vous avez un maître dans les cieux »**

S'adressant aux maîtres, l'apôtre Paul tient ces propos : « Maîtres, accordez à vos serviteurs ce qui est juste et équitable, sachant que vous aussi vous avez un maître dans le ciel »<sup>25</sup>. Qu'est-ce que cela implique ?

La religion chrétienne encourage les maîtres à la douceur envers leurs esclaves, tout en réalisant qu'ils ont eux-mêmes quelqu'un au-dessus d'eux capable de les sanctionner en cas de besoin. Donc, le maître doit déjà reconnaître, au-dessus de son droit, le droit de Dieu, se former à obéir avant de commander. En d'autres termes, le maître est lui aussi sous l'autorité d'un plus grand que lui, aussi doit-il traiter ceux qui sont sous son autorité comme il voudrait être traité lui-même. Ce phénomène a eu

---

<sup>25</sup> Coloss. IV, 1.

pour conséquence de rendre les maîtres moins rigoureux vis-à-vis de leurs esclaves, il s'agit bien entendu des maîtres chrétiens.

Le fait que les maîtres réalisent qu'ils ont eux-mêmes un maître dans les cieux entraîne chez eux un changement de mentalités tout comme chez les esclaves ; ils acquièrent une nouvelle façon de considérer les choses et même de considérer leurs esclaves. Il est à signaler dans un premier temps que les maîtres chrétiens qui ont des esclaves également chrétiens côtoient ces derniers dans les activités religieuses. Nous avons vu que l'Eglise ne fait aucune différence entre ses membres, que l'on soit esclave ou libre, elle les traite tous de la même façon, aussi le maître reçoit-il le même traitement que son esclave au sein de l'Eglise. Le maître réalise donc qu'en fait Dieu accorde à l'esclave autant de considération qu'à lui ; de fait, par crainte pour Dieu, il évite de traiter durement celui-là que Dieu estime et qui a autant de valeur que lui aux yeux de ce dernier.

Etant donné que tout chrétien a le souci d'obéir à la volonté de Dieu, le maître à qui il est dit d'accorder à ses serviteurs ce qui est juste et équitable<sup>26</sup>, évite du mieux qu'il le peut d'aller à l'encontre de ce précepte pour plaire à Dieu ; il va donc faire preuve de générosité envers ses esclaves et les traiter comme la religion chrétienne le lui recommande. De même le fait de savoir qu'il a un maître dans les cieux, le maître se rend compte qu'il a des comptes à rendre à ce dernier sur la gestion de ceux qui sont placés sous son autorité, cela l'amène à faire preuve de beaucoup de patience et de générosité vis-à-vis de ses esclaves. En fait, nous dit H. Wallon :

L'esclavage est condamné en principe ; il est limité dans l'usage général par ces tempéraments qui en diminuent les rigueurs ; il est même supprimé dans la vie parfaite. Ce précepte « vends tes biens et donnes-en le produit aux pauvres », impliquait sans doute l'affranchissement des esclaves, ces pauvres qui ne possèdent rien, qui ne se possèdent même pas. Mais ce précepte était nécessairement exceptionnel, et la même doctrine, qui élevait l'esclave du rang de ces choses à vendre au rang du maître lui-même, ouvrait des voies plus larges et plus communes à sa libération (Wallon, 1988, p. 619).

L'égalité rendue à l'esclave dans l'ordre religieux et dans celui de la famille, c'était une grande conquête, la conquête fondamentale : l'Eglise fit plus, usant de son influence en persuadant les hommes libres de compléter son œuvre. Aussi, nous dit P. Allard :

---

<sup>26</sup> *Idem*

Les affranchissements furent par elle favorisés de toutes les manières. Elle y vit un acte méritoire. Elle habitua les fidèles à considérer le don de la liberté comme la première des aumônes. Rarement un chrétien mourut sans avoir affranchi quelques esclaves : on espérait s'ouvrir ainsi plus facilement la porte du ciel. Quelquefois des chrétiens affranchissaient des esclaves en souvenir d'un père, d'un fils, d'un ami qu'ils avaient perdus : c'était une offrande à Dieu pour le repos de l'âme du mort. Le sentiment religieux produisit des actes plus désintéressés encore. On vit les chrétiens libérer de leur vivant, à titre gratuit, tous les esclaves qu'ils possédaient, c'est-à-dire se dépouiller volontairement, pour plaire à Dieu et faire du bien à leurs frères, de la plus grande partie, de la totalité quelquefois de leur fortune mobilière (1876, p. 477).

Nous voyons donc que la religion chrétienne, par son influence sur les maîtres chrétiens, a permis un grand nombre d'affranchissements des esclaves, elle a également tari une autre source de l'esclavage :

En purifiant l'idée du mariage, en apprenant aux époux à en considérer la fécondité comme un bienfait de Dieu, en inspirant aux fidèles une horreur invincible contre les crimes de toute nature dont l'inhumanité romaine se rendait coupable vis-à-vis de l'enfant, elle amena, dès les premiers siècles, une diminution considérable dans le nombre des enfants exposés, c'est-à-dire d'être voués le plus souvent à la servitude, et fréquemment à la pire de toutes. En même temps elle inspira aux fidèles la pensée de recueillir et d'adopter ces malheureux : le nombre des abandonnés ainsi arrachés à l'esclavage et à la débauche dans les premiers siècles est incalculable : l'épigraphie chrétienne montre que beaucoup de fidèles ayant occupé un rang honorable dans l'Eglise n'ont pas une autre origine (P. Allard, 1876, p. 478).

L'influence de la religion chrétienne sur les maîtres a eu pour effets immédiats la multiplication des affranchissements chez les maîtres chrétiens mais aussi la diminution considérable du nombre d'enfants exposés. Ceci témoigne d'un véritable bouleversement des mentalités même chez les hommes libres : ils commencent peu à peu à réaliser qu'ils peuvent se passer des esclaves, du moins d'un trop grand nombre d'esclaves, ils se doivent de les traiter moins rigoureusement qu'ils n'en ont l'habitude car eux mêmes ont au-dessus d'eux un plus grand capable de les réprimer en cas de mauvaise conduite. De plus ce changement de mentalités se manifeste aussi par leur nouvelle attitude face au travail.

#### **2-2-b « Le précieux trésor d'un homme c'est l'activité »**

L'Eglise contribua de deux façons à amoindrir l'importance de l'esclavage : en combattant le luxe, surtout le luxe qui consistait en la possession d'une multitude d'esclaves, et en comblant l'abîme

que la société païenne avait creusé entre l'homme libre et l'esclave par le mépris dans lequel elle tenait le travail manuel. Il faut dès l'abord souligner la conception que les Romains ont du travail. Ce n'est pas le travail en soi qui crée le mépris, c'est le lien de dépendance qui s'établit entre l'artisan et l'usager du produit qu'il fabrique :

Construire sa propre maison, son propre navire, filer et tisser les étoffes qui habillent les gens de la maison n'est en rien méprisable. Mais travailler pour autrui, contre un salaire, sous quelque forme que ce soit, est dégradant... Entre l'artisan qui vend lui-même les produits qu'il a fabriqués, et l'ouvrier qui loue sa force de travail, il n'y a pas pour les Anciens de réelle différence. L'un et l'autre travaillent pour satisfaire aux besoins d'autrui, et non à leurs propres besoins. Ils dépendent d'autrui pour leur subsistance. Dès lors, ils ne sont plus libres (Mossé, 1973, p. 47).

Mais l'Eglise remet le travail à l'honneur. Sous sa houlette en effet :

(Le travail) cessa d'être la fonction dédaigneusement abandonnée aux esclaves pour devenir une tâche digne des mains les plus libres et quelquefois exercée par les plus nobles. De plus, en combattant l'oisiveté, en condamnant les professions inutiles ou immorales suivies sans scrupule dans la société antique, en faisant, pour un grand nombre de convertis, de l'abandon de ces occupations réprouvées et de l'adoption d'un métier utile une condition de leur entrée dans la société chrétienne, il augmenta, d'année en année, dans une proportion considérable, la quantité des ouvriers libres (Allard, 1876, p. 478-479).

La religion chrétienne a amené les hommes libres à ne plus considérer le travail comme une activité vile que seuls les esclaves doivent exercer, ils le considèrent dorénavant comme un devoir imposé à tout chrétien, aussi n'hésitent-ils plus à apprendre un métier et à travailler de leurs propres mains afin de subvenir eux-mêmes à leurs besoins. Ce qui implique que les esclaves paraissent petit à petit moins indispensables, ils seront d'ailleurs remplacés graduellement, dans certains secteurs d'activités, par des ouvriers de condition libre. Le christianisme a donc réconcilié les hommes libres avec le travail manuel et soulagé ainsi les esclaves d'un certain nombre d'activités qui leur incombaient jusque là. N'assistons-nous pas ici aux signes précurseurs de la diminution considérable du nombre d'esclaves que l'Empire romain va connaître dans la suite de son histoire ? N'est-ce pas là un début du déclin de l'esclavage dans la société romaine ? Nous sommes tentés de répondre par l'affirmative à ces interrogations, mais nous pensons cependant que le christianisme n'est pas le seul facteur ayant contribué à ce déclin que l'esclavage va connaître par la suite, d'autres facteurs y ont certainement contribué. Il a peut-être le mérite d'avoir amené un grand nombre de convertis à renouer avec le travail

et donc d'alléger davantage la charge des esclaves, mais il n'est pas le seul responsable du déclin de l'esclavage.

### **Conclusion**

Les esclaves ont vu leur condition s'améliorer peu à peu, cet assouplissement est dû en partie à la religion aussi bien romaine que chrétienne. La religion romaine a permis la quasi intégration des esclaves dans la famille du maître : ils prenaient part au culte domestique aux côtés de tous les membres de la famille, ils étaient parfois gardiens des Lares familiaux et pouvaient s'adresser librement à eux. Leur caractère servile n'était manifestement pas un obstacle quant à leur participation à la vie religieuse, on aurait même dit qu'il a disparu un temps soit peu, il ne l'était pas davantage pour leur intégration dans les associations funéraires. Bien au contraire, dans ces associations, les esclaves bénéficient d'une réelle reconnaissance de leur personnalité, leurs incapacités juridiques n'existent pas au sein des associations où ils bénéficient de la même considération que les hommes libres qu'ils y côtoient.

Il en est de même de la religion chrétienne, elle leur confère un réel statut d'hommes que la loi ne leur reconnaît pas et même les élève parfois au rang de leurs maîtres. Il faut tout de même signaler que le christianisme n'a pas entraîné une remise en question de l'ordre établi mais il a plutôt influencé la mentalité aussi bien des esclaves que des maîtres, ce qui a eu pour conséquence une amélioration du sort des esclaves dans la société romaine. Mais les véritables réformes apportées sous l'influence du christianisme dans la législation en faveur des esclaves et qui touchent l'ensemble de la société eurent lieu bien plus tard, notamment sous les empereurs chrétiens.

La religion est en effet l'un des facteurs ayant contribué à l'amélioration de la condition des esclaves dans la société romaine. Elle a contribué peu à peu à une reconsidération de la personne de l'esclave et à une meilleure insertion de celui-ci dans la société. L'influence de la religion s'est faite de façon progressive à cause de l'hostilité de la mentalité collective, elle s'est faite de façon différente selon qu'il s'agisse de la religion romaine ou du christianisme.

### **Références bibliographiques**

#### **Sources épigraphiques**

*CIL* 6, 1, *Inscriptiones Urbis Romae Latinae, pars prima*, Berolini, 1876.

*CIL*, 6, 1, *pars II, Inscriptiones Urbis Romae Latinae*, Berolini, 1882.

CIL 6, 2-1, *Inscriptiones Urbis Romae Latinae, pars secunda*, Berolini, 1882.

CIL 6, 3, *Inscriptiones Urbis Romae Latinae, pars tertia*, Berolini, 1886.

CIL, 6, IV, 2-2, *Inscriptiones Urbis Romae Latinae*, Berolini, 1886.

CIL, 6, IV, 3, *Inscriptiones Urbis Romae Latinae, pars quartae, fasciculus postremus*, Berolini, 1933.

CIL, 9, *Inscriptiones Calabriae Apuliae Samni Sabinorum Piceni Latinae*, Berolini, 1883.

CIL, 10, I, *Inscriptiones Bruttiorum Lucaniae Campaniae Siciliae Sardiniae Latinae, pars prior*, Berolini, 1883.

CIL, 10, II, *Inscriptiones Bruttiorum, Lucaniae, Campaniae, Siciliae, Sardiniae comprehendes*, Berolini, 1883.

CIL, 14, *Inscriptiones Latii veteris Latinae*, Berolini, 1887.

ORELLI, *Inscriptionum Latinarum Selectarum, Turici, Typis Orelli, fuesslini et sociorum*, 1828.

### **Sources littéraires et juridiques**

AMMIEN MARCELLIN, *Histoire*, t.I, livres XIV-XVI, texte établi et traduit par E. GALLETIER, C.U.F., Paris, 1968.

BIBLE, traduite sur les textes originaux hébreu et grec par Louis SEGOND, éd. Française, Société biblique de Genève, Genève, 1979.

JUSTINIEN - *Les cinquante livres du Digeste ou Des Pandectes*, texte traduit par H. Hulot, Rondonneau, Paris, 1803.

SUETONE, *-Vie des douze Césars*, t.II, texte établi et traduit par H. AILLOUD, 4<sup>ème</sup> éd. Revue et corrigée, C.U.F., Paris, 1967.

### **Bibliographie**

ALLARD Paul, 1876, *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident*, Librairie académique, Paris.

BOISSIER Georges, 1874, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, t. II, Hachette, Paris,.

GARNSEY Peter, 2004, *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à Saint Augustin*, Les Belles Lettres, Paris.

GAUDEMET Jacques, 1979, *Eude de droit romain*, t. III, *Vie familiale et vie sociale*, Jovene editore, Milano.

LAPICKI Boris, 1953, « Les esclaves et les prolétaires romains et leurs conceptions juridiques », in *Studi in onore di Vincenzo ARANGIO-RUIZ*, Jovene, Napoli, p. 245-271.

MOSSE Claude, 1973, *Le travail en Grèce et à Rome*, Que sais-je ? n° 1240.

SCHMIDT Joël, 2003, *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique*, Albin Michel, Paris,.

WALLON Henri, 1988, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, t. II, 2<sup>ème</sup> éd., Editions Robert Laffont, Paris.

WALTZING Jean Pierre, 1895-1900, *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, Louvain.

**FEMMES ROMAINES ET VIOLENCES POLITIQUES : CONTRIBUTION A LA VISIBILITE DES  
FEMMES PENDANT LES PROSCRIPTIONS SOUS LA REPUBLIQUE**

**Gladys Roselyne Immongault Nomewa**

[nomewa.gladys-roselyne@orange.fr](mailto:nomewa.gladys-roselyne@orange.fr)

Maître-Assistant en Histoire Ancienne

**Odette-Sandra Mémiaghe N’Nho et Rodrigue Bibalou Bibalou**

Doctorants en Histoire et Civilisation de l’Antiquité

Centre de Recherche et d’Etudes en Histoire et Archéologie (CREHA)

**Résumé**

Cet article s’intéresse à la présence et à la participation des femmes dans les récits sur les guerres civiles qui ont emmaillée la fin de la République, en accordant une attention particulière à l’épisode des proscriptions initiées par Sylla et reprises moins d’un demi-siècle plus tard par les triumvirs Antoine, Octave et Lépide. Certaines femmes de l’élite ont eu une influence directe ou indirecte dans le jeu politique, aussi ne se trouvent-t-elles point à l’écart de cet embrasement.

L’analyse du discours littéraire nous a permis de mettre en exergue une participation des femmes se situant entre activisme, dévouement et trahison, mais aussi de faire ressortir les violences multiformes subies par ces dernières et enfin, de mettre, même au cours de cette période de trouble, les femmes comme étant au centre des alliances entre les différentes parties.

**Mots clefs**

Femmes romaines, proscriptions, violences politiques, triumvirat, République

**ROMAN WOMEN AND POLITICAL VIOLENCE: CONTRIBUTION TO THE VISIBILITY OF WOMEN  
DURING THE PROSCRIPTIONS UNDER THE REPUBLIC**

**Abstract**

This article focuses on the presence and participation of women in the stories about the civil wars that entangled the end of the Republic, paying particular attention to the episode of the proscriptions initiated by Sylla and resumed less than half a century later by the triumvirs Antoine, Octave and Lepide. As much as some elite women have had a direct or indirect influence in the political game, are they not excluded from this conflagration.

The analysis of the literary discourse allowed us to highlight a participation of women situated between activism, devotion and betrayal, but also to highlight the multifaceted violence suffered by them and finally to highlight, even during this period of trouble, women as being at the center of alliances between the different parties.

**Keys word:** Roman women, proscriptions, political violence, triumvirate, Republic

## Introduction

Ce n'est pas dans les différentes listes des proscrits, publiées par Sylla lors de la première proscription en 82 ou dans celles des triumvirs Antoine, Octave et Lépide publiées en 43 que nous trouvons le nom des femmes. C'est une évidence. Ce n'est pas non plus parmi ceux qui, poussés par la récompense promise à celui qui rapporterait la tête d'un proscrit ou qui dénoncerait l'un d'eux que l'on retrouve les femmes, quoique des exceptions soient visibles parmi les anecdotes enregistrées. Les auteurs anciens qui nous font le récit des proscriptions n'inscrivent pas les femmes en général dans ces registres. Où sont les femmes durant cette crise qui a secoué la République ? Où les retrouve-t-on sous la plume des écrivains durant ces violences qui ont emmaillé Rome et l'Italie au I<sup>er</sup> s. a.C.?

La *violentia* est une manière, parmi tant d'autres, d'expression de la *vis*, c'est-à-dire de la force en action. Elle peut être conçue sous deux aspects principaux : elle est une manière d'être de la force, du sentiment ou d'un élément naturel ; elle est aussi un ensemble d'actes qui modifient en général brusquement, l'état des choses (J.-M. Bertrand, 2005, p.9). La violence se mesure souvent dans ses aspects pratiques. Quand on parle de violence, l'on fait implicitement référence à une norme ; et cette dernière a la particularité d'être variable, suivant les temps et les lieux. Ainsi un acte violent doit-il être considéré comme tel surtout si le regard des contemporains permet de le qualifier ainsi (J.-M. Bertrand, 2005, p.10).

La proscription elle aussi, est une représentation antique de la violence et relève donc par ricochet de la *vis*. Y. Michaud (1986, p.53) rappelle ce dilemme insoluble : la violence crée le chaos et l'ordre crée la violence. C'est en voulant apporter de l'ordre, suivant la justification qu'il fait dans son discours devant les sénateurs que Sylla :

pour guérir sa patrie, employa des remèdes plus cruels que le mal; lui qui, après avoir marché de la citadelle de Préneste à la porte Colline, les pieds dans le sang humain, renouvela dans Rome les combats et le carnage, fit égorger deux légions entassées dans une étroite enceinte (acte cruel après une victoire, horrible perfidie, après avoir donné sa foi !) et fut, grands dieux! L'inventeur des proscriptions<sup>27</sup> !

Du latin *proscribo, ere*, la proscription<sup>28</sup> désigne une condamnation à mort sans forme judiciaire et qui peut être mise à exécution par quelque particulier que ce soit. Par sa nature, la proscription est au sens propre du terme, une procédure d'exception, mais elle semble avoir été intégrée au système

---

<sup>27</sup> Sen., *De Benef.*, V, 16, 3.

<sup>28</sup> En latin, le terme *proscriptio* désigne aussi une série d'opérations d'affichages( documents officiels, *album* sénatorial, lois, réjouissances publiques...)

répressif ordinaire à la fois par le fait que ses conséquences ont été pérennisées et par le fait qu'elle fut renouvelée une quarantaine d'années après sa première application (F. Hinard, p.5). La proscription est une violence politique légalisée (F. Hurlet, 2015, p.51-52), mieux encore, elle est une expression contrôlée de la violence politique (G. Bonnot, C. Weiss, 2019, p.19).

Cette nouvelle forme de répression mise en place par Sylla a été l'objet de réflexion de plusieurs auteurs du 1<sup>er</sup> s. a.C. et sous l'Empire. Cicéron l'une des victimes de la deuxième proscription sous les triumvirs a été le défenseur de Sextius Roscius dont le père, Roscius, chevalier romain, retrouvé poignardé sur le pavé, avait laissé en héritage à son fils, une fortune s'élevant à six millions de sesterces qui fit saliver Chrysogonus, l'affranchi du dictateur Sylla. Par un subterfuge, le nom de Roscius se retrouva ajouté sur une liste de proscriptions, close depuis longtemps, afin de justifier la confiscation de ses biens et empêcher à son fils d'en héritier<sup>29</sup>. Nos différentes sources au nombre desquelles Plutarque<sup>30</sup>, Dion Cassius<sup>31</sup>, Appien<sup>32</sup> et Velleius Paterculus<sup>33</sup>, nous livrent un récit qui permet une reconstitution chronologique des faits marquants de ces proscriptions.

Les auteurs modernes ne sont pas en reste. Dans sa thèse soutenue en 1982, F. Hinard fait le point des productions sur le sujet. Depuis la parution de son œuvre dans laquelle, après avoir analysé les procédures des deux proscriptions et leur signification politique, il fait une étude prosopographique des proscrits de 82 et de 43, il s'est intéressé, entre autres, aux Italiens dans la proscription de 82 (1981, p. 325-331), à l'exécution et au statut du corps lors de la première proscription (1984, p. 295-311), aux fils des proscrits (1984, p. 1889-1907), aux solidarités familiales pendant les proscriptions (1990, p. 555-570) et à la confiscation des biens (1993, p. 11-23). Des individualités proscrites ont aussi été l'objet de ses analyses, à l'instar de Gratidianus, capturé après la victoire de la Porte Colline dès la mise en place de la procédure de la proscription (1986, p.118-122), Cicéron et Norbanus (1987, p.87-92), Lucius Fabius Hispaniensis (1991, p. 113-119) et Vibius Pansa (1999, p.202-205).

Les proscriptions sont de même évoquées par A. Allély (2012) qui s'est surtout intéressée à la déclaration d'*hostis*, cette procédure inventée par Sylla en 88 a.C. qui a consisté pendant les guerres civiles et les conjurations à assimiler l'adversaire politique à un ennemi extérieur de Rome. La *damnatio memoriae* est analysée dans le cadre des sanctions *post mortem* de la proscription par M. Bats (p. 21-39) dans une étude sur les procédures de condamnation politique des Gracques aux proscriptions de Sylla. Dans une étude sur les massacres de la République romaine, N. Barrandon (2018) revient sur les violences de masse, notamment celles légitimées par les proscriptions.

Il est particulier de constater que dans ce foisonnement de publications, François Hinard qui a pris le soin d'étudier certaines individualités marquantes de ces proscriptions, ne se soit pas appesanti dans une étude qui mette en lumière les femmes ou encore quelques figures féminines marquantes

---

<sup>29</sup> Cic., *Rosc. Amer.*, -6 ; 11-12 ; 19.

<sup>30</sup> Plutarque, 1865, *Vie de Sylla*, Texte traduit par D. Ricard, Paris, Firmin Didot ; *Vie d'Antoine*, Texte traduit par D. Ricard, Paris, Firmin Didot.

<sup>31</sup> Dion Cassius, 1850, *Histoire romaine*, XLI, Texte traduit par E. Gros, Paris, Firmin Didot.

<sup>32</sup> Appien, 1808, *Histoire des guerres civiles de la République romaine*, Texte traduit par Jean-Isaac Combes-Dounous, Imprimerie des frères Mame, Paris.

<sup>33</sup> Velleius Parterculus, 1932, *Histoire romaine*, Texte traduit par P. Hainsselin-H. Watelet, Paris.

durant ces temps de trouble. Nonobstant quelques anecdotes qu'il relève les concernant et leur utilisation dans les alliances stratégiques ou de solidarités familiales, aucune étude spécifique n'a été faite par lui sur les femmes pendant les proscriptions. Il est par contre intéressant de souligner que dans son œuvre sur *L'Agonie d'une République. La violence à Rome au temps de César*, Jean-Noël Robert (2019) a pris le soin de relever, de manière indirecte, à travers l'étude du sort réservé à un proscrit, l'action de sa femme à ses côtés. E. Bouendja (2014) quant à elle, s'est intéressée au rôle joué par les femmes dans la conjuration de Catilina, un épisode de violence politique qui a eu lieu entre les deux proscriptions.

Cet article s'intéresse à ce que nous disent les auteurs anciens, des femmes romaines pendant cette période de violence politique légalisée et « contrôlée ». A côté des contributions diverses qui ont été faites dans lesquelles quelques femmes sont mises en reliefs à travers certaines anecdotes, cette étude met en exergue d'une part, la participation féminine à la croisée de l'activisme, du dévouement et de la trahison, et d'autre part, les différentes formes de violences subies. Elle réaffirme aussi le rôle de médiatrice tenu par la femme depuis les temps légendaires de Rome.

### **1. La participation des femmes : entre activisme, dévouement et trahison**

Les récits antiques présentent des anecdotes sur la conduite des femmes et livrent une gamme de situations très diverses, où les femmes illustrent les vertus féminines, les trahissent ou se conduisent comme des hommes. C'est l'occasion de nous intéresser aux différentes formes d'action des femmes.

#### **1.1. La violence a-t-elle un sexe ? Des femmes partie prenante des proscriptions.**

Les guerres civiles qui suivent la mort de Caius et Tiberius Gracchus voient les conflits politiques se régler dans des bains de sang. C'est une violence qui s'enkyste profondément au sein du pouvoir politique (J.-N. Robert, 2019, p.114). Le choc des ambitions entre Marius et Sylla voit la victoire de ce dernier qui, réunissant le Sénat à l'extérieur du *pomerium* le 2 novembre 88, demande qu'il lui soit accordé les moyens légaux de mener une opération de nettoyage contre ses ennemis de l'intérieur. Mais devant l'opposition du Sénat à une opération de nettoyage qui équivaldrait à un massacre généralisé, Sylla dut inventer une nouvelle forme d'épuration. Ce sont les proscriptions que l'on peut définir comme étant une organisation légale de la vengeance syllanienne, qui est peu différente des exactions commises par son rival Marius quelques années précédentes. Rome se retrouve mise à feu et à sang puisque c'était un devoir pour tout citoyen de dénoncer les proscrits. Tous furent décapités, interdits de sépulture. Leurs têtes furent exposées au forum<sup>34</sup> tandis que leur corps mutilés étaient jetés dans le Tibre. Leurs biens confisqués furent redistribués aux hommes de Sylla et leurs enfants bannis de Rome<sup>35</sup>. Le caractère spectaculaire de cette procédure a fait de la proscription la forme d'épuration la plus terrible que Rome ait connue. La première proscription prend fin officiellement le 1<sup>er</sup> juin 81, mais se poursuit en réalité par des moyens détournés en vertu de la *lex de majestate* qui permettait de poursuivre tout citoyen comme ennemi de l'Etat. La deuxième proscription quant à elle, a lieu en 43 a.C.

---

<sup>34</sup> Appien, *B.C.*, IV, 20., Lucain, II, 166-168

<sup>35</sup> Appien, *B.C.*, I, 73, 340 ; Cicéron, *II Verr.*, 5, 154.

Une personnalité féminine est mise en lumière dans le récit des proscriptions : c'est celle de Fulvia. De la même trempe que Sempronia présentée par Salluste comme étant « auteur de maints forfaits perpétrés avec une audace toute virile<sup>36</sup>» Fulvia a marqué l'histoire de Rome par son audace, sa ténacité et sa témérité dans la proscription de 43 a.C.. Fille de Fulvius Bambalino, épouse de Marc Antoine, elle était originaire de Tusculum et par sa mère était la petite fille de Caius Sempronius mort fou après avoir commis beaucoup d'excentricités. Bernard Romain (2019, p.76) qui cite Paul Grimal affirme que Fulvia avait hérité de cet ancêtre son excès de violence et de cruauté. Deux types d'actions perpétrées par Fulvia peuvent être relevées.

### **1.1.a. Commanditaire d'assassinats au cours de la deuxième proscription**

« Fulvie aussi, tant pour satisfaire sa haine particulière que pour avoir leur argent, fit mourir beaucoup de citoyens, dont quelques-uns n'étaient même pas connus de son mari. C'est ainsi qu'en voyant la tête de l'un des Antoine s'écria : Je ne le connaissais pas<sup>37</sup>». Dion Cassius nous décrit une Fulvia se servant du cadre légale de cette procédure exceptionnelle pour régler ses comptes, avec pour mobile, entre autres, l'acquisition des biens comme ce fut le cas pour ceux de Publius Caesetius Rufus :

Rufus possédait un beau bâtiment près de celui de Fulvia, l'épouse d'Antoine : elle voulait l'acheter, mais il refusait de le vendre, et bien qu'à ce moment il lui en fit cadeau, il fut proscrit. Sa tête fut apportée à Antoine, qui dit que cela ne le concernait pas et la fit envoyer à son épouse. Elle ordonna de la faire attacher devant sa propre maison au lieu de la mettre aux rostrès<sup>38</sup>.

En précisant le lieu d'exposition réservé à la tête de Rufus, Appien semble dénoncer ce caractère jouissif que manifeste Fulvia. En lieu et place des Rostres admis comme le lieu de présentation des différentes têtes décapitées depuis la première proscription et lieu de récompense, Fulvia préfère voir la tête de son voisin Rufus se décomposer devant sa demeure ! Il convient de rappeler que Rufus ne fut pas le seul dont le nom se retrouva sur la liste des proscrits à cause de ses biens. Dion Cassius et Plutarque ne soulignent-ils pas que plusieurs citoyens qui n'avaient même jamais embrassé un seul parti se retrouvèrent sur les listes à cause de leur fortune<sup>39</sup>? La confiscation des biens, comme corolaire de la proscription se révèle être une source de profit pour ceux qui la décrètent.

### **1.1.b. Participation à des outrages corporels.**

Celui qui lit le récit des proscriptions est frappé par l'outrage corporel que fait subir Catilina à Marius Gratidianus. Ce dernier fut en effet sorti de sa cachette, promené enchaîné dans Rome et battu

---

<sup>36</sup> Salluste, *Conjuration de Catilina*, XXV. E. Bouendja Bella Emene (2014) s'est intéressée à la participation indirecte des femmes et sur leurs mobiles durant la conjuration de Catilina.

<sup>37</sup> Dion Cassius, *Histoire Romaine*, XLVII, 8.

<sup>38</sup> Appien, *B.C.*, IV, 29.

<sup>39</sup> Dion Cassius, *Fragments* 109, Trad. Gros : Ils égorgaient les riches et tous ceux qu'ils voyaient avoir sur eux quelques supériorité. Beaucoup de citoyens qui n'avaient jamais embrassé aucun parti et dont le seul crime était de se distinguer par leur mérite, par leur naissance ou par leur fortune » ; Plutarque, *Sulla*, 31, 1-5 : Les victimes de la colère et de la haine furent infiniment moins nombreuses que celles qui furent égorgées en raison de leur richesse aussi les bourreaux pouvaient dire que celui-ci c'est sa grande maison qui lui a été fatale celui-là c'est jardin cet autre ces eaux thermales.

de verges, amené au tombeau des Catuli sur le Janicule où il fut soumis à des tortures particulièrement atroces : toutes les parties de son corps furent mutilées une à une sans qu'aucun coup porté ne soit mortel. Enfin sa tête fut tranchée et apportée solennellement à Sylla par Catilina qui, ensuite, se lava les mains dans le vase d'eau lustrale placé devant le temple d'Apollon<sup>40</sup>. Comme le rappelle F. Hinard (1985a p.46) le supplice subi n'avait pas seulement valeur de torture. Il était une mutilation spectaculaire de son corps, la victime elle-même étant témoin de cette mutilation puisque le coup mortel et l'arrachage de ses yeux n'intervinrent qu'à la fin du supplice. Il en fut de même pour d'autres proscrits à l'instar de Baebius, M. Plaetorius et Venuleius (Hinard 1982).

De quelle manière Fulvia a-t-elle participé aux outrages corporels ? L'exemple type nous est présenté par Dion Cassius à travers la mort de Cicéron, qui met en évidence ce que l'on considère comme étant la folie meurtrière et la cruauté de Fulvia. Dion Cassius écrit à cet effet :

Quand la tête de Cicéron leur fut enfin apportée, Antoine, après lui avoir adressé de sanglants reproches, ordonna de l'exposer sur les Rostres, plus en vue que les autres, afin qu'en ce même endroit d'où le peuple l'avait entendu parler contre lui, il y pût voir, la main droite coupée ; Fulvie prit la tête dans ses mains, avant qu'on l'emportât, et, après l'avoir insultée par des paroles amères et avoir craché dessus, elle la plaça sur les genoux, puis, lui ouvrit la bouche, elle en tira la langue, qu'elle perça avec les aiguilles dont elle se servait pour parer sa tête, tout en l'accablant de railleries criminelles<sup>41</sup>.

Sans revenir sur la symbolique de la main droite coupée de Cicéron qui avait écrit les *Phillipiques* et sur l'usage de la décapitation chez les Romains<sup>42</sup>, nous voulons nous attarder sur l'attitude de Fulvia. Dans la description qu'il fait de cette scène, Dion Cassius met en avant la *crudelitas* de Fulvia, même si dans sa narration l'objectif visé par Dion, est de noircir son mari Antoine. C'est un caractère que l'on ne s'attend pas spécialement à trouver chez une matrone romaine. La *crudelitas* se reconnaît d'abord physiquement. Elle a «un aspect affreux, des traits farouches, des transports violents, la voix terrible, la bouche pleine de menaces et d'ordres sanguinaires» décrit J.-L. Voisin (1984, p.54). Qualités que la vue d'une tête coupée porte chez l'homme cruel, à leur paroxysme. En effet, prêter plus d'attention qu'il ne faut à une tête que l'on vient de trancher, manifester des sentiments passionnés autres que ceux que le triomphe procure légitimement, sont des signes non trompeurs d'un naturel cruel (J.-L. Voisin, 1984, p.55). Cette attitude, Marius l'a manifestée avant Fulvia en tenant la tête de M. Antoine -décapitée par Publius Annius- dans sa main avec une joie sans mesure et un flot de paroles violentes<sup>43</sup>. En ayant une attitude jouissive devant la tête de Cicéron, en l'accablant d'injures et de railleries, pis encore en tripotant sa langue et en l'assenant de ses artifices de beauté féminine, comme une arme visant à procurer autant de mal possible à un corps qui ne peut plus rien ressentir, Fulvia manifeste une violence, un caractère qui n'est pas conforme à son sexe. Elle n'avait rien de féminin à part son sexe ,

---

<sup>40</sup> Plutarque, *Sulla*, 32, 4.

<sup>41</sup> Dion, XLVII, 8.

<sup>42</sup> Bernard Romain (2019, p.76) qui cite F. Hinard rappelle que la décapitation était à la fois un signe du triomphe sur un ennemi dont on possède la partie du corps la plus importante et témoigne dans le même temps, de la volonté de faire souffrir son ennemi au-delà même de la mort pour l'exclure du monde des morts.

<sup>43</sup> Valère Maxime, IX, 2, 2.

écrit Velleius Paterculus<sup>44</sup>. Nous ne nous étendrons pas dans le cadre de cet article sur son influence politique et son rôle dans la guerre de Pérouse<sup>45</sup>.

L'analyse de certains actes posés par Fulvia pendant les guerres civiles et les proscriptions tendent à montrer que cette violence a pu transcender le genre. Dépeinte par les auteurs comme ayant une ambition démesurée, manquant de scrupule et n'étant pas faite pour filer la laine ou garder le foyer, Fulvia reste dans l'histoire comme étant celle qui a occupé les fonctions d'un général, circulant parmi les combattant avec une épée à sa ceinture et haranguant les troupes. Aussi, sa participation aux violences pendant les proscriptions, semble somme toute, naturelle. D'autres femmes se sont illustrées par leur dévouement conjugal.

## 1.2. Un dévouement sans limites

### 1.2.a. Turia, l'archétype du dévouement conjugal pendant les proscription

A travers l'éloge dit de Turia, un époux complimente et rend hommage au dévouement exemplaire de sa femme, qui lui a permis non seulement d'avoir la vie sauve pendant la période de guerre civile et la deuxième proscription, mais aussi de conserver en partage l'héritage légué par son père, en résistant aux différentes sollicitations d'individus lui faisant la pression pour qu'elle déclare *ruptum*, le testament de son père<sup>46</sup>. Ayant choisi de s'allier à Pompée quand César franchit le Rubicon en 49 a.C., il s'enfuit en Macédoine. Pendant ce temps, les parents de Turia sont assassinés et elle se réfugie dans sa futur belle-famille. César sortit vainqueur de la bataille de Pharsale, son fiancé n'a pas d'autre choix que de vivre caché. Tout en le ravitaillant en secret, elle réussit à obtenir la protection des césariens et tous deux se marient pendant l'accalmie. Mais en 43 a.C., la guerre civile reprend, cette fois ci entre l'héritier de César (Octave) et Antoine. Son nom se retrouve sur la liste officielle des proscrits. Cependant, Cluvius l'époux de la sœur de Turia, réussit à obtenir d'Octave, la restitution des biens du proscrit. Mais c'était sans compter l'opposition d'un des membres du triumvirat, à savoir Lépide. Alain M. Gowing (1992) semble toutefois mettre en doute la fiabilité de ce récit au regard de ce que la littérature dit du caractère de Lépide. Dans son article, il tente de reconstituer le rôle qu'a pu tenir Lépide dans cette affaire, au regard de ce que dit l'époux de Turia dans son éloge :

Tu te jetas à ses pieds ; non seulement tu ne fus pas relevée, mais tu fus traînée et enlevée comme une esclave, le corps plein de contusion ; avec la plus grande fermeté, tu informas Lépide de l'édit

---

<sup>44</sup> II,74,3.

<sup>45</sup> Elle jouissait d'un véritable rôle politique au côté de son mari envers qui, elle reste fidèle. En l'absence d'Antoine, elle veillait sur ses intérêts avec un courage et une détermination inébranlable jusqu'à bloquer des tentatives visant à le faire proclamer ennemi public (Bernard Romain, 2019, p. 79). Les sources numismatiques viennent confirmer cette prépondérance de Fulvia dans la vie publique de la fin de la République. En effet, elle est la première femme représentée sur une monnaie romaine, ce qui permet de démontrer la richesse et la puissance de sa famille d'une part mais aussi le rôle politique qu'elle avait au côté d'Antoine. Cette monnaie émise par la cité d'Eunemia montre la reconnaissance de la ville pour la matrone romaine mais aussi donne à Fulvia une dimension politique qui dépasse les frontières du Latium (Bernard Romain, 2019, p. 82).

<sup>46</sup> Maxime Lemousse, 1950 revient en détail sur la procédure *dans la Revue historique de droit français et étranger*.

de César relatif, avec ses compliments à ma réhabilitation ; tu entendis même des mots d'insulte ; tu reçus de cruelles blessures<sup>47</sup>.

Sa cause fut finalement entendue et avec le retour de la paix, les deux époux purent continuer plus sereinement leur vie, en dépit de la stérilité de Turia<sup>48</sup>.

A l'exemple de Turia de nombreuses épouses ont été des appuis sur lesquels pouvaient compter les époux proscrits. Appien nous donne l'exemple de la femme de Verginius<sup>49</sup>, un orateur distingué, conscient que ses esclaves comme beaucoup tant d'autres attirés par les récompenses promises à ceux qui ramèneraient la tête d'un proscrit. Verginius leur démontra que s'ils le tuaient pour une petite récompense incertaine, ils auraient plein de remords et de crainte après, alors que s'ils le sauvaient ils jouiraient d'une excellente réputation et de belles espérances, et, plus tard, ils auraient une récompense beaucoup plus grande et plus sûre. L'édit de la proscription de 43 énonce clairement les récompenses qui seront versées à ceux qui rapporteront aux triumvirs la tête de leur victime : 25.000 drachmes attiques par tête pour un homme libre ; l'affranchissement à l'esclave ainsi que 10.000 drachmes attiques et le droit de cité de son maître ; les délateurs recevront les mêmes récompenses et, pour garder l'anonymat, les noms de ceux qui recevront des récompenses ne seront pas inscrits dans les registres<sup>50</sup>. Aussi les esclaves décidèrent-ils de se sauver, le prenant avec eux comme un de leurs compagnons d'esclavage. En route, il fut reconnu par des soldats. Capturé par ces derniers, il leur dit qu'ils n'avaient aucune raison de le massacrer sauf l'argent, et qu'ils obtiendraient une récompense plus honorable et plus grande en allant avec lui jusqu'à la mer, "Où, dit-il, mon épouse s'est chargée d'amener un navire avec de l'argent<sup>51</sup>." Ils suivirent sa suggestion et allèrent avec lui au bord de la mer. Son épouse vint au rendez-vous selon leur accord, mais comme Verginius était en retard, elle pensa qu'il avait déjà rejoint Pompée. Il faut rappeler que Sextus Pompée incitait les proscrits à le rejoindre dans sa retraite et que pour favoriser leur évasion il avait fait annoncer dans une sorte de « contre-édit » dans Rome et dans toutes les villes d'Italie, qu'il doublait la somme promise aux meurtriers pour ceux qui sauvaient des proscrits<sup>52</sup>. Aussi la femme de Verginius s'embarqua-t-elle, laissant un esclave à

---

<sup>47</sup> *Eloge dit de Turia*. Trad. par Marcel Durry, 1950

<sup>48</sup> Id.

<sup>49</sup> Appien, *B.C.*, IV, 48

<sup>50</sup> Appien, *B.C.*, IV, 11

<sup>51</sup> Appien, *B.C.*, IV, 48.

<sup>52</sup> Appien, *B.C.*, IV, 36 : Voilà des exemples de malheurs extrêmes que les proscrits ont subis. Les exemples où certains ont été inopinément sauvés et plus tard ont obtenu des positions plus élevées me sont plus agréables à raconter et seront plus utiles à mes lecteurs, pour prouver qu'ils ne doivent jamais désespérer, mais qu'il y a toujours de l'espoir. Certains qui pouvaient le faire fuirent chez Cassius, ou chez Brutus, ou en Afrique, où Cornificius soutenait la cause républicaine. Mais le plus grand nombre alla en Sicile en raison de sa proximité avec l'Italie, où Sextus Pompée les reçut amicalement. Ce dernier montra le plus grand zèle possible à aider les malheureux, proclamant qui les invitait tous à venir chez lui, et offrait à ceux qui sauvaient des proscrits, esclaves et hommes libres, le double des récompenses qui étaient offertes pour les tuer. Ses petits bateaux et ses navires marchands allaient à la recherche de ceux qui fuyaient par mer, et ses vaisseaux de guerre naviguaient le long du rivage et faisaient des signaux à ceux qui erraient et sauvaient ceux qu'ils trouvaient. Pompée lui-même allait à la rencontre des nouveaux venus et leur donnait immédiatement des habillements et d'autres choses nécessaires. À ceux qui en étaient dignes il leur donna des commandements dans ses forces terrestres et navales. Quand, plus tard, il engagea des négociations avec les triumvirs, il ne conclut pas de traité sans y avoir inséré ceux qui s'étaient réfugiés chez lui. C'est ainsi qu'il rendit à son malheureux pays le plus

l'endroit du rendez-vous, pour le prévenir s'il arrivait. Quand l'esclave vit Verginius il courut vers son maître, et lui dit que le navire venait de partir, et lui raconta ce qui s'était passé pour son épouse et pour l'argent et pourquoi on l'avait laissé là. Les soldats crurent alors tout ce qu'on leur racontait, et quand Verginius leur demanda d'attendre jusqu'à ce que son épouse revienne ou de l'accompagner pour obtenir l'argent, ils s'embarquèrent dans un petit navire et l'emmenèrent en Sicile, ramant de toutes leurs forces. Là ils reçurent la somme promise mais ne rentrèrent pas et restèrent à son service jusqu'à la conclusion de la paix<sup>53</sup>.

L'*obsequium*, la *fidelitas* de son épouse à son endroit a permis à Verginius de se sortir d'une situation très difficile.

Toutes sortes de moyens, de subterfuges étaient utilisés par les femmes pour sauver l'époux proscrit. L'épouse d'Antius n'enveloppa-t-elle pas dans une couverture qu'elle remit comme un paquet à des bagagistes pour permettre son évasion en Sicile<sup>54</sup> ? Celle de Reginus ne le cacha-t-elle pas la nuit dans un égout sachant que les soldats n'y entraient pas durant la journée, à cause de l'odeur fétide ? La nuit suivante ne le déguisa-t-elle pas en marchand de charbon de bois en lui donnant un âne à conduire, transportant du charbon ? Elle-même marchait devant à une courte distance, portée dans une litière<sup>55</sup>. L'épouse de Quintus Lucretius Vespillo, ne parvint-elle pas, après plusieurs tentatives vaines de son mari d'échapper à ses bourreaux, de le cacher dans le double plafond de leur demeure, en l'absence de tout confort, jusqu'à l'obtention, avec l'aide de ses proches, du retrait du nom de son époux sur la liste des proscrits ? Et quand elles ne pouvaient pas aider l'époux, elles acceptaient la

---

grand service et il gagna grâce à cela par lui-même une grande réputation en plus de celle qu'il avait héritée de son père, et aussi grande que celle-là. D'autres échappèrent en se cachant de diverses façons, certains dans des domaines ou dans des tombeaux, d'autres dans la ville même, vivant dans une cruelle inquiétude jusqu'à ce que la paix fut revenue. On a montré des exemples remarquables de l'amour des épouses pour leurs maris, des fils pour leurs pères, et des esclaves, choses qui dépasse l'entendement, pour leurs maîtres. Je vais en rapporter maintenant les exemples les plus remarquables.

Καὶ τὰ μὲν ἐς τέλος τῶν συμφορῶν τοῖς προγεγραμμένοις ἀπαντῶντα τοιάδε μάλιστα ἦν ὅσα δὲ ἐκ παραλόγου τισὶν ἐγένετο ἕξ τε τὴν σωτηρίαν αὐτίκα καὶ ἐς ἀξίωσιν ὕστερον, ἐμοὶ τε ἡδιον εἰπεῖν καὶ τοῖς ἀκούουσιν ὠφελιμώτερον ἐς μηδὲν ἀποκάμνοντας ἐλπίζειν περιέσεσθαι. Αἱ μὲν οὖν φυγαὶ τοῖς δυναμένοις ἦσαν ἐς Κάσσιον ἢ Βροῦτον ἢ ἐς Λιβύην ἐπὶ Κορνιφίκιον, καὶ τόνδε τῆς δημοκρατίας μεταποιούμενον ὁ δὲ πολὺς ἐς Σικελίαν ἦει, γειτονεύουσαν τῆς Ἰταλίας, καὶ Πομπηίου σφᾶς προθύμως ὑποδεχομένου. Λαμπροτάτην γὰρ δὴ σπουδὴν ἐς τοὺς ἀτυχοῦντας ὁ Πομπήιος ἐν καιρῷ τότε ἔδειξε, κήρυκας τε περιπέμπων, οἱ πάντας ἐς αὐτὸν ἐκάλουν, καὶ τοῖς περισώζουσιν αὐτοὺς ἐλευθέρους τε καὶ θεράπουσι προλέγων διπλάσια τῶν διδομένων τοῖς αἰροῦσι· λέμβοι τε αὐτοῦ καὶ στρογγύλα ὑπήντα τοῖς πλέουσι, καὶ τριήρεις τοὺς αἰγιαλοὺς ἐπέπλεον, σημεῖά τε ἀνίσχουσαι τοῖς ἀλωμένοις, καὶ τὸν ἐντυγχάνοντα περισώζουσαι. Αὐτὸς τε τοῖς ἀφικνουμένοις ἀπήντα καὶ ἐσθῆτος αὐτίκα καὶ κατασκευῆς ἐμερίζετο· τοῖς δὲ ἀξίοις καὶ ἐς στρατηγίας ἢ ναυαρχίας ἐχρήτο. Σπονδῶν τέ οἱ πρὸς τοὺς τρεῖς γινομένων ὕστερον, οὐ συνέθετο, πρὶν καὶ τούσδε τοὺς εἰς αὐτὸν διαφυγόντας ἐς ταύτας περιλαβεῖν. Ὁ μὲν δὴ χρησιμώτατος οὕτως ἀτυχούσῃ τῇ πατρίδι ἐγένετο, καὶ δόξαν ἐκ τοῦδε ἀγαθὴν, ἴδιον ἐπὶ τῇ πατρίδι καὶ οὐχ ἥσσονα τήνδε ἐκείνης, προσελάμβανεν· ἕτεροι δὲ ἐτέρως φυγόντες ἢ κρυπτόμενοι μέχρι τῶν σπονδῶν, οἱ μὲν ἐν χωρίοις ἢ τάφοις, οἱ δὲ ἐν αὐτῷ ἄσσει, σὺν ἐπινοίαις οἰκτραῖς διεγένοντο. Φιλανδρίαί τε παράδοξοι γυναικῶν ὠφθῆσαν καὶ παίδων ἐς πατέρας εὖνοιαὶ καὶ θεραπόντων ὑπὲρ φύσιν ἐς δεσπότης. Καὶ τῶνδε ὅσα παραδοξότατα, ἀναγράψω.

<sup>53</sup> Appien, B.C., IV, 48.

<sup>54</sup> Appien, B.C., IV, 40.

<sup>55</sup> Appien, B.C., IV, 40.

proscription pour elles-mêmes en quittant Rome pour rejoindre l'époux proscrit, à l'exemple de Sulpicia<sup>56</sup>. Des sacrifices ? Certaines n'hésitèrent pas à le faire par amour.

### 1.2.b. Des femmes prêtes aux sacrifices pour leurs proches

Durant les proscriptions les liens familiaux ont été mis à rude épreuve. Lucius l'oncle du triumvir Antoine fut proscrit. Sa sœur, la mère d'Antoine, le recueillit chez elle. Après un certain temps, les centurions voulurent arrêter de force Lucius Iulius Caesar. Elle se rendit au forum trouver Antoine et ses collègues et s'écria : « Je me dénonce à toi, triumvir, d'avoir accueilli Lucius sous mon toit et de l'avoir encore, et je le garderai jusqu'à ce que vous nous tuiez tous les deux ensemble, parce qu'il a été décrété que ceux qui abritent auront la même punition <sup>57</sup> ». Cet extrait nous permet de voir combien de fois la proscription a désorganisé, voire même déshumanisé les rapports familiaux. Antoine a sacrifié son oncle en permettant que son nom soit inscrit sur la liste. Pourquoi une telle décision ? Simplement parce qu'en son temps Lucius avait donné son accord dans un vote qui déclarait Antoine *hostis*. Antoine reprocha en outre à sa mère d'avoir plus de piété fraternelle que filiale, puisque déclarer quelqu'un *hostis* revenait à la condamner à mort<sup>58</sup>. Lucius n'a au final eu la vie sauve que parce que sa sœur a plaidé pour que cette « illégalité » soit accordée à la mère du triumvir. Ce dernier demanda au consul Plancus de voter l'amnistie de l'oncle du triumvir. D'autres n'auront pas eu cette chance.

A côté du dévouement, d'autres femmes eurent beaucoup moins de courage ou firent le choix de la trahison.

### 1.3. La trahison : une infamie assumée.

« Des infamies perpétrées par des épouses, des fils, des affranchis et des esclaves » nous dit Dion<sup>59</sup>. Il ajoute : « Certains craignaient plus leurs épouses et leurs enfants mal intentionnés que les meurtriers, alors que d'autres craignaient leurs affranchis et leurs esclaves <sup>60</sup> ».

En évoquant les infamies perpétrées par les femmes, Appien prend l'exemple de l'épouse de Septimius :

D'autres femmes trahirent leurs maris d'une façon infâme. Parmi celles-ci il y eut l'épouse de Septimius, qui était amoureuse d'un ami d'Antoine. Impatiente de passer de cet amour au mariage, elle sollicita Antoine par son amant de la débarrasser de son mari. Septimius immédiatement fut mis sur la liste des proscrits. Quand il l'apprit, ignorant cette trahison familiale il se sauva dans la maison de son épouse. Elle, comme si elle s'inquiétait affectueusement pour lui, ferma les portes, et le retint jusqu'à l'arrivée des meurtriers. Le jour même de la mort de son mari elle se remaria<sup>61</sup>.

L'attitude de la femme de Septimus va au-delà de la simple trahison. Elle rebute par son caractère vil, indigne. C'est un véritable opprobre ! C'est un sujet de honte qu'Appien choisit de

---

<sup>56</sup> Valère Maxime, *Faits et dits mémoriaux*, VI, 7,3.

<sup>57</sup> Appien, *B.C.*, IV, 37.

<sup>58</sup> *Id.*

<sup>59</sup> Appien, *B.C.*, IV, 95.

<sup>60</sup> Appien, *B.C.*, IV, 13.

<sup>61</sup> Appien, *B.C.*, IV, 23.

transmettre à la postérité. Souhaiter la mort d'un époux, utiliser ses relations pour la concrétiser par le biais des proscriptions, est une attitude que l'on ne s'attendrait pas à voir chez une épouse. Et pourtant, la femme de Septimus ne fut pas la seule à se comporter de la sorte. Il en fut de même pour l'épouse de Salassus :

Salassus demanda au portier de faire venir son épouse de sa propre maison. Elle fit semblant d'être impatiente de venir, mais prétendit qu'elle avait peur de la nuit et se méfiait de ses domestiques, et qu'elle viendrait au lever du jour. Quand le jour se leva elle alla chercher les meurtriers, et le portier, parce qu'elle se faisait attendre, courut chez elle pour qu'elle se dépêche de venir, et Salassus, quand il vit sortir le portier, craignit que celui-ci ne complotât contre lui, monta sur le toit pour observer ce qui se passait. Voyant que ce n'était pas le portier mais son épouse qui amenait les meurtriers, se jeta du toit<sup>62</sup>.

Constatant que c'est sa propre épouse qui conduisit les bourreaux vers lui, Salassus n'eut pas d'autre choix que de se suicider ! A qui accorder sa confiance quand on était proscrit ? Même une maîtresse, par jalousie envers l'épouse attirée pouvait nuire à votre survie. Il en fut ainsi de Fulvius qui se sauva chez une servante qui avait été sa maîtresse et à qui il avait donné la liberté et une dot pour son mariage. Bien qu'il l'ait si bien traitée, elle le trahit à cause de la jalousie qu'elle avait pour la femme avec qui Fulvius s'était marié après avoir été l'amant de sa servante<sup>63</sup>.

La participation des femmes pendant cette période de trouble s'avère multiforme. Partie prenante des proscriptions et des violences de manière directe ou indirecte certaines ont participé à des outrages physiques et moraux ou les ont encouragés, tandis que d'autres se sont fait remarquer par leur dévouement et sont restées fidèles aux idéaux féminins attendus.

## **2. Femmes victimes de la violence des proscriptions.**

La proscription est une procédure légalisée et encadrée. Il s'avère que les femmes qui ne font en aucun cas partie des cibles visées aussi bien par Sylla que par les triumvirs se sont retrouvées victimes de ces violences si nous nous référons aux écrits des auteurs. Nous nous en tiendrons uniquement pour l'heure, à trois types de violences.

### **2.1. Tombées sous les coups des soldats ?**

Mais ceux qui, dans leurs maisons, dans les rues, dans le Forum, dans le sénat même, et jusque dans le Capitole, je ne parle pas seulement des hommes, mais aussi des femmes ; je ne dis pas seulement des personnes dans la vigueur de l'âge, mais aussi des vieillards et des enfants, ont péri misérablement, victimes de la violence, comment déplorer assez leur triste sort ?<sup>64</sup>

Cette interpellation de Dion Cassius suscite des questionnement car il semble nous informer de la mort de certaines femmes pendant les proscriptions sous les coups des soldats. La mort de plusieurs

---

<sup>62</sup> Appien, *B..C.*, IV, 24.

<sup>63</sup> *Id.*

<sup>64</sup> Dion, XLIV, 30.

femmes n'est jamais un fait anodin dans la littérature latine. L'on s'attend à ce qu'un fait d'une telle gravité, puisque touchant une catégorie dite mineure qui n'a à priori rien à voir avec les guerres ayant entraîné les proscriptions, soit repris ou souligné par les autres auteurs qui se sont penchés sur cette crise. Cette information, nous la trouvons d'abord chez Valère Maxime :

Sylla ne peut être ni loué ni blâmé autant qu'il le mérite. Dans la préparation de la victoire, c'était pour le peuple romain un nouveau Scipion ; dans l'usage de la victoire, c'était un autre Hannibal. Il soutint glorieusement la puissance de la noblesse, mais il eut la cruauté de verser à flots le sang des citoyens et d'en inonder la ville entière et toutes les parties de l'Italie.(...) Non content de sévir contre ceux qui avaient pris les armes contre lui, il poursuivit encore à cause de leur grande fortune des citoyens paisibles, les fit rechercher par un nomenclateur et ajouter au nombre des proscrits. Il tourna aussi contre les femmes les glaives de ses bourreaux, comme si le sang des hommes ne lui suffisait pas pour assouvir sa fureur<sup>65</sup>.

Les femmes ne font pas partie des cibles visées par la proscription. Si cette information donnée par Valère Maxime et reprise par Dion Cassius presque deux siècles plus tard, mais aussi par Firmicus Maternus<sup>66</sup> au IV<sup>e</sup> s. ne participe pas seulement à une propagande anti syllanienne et s'avère réelle, peut-elle être considérée comme un dégât collatéral ? La première assertion semble plus plausible car rare sont les auteurs qui en font mention. D'autant plus que lorsque des femmes prennent des risques en s'exposant aux châtiments prévus par exemple pour tous ceux qui aidaient les proscrits et en demandant la mort, les auteurs ont pris soin de le relever, à l'exemple de la femme de Ligarius :

Ligarius fut caché par son épouse, qui mit dans le secret uniquement une esclave. Trahie par cette dernière, elle suivit la tête de son mari quand on l'emporta, en pleurant, "Je l'ai abrité; ceux qui abritent doivent partager la punition." Comme personne ne la tuait ni ne la dénonçait, elle alla trouver les triumvirs et s'accusa devant eux. Émus par son amour pour son mari ils firent semblant de ne pas la voir, aussi elle se laissa mourir de faim<sup>67</sup>.

Nous rappelons que celui qui cachait ou aidait un proscrit s'exposait à la condamnation à mort. Ce ne fut pas le cas pour cette épouse, qui choisit de mourir d'inanition. A côté des violences ayant pu entraîner la mort, nous relevons celles psychologiques.

## 2.2 Violence psychologique

Aider son fils à fuir, enterrer son époux assassiné, puis constater que malgré la fuite son fils avait aussi péri, c'est à cette douleur, à ce choc qu'a été confrontée la femme d'Arruntius. Elle fit ensuite le choix de se laisser mourir d'inanition<sup>68</sup>. Recevoir à la mort de son fils, ses cendres, ce fut une souffrance que dut endurer la mère de Brutus. Se lever, ne pas voir son époux, ne pas savoir ce qui est

---

<sup>65</sup> Valère Maxime, *Faits et dits Mémoires*, IX, 2

<sup>66</sup> *Mathes*, I, 7, 32.

<sup>67</sup> Appien, *B.C.*, IV, 23.

<sup>68</sup> Appien *B.C.*, IV, 21: Arruntius avait un fils qui n'était pas disposé à fuir sans son père. Ce dernier avec difficulté le persuada de chercher sa sécurité parce qu'il était jeune. Sa mère l'accompagna aux portes de ville et retourna enterrer son mari massacré. Quand elle apprit que son fils aussi avait péri en mer elle se laissa mourir de faim.

advenu de lui, c'est la douleur qu'a ressentie l'épouse de Lentulus. Refusant que sa femme l'accompagne dans sa fuite car ne voulant pas qu'elle partagea ses dangers, il s'enfuit en cachette pour se rendre en Sicile<sup>69</sup>.

Les femmes et enfants des proscrits qui restaient à Rome, éprouvaient des angoisses nous dit Dion Cassius<sup>70</sup>. Séparés des leurs, privés de défenseurs et incapables de se défendre eux-mêmes, ils étaient exposés à toutes les horreurs de la guerre, destinés à tomber entre les mains de celui qui serait maître de la ville, ils redoutaient les outrages et les meurtres, comme s'ils se commettaient déjà. C'est ainsi que certaines femmes faisaient à leurs proches la récrimination de les avoir abandonnés et leur souhaitaient tous les maux qu'elles craignaient pour elles-mêmes. Dion nous montre ainsi l'état de violence psychologique, d'angoisse, de tétanie dans lequel ont pu se trouver ces femmes. Décrivant l'état d'esprit dans lequel se trouvaient ceux qui partaient de Rome et ceux qui restaient, il ajoute :

La plupart se croyaient trahis et proféraient des imprécations ; car tous les citoyens, même ceux qui devaient rester à Rome, étaient là avec leurs femmes et leurs enfants. Puis, les uns sortirent de la ville ; les autres les escortèrent : quelques-uns temporisèrent, retenus par leurs amis ; quelques autres se tinrent longtemps enlacés dans de mutuels embrassements. Ceux qui ne quittaient pas Rome suivirent jusqu'à une grande distance ceux qui partaient en les accompagnant de cris, expression de leur douleur : ils les conjuraient, au nom des dieux ; de les emmener avec eux, ou de ne pas abandonner leurs foyers. Chaque séparation provoquait des cris de douleur et faisait couler des larmes abondantes<sup>71</sup>.

Les proscriptions ont été une période de déchirement et de violence psychologique. Les liens familiaux ont de même été mis à l'épreuve. Les ressources financières ont aussi été impactées.

### 2.3. L'impact économique

« Quelle part ont eu ces femmes dans la conspiration contre César, qui sont condamnées à payer un impôt? » déclare Cassius, haranguant les soldats en vue des combats à mener contre les triumvirs<sup>72</sup>. Cassius rappelle ainsi les interrogations posées par Hortensia, fille de Quintus Hortensius Hortalus, qui se fit la porte-parole en 42 a.C. des 1400 femmes les plus riches de Rome, à qui les triumvirs Antoine, Lépide et Octave avaient exigé de faire évaluer leurs biens afin de participer au financement de la guerre menée contre les meurtriers de César<sup>73</sup>. Elles manifestèrent publiquement au

---

<sup>69</sup> Appien *B.C.*, IV, 37.

<sup>70</sup> Dion, XLI, 8.

<sup>71</sup> Dion, XLI, 9.

<sup>72</sup> Appien, *B.C.*, IV, 96.

<sup>73</sup> Appien, *B.C.*, 4, 33 : Pourquoi devrions-nous payer des impôts alors que nous n'avons aucune part aux honneurs, aux commandements, au gouvernement, pour lequel vous vous battez les uns contre les autres avec les résultats néfastes qui en découlent? Mais c'est la guerre, dites-vous? Mais quand n'y a-t-il pas eu des guerres ? quand des impôts ont-ils jamais été imposés aux femmes, qui en sont exemptées par leur sexe dans toute l'humanité? Nos mères par le passé ont dépassé une fois leur sexe et ont apporté leur contribution quand vous couriez le danger de perdre tout votre empire et la ville elle-même lors du conflit contre les Carthaginois. Mais alors elles l'ont fait volontairement, non pas en abandonnant leurs propriétés, leurs champs, leurs dots, ou leurs maisons, sans lesquelles la vie n'est pas possible pour des femmes libres, mais uniquement leurs propres bijoux, et non pas après les avoir fait évaluer, ni par crainte des délateurs ou des accusateurs, ni par force ni par violence, mais elles ont laissé ce qu'elles étaient disposées à donner. Quelle crainte y a-t-il maintenant pour l'empire ou le pays? Que la guerre avec les Gaulois ou les Parthes commence et nous ne

*forum* pour affirmer qu'à partir du moment où elles n'avaient aucunement droit aux honneurs, au commandement et au gouvernement, il n'y avait aucune raison qui justifiait qu'elles devraient payer cet impôt. Hortensia rappelle aussi dans son discours, qu'elles font ainsi intrusion sur la place publique parce qu'en allant solliciter les femmes des triumvirs pour qu'elles défendent la cause du groupe auprès de ces derniers, elles ont été repoussées des portes de Fulvia, l'épouse d'Antoine et traitées d'une manière non convenable<sup>74</sup>. Devant cette agitation des femmes, les magistrats furent amenés à annoncer le lendemain que le paiement de l'impôt ne concernerait plus que 400 femmes et non 1400 énoncé et qu'une autre taxe serait levée sur les hommes qui possédaient plus de 100 000 drachmes<sup>75</sup>. Ces 400 femmes ont donc dû se délester d'une partie de leurs biens pour financer cette guerre, car les triumvirs étaient « serrés question d'argent » comme le rappelle à plusieurs moments Appien dans son récit<sup>76</sup>. Cet impôt était une véritable contrainte pour elles, car comme le précise l'édit « Il était prévu aussi que si elles cachaient leurs biens ou si elles faisaient une fausse déclaration elles seraient condamnées à une amende, et que des récompenses seraient accordées aux délateurs, que ce soient des personnes libres ou des esclaves<sup>77</sup>».

Excepté cet impôt exigé à celles qui étaient nanties, rappelons que tout comme les autres condamnations pénales, la proscription a un impact financier important sur la survie des descendants. Plutarque souligne qu'ils vendaient les biens des proscrits, les enlevaient à leurs veuves ou à leurs enfants par des accusations calomnieuses<sup>78</sup> ; même les biens personnels de l'épouse étaient affectés puisque sa dot était confisquée. C'est César, qui en prenant le pouvoir, accorde des dots aux épouses

---

serons pas inférieures à nos mères en ardeur pour la sécurité commune; mais pour des guerres civiles nous ne contribuerons jamais et nous ne vous aiderons jamais à vous battre les uns contre les autres! Nous n'avons pas contribué ni pour César ni pour Pompée. Ni Marius ni Cinna ne nous ont imposé des impôts. Ni même Sylla, qui possédait le pouvoir d'un despote dans l'état, alors que vous prétendez rétablir le gouvernement.

« Τί δὲ ἐσφέρωμεν αἱ μήτε ἀρχῆς μήτε τιμῆς μήτε στρατηγίας μήτε τῆς πολιτείας ὅλως, τῆς ὑμῖν ἐς τοσοῦτον ἤδη κακοῦ περιμαχίτου, μετέχουσαι; Ὅτι φατὲ πόλεμον εἶναι; Καὶ πότε οὐ γεγόνασι πόλεμοι; Καὶ πότε γυναῖκες συνεισήνεγκαν; Ἄς ἢ μὲν φύσις ἀπολύει παρὰ ἅπασιν ἀνθρώποις, αἱ δὲ μητέρες ἡμῶν ὑπὲρ τὴν φύσιν ἐσήνεγκάν ποτε ἅπασι, ὅτε ἐκινδυνεύετε περὶ τῆ ἀρχῆς πάσῃ καὶ περὶ αὐτῆς τῆ πόλει, Καρχηδονίων ἐνοχλοῦντων. Καὶ τότε δὲ ἐσήνεγκαν ἐκοῦσαι, καὶ οὐκ ἀπὸ γῆς ἢ χωρίων ἢ προικὸς ἢ οἰκιῶν, ὧν χωρὶς ἀβίωτόν ἐστιν ἐλευθέραις, ἀλλὰ ἀπὸ μόνων τῶν οἴκοι κόσμων, οὐδὲ τούτων τιμωμένων οὐδὲ ὑπὸ μηνυταῖς ἢ κατηγοροῖς οὐδὲ πρὸς ἀνάγκην ἢ βίαν, ἀλλ' ὅσον ἐβούλοντο αὐταί. Τίς οὖν καὶ νῦν ἐστὶν ὑμῖν περὶ τῆς ἀρχῆς ἢ περὶ τῆς πατρίδος φόβος; Ἴτω τοίνυν ἢ Κελτῶν πόλεμος ἢ Παρθυαίων, καὶ οὐ χεῖρους ἐς σωτηρίαν ἐσόμεθα τῶν μητέρων. Ἐς δὲ ἐμφυλίου πολέμου μήτε ἐσενέγκαιμὲν ποτε μήτε συμπράξαιμεν ὑμῖν κατ' ἀλλήλων. Οὐδὲ γὰρ ἐπὶ Καίσαρος ἢ Πομπηίου συνεφέρομεν, οὐδὲ Μάριος ἡμᾶς οὐδὲ Κίννας ἠνάγκασεν οὐδὲ Σύλλας, ὁ τυραννήσας τῆς πατρίδος· ὑμεῖς δὲ φατε καὶ καθίστασθαι τὴν πολιτείαν. »

<sup>74</sup> Appien, *B.C.*, IV, 32.

<sup>75</sup> *Id.*, 34.

<sup>76</sup> Appien *B.C.*, IV, 5: Aussi les triumvirs étaient serrés question d'argent parce que l'Europe, et particulièrement l'Italie, étaient épuisées par des guerres et des exactions; c'est pourquoi ils prélevèrent des contributions très lourdes aux plébéiens et même finalement aux femmes, et envisagèrent des taxes sur les ventes et les loyers

<sup>77</sup> Appien, *B.C.* IV, 32.

<sup>78</sup> Plutarque, *Antoine*, I, 21.

des morts et une partie des biens aux enfants<sup>79</sup>. Cette sorte de violence économique que subi la famille du proscrit ou du condamné en général a été l'objet de plusieurs études<sup>80</sup>.

### 3. Les femmes au centre des alliances

La littérature latine fait écho au rôle d'intermédiaire tenu par des femmes durant les guerres que connaît Rome du retour de Sylla à Rome jusqu'à la victoire d'Actium. Durant cette période, l'implication des femmes dans le processus des alliances est diverse et progressive en se présentant comme étant une ambassadrice de la paix entre deux camps mais aussi et surtout le symbole d'une alliance par le biais des fiançailles et du mariage. Les ambitions entre les différents camps étant trop importantes, trop grandes, divers stratagèmes furent mis en place.

#### 3.1. Des femmes comme conciliatrices et médiatrices.

Dans l'histoire romaine, des matrones ont joué le rôle de conciliatrice et de médiatrice dans des situations conflictuelles au sein de la cité. Le récit livien revient entre autres sur l'intervention légendaire des matrones se jetant entre leurs époux et leurs pères durant la guerre entre les Romains et les Sabins<sup>81</sup>. Ce furent aussi par ses larmes et ses prières que Volumnia persuada Coriolan, son exilé de fils devenu une menace pour Rome, d'obtenir le retrait des Volsques<sup>82</sup>. Une place particulière est accordée au genre féminin dans la représentation des conflits, mais aussi dans leur résolution à Rome. La représentation féminine accompagne des scènes de conflits et de paix, et la période des guerres civiles et des proscriptions ne fait pas exception.

De 88 a.C., avec l'entrée en force de Sylla avec son armée à Rome, à 44 a.C. qui correspond à la mort de César il nous sied de relever un exemple d'un rôle de médiation qui s'est exprimé ouvertement : la sollicitation de Métella en tant que médiatrice auprès de Sylla son époux nous dit Plutarque : « un jour le peuple romain ayant demandé le rappel des partisans de Marius qui avaient été bannis, et que voyant que Sylla s'y opposait, la multitude appelait Métella à haute voix, et lui implora sa médiation <sup>83</sup>».

Par le dit passage, Plutarque met en évidence une volonté de paix entre le camp de Sylla et celui de Marius en sollicitant l'aide de cette épouse aimante, seule capable d'attendrir Sylla. L'objet étant clairement défini : le retour des marianistes à Rome ; demande qui ne semble pas avoir abouti. Rappelons que pendant l'absence de Sylla de Rome, parti faire la guerre à Athènes, les partisans de Marius s'en étaient pris à ceux de Sylla, occasionnant par-là la fuite de Métella et de ses enfants pour rejoindre son époux.

C'est durant les conflits qui se succèdent après la mort de César que le rôle de médiatrice des femmes est de plus en plus mentionné ; plusieurs femmes se dévoilent dans ce jeu. De la recherche documentaire nous retenons le rôle de trois femmes : Julia et Mucia, mères des généraux Antoine et

---

<sup>79</sup> Dion, XLIII, 50, 1.

<sup>80</sup> Lire entre autres, Clément Chillet, Marie-Claire Ferriès et Yann Rivière, 2016.

<sup>81</sup> *Histoire romaine*, I, 13.

<sup>82</sup> Id. XXVI, 50

<sup>83</sup> Plutarque, *Vie de Sylla*, 6

Sextus; et celui d'Octavie, épouse d'Antoine et sœur d'Octave. Attardons nous d'abord sur le rôle de mère, puis celui d'épouse et de sœur de ces hommes politiques.

Si nous citons Julia comme premier exemple de femmes ayant été impliquée dans une tentative de retour à la paix entre deux puissances d'intérêts personnels, c'est que nous pensons effectivement que cette réalité a eu lieu avant l'alliance d'Antoine et d'Octave. Dans l'optique d'une volonté de paix, Sextus qui retrouve Julia, mère d'Antoine durant son voyage fait usage de cette occasion pour faire une demande de paix. Il envoya Julia auprès d'Antoine pour y porter un message<sup>84</sup>. Par cette approche, Sextus manifeste une volonté de paix. Il veut aussi augmenter son pouvoir militaire par une alliance avec Antoine. Mais cette tentative échoua puisqu'il fut informé du rapprochement d'Antoine et d'Octave. Quant à Octave il jugea Sextus plus digne qu'Antoine d'où sa tentative d'alliance avec lui. En effet, en ayant sous sa « protection » Mucia, mère de Sextus, il l'utilisa pour porter un message de paix à ce dernier nous dit Dion Cassius<sup>85</sup>. Cependant, de ces messages transmis, aucune source ne nous restitue le contenu des textes. Si message y est, il se retrouve à l'envoi, à la présence de ces femmes, de ces mères auprès de leurs fils. Que ce soit Sextus à Antoine ou Octave à Sextus, le message est une volonté de paix par le biais d'un bon traitement accordé à ces femmes.

Octavie quant à elle, se situe entre deux personnes qui lui sont personnellement attachées et qui sont en conflit : Antoine son époux et Octave (Auguste) son frère. Arrêtons-nous sur cette narration de Plutarque :

Octavia rencontra César en chemin, et eut une conférence avec lui, en présence de ses deux amis, Mécène et Agrippa : elle le supplia, de la manière la plus pressante, de ne pas permettre qu'elle, qui était la plus heureuse des femmes, devînt de toutes la plus malheureuse. « Maintenant, dit-elle, tout le monde a les yeux fixés sur moi, comme étant femme d'un des triumvirs et sœur d'un autre. Or, si les pires conseils l'emportent, et que la guerre s'allume, il est douteux à qui des deux le destin accordera la victoire ; mais, quant à moi, il est certain que, de quelque côté qu'elle se déclare, mon sort sera toujours malheureux. » César, attendri par les discours d'Octavia, se rendit à Tarente avec des dispositions pacifiques. C'était un magnifique spectacle que de voir près du rivage une nombreuse armée qui semblait immobile, et à la rade une flotte puissante qui se tenait à l'ancre, tandis que les chefs et les amis des deux partis se visitaient réciproquement et se donnaient les plus touchants témoignages d'amitié. Antoine reçut le premier César à souper ; car César voulut bien, par amour pour sa sœur, lui céder la priorité. Après qu'ils furent convenus que César donnerait à Antoine deux légions pour la guerre contre les Parthes, et Antoine à César cent galères à proes d'airain, Octavia demanda en outre à son mari vingt brigantins pour son frère, et à son frère mille hommes de plus pour Antoine. Ces conventions faites, on se sépara : César alla incontinent faire la guerre au jeune Pompée, pour reconquérir sur lui la Sicile ; et Antoine, après lui avoir remis entre les mains Octavia, avec ses deux enfants et ceux qu'il avait eus de Fulvia, reprit la route de l'Asie<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, XLVIII, 15 : Julie, mère des Antoine, se rendit d'abord dans cette contrée, où elle reçut un accueil tout amical de la part de Sextus, qui ensuite l'envoya, avec les ambassadeurs porter un message à son fils des ouvertures de paix.

<sup>85</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, XLVIII, 16. C'est pour se concilier Sextus par ce bienfait qu'il lui envoya Mucia.

<sup>86</sup> Plutarque, *Vie d'Antoine*, 1, 35, XXXVI.

Par l'entremise d'Octavie, qui après un discours expliquant son sort si la guerre éclate, est suscitée en son frère et à son époux une volonté de paix, des dispositions pacifiques qui se soldent par un nouveau traité à Tarente : une prorogation du triumvirat d'une durée de cinq années. Il échet à Antoine la charge de faire la guerre aux Parthes, et à Octave, avec l'aide d'Agrippa, de faire la guerre à Sextus Pompée. L'auteur révèle qu'ils se promirent une aide en effectif d'hommes et d'armes de guerre.

Les deux sources présentent Octavie favorisant cette rencontre entre les hommes de sa famille, suscitant à l'un comme à l'autre le désir d'une paix qui est la nécessité de son bonheur et surtout son implication directe de l'aide primordiale à l'un comme à l'autre dans l'optique d'une victoire. Cependant, les différentes tentatives de réconciliations ici mettent en évidence une volonté entre deux individus. Or nous savons qu'il s'agit d'une période de conflit opposant souvent trois généraux d'où l'expression triumvirat, un partage du pouvoir à trois représentants : le premier triumvirat : César-Crassus et Pompée le Grand ; le deuxième triumvirat : Octave, Antoine et Lépide, d'un prolongement du deuxième par Antoine, Sextus Pompée et Octave. Et les femmes ne manquent point au centre de ces alliances<sup>87</sup>. A cet effet, les différentes alliances se scellent par des fiançailles et des mariages. Une volonté de renforcer des liens, le pouvoir politique et militaire, la puissance économique et le prestige de chaque famille.

### 3.2. Les alliances matrimoniales

L'alliance matrimoniale est le moyen par excellence qui scelle deux familles. Mais cette réalité est progressive et est précédée par des fiançailles. Nous pouvons affirmer que les fiançailles qui ont lieu sous les guerres civiles reposent sur la logique du prestige, les critères sociaux, politiques et économiques qui animent ces alliances (R. Bernard, p.32)<sup>88</sup>. C'est durant le pacte de Tarente<sup>89</sup> et la paix de Misène<sup>90</sup> que les fiançailles ont été prononcées.

Le mariage permet d'être sur le devant de la scène grâce au choix d'une épouse de bonne naissance, avec une fortune et des alliés. Les généraux de guerre que sont Sylla (F. Hinard, 1985, p.29), Marius<sup>91</sup>, Pompée (R. Bernard, p. 38 ; p. 45)<sup>92</sup>, César<sup>93</sup>, Lépide<sup>94</sup>, Sextus Pompée, Antoine<sup>95</sup> et Octave<sup>96</sup> ont fait des choix stratégiques dans leurs unions. Cependant il est aussi le moyen par lequel se font et se disloquent des alliances politiques. Ils contribuent en outre à la visibilité des femmes dans la

---

<sup>87</sup> Plutarque, *Vie d'Antoine*, 20, XXI. Les soldats qu'ils avaient autour d'eux voulurent que ce traité sanguinaire fût scellé par un mariage, et ils demandèrent que César cimentât son amitié avec Antoine en épousant Clodia, fille de sa femme Fulvie.

<sup>88</sup> L'auteur met en avant la réalité selon laquelle le choix du conjoint se fait sur le critère de la *dignita conditio*.

<sup>89</sup> Dion Cassius, XLVIII, 54. Voir aussi Romain Bernard, p.67.

<sup>90</sup> *Id.*, XLVIII, 38

<sup>91</sup> Plutarque, *Vie de Marius*, 6.

<sup>92</sup> Suétone, *Vie de César*, XXI.

<sup>93</sup> César s'unit à trois femmes : Cornelia fille de Cinna, Pompéia fille de Sylla et Carpurnia.

<sup>94</sup> Lépide s'unit à la sœur de Brutus, eut un fils Lépide le Jeune

<sup>95</sup> Velleius Paterculus, *Histoire Romaine*, 78,1

<sup>96</sup> Suétone, *Vie d'Auguste*, LXII ; Dion Cassius, *Histoire Romaine*, XLVIII, 5,13 et 15

sphère politique des guerres civiles. On peut donc attester que les mariages comme les répudiations revêtent un enjeu politique permettant l'ascension du *cursus honorum*.

### 3.3. La fragilité des alliances

Les exemples précédents nous montrent combien les relations humaines sont fragiles. Entre deux guerres, entre deux crises politiques, des unions se font et se défont. Il est nécessaire de rappeler que les causes de ces divorces, répudiations peuvent être fondées ou non, les opinions étant partagées. Sylla répudia Cloelia pour une prétendue stérilité et se remaria aussitôt<sup>97</sup>; César répudia Pompéia pour mauvaise conduite et se maria à Calpurnia<sup>98</sup>; Octave divorça de Claudia Pulchra<sup>99</sup> et épousa Scribonia qui à son tour fut répudiée au profit de Livie et Antoine répudia Antonia Hybrida Minor pour se marier à Fulvie<sup>100</sup>. Cette dernière à son tour fut répudiée en faveur d'Octavie. Et la séparation d'avec Octavie fut faite en faveur d'une alliance avec une étrangère : Cléopâtre<sup>101</sup>.

Ces différents divorces ou simplement la mort d'une épouse<sup>102</sup>, symbolisent à la fois des nouvelles alliances mais aussi la reprise des hostilités entre deux anciens alliés. La période des conflits pendant la deuxième proscription de 43 met en lumière cette réalité. Le divorce de la fille de Fulvie est une conséquence de la guerre qui oppose Octave à Fulvie et non un déclencheur de cette guerre. Quant aux autres répudiations, elles sont les causes officielles de la reprise des combats. Il est ici rapporté que la répudiation de Scribonia fut la fin de l'alliance de Sextus et Octave, fin de la paix de Misène, reprise des hostilités qui se solda par la mort de Sextus en 36 a.C. à Nauoque par Agrippa. Et la répudiation d'Octavie par Antoine, est le signe de l'acceptation de la guerre par Antoine<sup>103</sup>.

## Conclusion

Mesure visant au départ à circonscrire les massacres et devant, dans ses dispositions annexes empêcher le cycle des représailles, la proscription voulue par Sylla devint rapidement le symbole de toutes les cruautés. Au milieu de ces troubles politiques et de l'agonie dans laquelle s'enlise la

---

<sup>97</sup> Plutarque, *Vie de Sylla*, 6.

<sup>98</sup> Plutarque, *Vie de César*, 9-11.

<sup>99</sup> Suétone, *Vie d'Auguste*, LXII ; Dion Cassius, *Ibid*, XLVIII, 5 et 13

<sup>100</sup> Plutarque, *Vie d'Antoine*, 9 ; *Id.* 10, 5.

<sup>101</sup> *Id.*, 28.

<sup>102</sup> Plutarque, *Vie d'Antoine*, 1, 30, XXXI : Là, il reçut de Fulvie des lettres pleines de gémissements, qui le déterminèrent à repasser en Italie avec une flotte de deux cents vaisseaux. Dans le cours de sa navigation, il recueillit ceux de ses amis qui s'étaient enfuis de Rome, et apprit d'eux que Fulvie avait été seule cause de la guerre ; que, naturellement inquiète et audacieuse, elle avait encore espéré qu'en excitant des troubles en Italie, elle arracherait Antoine des bras de Cléopâtre : mais par bonheur pour lui, après s'être embarquée pour aller le joindre, elle mourut de maladie à Sicyone. Dès que celui-ci fut arrivé en Italie, et qu'on vit que César ne lui faisait personnellement aucun reproche ; qu'Antoine, de son côté, rejetait sur Fulvie tous les torts dont on pouvait se plaindre, leurs amis communs ne leur laissèrent pas approfondir leurs sujets respectifs de mécontentement ; ils les remirent en bonne intelligence, et leur firent un nouveau partage de l'empire, dont la mer d'Ionie faisait les bornes : ils assignèrent à Antoine toutes les provinces de l'Orient, et à César celles de l'Occident ; ils laissèrent l'Afrique à Lépidus, et convinrent que, lorsqu'ils ne voudraient pas exercer le consulat, ils y nommeraient tour à tour leurs amis. Voir aussi Plutarque, *Vie de César*, 1, 23, 5-7. La mort de Julie, femme de Pompée entraîne la rupture de l'alliance entre Pompée et César : Plutarque, *Vie de Pompée*, 53.

<sup>103</sup> Dion Cassius, L, 1 ; Plutarque, *Vie d'Antoine*, LVII, 1-2-3-4-5

République, les femmes sont présentées par les auteurs anciens dans divers registres. Ces derniers s'étendent de l'implication directe ou indirecte à la violence des proscriptions, au dévouement ou à la trahison à l'égard des proscrits. Les femmes se révèlent être aussi pendant cette période, un maillon important dans la paix ou la guerre entre les différents protagonistes.

### Sources

APPIEN, 1808, *Histoire des guerres civiles de la République romaine*, Livre I, texte traduit par Jean-Isaac Combes-Dounous, Imprimerie des frères Mame, Paris.

APPIEN, 2008, *Les Guerres Civiles à Rome*, Livre IV, texte traduit par Philippe Torrens, Les Belles-Lettres, Paris.

CICERON, 1840, *Œuvres Complète*, Tome II, sous la direction de M. Nisard, Paris, Dubochet.

DION CASSIUS, 1850, *Histoire romaine*, XLI, texte traduit par E. Gros, Paris, Firmin Didot.

DION CASSIUS, 1865, *Histoire romaine*, Livre LI, texte traduit par E. Gros, Paris, Firmin Didot.

DION CASSIUS, *Histoire romaine*, Livre XLVIII, texte traduit par E. Gros, Paris, Firmin Didot.

DION CASSIUS, 1866, *Fragments*, texte traduit par E. Gros, Paris, Firmin Didot.

Éloge funèbre dit de Turia (8-2 av. J.-C. ) Texte traduit et commenté par Marcel Durry. Paris, Les Belles Lettres, 1950

FIRMICUS MATERNUS, 1994, *Mathesis*, texte établi et traduit par Pierre Monat, Collection des Universités de France.

PLUTARQUE, 1883, *Vie de César*, Texte traduit par l'abbé Dominique RICARD, Paris, Firmin-Didot

PLUTARQUE, *Vie de Sylla*, texte traduit par D. Ricard, Paris, Firmin Didot, 1865

PLUTARQUE, *Vie d'Antoine*, texte traduit D. Ricard, Paris, Firmin Didot, 1865

SALLUSTE, 1933, *Conjuration de Catilina*, Texte traduit par François Richard, Paris, Garnier.

SUETONE, 2013, *Vies des douze Césars : César- Auguste*, texte établi et traduit par Henri Ailloud, Paris, Les Belles-Lettres.

VALERE MAXIME, 1935, *Des Faits et des paroles mémorables*, Livre I, texte traduit par M. Nisard, Paris, Garnier.

VELLEIUS PARTERCULUS, 1932, *Histoire romaine*, texte traduit par P. Hainsselin-H. Watelet, Paris.

### Références bibliographiques

ALLELY Annie, 2012, *La déclaration d'hostis sous la République romaine*, De Boccard, Bordeaux.

BARRANDON Nathalie, 2018, *Les massacres de la République romaine*, Fayard.

ROMAIN Bernard, 2019, *Le rôle des femmes des imperatores et des triumvirs dans les guerres civiles de la République romaine*, Hal.

BERTRAND Jean-Marie, 2005, *La violence dans les mondes grec et romain*, Publication de la Sorbonne, Paris.

BOUENDJA Eliane, 2014, « La femme dans la conjuration de Catilina à Rome (63 av. J.-C.) : un exemple de participation à une violence politique », In (ss. la dir) KADANGA Kodjona *et al.*, *Actes du colloque sur Élections et violences politiques en Afrique noire, enjeux et défis. Cas du Togo après 1990*, Lomé, Presses de l'IRES-RDEC, pp. 231-242.

DINARD F., 1985, *Sylla*, Paris, Fayard

HURLET Frédéric, 2015, *Auguste, les ambiguïtés du pouvoir*, Paris, Armand Colin.

BONNOT Gaëtan, WEISS Clément, 2019, «Violences politiques», *Hypothèses 1*, 22, Éditions de la Sorbonne, p. 15-26

GOWING Alain M., 1992, *The triumviral narratives of Appian and Cassius Dio*, LCNA.

HINARD François, 1933, « La proscription de 82 et les Italiens » dans *Les « bourgeoisies » municipales italiennes au II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.*, Paris, Naples, 325-331.

HINARD François 1984b, « La mâle mort » dans *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Coll. EFR 79, Rome, p. 295-311.

HINARD François 1984c, « Sur les *liberi proscriptorum*. Approche prosopographique et historique d'un problème politique » dans *Sodalitas. Scritti in honore di Antonio Guarino*, Naples, p. 1889-1907.

HINARD François 1985a, *Les proscriptions de la Rome républicaine*, Coll. EFR 83, Rome.

HINARD François 1986, « Mais qui a donc tué Gratidianus ? » *Kentron 2*, p. 118-122.

HINARD François 1987b, « Cicéron et Norbanus », *Kentron 3/3*, p. 87-92

HINARD François 1990c, « Solidarité familiales et rupture à l'époque des guerres civiles et de la proscription » dans Andreau, Bruhns, 1990, *Parentés et stratégies familiales. Actes de la table ronde des 25-26 octobre 1986*, Coll. EFR 129, Rome, pp. 555-570.

HINARD François 1991, « Philologie, prosopographie et histoire. A propos de Lucius Fabius Hispaniensis », *Historia*, 40, p. 113-119.

HINARD François 1993, « Consécration et confiscation des biens dans la Rome républicaine », *Kentron*, 9, p. 11-23.

HINARD François 1999, « Vibius Pansa ou Caetronius », *Mnemosyne*, 52.2, p.202-205.

MICHAUD Yves, 1986, *La violence*, Paris, Presses Universitaires de France.

ROBERT Jean-Noel, 2019, *L'agonie d'une République. La violence à Rome au temps de César*, Paris, Realia, Les Belles Lettres.

PAILLER Jean-Marie, 1997, « Des femmes dans leurs rôles : pour une relecture des guerres civiles à Rome (1er siècle av. J.-C) », in *Clio. Femmes, Genre et Histoire* n°5, pp. 1-11

PRETOU Pierre, 2019, « Femmes et conflits dans l'imaginaire historié de la Rome des Valois », e-Spania, Online since 18 June 2019, connection on 30 April 2022. URL : <http://journals.openedition.org/e-spania/31067> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/e-spania.31067>

SCHMIDT Joel, 2012, *Femmes de pouvoir dans la Rome antique*, Paris, Perrin

VOISIN Jean-Louis, 1984, « Les Romains, chasseurs de têtes » In: *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)* Rome : École Française de Rome, 79, pp. 241-293.

## **RICHES ET PAUVRES CHEZ CICERON DANS LA REPUBLIQUE ROMAINE : DES MOTS ET DES MAUX**

**Roger MBOUMBA MBINA**  
Maître-Assistant en histoire ancienne  
Ecole Normale Supérieure  
[ywalayteke@gmail.com](mailto:ywalayteke@gmail.com)

### **Résumé**

La société romaine est fortement hiérarchisée. La place d'un individu ou d'un groupe social tout entier y est déterminée par un ensemble de critères susceptibles de se combiner, sans d'ailleurs toujours se recouper parfaitement. La capacité censitaire déterminait la position ainsi que les conditions de vie. Les riches et les pauvres se côtoyaient. Dans son œuvre, Cicéron emploie pour le riche et le pauvre, des termes qui traduisent la réalité du vécu de l'un et l'autre. Il qualifie les maux de chacun d'eux. Il a l'avantage de fournir un *corpus* à la fois dense et suffisamment diversifié.

**Mots-clés** : Cicéron / Rome antique / Riches / Pauvres / Société romaine

## **RICH AND POOR IN CICERO IN THE ROMAN REPUBLIC: WORDS AND EVILS**

### **Abstract**

Roman society is highly hierarchical. The place of an individual or an entire social group is determined by a set of criteria that can be combined, without always overlapping perfectly. The census capacity determined the position as well as the living conditions. Rich and poor rubbed shoulders, coexistence was not always peaceful. In his work, Cicero uses terms for the Richy and the poor that reflect the reality of each other's experiences. He qualifies the evils of each of them. It has the advantage of providing a corpus that is both dense and sufficiently diverse.

**Keys words** : Cicero / Ancient Rome / Rich / Poor / Roman society

### **Introduction**

Nous sommes aujourd'hui dans un moment de l'Histoire où les inégalités entre richesse et pauvreté sont chaque jour plus répandues et extrêmes. Historiquement, les sociétés ont toutes connu leurs riches et leurs pauvres. Les riches et pauvres de l'Antiquité romaine n'ont aucun point commun avec ceux de la société moderne et contemporaine. Aussi les représentations ne sont pas les mêmes.

Au sein de la République, la société romaine dans sa nature, est fondamentalement inégalitaire et très hiérarchisée. Si tous les citoyens sont égaux en tant que sujets de droit, la cité cependant constate les inégalités de fait entre les individus et les groupes qu'elles soient

physiques, économiques ou sociales. En effet, on distingue les hommes libres et les non-libres, les esclaves (*servi*). Parmi les hommes libres, il y a les citoyens à part entière (*cives*) et ceux qui ne le sont pas : l'affranchi (*libertus*) et l'étranger (*peregrinus*). Même les citoyens ne sont pas égaux puisque la fortune fait la différence : les plus riches sont les chevaliers et les nobles, et les citoyens les plus démunis sont les clients des plus riches. Loin de vouloir les ignorer, elle en tire parti pour organiser une répartition aussi harmonieuse que possible entre les droits et les devoirs, les charges et les avantages, les pertes et les profits (Nicolet, 1979). C'est dans cet univers que les couples Riche/pauvre, richesse/pauvreté coexistent.

Comment Cicéron définit-il la personne riche en montrant les notions qui permettent de le qualifier dans son œuvre ? Quels sont les termes utilisés par lui pour caractériser le pauvre et la pauvreté ? Telles sont les questions auxquelles cet article se propose de répondre. Aussi, il ne saurait s'agir de dresser un inventaire de toutes les situations dans lesquelles Cicéron s'est exprimé à propos de tels termes tant les attestations sont d'une grande diversité et dispersées sur toute la latinité

### 1. La richesse : mots et maux

Au niveau du langage, les Latins disposent de plusieurs termes pour désigner l'homme riche, celui qui possède de grands biens : *diues*, *locuples*, *copiosus*, *opulentus*, *peconiosus*, pour ne citer que les plus fréquents.

M. Raskolnikoff (1977, 359) a dénombré, pour l'ensemble de l'œuvre cicéronienne, 133 exemples de l'emploi de *locuples*, contre 52 *diues* et 20 *opulentus*. Pour Cicéron *diues* et *locuples* ne sont pas interchangeable.

Le premier terme qui arrive en tête des occurrences concernant le vocabulaire de la richesse est *locuples* que nous retrouvons 133 fois dans l'œuvre de Cicéron. Il emploie le terme *locuples* pour désigner les divers biens tangibles dans lesquels s'investit la richesse. *Locuples* définit celui dont la richesse est constituée de biens de toutes sortes : terre en premier lieu, et l'on retrouve ici l'étymologie du terme, dont les Romains eux-mêmes, avaient une conscience claire<sup>104</sup> ; mais aussi maisons, *uillae*, esclaves, argenterie, mobilier, etc. C'est à *locuples* que Cicéron fait appel chaque fois qu'il veut indiquer que la richesse d'un homme consiste en biens de ce type. Ainsi, dans les *Verrines*, le terme revient à maintes reprises pour caractériser les *aratores* de Sicile, c'est-à-dire des propriétaires fonciers soumis à la dîme<sup>105</sup>. Dans ce même ensemble, sont qualifiés de *locupletes* tous ceux qui possèdent quelques objets luxueux ayant attiré la convoitise de Verrès : demeure somptueusement ornée, statues<sup>106</sup>, objets d'arts<sup>107</sup>. C'est dans cette perspective que s'explique l'emploi de *locuples*, avec des substantifs tels que *prouincia*, *ciuitas*, *urbs*, *oppidum*, *fanum*, *domus*. Ainsi, une *uilla locupletes* possède en abondance porcs, chevreaux, agneaux, poules, laits, fromages. En ce sens, celui qui est dit *locuples* peut fort bien ne pas avoir à sa disposition d'argent liquide et

---

<sup>104</sup> L'étymologie de *locuples* s'explique à partir de *loco-plē-t-s*, composé de la racine *ple* « verser, remplir » et de *locus*. Le rapport de *locus* était perçu des Latins; ils avaient conscience que *locuples* désignait à l'origine celui dont la richesse consistait en terres, par opposition à celui qui est riche en troupeaux, désigné par le terme *pecuniosus* (formé sur *pecunia*, dérivé de *pecus*).

<sup>105</sup> Cic., *Prea.*, sic., II, 155 ; 175 ; III, 52-53

<sup>106</sup> Id., IV, 3.

<sup>107</sup> Id., 29; 45-46.

être criblé de dettes ; c'est le cas, par exemples de certains complices de Catilina<sup>108</sup>. Ces propriétaires (*locupletes*) ont bien des cautions de terres, mais manquent de liquide. *Locuples* signifie clairement « qui est riche en terre ». *Locuples*, c'est la solidité du rapport entre le propriétaire et les biens en question. Cette solidité de l'avoir inspire confiance, c'est pourquoi d'ailleurs le terme a pu prendre la valeur de « qui offre des garanties » et cela en tous domaines, comme le dit Cicéron dans le *De Officiis*, III, 10 : « *Accedit eo testis locuples Posidonius* »<sup>109</sup>.

Pour Cicéron, les richesses exclues au rang de biens ne contiennent aucun art<sup>110</sup>. La question de richesse a une certaine saveur lorsqu'il s'agit des écrits de Cicéron. Lui-même étant devenu riche, il donne également des renseignements non seulement sur la nature des biens qui permet d'identifier une personne riche, mais aussi le comportement des fortunés de son époque à travers différents termes faisant attrait à cette désignation. Cicéron devient riche à une certainement période de sa vie. Du fait que son œuvre soit indissociable de son action tout au long de son existence, tant l'une accompagne et justifie sans cesse l'autre, Cicéron apporte des définitions à ce concept tout en tenant compte de l'état social de la période au cours de laquelle il écrit. Pour lui, est riche celui qui a assez de biens pour les trouver sans peine suffisants à une vie libérale, qui ne demande; ne désire; n'ambitionne rien au delà<sup>111</sup>.

Par ailleurs, Cicéron présente les déboires d'Apollonius de Palerme, qui, est convoqué par Verrès dès son arrivée dans cette ville. Cicéron rapporte les réflexions de la foule à son sujet : *Apollonius pecuniosus*, fait-on remarquer, et il n'est pas étonnant qu'il soit en butte à la cupidité de Verrès. *Pecuniosus* est un des termes employés par Cicéron pour parler de la richesse d'Apollonius de Palerme. Le texte poursuit : « *profecto homo diues repente a Verre non sine causa citatu* »<sup>112</sup>. *Diues* souligne que c'est l'argent qui est en jeu et que le prêteur veut lui extorquer de grosses sommes, selon un scénario précédemment mis en œuvre contre Euménidas d'Halicies et Matritinius, lesquels avaient été contraints de verser le premier 60.000 sesterces, le second 600.000 sesterces<sup>113</sup>. Et d'ailleurs Apollonius lui-même ne s'y trompe pas, car tandis qu'on l'emmène, il ne cesse de proclamer qu'il n'a pas de numéraire, que tout son argent est en créances (*pecuniam sibi esse in nominibus, numeratam in praesentia non habere*).

Cicéron qualifie de *hominem locupletissimum*, un propriétaire qui manque de liquide, précisant qu'il n'a aucun intérêt à ce que ses esclaves se révoltent, car il perdrait alors de très grands biens (*amplissimas fortunas*). Un peu plus loin, est indiquée la nature de ces *fortunae* : ce sont les esclaves, du bétail, les métairies, et des créances<sup>114</sup>. On comprend mieux par cet exemple pourquoi, chaque fois qu'il est question de proscriptions ou de violences, dont sont victimes les hommes riches, Cicéron, comme aussi Salluste<sup>115</sup>, a recours au terme de *locuples* ; car ce qu'on pille ou ce qu'on ôte aux possédants, ce n'est pas tant l'argent que les

---

<sup>108</sup> Cic., *Cat.*, II, 18.

<sup>109</sup> Cic., *Off.*, III, 10.

<sup>110</sup> Cic., *Fin.*, XV.

<sup>111</sup> Cic., *Par.*, VI, 42: *Opinor in eo, cui tanta possessio est ut ad liberaliter uiuendum facile, contentus sit, qui nihil querat, nihil adpetat, nihil optet amplius.*

<sup>112</sup> Cic., *Prea. Sic.*, V, 16.

<sup>113</sup> Cic., *id.*

<sup>114</sup> Cic., *Prea. Sic.*, V, 20.

<sup>115</sup> Cic., *Cat.*, XX,2.

terres et les maisons. Les *locupletes*, qui sont des *assidui*, dans la mesure où ils sont assujettis à l'impôt, finissent par former un groupe civique bien déterminé.

Cicéron fait appel à *diues* chaque fois que l'accent est mis sur l'idée de richesse, d'où le surnom de *diues* donné à Crassus: *Crassus, quum cognomine diues; tum copiis*<sup>116</sup>.

Pourquoi vanter ta fortune avec cette insolente ostentation ? Es-tu seul riche ? [...] Mais si tu n'étais pas même riche. Mais si tu étais réellement pauvre ! Comment entendons-nous la richesse, et à qui l'attribuons-nous ? À celui, je pense, qui a assez de bien pour les trouver sans peine suffisants à une vie libérale, qui ne demande, ne désire, n'ambitionne rien au-delà. [...] A ton sens, regorges-tu d'argent, ou même en as-tu ton content ? S'il en est ainsi, je l'accorde, tu es riche (Cic., Par., 60)<sup>117</sup>.

Cet extrait des *Paradoxes* donne une idée du lexique de Cicéron, aussi bien dans ses discours philosophiques que dans sa correspondance. Mais chez lui, *diues* a encore une autre valeur, plus précise, plus technique en quelque sorte. *Diues* est attribué à l'argent liquide. Cette valeur du terme apparaît très nettement dans une lettre de Cicéron à Trébatius, qui se trouvait en Gaule auprès de César ; il écrit ceci : « Balbus m'a certifié que tu serais riche (*te diuitem futurum*) », et demande ensuite en plaisantant s'il faut entendre cela au sens romain de *bene nummatus*, c'est-à-dire « bien pourvu d'argent monnayé ». Ici il n'y a aucune hésitation à avoir sur la valeur de *diues*, équivalent de *bene nummatus*.

Un autre exemple, tout aussi net est à considérer : dans sa Seconde action contre Verrès, il est question de Héraclius de Syracuse, à qui était échu un héritage de 3.000.000 de sesterces avec une maison comportant argenterie, tapis et esclaves de prix. Cicéron précise : « *erat in sermone res, magna Heraclio pecuniam relictam ; non solum Heraclium diuitem, sed etiam ornatum supellectile, argento, ueste, mancipiis futurum* »<sup>118</sup>. Il est clair que *diues* ne fait allusion qu'à l'argent liquide et n'englobe pas les objets précieux et les esclaves. Ainsi, est aussi qualifiée de riche une personne qui a en sa possession d'énormes quantités d'argent.

Telle est la façon dont le Cicéron écrivain utilise le vocabulaire de la richesse. Il est possible, après cette approche philologique, de se demander ce qui en est dans sa pensée philosophique et politique.

Mais si dans ton avidité d'amasser, tu ne réputes honteux aucun gain, tandis qu'aucun ne peut être honnête pour l'ordre dont tu es membre ; si tous les jours tu fraudes, tu trompes, tu demandes, tu fais des marchés, tu enlèves, tu prends, si tu dépouilles les alliés et pillas le trésor public, si tu es dans l'attente des

---

<sup>116</sup>Cic., *Off.*, II, XVI.

<sup>117</sup> Cic., *Par.*,60: *Solusne diues? Quid, si ne diues quidem ? quid, si pauper etiam? Quem enim intellegimus diuitem aut hoc uerbum in quo homine ponimus? Opinor in eo, quod tanta possessio sit, ut ad liberaliter uiuendum facile contentus sit, qui nihil quaerat, nihil appetat, nihil optet amplius. Animus oportet tuus se iudicet diuitem. [...] Si cotidie fraudas, decipis, poscis, pacisceris auferis, si socios spoliis, aerarium expilas, si testamenta amicorum (ne) expectas quidem atque ipse supponis, haec utrum abundantis an egentis signa sunt? Animus homines diues, non arca, (quae) appellari solt.*

<sup>118</sup> Cic., *Preat.*, II, 35.

testaments de tes amis, ou même sans les attendre, si tu en produis de faux, sont-ce là des signes d'abondance ou de misère ?<sup>119</sup>.

Dans le *De Officiis*, II, 71, Cicéron constate que l'admiration de la richesse est responsable de la corruption des mœurs. Dans *Paradoxes*, Cicéron dénonce les maux de la richesse: malhonnêteté, avidité, fraude, tromperie, dépouillement des alliés, pillage du trésor public; faux testaments; etc. Dans ce monde, tandis que les uns cherchent la gloire, et les autres les richesses, il y a une troisième espèce d'hommes, mais peu nombreux, qui, regardant tout le reste comme rien, s'appliquent à la contemplation des choses naturelles : ce sont ceux que Cicéron appelle les philosophes<sup>120</sup>. Ainsi, celui-ci pense que la recherche inopinée des richesses va à l'encontre de la vertu, et la cupidité n'est pas source de bonheur. Selon lui, qu'à l'homme vertueux, rien ne manque pour le bonheur quelle que soit la situation sociale dans laquelle il se trouve. Lorsqu'il parle ainsi de Regulus qui a été infortuné, misérable et digne de pitié, il ajoute que : « Ni sa grandeur d'âme, ni sa dignité, ni sa fidélité, ni sa confiance, ni aucune vertu, [...] n'ont été mises à mal ; il était protégé et accompagné de tant de vertus que, si son corps était fait prisonnier, sa personne elle-même n'a pu être réduite »<sup>121</sup>.

## 2. La pauvreté : mots et maux

Les termes désignant l'état de pauvreté sont : *paupertas*<sup>122</sup>, *inopia*, *indigentia*<sup>123</sup>, *egestas*, *necessitas*, *miseria*, des termes qui comprennent la pauvreté et le mépris dont on est l'objet. Le champ de la pauvreté s'articule essentiellement sur l'axe du degré de l'indigence, avec quelques variations concernant l'activité/passivité du sujet démuné.

Dans la Rome Républicaine, on peut répartir sommairement la population libre en trois classes, dont les deux premières, une poignée en comparaison de la troisième, forment ensemble l'aristocratie sociale. Au sommet, la classe dirigeante ou ordre sénatorial ; au-dessous, l'ordre équestre comprenant tous les gens d'affaires, les banquiers, les changeurs, les trafiquants (*negotiatores*), fermiers des impôts ou soumissionnaires de travaux publics (*publicani*). En dessous de ces deux classes, il y a enfin la masse de la population, au moins 320 000 âmes, et des problèmes sociaux que leur existence a soulevés et qui ont dû ou auront dû s'imposer à l'attention intelligente d'un homme d'État romain au temps de Cicéron.

Comment, à travers Cicéron, la notion de pauvreté est-elle relatée ? Qui est pauvre et quels sont les critères d'identification de celui-ci ?

Dans les *Tusculanes*, Cicéron demande:« Pouvons-nous regarder comme malheureux celui qui vit mal ? »<sup>124</sup>. Il va de soi que, dans une ville comme Rome, les nuances sociales et les niveaux matériels devaient présenter beaucoup de variétés. Ainsi, la pauvreté, définie comme étant la situation d'une personne qui a très peu d'argent pour subsister et vivre décemment, est un phénomène bien connu à Rome.

---

<sup>119</sup> Cic. *Par.*, 6.0.

<sup>120</sup> Cic., *Tusc.*, V, 3.

<sup>121</sup> Cic., *Par. Stoi.*, II, 1.

<sup>122</sup> Cic., *Tusc.*, III, 56.

<sup>123</sup> Cic., *Fin.*, V, 84.

<sup>124</sup> Cic., *Tusc.*, V, 3

Au temps de Cicéron, comme toujours à Rome de façon générale, la pauvreté est une réalité vécue par la classe plébéienne, les prolétaires. Ils constituent la classe populaire, le bas peuple. Un plébéien est une personne issue, à l'origine, de ce groupe social, ceux-là même sur lesquels Romulus et les Sénateurs, les *patres conscripti*, s'appuyèrent pour assurer les activités autres que l'agriculture avec le statut de clients. Ils sont considérés comme des personnes de seconde zone, en ce qu'ils sont constitués de voleurs, de brigands, d'aventuriers, de marchands... que Rome avait recueillis sous Romulus.

La notion de pauvreté prend, selon Cicéron, un double sens moral et matériel. La conception que les hommes de l'Antiquité ont eue de la pauvreté et leurs attitudes envers les pauvres se traduisent dans la diversité des termes employés pour les désigner et dans la variété des nuances restrictives ou extensives de leur signification. Ainsi les textes donnent-ils aux mots *paupertas*, *inopia*, *indigentia*, *egestas*, *necessitas*, *miseria*, une gamme de sens allant de la précarité à l'urgente détresse, pour inclure également les misères physiques et intellectuelles. De façon analogue, mais infiniment plus étendue, la troupe des déshérités, *pauperes* ou encore *pauperculi* regroupe tous les malheureux (*miseri*, *miserabiles*), affligés par le dénuement (*indigens*, *inops*, *egenus*).

Le terme « *pauper* » et ses correspondants, synonymes ou non, qualifient donc la misère matérielle la plus sordide, en se nuancant des teintes affectives les plus opposées : pitié, édification. *Pauper* est à la fois un nom et un adjectif. Comme tel, son emploi comporte de nouvelles et nécessaires distinctions. Adjectif, la pauvreté est relative ; son degré varie avec les « états » sociaux ; comme substantif, *pauperes*, prend une acception relative.

En latin, les *boni* ou les *optimi* s'opposent à la plebs, à la *multitudo*, aux *improbi*. Les Latins utilisent par ailleurs les termes *proletarii*, les hors-classe de la société romaine, car ils n'ont pour seul bien que leur *proles*, progéniture, ou encore les *capite censi*, car leur seule fortune est telles le *vulgus* pour désigner le public, la foule, le vulgaire, la populace ; *grex gregis*, la troupe, la bande ; la plebs<sup>125</sup>, pour désigner la plèbe, le bas peuple, le menu peuple, les classes inférieures.

Simultanément et paradoxalement, on affirme que les pauvres sont dangereux, parce qu'ils seraient plus ou moins responsables de leur sort, mais en même temps prêts à tout pour y échapper, fût-ce en détruisant la société. Voici un bel exemple de cet amalgame, sous la plume du vertueux Salluste qui, pour expliquer les premiers succès de Catilina, essaie de montrer que Rome était alors menacée par une plebs, qu'il présente comme un ramassis de mécontents, coutumière de tous les débordements : *O fortunatam rem publicam, si quidem hanc sentinam uris eiecerit*<sup>126</sup>.

Les classes supérieures, y compris les historiens, ne s'intéressent pas aux pauvres au temps de Cicéron. Point de philanthrope qui ait étudié leur condition pour essayer de l'améliorer ; l'homme d'État, au cas où il leur prête quelque attention, les regarde comme un élément dangereux ; c'est à peine si, de temps en temps, lors des élections, il les considère

---

<sup>125</sup> Cic., *Ad Att.*, I, 5

<sup>126</sup> Cic., *Cat.*; 1. 25-26: «Quel soulagement pour la République d'avoir vidé cette eau de cale».

comme composée d'êtres humains ; en temps ordinaire, ce ne sont pour lui que des animaux qu'il faut nourrir pour les empêcher de devenir dangereux.

Un fait affligeant et significatif, c'est que la littérature ne nous donne pas assez d'information de la classe inférieure, sauf à propos de la part qu'elle prenait parfois aux émeutes et aux troubles révolutionnaires. Les crimes, l'encombrement, les souffrances causées par la famine ou les épidémies dans les quartiers populaires d'une ville comme Rome, voilà ce que les historiens que nous consultons nous cachent ou nous suggèrent à peine, et encore rarement.

La plebs, comme l'appellent Cicéron<sup>127</sup> et ses contemporains constitue la masse de population très nuisible, qui ne réussit à survivre que par la force de ses bras. Son oisiveté la pousse à s'assujettir aux riches, à s'attendre à tout de leur part. Ils s'adonnent ainsi aux exigences de ces fortunés. Les classes inférieures sont vulgaires et ce bas peuple connaît quelques allusions dédaigneuses de Cicéron. À son endroit, les grands sont partagés entre le dégoût et les plus démagogiques des flatteries.

En effet, au temps de Cicéron, les lois frumentaires se succèdent, aboutissant en 58 à des distributions régulières et gratuites du blé. Quant aux spectacles, ils sont assurés non pas par la loi, mais par les générosités individuelles des magistrats les plus ambitieux et les plus riches. De tout cela, la plèbe jouit sans la moindre gêne, consciente de toucher les intérêts des conquêtes, qui l'autorise à vivre sans travailler, bien que chichement. De là une certaine ambigüité de son comportement politique. Sensible à l'énorme et croissante différence de conditions qui la sépare des sénateurs et des chevaliers, il n'en est pas moins solidaire d'eux dans l'exploitation des provinces. Capable de terribles violences dans la rue, elle n'a pas de vues proprement révolutionnaires (C. Salles, 1969, p. 146). En fait, la plèbe, pour s'opposer à la *nobilitas* n'imagine rien d'autre que d'appuyer les ambitions des « *imperatores* », parce qu'ils sont à la fois des factieux et des conquérants. La pauvreté est alors chose détestable et le pauvre, une personne méprisable<sup>128</sup>. Existe-il cependant quelques points positifs en ce qui concerne une personne pauvre ?

À la fin de 47, la situation politique et familiale de Cicéron est au plus bas. Certes l'année 47 voit le retour triomphal de César après sa victoire sur Pompée à Pharsale, mais le parti de Cicéron a perdu et la République agonise. La vie privée du grand orateur n'est guère plus réjouissante : la santé de sa précieuse Tullia, sa fille, ne cesse de se détériorer. C'est dans cette période de crise que Cicéron choisit de composer certaines œuvres philosophiques. Plus profondément, il s'agit pour Cicéron d'opérer, en douceur, un changement de rôle. Comment un orateur pouvait-il faire passer ses idées et influencer les esprits ? La philosophie semble le meilleur moyen. Puisque la République est morte, ce n'est plus par la politique que l'on peut inculquer les valeurs républicaines, mais par la pensée. Ainsi, le Cicéron orateur cède la place au Cicéron philosophe. Comment conçoit-il la notion de pauvreté à cette phase de sa vie ?

La vertu est une disposition de l'âme, mais permanente et invariable, qui, indépendamment de toute utilité est louable par elle-même et rend dignes de louanges ceux qui la possèdent.

---

<sup>127</sup> *Pro Mil.*, 95

<sup>128</sup> *Cic., Fin.*, I, 15

Par elle nous pensons, nous voulons, nous agissons conformément à l'honnêteté et à la droite raison. Pour tout dire en un mot, la vertu est la raison même<sup>129</sup>.

Seules la vertu et la sagesse ne peuvent être ôtées chez l'homme qui les possède. En outre, dans les *Tusculanes* III, 56-57, Cicéron conseille à propos de la pauvreté de vivre comme Socrate, Diogène, et de façon générale, de montrer qu'il y a eu de nombreux pauvres résignés (*patientas pauperes*). Ceux-ci regardent la pauvreté comme peu de chose et vivent dans cette condition sans pourtant ne se plaindre ni chercher de la faveur de la part des riches. Le seul mal véritable étant la passion, tout le reste, c'est-à-dire les choses extérieures, ne sont qu'indifférences. Ainsi la pauvreté est un indifférent, et c'est lorsqu'on la prend en mal véritable que l'on se rend malheureux. Une fois l'erreur de jugement corrigée, l'illusion et la souffrance qui en résulte tomberont d'elles-mêmes. La vertu quant à elle détourne du vice, flétrit les méchants et glorifie les bons. La pauvreté peut alors accabler le sage, car c'est un effet du hasard dont il n'est exempt, mais ne peut lui enlever cette faculté qui n'est autre que la vertu. Ni donc l'argent, la beauté, les honneurs, la santé, ces biens si minces, ou le plaisir ne peuvent la posséder ; mais c'est à mépriser et à rejeter le plaisir que se reconnaît la vertu.

Outre cela, la pauvreté est approuvée par les dieux, car ces derniers tiennent compte de la disposition du cœur et non de la quantité des biens qu'un homme possède. En introduisant la dépense dans le culte, l'on ne peut alors fermer à la pauvreté l'accès des dieux, surtout quand rien ne doit être moins agréable à un dieu de voir que sa porte n'est pas ouverte à tous pour l'apaiser et l'adorer<sup>130</sup>.

Cicéron a possédé en Italie de nombreuses villas. Pour les décorer, il a chargé son ami Atticus, qui fait de longs séjours en Grèce, de lui ramener des objets d'art<sup>131</sup>. Cette passion pour les œuvres d'art a été partagée par ses contemporains. Certains, comme Verrès, propréteur de Sicile en 73, n'hésitent pas à s'en procurer illégalement<sup>132</sup>. Mais, vers la fin de sa vie, Cicéron semble changer d'avis et fait l'éloge de la pauvreté. Pour lui, il ne sert à rien de désirer la richesse car la pauvreté ne peut empêcher d'être heureux. S'il se trouve que l'homme ait la passion des statues et des tableaux, il est vrai que les petites gens sont à même de la satisfaire mieux que ceux qui possèdent un grand nombre de ces objets<sup>133</sup>.

« Lequel donc est le plus riche : de celui à qui l'argent manque, ou de celui qui en a de reste ? Un homme qui est dans le besoin, ou un autre qui est dans l'abondance ? »<sup>134</sup>.

Telle est la question que se pose Cicéron. Il pense que plus la fortune grandit, plus elle est insuffisante à se maintenir. Lorsqu'il parle de M. Manilius qui était un citoyen pauvre, il dit que celui-ci « avait une petite maison aux Carènes et quelques arpents près de Labicum », et pourtant il était heureux. Pour Cicéron, ne pas avoir de passions, c'est de l'argent comptant ; ne pas aimer la dépense est un beau revenu ; être content de ce que l'on a, c'est la plus grande et la plus solide richesse.

---

<sup>129</sup> Cic., *Tusc.*, IV, 36.

<sup>130</sup> Cic., *De Leg.*, II, 10.

<sup>131</sup> Cic., *Ad. Att.*, I, 4, 3

<sup>132</sup> Cic., *Sig.*, I, 5-2.

<sup>133</sup> Cic., *Tusc.*, V, 102

<sup>134</sup> Cic., *Par. Stoic.*, VI, 3.

À une certaine période de sa vie, Cicéron devient une personnalité importante dans la vie publique à Rome. Ainsi, ayant à sa portée des biens matériels considérables, en maisons, terres, argent liquide, Cicéron voit la pauvreté comme un mal. Pour lui, elle fait partie des pires des maux qui peuvent surgir dans la vie d'un être humain. Les *miseri* sont un trouble social, et n'apportent que des plaintes à la République. Ils sont oisifs et se livrent à de métiers vils. Vers la fin de sa vie, Cicéron change d'opinion. Ses honneurs lui échappent, ses biens sont enlevés, sa fille Tullie décède, sa femme le quitte et prend pour épouse sa pupille, de qui il divorce par la suite. Il se réfugie alors dans la philosophie et fait à moment l'éloge de la pauvreté, dans laquelle il ne trouve plus aucun mal.

## Conclusion

En conclusion, nous pouvons affirmer que, entre la richesse et la pauvreté, la notion de richesse est la plus employée par Cicéron. Cela s'explique à travers sa vie publique et privée. Cicéron était riche et une personnalité importante dans la vie politique de la République romaine. Aussi, sa carrière d'avocat le rendait-il célèbre, et ses affaires s'avéraient-elles lucratives. Nous comprenons ainsi qu'il puisse s'intéresser beaucoup plus aux riches par la description de leurs avoirs et leur train de vie, même s'il dénonce certains de leurs vices. Cicéron emploie surtout *locuples*, auquel il conserve souvent son sens premier de richesse terrienne. *Locuples* et *dives* ont un sens avant tout économique, ils ne précisent pas un statut lié à une fonction ou à un rang social, ni ne définissent en particulier, l'appartenance à un ordre. Comme la plupart des sources littéraires de son temps, les œuvres de Cicéron mettent moins en lumière la vie des pauvres. Il ne fournit pas assez d'informations les concernant. Il le fait assez tard lorsqu'il se trouve dans une situation plus ou moins semblable. *Pauper* et *paupertas* prédominent. L'emploi massif de *pauper* n'entraîne pas la disparition d'autres mots qui nuancent eux aussi le degré ou le type de pauvreté : *indigens*, *inops*, *miser*. Il faut y ajouter *infirmus*, *mendicus*. Tous ces mots expriment des pauvretés différentes, les unes plus matérielles ou physiques, les autres plus spirituelles. Le vocabulaire de la richesse et de la pauvreté comprend des termes qui désignent un état, une situation caractérisant un homme. La richesse et pauvreté sont des qualités, des notions abstraites qui sont fondées sur l'absence ou la présence plus ou moins importante ; d'éléments matériels tels que l'argent, les terres, les maisons, etc...

## Bibliographie

- CICERON, 1840, *Des lois*, texte traduit sous la direction de M. Nisard. Dubochet, Paris.  
CICERON, 1840, *De la république*, texte traduit sous la direction de M. Nisard. Dubochet, Paris.  
CICERON, 1840, *Contre Verrès*, texte traduit sous la direction de M. Nisard, Dubochet, Paris.  
CICERON, 1840, *Contre Catilina*, texte traduit sous la direction de M. Nisard. Dubochet, Paris.  
CICERON, 1840, *Pour Caelius*, texte traduit sous la direction de M. Nisard. Dubochet, Paris.  
CICERON, 1841, *À Atticus*, texte traduit sous la direction de M. Nisard. Dubochet, Paris.

- CICERON, 1841, *Paradoxes des stoïciens*, texte traduit sous la direction de M. Nisard. Dubochet, Paris.
- CICERON, 1841, *Tusculanes*, texte traduit sous la direction de M. Nisard. Dubochet, Paris.
- CICERON, 1919, *Pour Milon*, texte traduit par M. Cabaret-Dupaty, Garnier, Paris.
- CICERON, 1978, *Des Devoirs*, tome II, Livres II et III, texte traduit par Testard M., Les Belles Lettres, Paris.
- NICOLET Claude, 1979, *Rome et la conquête du monde méditerranéen*. P.U.F, Paris.
- SALLES Cathérine, 1969, *L'Antiquité romaine, des origines à la chute de l'Empire*. Larousse, Paris.
- RASKOLNIKOFF Mouza, 1977, « La richesse et les riches à Rome chez Cicéron », *Kètma, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, N°2, pp. 357-372.

**Histoire ancienne de l'Égypte**

## ETUDE COMPAREE DE L'ORGANISATION DES TRIBUNAUX CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS (ANCIEN, MOYEN ET NOUVEL EMPIRES) ET LES MBO DU CAMEROUN

**Cédric Stéphane MBAH,**  
Doctorant en Histoire, option Egyptologie  
Université de Yaoundé 1- Cameroun  
Courriel : [mbahcedric6@gmail.com](mailto:mbahcedric6@gmail.com)  
Tel : (+237) 674688795

### Résumé

Le propos de ce texte est un essai de comparaison entre l'organisation des cours de justice ou tribunaux chez les anciens Egyptiens et chez les Mbo du Cameroun. Suivant la conception à double valence du monde de ces deux peuples, il ressort que la justice est tout aussi conçue par sa duplicité comme le monde lui-même en est constitué. C'est, d'une part la justice terrestre et d'autre part de l'au-delà. S'intéressant singulièrement à la justice terrestre par le biais de la taxinomie des tribunaux qui apparaît subtilement dans le rendu de justice, les papyri judiciaires et des actes notariés, il s'agit tout au long de l'argumentaire, de justifier à travers une démarche comparative, l'hypothèse selon laquelle, il existe une filiation culturelle entre les anciens Egyptiens et les Mbo du Cameroun au travers de l'organisation des cours de justices ou leurs tribunaux.

**Mots-clés** : Tribunal, juge, justice anciens Egyptiens, Mbo

## COMPARATIVE STUDY OF THE ORGANIZATION OF COURTS AMONG THE ANCIENT EGYPTIANS (OLD, MIDDLE AND NEW KINGDOMS) AND THE MBO OF CAMEROON

### Abstract

The purpose of this text is an attempt to compare the organization of courts or tribunals among the ancient Egyptians and the Mbo of Cameroon. According to the dual valence conception of the world of these two peoples, it emerges that justice is just as conceived by its duplicity as the world itself is made up of. It is on the one hand earthly justice and on the other hand from the hereafter. Being particularly focused on terrestrial justice through the taxonomy of the courts which appears subtly in the rendering of justice, the judicial papyri and notarial acts, the aims is to justify the cultural filiation between the two peoples studied through the organization of their courts or tribunals.

**Keywords:** Tribunal, judge, justice, Ancient Egyptians, Mbo

### Introduction

Le droit est un élément essentiel de la vie des hommes en communauté. Il définit les obligations et les responsabilités des membres sur des aspects importants du quotidien. Lorsque ces derniers sont passés outre par un membre de la société, l'on fait appel à la justice qui jugera la responsabilité pénale suivant la gravité du fait qui lui est reproché devant le type de juridiction ou tribunal approprié. Bien que le tribunal ou cour de justice soit un lieu où est rendu la justice (H. Reid, 2015, p. 103), il faut reconnaître tout de même que tous les actes répréhensibles ne sont pas tranchés par tous les tribunaux et juges. Ainsi, quelle justice pour quel type de tribunal chez les anciens Egyptiens et les Mbo du Cameroun ? Répondre à cette interrogation revient à faire ressortir que chez les anciens Egyptiens et les Mbo, ces tribunaux sont stratifiés chacun en fonction du rôle qui lui revient. C'est ce qui explique la structuration de la justice sous le calque de l'agencement socio-territoriale (J-C. Garcia, 2001, p. 25)

chez ces deux peuples. De l'Etat pharaonique vers les communautés villageoises composées de plusieurs familles (J-C. Garcia, 1999, p. 185) en passant par les nomes et/ou les districts chez les anciens Egyptiens, un type de tribunal était établi à chaque niveau de la division territoriale. Chez les Mbo, l'implémentation d'un tribunal spécifique était fonction de la structuration sociale qui va du canton vers le village suivi des clans constitués de plusieurs familles (C.Mitambo, 2006, p.25). Cette structure analogue chez ces deux peuples est celle sur laquelle repose l'échiquier des juridictions qui s'échelonnent à trois niveaux différents.

### 1-Le conseil *Srw* (Seru) chez les anciens Egyptiens et *Njéeh* chez les Mbo : tribunaux de premier degré

Le premier niveau de tribunal ou cour de justice de premier degré est du ressort familial et clanique chez les anciens Egyptiens (J-C. Garcia, 1997, p. 174) et les Mbo<sup>135</sup>. Toutefois, il faut préciser

que le terme pour rendre le mot clan prête à confusion chez les  *Kmtw* en raison du manque de traduction véritable mais aussi, en raison de la multitude de traductions qui complexifient

davantage la désignation. Les termes égyptiens anciens  *njwt* (*niout*),  *dmt* (*demit*),  *whyt* (*ouhyt*),  *mhwt* (*mehout*) et  *3bt* (*abet*) sont indifféremment employés pour traduire « village », « ville » et « clan » (M. Lehner, 2000, p. 221). Dans les sources écrites les plus anciennes, le terme *niout* désigne indistinctement les localités de tailles diverses, c'est-à-dire de la plus grande ville au plus modeste hameau. Malgré cela, à partir du Nouvel Empire, ce terme (*niout*) est réservé aux seules cités d'importance et les termes *dmt* (*demit*) et *whyt* (*ouhyt*) autrefois usités pour désigner le « clan », s'emploient au Nouvel Empire pour nommer les villages (Garcia, 1997, p.174). Néanmoins, il est préférable d'employer la terminologie *njwt* (*niout*) pour traduire « clan » à la place de village afin de faire ressortir le parallélisme avec les Mbo tant il est vrai qu'ils se rapportent à la même composante sociologique, c'est-à-dire plusieurs *Pouh-ndée* chez les Mbo et  *pr*(*per*) ou encore  *3t* (*ât*) maisonnées chez les égyptiens anciens (J-C Garcia, 2012, p. 325).

Les différents clans Mbo se réunissaient usuellement en plénière pour statuer sur des problèmes fonciers, rites sacrificiels, règlements des différends entre familles qui constituent le clan. La rencontre dit *njéeh* littéralement assise se tient le plus souvent au sein d'une case appelée *ndéehnjeeh* (la maison des assises) ou au pied d'un arbre appelé *Alen-bweInjéeh*. La case où se tiennent les assises est ordinairement celle dans laquelle est inhumé le fondateur du clan ou l'ancêtre du clan<sup>136</sup>. Les assises sont conduites par le chef. Celui-ci est appelé « *San mbo'oh* ». Il coordonne les faits et gestes des différentes familles qui constituent *Mbo'oh* ou le clan qu'il administre. Il est le président du conseil de famille, il dirige les cérémonies rituelles et religieuses. Il est le garant distributeur des terres au sein du clan ; étant donné que le terrain du clan n'appartient pas à un individu, mais à tous les membres du clan.

*San mbo'oh* est généralement l'homme le plus âgé du clan. Il serait plus convenable de dire le plus ancien à l'initiation au *Mouankoum*<sup>137</sup>. Il est assisté dans la préséance par les chefs des différentes

<sup>135</sup>Entretien avec Zachée Nnoko, 66 ans, Planteur/ *San Mbo'oh*, Ekanang les 10 mars 2021.

<sup>136</sup>EssohNdoumbé 60 Planteur et tradi-praticien Mboabi le 26 mars 2020

<sup>137</sup> Entretien avec MbondiEssongue dit Mabezo, 47 ans, Planteur, Mouandja le 10 Juillet 2020

familles nucléaires qui constituent le clan. *Njéeh* peut être spontanée lorsqu'il convient de régler un problème pressant au sein du clan. Il tient lieu de tribunal dont le juge par excellence est *San-mbo'oh*. Il est assisté par des accessoirs qui sont en réalité, les différents chefs des familles du clan. Pendant les assises *ouadiésè-njéeh*, *San mbo'oh* instruit un procès contradictoire à l'issue duquel le pardon doit s'enjoindre. Mais lorsqu'il s'agit d'une affaire de sorcellerie, celui-ci convoque le *Nkoma*. Ce dernier est un procédé de recherche de vérité impliquant les membres des autres clans avec lesquels ils ont une filiation. Ils sont généralement les oncles maternels ou encore les cousins des membres du clan, qu'on convie à rechercher la vérité autour du problème de sorcellerie. En revanche le chef du clan ou *San mbo'oh* n'a pas la compétence de sanctionner. Il s'évertue tout simplement à la recherche des voies et moyens pour conjurer le phénomène de sorcellerie au sein du clan. Il s'agit donc d'un type de « tribunal de pardon » pour reprendre Amadou Mfondi (2017, p. 108). C'est-à-dire un tribunal qui ne recherche que la cohésion, le vivre-ensemble afin de renforcer les liens de filiation.

Cette réalité d'unité et de cohésion au sein du clan est une constance quotidienne en négro-culture. Comme le souligne Erik Orsenna et al. (1993, p. 315), « en Afrique noire, le juge traditionnel cherche davantage à rapprocher les points de vue qu'à trancher par le livre [droit écrit] ». En effet, pendant le rendu de la justice chez les négro-Africains en général et les Mbo en particulier, le procédé consiste en un simple consensus dont l'obtention est saluée par des chants et danses prouvant que les parties sont d'accord de préserver l'harmonie et l'entente au sein du clan. C'est l'exemple de la décision du « sorcier » qui promet d'abandonner les pratiques pernicieuses de sorcellerie. Si l'on ne peut dire qu'il n'y a ni vainqueur ni vaincu à l'issue du jugement de *njéeh*, il est possible d'affirmer que les disparités entre parties sont tout à fait minimales après la sentence. Lorsque les décisions de *njéeh* ne sont pas respectées en raison de leurs sentences quasiment sans peines, les faits reprochés aux coupables sont, ce cas, portés au tribunal de second degré dont *péhngweh*.

Chez les anciens Egyptiens, la justice était l'apanage de Pharaon, juge souverain. Celui-ci délégua cette fonction au Vizir qui était le chef des juges. Cependant la plupart des affaires judiciaires étaient tranchées par les juges de premier degré au sein des communautés villageoises *ounjw* (niout). Les populations se réunissaient pour traiter des problèmes qui ne nécessitaient pas les services d'un magistrat nommé par Pharaon. Le rassemblement était dirigé par un conseil de vieillards ou notables qui se réunissait pour juger des affaires de la communauté (C. Cardoso, 1986, p. 19). Celui-ci était

appelé  *srwSeru*. Ces notables ne tiraient pas leur légitimité de pharaon. Néanmoins, ils étaient soumis au contrôle du gouvernement pharaonique. Alexandre Moret (2015, pp. 162-163) précise que lesdits conseillers émanaient des communautés elles-mêmes. Les membres étaient cooptés parmi

leurs paires dont les  *jrwrw* (irourou) ou vieillards. Ceci montre que la composition pouvait changer du jour au lendemain. Donc, il ne s'agissait nullement d'un corps de fonctionnaires d'Etat nommés. Dès le Nouvel Empire les femmes de la collectivité même intégraient ce conseil afin d'équilibrer les points de vue lors des jugements. D'après l'étude d'Aristide Théodoridès (1971, pp 300-301) en ce qui concerne Deir El-Medineh, il précise que le *srw* (seru) avait une compétence notariale notamment à l'usufruit de portions de terres du clan. Il (le conseil de *wrw*) exerçait localement une juridiction contentieuse et une compétence répressive limitée à la bastonnade (photo n°1), interprétait la loi courante (leurs décisions pouvant faire jurisprudence). Au Nouvel Empire ce conseil de vieillards était souvent présidé par le chef du village lorsqu'il s'agissait de juger les problèmes administratifs relatifs aux impôts ou aux affaires de ventes notariales. Ceux qui étaient convaincus de fraudes

foncières ou d'impôt étaient tout simplement bastonnés par décision des  *jrwrw* (N. Beaux,

1992, p.35). Dans ce cas, les vieillards (irourou) participaient au jugement en tant qu'accessesurs. En réalité ils étaient juges à titre purement honorifique au Nouvel Empire (A.Théodorides, 1973, p. 56).

**Photos n° 1 : Scènes de bastonnades devant le Seruau  
 Nouvel Empire (hypogée de Menna, Vallée des nobles,)**



**Source :** « Le site d'Aimé Jean-Claude »,  
<http://aimevouvant.over-blog.com>, consulté le 14 Décembre  
 2021

Chez les anciens Egyptiens tout comme chez les Mbo, les affaires judiciaires de premier rang étaient jugées par un conseil de vieillards réunis en *seru* et *Njeeh*. Ces derniers officiants, en qualité de juges, tiraient directement leur légitimité des familles qui constituent le clan dont  *pr* (*per*) ou encore  *ât* ou famille nucléaire chez les Egyptiens et *Pouh ndéeh* chez les Mbo. Au-delà de régler les différends entre les membres du clan, ils étaient ceux qui décidaient de la distribution des terres locales autant chez les  *Kmt* que chez les Mbo.

En matière foncière, l'égyptologue Gwyn Griffiths (1960, pp. 47-48) précise que, les *srw* (*seru*) ou conseil de vieillards étaient mis sur pied en Egypte antique dans le souci de matérialiser le concept mythologique selon lequel, le conflit foncier qui opposait Horus à Seth était réglé par les dieux réunis en conseil de famille. Au demeurant, la compétence de *Seruet Njeeh* était très limitée. De ce fait, lorsqu'un problème ne trouvait pas de solution au sein de *seru* ou *njeeh*, il était inexorablement porté au tribunal de deuxième degré qui était  *djadjt* (*djadjat*) en Egypte antique ou *péehngweeh* chez les Mbo.

## **2-Le conseil *djadjat* ou *kenbet*, chez les anciens Egyptiens et *péehngweeh* chez les Mbo : les tribunaux de deuxième degré**

*djdt* (*djadjat*) chez les anciens Egyptiens et *péehngweeh* chez les Mbo sont des assemblées qui regroupent les anciens des différents clans qui forment le village. Cependant, chez les Mbo, l'ancien du clan (vieillards) ou *San mbo'oh* peut désigner l'un des membres de son *mbo'oh* afin de le représenter au *péehngweeh* à condition qu'il soit un initié reconnu de la société secrète *Mouankoum*<sup>138</sup>. Cette cour de justice est du ressort villageois ou inter-clanique. Il a compétence de punir ceux qui passent outre les lois du village. Il tranche sans appel aux affaires foncières, les différends entre particuliers ou entre les clans. Il est le tribunal où le juge par excellence est *So'ormbeuh Mouakoum* littéralement « le grand père du *Mouankoum* ». Celui-ci a le droit de sanctionner à la peine capitale allant de l'expulsion du village jusqu'à la dation mystique des maladies incurables. Il est assisté dans sa mission par les membres de *Mouakoum* d'une part et d'*Ahon* d'autre part. Le nom générique pour désigner ces deux groupes est *baahmbo'oh* littéralement les « membres des clans ». En principe, ce sont les chefs de clans *O'sa'anmbo'oh* qui constituent *péehngweeh*, celui-ci a même la responsabilité de juger et sanctionner un quelconque *sa'anmbo'oh* pour mauvaise conduite ou autres griefs qui peuvent lui être reprochés par les membres de son propre clan. Il est habilité à destituer *Sa'anmbo'oh* de ses charges en cas de mauvaise conduite du clan qu'il administre.

*So'ormbeuhMouankoum* pour des peines légères dépose usuellement, chez le coupable, une sorte de fétiche qui l'assigne, lui et sa famille à domicile. Les Mbo désignent ce fétiche par le terme *Abuhsorbeuhmouankoum* littéralement « les excréments du grand père *Mouankoum* ». Et l'on sait la symbolique de la matière fécale. Une pourriture qui ne doit pas apparaître aux yeux des habitants d'une contrée, précise notre informateur<sup>139</sup>. Une telle situation requiert une action urgente qui consiste à nettoyer rituellement les « excréments de *So'ormbeuhMouankoum* ». Pour ce faire, une équipe de *baahmbo'oh* doit être déployée. Ces derniers vont exiger un certain nombre d'ingrédients afin de conjurer ledit fétiche. Il est de coutume que chaque ingrédient se chiffre au nombre de neuf<sup>140</sup>. Et de manière pressante, l'accusé doit présenter ces ingrédients dans les courts délais au risque de passer de vie à trépas. Ces ingrédients sont le plus souvent les animaux ou écorces qui ne sont pas ordinairement à portée de main. L'empressement dans l'exigence de ceux-ci fait office de peine ou sanction.

Chez les anciens Egyptiens,  *djdt* (*djadjat*) est la juridiction qui suit directement  *srw* (*seru*) au Moyen Empire. Il est une juridiction dont le ressort « s'étendait sur une province, une ville ou un village ». (C. Cardoso, 1986, p. 21). L'écriture de ce mot en hiéroglyphes inclut en tant que signes déterminatifs un homme avec l'indication du pluriel ou simplement trois hommes assis. L'on peut supposer qu'il s'agisse d'un conseil d'hommes présidé par un personnage. Il s'agirait certainement du nomarque qui, en principe est un agent nommé par Pharaon (H. Sottas, 2018, p. 9). Les nomarques avaient pour mission de collecter les impôts au nom de pharaon, veiller à l'entretien des canaux d'irrigation et des digues mais surtout de juger et réprimander au besoin les instigateurs de troubles de leur ressort en tant que « souverain » du nome. Pendant l'Ancien et le Moyen Empires, *djdt* (*djadjat*) avait compétence de juger les affaires civiles et criminelles (A. Philip-Stéphan, 2008, p. 26). Il jugeait également les chefs de villages et/ou les maires des villes (photo n° 2 et 3). Lorsque le conseil *djadjat* siégeait en cour de justice, l'application des décisions devait être confirmée par le gouvernement central, surtout si la sanction à prononcer était la peine de mort (D. Lorton, 1977, p. 4). Malgré cette recommandation, certains nomes pendant l'Ancien Empire, surtout ceux qui étaient éloignés de

<sup>138</sup> Entretien Essoh Manfred, 84ans, Planteur, patriarche du village Mboabi, Mboabi le 21 décembre 2019.

<sup>139</sup> Entretien avec Ekoulong François, 61 ans Planteur/Tradi-praticien, Mbouroukou le 22 Aout 2021.

<sup>140</sup> Entretien avec Eboulé Leobert, 73 ans, Ahon/ Fonctionnaire d police retraité, Ekanang le 8 mars 2020.

 *khnw* (khenou) ou *pr-nswt* (per-nesout) (la Résidence de Pharaon) exécutaient les peines de morts. Ce fut le cas dunomarque de Nekhen et d'Edfou au temps de Néferkaré de la IXe dynastie héracléopolitaine qui agissaient sans rendre compte des peines capitales. Cette prise de décisions intempestives va valoir aux nomes de perdre la cour de justice à compétence de juger les affaires criminelles au Moyen Empire.

Suite à la réorganisation administrative du pays en trois districts appelés  (G. Husson et D. Valbelle, 1992, p. 78), les compétences de jugement des affaires criminelles vont être dévolues aux chefs des districts ou  *whmw*. Mais celui-ci n'avait aucun droit de sanctionner à mort. Il faisait un rapport hebdomadaire au vizir qui était lui-même juge de dernier ressort dans les districts. Cette restriction faite aux *whmw* en matière de justice pénale exprime clairement la subordination au pouvoir central. Depuis la période des rois d'Héracléopolis (fin de la Première Période Intermédiaire), l'on trouve mentionné un autre conseil local,  *qnbt* (qenbet). Il semble qu'à la fin du Moyen Empire, tandis que la *djadjatse* spécialisait dans les fonctions de justice administrative, *legenbet* avait plutôt des fonctions de justice pénale. Pendant le Nouvel Empire, *ladjadjat* finit par disparaître, remplacée à tous les niveaux par la *qenbet* (F. Maruéjol, 2006, p. 10).

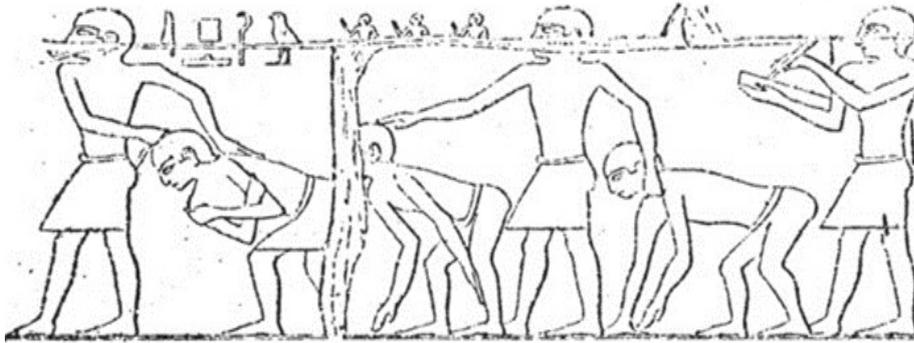
À Memphis et Thèbes par exemple *qenbet* fonctionnait comme une haute cour de justice. Les principaux juges de *qenbet* étaient les membres de la société de haut rang, tels que des scribes du vizir de Thèbes ou des chefs de police. Il est prouvé que l'accès au service du *qenbet* était étonnamment libéral et que les pétitionnaires de statut social plus élevé ne bénéficiaient d'aucun traitement préférentiel (A. Théodorides, 1973, p. 75). Le *qenbet* traitait généralement des questions civiles telles que le non-paiement de biens ou de services, des différends et des querelles entre voisins, des vols, des blessures et des calomnies. Les *qenbet* étaient habilités à administrer des sanctions pour les délits mineurs pour lesquels ils étaient saisis, ce qui impliquait généralement que le coupable soit battu. Dans quelques cas, lorsqu'un *qenbet* ne pouvait pas prendre de décision, il préconisait que la question soit soumise aux procédés oraculaires pour résolution.

**Photo n° 2 : Les chefs de villages entraînés devant le tribunal *djadjat* (relief du mastaba de Ti, Sakkarah, début Ve dynastie)**



**Source:** A. Erman, *Life in ancient Egypt*, New York, Dover Publications, 1971, p.100

**Photo n°3 : Les maires de villes menés devant un tribunal (Relief d'un tombeau de l'Ancien Empire, IIIe millénaire av. J.-C)**



**Source :** A. Erman et H. Ranke, *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1952 p. 132.

Le *djadjat* devenue *qenbet* au Nouvel Empire jugeait tout comme *péhngweeh* chez les *Mbo*, les affaires criminelles sans jamais se prononcer sur la peine de mort (H. Willems, 1990, p. 41). Pour illustration chez les anciens Egyptiens l'on peut convoquer l'acte de rendre de justice dans une localité près de Deir el Medina. L'accusé, une femme appelée Heria, a été initialement accusée d'avoir volé une tasse à un résident. Le *qenbet* inférieur a ordonné que la maison de Heria soit fouillée à la recherche de la propriété manquante. La recherche a révélé non seulement la coupe, mais également des biens manquants dans le Temple d'Amon. Le vol dans un Temple était un crime grave. Le *qenbet* a reconnu Heria coupable d'avoir volé la coupe et a ensuite renvoyé l'affaire des biens du Temple volés pour être jugée par le Vizir. En faisant passer le cas vers le tribunal compétent, le *qenbet* avait envoyé, au Vizir, une lettre dans laquelle il exprimait son avis en ces termes : « Heria [...] mérite de mourir ». *Qenbet* avait alors compétence de juger les chefs des communautés villageoises, les maires des villes et même les monarques des nomes qui détournaient l'impôt du grenier de pharaon, etc (P. Smither, 1942, p. 17). Cette compétence était analogue à *péhngweeh* chez les *Mbo*. Il jugeait *Sa'anmbo'oh* au point de pouvoir le destituer de la gestion des affaires du clan voire de l'expulser du village s'il se prêtait aux pratiques de sorcellerie. N'étant pas habilité à sanctionner jusqu'à la peine capitale, *qenbet* et *peehngweeh* avaient pour ce faire, l'obligation de transmettre les crimes jugés graves à la hiérarchie notamment, la cour de justice supérieure ou tribunal de dernier ressort appelé *qnbtoouwr* ou grand *qenbet* chez les anciens Egyptiens et *koupé* chez les *Mbo*.

### **3-Le grand *qenbet* chez les anciens Egyptiens et *koupé* chez les *Mbo* : La cour supérieure de justice**

La cour supérieure de justice chez les anciens Egyptiens et chez les *Mbo* avait un ressort plus large. Il est celui qui réunit les humains et les êtres transcendants. Chez les *Mbo*, il est restreint, parce que, seul le représentant choisi parmi « les plus grands initiés du village » prend part aux assises. Celui qui est choisi est nommé *Nkoum* du village pendant les assises de *Koupé*<sup>141</sup>. Cette cour de justice exceptionnelle, se tient à l'insu de la population du village. Elle est consultative et délibérative. C'est elle qui juge de la conduite générale des populations du village y compris le « chef du village » mieux *Sa'anMweeh*. Cette cour est ordinairement consultée à l'issue de plusieurs plaintes des *Ahon*<sup>142</sup> des

<sup>141</sup> Entretien avec Jean Ngalla, 71 ans environs, Planteur/Ahon, Mouandja le 9 mars 2020.

<sup>142</sup> *Ahon* est une « caste » de nobles en tant que dépositaires de la tradition chez les *Ngoh ni Nsongo*. Il est l'un des détenteurs du pouvoir politique et appartient à une assemblée hermétiquement fermée que Laburthe Tolra appelle « société

contrées qui jouxtent le village que l'on accuse ou taxe de mauvaise conduite. Les griefs contre ledit village sont le plus souvent la récurrence des accidents en son sein, les morts subites enregistrées, les mauvaises récoltes, etc<sup>143</sup>. Ces situations répétitives dont l'on ne peut immédiatement savoir la cause, sont communément attribuées aux malfaiteurs dits « sorciers » du village ou encore à l'action d'un membre de la société secrète qui utiliserait les formules ésotériques à des fins maléfiques<sup>144</sup>. Les Mbo disent d'un tel personnage, *mohawukountipersoumbih* c'est-à-dire celui qui utilise l'herbe de travers. Un tel individu ne pouvant être jugé ni châtié par ses pairs chez les mbo, ces derniers se réfèrent usuellement au verdict de *Koupé* pour clarifier et sanctionner une telle conduite sous la houlette des ancêtres.

Cette cour consultative inter-village se réunit à un endroit uniquement connu par les initiés. Certains disent qu'il se tient au lieu où Ngoh, ancêtre de qui les Mbo sont les descendants d'après la tradition orale fût enterré (Mbah, 2017, p.86). Ce lieu n'est connu par aucun « profane » si ce n'est par les seuls initiés qui sont de ce fait interdits d'indiquer ledit lieu au risque de passer de vie à trépas<sup>145</sup>. Cette cour au ressort plus large est à l'image de *njeeh* qui se tient au lieu où est enterré le fondateur du clan comme nous l'avons précisé plus haut. À travers cette lecture, l'on constate qu'il existe deux types d'ancêtres en tant qu'acteurs de justice chez les Mbo. D'une part les ancêtres lointains (Ngoh) et d'autre part les ancêtres proches (créateurs des clans). *Koupé*, en tant que cour consultative, utilise les oracles ou *ngan* pour solliciter l'avis de Ngoh au sujet d'un problème à résoudre. Il décide généralement de la sanction à infliger aux coupables des conduites préjudiciables au sein du village. Les peines capitales sont souvent prononcées : mort (transfèrement au tribunal des dieux), la folie, les maladies alitant à vie, etc.

Au sortir de *Koupé*, une action conjuratoire du village s'ensuit habituellement. Le plus souvent, la décision d'un fétiche comme celui de *SormbeuhMouankoum* est préférée. Cette fois-ci, le représentant du village à *Koupé* repart dans *péehngweeh* pour rendre compte. C'est celui-ci qui est chargé d'exécuter avec les autres membres de *péehngweeh*, la décision de *Koupé*. Ordinairement, un émissaire est envoyé par les prenant-parts à *Koupé*, afin de s'assurer que le fétiche est placé au sein

---

secrète ». Les membres de cette assemblée uniquement réservée aux hommes sont appelés *N'nhon* littéralement le riche en langue Mbo. Ces derniers sont connus par le public Mbo comme des faiseurs de paix, les plénipotentiaires. Il faut relever que la particularité de cette assemblée est qu'elle ne connaît pas des limites claniques. Elle est par conséquent, inter-clanique ou transfrontalière. Le *n'nhon* du village Mouamenam peut intervenir sans obstacle aux assises des *n'nhon* du village Elung ou encore du village San nzo'oh [Santchou] et vice-versa sous le principe de « asseyons-nous et discutons » en cas de péril grave dans l'un des clans ou villages Ngoh ni Nsongo. Ils ont pour rôle de maintenir la paix. De consolider la cohésion sociale, et contrecarrer toutes actions susceptibles d'engendrer un trouble social. Bref ils contribuent à l'épanouissement social, culturel et politique du peuple *Mbo*. Les *N'nhon* sont comme des éclaireurs en situation de crise. Ils interviennent à l'aube de toute situation pouvant mettre en danger l'agrégation sociale chez les Ngoe. Pour résoudre des crises sociales périlleuses comme celle des vellétés séparatistes mettant en proie le peuple Ngohau fractionnement, Les *n'nhon* dans le but de renouer le nœud de filiation, remontent au travers de la sagesse par l'évocation elliptique des épopées anciennes comme par exemple celle de l'alliance sacrificielle de *Koupé* accompli par les aïeux, le périple de chasse de leurs ancêtres éponymes, mieux les mythologies et légendes qui constituent des éléments fédérateurs des Ngoe. L'évocation des événements ayant marqué le peuple revêt une importance particulière pour la cohésion de l'agglomérat. La mémoire de l'histoire de la communauté, notamment des épisodes violents qui ont pu la secouer au cours des siècles, est fréquemment invoquée aussi bien afin d'éviter leur reproduction que pour perpétuer la fierté que leur évocation peut susciter. A travers les actions des *n'nhon*, on pourrait envisager des procédés pouvant aider à faire face aux situations de conflits actuelles. Selon Hilaire Claude EssohNgomé, les *n'nhon* sont des personnalités très redoutés car ils passent pour des entités très puissantes car ils prennent des décisions importantes relatives à la vie sociale du peuple dans un enseigne sacré appelé *Ebeum* qui est une sorte d'Agora traditionnel Ngoe.

<sup>143</sup> Entretien avec François Njoh, 61 ans, Militaire retraité, Ekanang le 10 mars 2020.

<sup>144</sup> Entretien avec Serge Matou, 41 ans, Planteur/N'hon, Mouamenam le 12 février 2019.

<sup>145</sup> Entretien avec Zachée Nnoko, 66 ans, Planteur/ San Mbo'oh, Ekanang les 10 mars 2020.

du village concerné. La pose du fétiche appelé *n'kola mbo'oh* se passe en deux phases consécutives. La première phase se déroule pendant la nuit sous la responsabilité de *So'orMbeuhMouankoum* qui, profite de cet instant pour prévenir les villageois de ne point aller vaquer à leurs occupations au lever du jour. Cette assignation à domicile par *So'ormbeuhMouankoum* prépare la finalisation de la pose du fétiche au village. La deuxième phase qui se tient en journée revient à la charge de *ba'aMbo'oh*. Le fétiche qui sera placé au sein de chaque clan est appelé *N'kola*. Ce dernier se place comme gardien de tous les clans afin que quiconque se prête à nouveau à des pratiques conjurées au sein du village soit soumis au courroux des génies incarnés dans ledit fétiche (Mbah, 2020, p.98). En revanche, beaucoup d'interdits entourent la pose de *N'kola* au sein du village car la survie des génies-gardiens en dépend. Le plus courant c'est la vivification des génies à travers les libations autour d'une pierre érigée à cet effet dans chaque clan. C'est d'éviter de balayer pendant la nuit, siffloter pendant la nuit, etc<sup>146</sup>. Lorsque ces interdits ne sont pas respectés les génies cessent de surveiller le village, éventuellement les malfaiteurs recommencent leurs besognes pernicieuses.

Par ailleurs lorsque deux ou plusieurs villages Mbo se déchirent autour d'un différend, les *N'hon* des autres villages peuvent conduire l'affaire devant la cour de *Koupé* qui tranche sans appel les conflits fratricides. D'ailleurs un tel antagonisme ne peut avoir lieu sans qu'aucune solution urgente ne soit trouvée en raison d'une alliance sacrificielle consentie lors du tout premier *Koupé* au temps des aïeux par les différents fils de *Ngohet Nsongo*, pour reprendre notre informateur<sup>147</sup>. Il ressort que *Koupé* chez les Mbo est une cour de justice qui regroupe conjointement les humains et les dieux. Quoique passible des peines capitales de morts, il convient de dire que cette responsabilité revenait véritablement à *Ngoh* ou *Nsongo*, les ancêtres du peuple *Ngoh ni Nsongo* qui sont, suivant la vision du monde, les plus proches du Dieu créateur.

Chez les *Kmtyw*, le Grand *qenbet* était aussi une cour consultative et délibérative. Elle était dirigée par Pharaon assisté du Vizir et quelquefois, des fonctionnaires de rang supérieur. Les prêtres des temples y étaient parfois associés. La présence de ces derniers était indispensable à partir du moment où l'on consultait l'oracle divin. Le Grand *qenbet* était exclusivement réuni pour statuer sur des crimes graves. Selon une étude de Séréna Esposito (2017, p.7) sur la justice pendant l'Ancien Empire ; les crimes passibles de peine capitale étaient les suivants : les atteintes portées à l'intégrité des installations sacrées (c'est-à-dire violation d'une tombe, vol des biens et détournement du personnel d'un domaine divin) ; les défauts dans la réalisation des travaux d'utilité publique (c'est le cas

---

<sup>146</sup>Entretien avec Adjeba Antoine 50 ans, Planteur/ Dépositaire de la tradition du village Ekanang, Ekanang le 24 décembre 2020.

<sup>147</sup> Notre informateur Gaston Charles Njalla précise qu'à des temps immémoriaux, les fils de *Ngoh*, entreprirent une guerre qui aurait décimé bien de personnes pendant son cours. Ignorant dès le départ qu'ils étaient des frères, ils se battaient jusqu'à épuisement. Dans la quête des moyens pour vaincre l'ennemi, chacun de son côté se dirigeait vers le lieu sacré de la communauté afin d'avoir des faveurs divines par le procédé des sacrifices propitiatoires. Ceux-ci comme par un hasard se rencontrèrent net et au même moment vers l'autel de la communauté appelé *Koupé*. C'est suite à cette rencontre fortuite à *Koupé*, qu'ils se rendirent compte qu'ils étaient descendants d'un même ancêtre et par ricochet des frères. Ces derniers, à la suite d'un rendez-vous de *modus vivendi*, se retrouvèrent alors pour un pacte de fin de la guerre. Ce pacte fut scellé par l'effusion du sang des boucs que chacun des prenants parts avait pris le soin d'apporter pour la circonstance. Se prêtant à ce sacrifice rituel extrême, cette communauté aurait enterré à jamais la hache de guerre. Le pacte du *Koupé* est scrupuleusement respecté d'autant plus qu'une caste fut instituée. Elle fut connue sous l'appellation *mbo'oh* dont les membres sont intercommunautaires. Au demeurant, un Bakossi peut adhérer au *Mbo'oh* chez les Mbo et vis-versa. Toutefois, le symbole de cette paix est le bonnet rouge qui symbolise de par sa couleur, le sang versé lors du scellage de l'alliance sacrificielle. Cet acte signifiait que l'épée de la guerre était à jamais enterré. D'où autrefois le festival *Koupé* en commémoration de cette alliance sacrificielle à Nkongsamba les 27,28 et 29 Novembre 1998.

notamment des agriculteurs défailants représentés dans les scènes de reddition des comptes) ; et les crimes fomentés au sein du pouvoir (comme les intrigues entre hauts-fonctionnaires et les possibles conspirations contre la vie du souverain. Il s'agit de haute trahison (S. Esposito, 2017, p. 9). Mais selon elle, aucun document de l'Ancien Empire et de la Première Période Intermédiaire ne fait mention de la peine capitale. Toutefois, il peut s'avérer que la discrétion des sources à ce propos soit à lier au fait que les anciens Egyptiens-mêmes considéraient l'assassinat comme une action abominable. À partir du Moyen Empire jusqu'au Nouvel Empire, les sources notamment les Papyri de Turin, Lee et Rollin mentionnent la peine capitale de mort que seul le Pharaon pouvait prononcer. En dehors des peines susmentionnées, Olivier Beauregard (1890. p. 725) reconnaît qu'aux Moyen et Nouvel Empires, la qualification de crime digne de mort s'étendait de « l'assassinat aux fautes qui ne sont chez nous que des contraventions et des délits, et même seulement des péchés. Le mensonge et l'âpreté au gain pouvaient être punis de mort. Le silence gardé sur un complot politique devait l'être et l'était souvent sans merci ».

La compétence du Pharaon de juger à la peine capitale était liée à son statut politique et religieux. Le Pharaon était le souverain-divin. Les Egyptiens le considéraient comme un dieu vivant, fils du dieu Rê, le créateur suprême. Pharaon est dans la pensée égyptienne ancienne, l'intermédiaire entre le peuple et leurs dieux (M-A Bonhême et A Forgeau, 1988, 72). À partir de la Vème dynastie les anciens Egyptiens assimilent le pharaon vivant au dieu Horus (le fils du dieu Osiris), le pharaon mort devient un nouvel Osiris. À cette période, le Pharaon avait ajouté un nouvel élément à sa titulature officielle (C.

Lalouette, 1984, p. 16). Il est dénommé  Sa-Râ « fils du dieu Râ ». Cette appellation suivant sa titulature royale démontre à suffisance que, le pouvoir de Pharaon en Egypte est d'origine divine. Les Egyptiens croient que le pharaon est un dieu vivant. D'ailleurs, lorsqu'il paraît en public, il porte une « fausse barbe tressée » qui est l'insigne de sa divinité (P. Clayton, 1995, p. 86) (voir photo n°4) et de son immortalité (les dieux égyptiens sont représentés avec cette barbe. C'est le cas de l'écriture hiéroglyphique du mot dieu avec le déterminatif d'un homme barbu  ntr). Bref toute décision de justice qu'il prenait en tant que juge suprême était d'émanation divine

**Photo n°4 : Statue fragmentaire de Thoutmôsis III - XVIIIe dynastie et sa « fausse barbe<sup>148</sup> »**

---

<sup>148</sup> Il convient de rester prudent vis-à-vis de la perception occidentale de certains traits de la culture pharaonique. Cette barbe qualifiée de « fausse » demeure l'un des signes caractéristiques de la sphère de la royauté et de la haute initiation dans le reste de l'Afrique Noire en général. Cette réalité qui y est encore vivace ne permet pas de souscrire de façon péremptoire à la description dite « fausse barbe » pourtant en vogue. Il s'agirait bel et bien d'une barbe réelle simplement tressée. (Cf. C.A. Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1979, 2<sup>de</sup> éd., p.222.)



Source : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Pharaon>, consulté le 21 décembre 2021

Comme un dieu, les Egyptiens adoraient le Pharaon en se prosternant le front contre le sol et lui rendaient un culte après sa mort (les tombeaux des rois disposent d'un temple funéraire où des prêtres étaient chargés d'assurer le culte du roi défunt afin de lui permettre de vivre une vie éternelle) (J-P Adam et C. Ziegler, 1999, p. 75). Étant considéré comme un dieu, le Pharaon détenait l'autorité suprême qu'il ne partageait avec personne. L'on dirait alors qu'il était un souverain absolu. Dans les cérémonies publiques le pharaon porte les insignes de son pouvoir : la crosse et le fouet. Ce dernier signifie que le pharaon a le pouvoir de punir jusqu'à la peine capitale de mort, ceux qui ne respectaient pas ses décisions qu'ils fussent Égyptiens ou étrangers (N. Beaux, 1991, p. 45.)

De cette partie il ressort que la cour de justice *Koupé* chez les Mboet Grand *qenbet* chez les anciens Egyptiens est composée des humains et les êtres transcendants. Elle s'occupe des problèmes généralement jugés graves. Elle a la compétence de juger et sanctionner à la peine capitale de mort. *Koupé* et *qenbet* utilisaient les oracles dans leurs procédés de recherche de la vérité. Raison pour laquelle les Prêtres des temples étaient associés aux jugements afin de consulter des dieux ou ancêtres. Chez les anciens Egyptiens et les Mbo, quoique la peine de mort soit de rigueur dans le rendu de la justice, aucun cas de décision de mort ordonnée par la cour supérieure n'est révélé autant par nos informateurs Mbo que par la littérature égyptienne. Le risque de ne prononcer la peine de mort à *Koupé* et au Grand *qenbet* était incontestablement la conséquence de la vision égyptienne ancienne et Mbo du monde. Celle-ci argue qu'il existe une cour de justice post-mortem. Cette dernière est essentiellement constituée des dieux devant lesquels, chaque personne est comptable de sa conduite terrestre. Ce tribunal est véritablement le seul qui est compétent à prononcer une peine de mort.

## Conclusion

Au terme de cette analyse dans laquelle il était question de faire ressortir, à travers une approche comparative, l'organisation des tribunaux chez les anciens Egyptiens et les Mbo du Cameroun, il ressort que la structure judiciaire est fonction de l'agencement sociologique et administrative. De celle-ci, il ressort trois catégories de tribunaux qui vont de la famille consubstantielle, vers les institutions de souveraineté comme pharaon en passant par les nomes chez les anciens Egyptiens ou encore du

village en passant par les clans chez les Mbo. Ce sont *decrescendo Seru, Djadjat* ou *quenbet* et *kenbetouwr* ou grand *quenbet* chez les anciens Egyptiens. Ils sont également *Njéeh, péehngweeh* et *Koupé* chez les Mbo. A travers ces tribunaux à compétences bien définies, l'on remarque suivant le fonctionnement que, les anciens Egyptiens et les Mbo, bien qu'ils soient deux peuples séparés dans le temps et l'espace, il apparait clairement que les similitudes qui les lient confortent l'hypothèse de la filiation culturelle entre les anciens Egyptiens et les Mbo du Cameroun.

- **Source Orales**

Nom(s) et prénom(s)	et Ages	Fonctions	Lieu(x) et Date(s) d'interview
Adjeba Antoine	50	Planteur/ Dépositaire de la tradition du village Ekanang,	Ekanang le 24 décembre 2019
Njoh Francois	61	Militaire retraité	Ekanang le 10 mars 2020.
Ngalla Jean	71	Planteur/Ahon	Mouandja le 9 mars 2020
Mbondi Essongue dit mabezo	47	Planteur	Mouandja le 10 Juillet 2020
Serge Matou	41	Planteur/N'hon	Mouamenam le 12 février 2019
Zachée Nnoko	66	Planteur/ San Mbo'oh,	Ekanang les 10 mars 2020
Essoh Manfred	84	Planteur, patriarche du village Mboabi	Mboabi le 21 décembre 2020
Essoh Ndoumbé	60	Planteur et tradi-praticien	Mboabi le 26 mars 2019
Eboule Leobert	73	Policier/ N'hon	Ekanang le 8 mars 2020

- **Références bibliographiques**

ADAM Jean-Pierre et ZIEGLER Christiane, 1999, *Les pyramides d'Égypte*, Paris, Hachette Littérature.

ARISTOTE, 1823, *Traité de la morale, Livre V: De la justice*, Paris, Firmin Didot.

BEAUX Nathalie, 1992, « Ennemis étrangers et malfaiteurs égyptiens. La signification du châtement au pilori », *BIFAO*, n°91, pp. 35-40.

BONHEME Marie-Ange et FORGEAU Annie 1988, *Pharaon: Les secrets du Pouvoir*, Paris, Armand Colin.

BUTZER Karl, 1976, *Early Hydraulic Civilization in Egypt: A Study in Cultural Ecology*, Chicago, Chicago University Press, pp. 57-80

CARDOSO Ciro, 1986, « Les communautés villageoises dans l'Égypte ancienne », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 12, 1986, pp. 9-31, URL, [www.persee.fr/doc/dha\\_0755-7256\\_1986\\_num\\_12\\_1\\_1706](http://www.persee.fr/doc/dha_0755-7256_1986_num_12_1_1706), consulté le 20 octobre 2020.

CLAYTON Peter Arthur, 1995, *Chronique des Pharaons: L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman.

ESPOSITO Séréna, 2017, « Malfaiteurs et Juges: Crimes et châtements dans les sources égyptiennes du IIIe millénaire avant.

GARCIA Juan-Carlos, 1997, *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien Empire au Moyen Empire*, Aegyptiaca Leo- diensia, Liège.

GARCIA Juan-Carlos, 1999, *Hwt et le milieu rural égyptien du IIIe millénaire: Économie, administration et organisation territoriale*, Paris, Librairie Honoré Champion.

GARCIA, Juan-Carlos, 2011, Juan-Carlos, « Village », *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, UCLA.

GARCIA, Juan-Carlos, 2012, « Households », *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, UCLA.

GRIFFITHS Gwyn, 1960, *The conflict of Horns and Seth*, Liverpool, Liverpool University Press.

GUINCHARD Serge et al., 2009, *Institutions juridictionnelles*, 10e éd., Paris, Dalloz.

HARCO Willems, 1990, « Crime, cult and capital punishment (Mo'alla Inscriptions 8) », *Journal of Egyptian Archaeology*, n°76, Londres, pp. 27-54.

HUSSON Geneviève et VALBELLE Dominique, 1992, *L'Etat et les institutions en Égypte des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin.

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

LEHNER Mark, 2000, « Fractal house of pharaoh: Ancient Egypt as a complex adaptative system, a trial formulation », *Dynamics in Human and Primate Societies*, Oxford, Oxford University Press, pp. 275-353.

LORTON David, 1977, « The treatment of criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n°20, Leyde, pp. 2-6.

MARUEJOL Florence, 2006, *L'Égypte ancienne pour les nuls !* Paris, First Editions.

MFONDI Amadou, 2017, « Introduction à la sociohistoire des crimes de masse à caractère ethnique dans la région des Grands Lacs africains », *Revue d'histoire de l'université de Sherbrooke*, Vol. X, Sherbrooke, pp.104-128.

MITAMBO Corine-Laure, 2006, « De l'origine historique du Mbo-Ngoe du Cameroun à la lumière de quelques données culturelles comparatives de l'Égypte ancienne », Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I.

MORET Alexandre, 2015, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, Editions Decoopman.

ORSENNA Erik et al., 1993, *Besoin d'Afrique*, Paris, Fayard.

PHILIP-STEPHAN Alexandra, 2008, *Dire le droit en Égypte pharaonique. Contribution à l'étude des structures et mécanismes juridictionnels jusqu'au Nouvel Empire*, Bruxelles, Éditions Safran.

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

REID Hubert, 2015, *Dictionnaire de droit québécois et canadien*, 5e édition, Montréal, Éditions Wilson & Lafleur.

SAMAMA Guy, 2001, *La Justice*, Paris, Ellipses, coll. « CAPES/Agrégation Philo ».

SMITHER Paul, 1942, « An old Kingdom letter concerning the crimes of count Sabni », *Journal of Egyptian Archaeology*, n°28, Londres, pp. 16-19.

SOTTAS Henri, 2018, *Etude critique sur un acte de vente immobilière du temps des pyramides*, Paris Hachette.

THÉODORIDES Aristide, 1971, "The concept of law in ancient Egypt", in, J.R. Harris (éd.), *The legacy of Egypt*, Oxford, pp. 300-305.

THÉODORIDES Aristide, 1973, « Les Egyptiens anciens, 'citoyens', ou 'sujets de Pharaon? », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, vol. XX, pp. 51-112.

## **CARTOGRAPHIE, LOCALISATION ET EXPLOITATION DES RICHESSES DE LA NUBIE-SOUDAN PAR LES PHARAONS DE L'ANCIENNE EGYPT**

**Dr. Phil. Mouhamadou Nissire Sarr**

Maître de Conférences (CAMES)

Université Cheikh Anta Diop

Dakar-Sénégal

Email : [nissire61@yahoo.fr](mailto:nissire61@yahoo.fr); [mouhamadounissire.sarr@ucad.edu.sn](mailto:mouhamadounissire.sarr@ucad.edu.sn)

### **Résumé :**

Cette contribution s'intéresse aux relations politiques et commerciales de l'Égypte ancienne avec la Nubie-Soudan, de la période allant de l'Ancien au Nouvel Empire. Elle s'attache à montrer l'importance de la cartographie non seulement dans la localisation des richesses du Sud, mais aussi de leur exploitation progressive par les troupes de Pharaon. Ces richesses, évaluées et quantifiées en minerais, en bétail, en produits animaux et végétaux, en main d'œuvre etc., étaient réinvesties dans l'économie égyptienne pour lui éviter des récessions permanentes. Pour sa démonstration, l'auteur s'adosse à l'iconographie, aux sources écrites et aux traditions orales recueillies par des auteurs grecs.

**Mots clefs :** Cartographie, Richesse, Exploitation, Nubie, Commerce.

## **MAPPING, LOCATION AND EXPLOITATION OF THE RICHES OF NUBIA-SUDAN BY THE PHARAOHS OF ANCIENT EGYPT**

### **Abstract:**

This contribution focuses on the political and commercial relations between ancient Egypt and Nubia-Sudan, from the Old Kingdom through the New Kingdom. It sets out to show the importance of cartography not only in locating the wealth of the South, but also in their progressive exploitation by the troops of the Pharaohs. These wealth, evaluated and quantified in minerals, livestock, animal and plant products, labor etc, were reinvested in the Egyptian economy to avoid permanent recessions. The author has used data iconography, written sources and oral traditions collected by Greek authors.

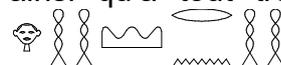
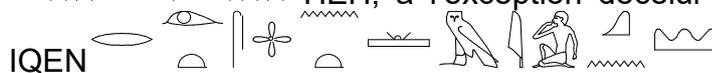
**Keywords:** Cartography, Wealth, Exploitation, Nubia, Trade.

## Introduction

Les relevés topographiques établis à partir de la carte des mines tracées par les anciens Égyptiens (M. Baud, 1990), montrent qu'ils avaient une parfaite connaissance des mines d'or de la Nubie, des régions aurifères du monde entier et des carrières (R. Mauny, 1970 : 20). Ils ont établi aussi d'autres cartes représentant des plans de temple, des plans des monuments funéraires et des domaines fonciers pour une gestion rationnelle de l'espace par la répartition des terres, la fiscalité et la distribution des semences (Y. K. Fall, 1982 : 16). En plus des régions aurifères, ils pouvaient aussi se rendre dans des régions de carrière (J. Yoyotte, « Carrière » in : G. Posener, S. Sauneron et J. Yoyotte (eds), 1992 : 42-43) pour extraire des minerais ou profiter de la forêt boisée des terroirs nubiens pour chercher du bois, indispensables à la fabrication des sarcophages et des tables d'offrande.

Les ambitions égyptiennes sur la Nubie peuvent être datées chronologiquement. Les travaux de l'archéologue britannique Petrie permettent d'identifier à l'époque du pharaon Aha, l'existence d'une tablette en ébène, sur laquelle est représenté un prisonnier nubien (B. Sall, 1999 : 127). L'étude de K. P. Kuhlmann relate (2005) les expéditions de Jjj-mrjj et de Bbj de la 4. Dynastie, à la recherche de la turquoise du désert. L'Oasis de Dakhla pouvait être considérée comme une station pour les caravaniers qui devaient se rendre en Lybie ou en l'Afrique centrale. Sous l'Ancien Empire, à partir de la 5<sup>e</sup> dynastie, nous pouvons noter les expéditions des pharaons Ouserkaef (*Urk. I*, 241, 2), Sahaouré (*Urk. I*, 243, 3) en direction d'Éléphantine, la ville du granit. Celles-ci sont supplées à partir de la 6<sup>e</sup> dynastie par celles des fonctionnaires (*Urk. I*, 106, 107, 108, 109) à la recherche du granit, de l'albâtre et du bois. En plus de ces expéditions en direction des terroirs de carrière, nous nous intéressons également aux expéditions commerciales qui permettent des échanges intensifs entre l'Égypte et les contrées de la Nubie. Notamment, celles de Herkhouf et de Sabni.

Sur la stèle Berlin 14753, établie en l'an 8 du règne du pharaon Sésostri III, de la XII<sup>e</sup> Dynastie, nous relevons des menaces à l'endroit de tout citoyen de la Nubie, ainsi qu'à tout troupeau appartenant à ses habitants, qui franchit la frontière

 HEH, à l'exception de celui qui vient faire du commerce dans  
 IQEN  r irit swnt m ikn ou qui est

en mission officielle (K. Sethe, 1959 : 84-85). L'une des raisons qui expliquaient la reprise des hostilités contre la Nubie, était l'interruption du versement du tribut de Kouch et la montée en puissance de Kerma «qui offrait de risques potentiels pour la sécurité des implantations égyptiennes en Nubie». Ainsi, la frontière fut déplacée de Bouhan à Semna (CL. Obsomer, 2017 : 4) dont le nom ancien est HEH. Cette fixation des frontières au niveau de Semna est suivie d'expéditions punitives menées par les pharaons de la XII<sup>e</sup> Dynastie et de leurs fonctionnaires. Nous pouvons citer entre autres les campagnes militaires de Sésostri III contre Kouch à l'an 8, 10 et 19 de son règne. La fin de la XII<sup>e</sup> Dynastie correspondra à l'occupation des Hyksos. Leur expulsion donna une grande confiance aux Égyptiens et fut à l'origine de la politique de conquête pratiquée au Nouvel empire par les rois régnant. Le roi Ahmosis remonta le Nil jusqu'à Nubie. Il dut faire trois campagnes contre les Nubiens

et arriva jusqu'à Toshkeh, «à une centaine de kilomètres en aval d'Abou Simbel (E. Drioton, J. Vandier, 1938 : 392). Ses successeurs Aménophis I et Thoutmosis I durent également faire campagne dans l'espace Nubio-soudanais, dans une perspective d'étendre les frontières égyptiennes au-delà de la troisième cataracte. Il a fallu attendre le règne de Thoutmosis III, sixième pharaon de la XVIII<sup>e</sup> Dynastie, pour assister à une descente répétée de ce dernier chez les Nubiens. Il aurait atteint Napata au niveau de la troisième cataracte. Ses Annales font état de la livraison d'une quantité considérable de l'or de Ouauat : (*Urk. IV*, 1236 :17) ; de l'ivoire, du bois d'ébène (*Urk. IV*, 1237 : 1) ; du matériel de construction, du bois d'acacia, du palmier à huile du pays du Sud (*Urk. IV*, 1237 : 4). Cette période de renaissance égyptienne marque une étape importante dans le déploiement des forces militaires en direction du Sud.

Les potentialités économiques de l'ancienne Nubie-Soudan sont également évoquées par les sources classiques. Ces richesses renvoient essentiellement à la faune sauvage et aux minerais (E. Mveng, 1972 : 189-192). Diodore cite 6 noms de métaux parmi lesquels les pierres précieuses, les mines d'or (Lib. III, 29-31), des clous de fer (Lib. III, 33), pierre d'Ethiopie (Lib. III, 15). Hérodote (II, 23) décrit l'Égypte comme le pays où les milans et les hirondelles vivent toute l'année, où les grues viennent hiverner. Les travaux académiques s'intéressent aux techniques de commerce et à la manière dont les produits commerciaux sont transformés et consommés.

L'article de W. Helck (1975 col. 3-12) sur «Prélèvements et Taxes» fait l'état des lieux sur les produits alimentaires livrés à la cour royale venant des domaines. Il discute des termes techniques usités pour évaluer la qualité et la quantité du nombre de bétail, de l'or et des grains des champs exploités, ramenés à la résidence. Ces termes techniques sont mentionnés dans les annales des rois de l'époque thinite à la fin du Nouvel Empire. On peut en recenser quelques uns : *Tnwt* (compte, comptabilité, décompte du bétail) ; *ip* (compter, dénombrer, désigner, assigner) ; *mDd* (partager), *wnwt* (heure de service, travail, ouvrage) ; *gAwt* (prélèvement de l'année). Pour Helck (*ibid.* col. 6), le terme *bAkw* renvoie aux produits et biens matériels livrés à la cour à l'exclusion des produits agricoles provenant des domaines appelés *^mw*. Il est cité à côté du terme *inw* qui désigne les produits importés à l'époque de l'Ancien Empire (R. M. Wollermann, 1985 : 137). W. Boochs (1986) énumère la liste des produits ramenés du pays étranger et retravaillés par les différents corps de métier de la résidence royale ou consommés. Il s'agit des métaux (l'or, l'argent, le cuivre) ; du bétail (singe, gazelle, guépard, girafe, léopard, rhinocéros), des produits animaux (l'ivoire, les fourrures, les plumes d'autruche) ; des pierres précieuses (lapis-lazuli, malachite) ; du bois, des épices, du myrrhe, de l'encens, des produits industriels tels que les vaisseaux, les tapis, les armes, les poignards, des chemises de protection, des chariots. Il nous informe sur les termes techniques dans le domaine linguistique pour désigner les produits venant de l'extérieur de l'Égypte : *jnw*, *bAkw*, *gAwt*, *nDt-Hr*. Parmi les tributaires, Boochs cite les Asiatiques, les libyens et les habitants des pays du Sud (Süländer), les Nubiens, en décrivant leur attitude qui consistait à se prosterner (*sn-tA*), à s'incliner (*m-ksw*) et à s'abaisser (*m-wAH-tpw*), devant les autorités égyptiennes au moment de livrer

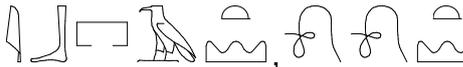
leurs tributs. De pareilles scènes sont reproduites dans les tombes privées de la 18. Dynastie égyptienne (R. M. Wollermann, 1986).

Le sujet de cet article, évoque la problématique des expéditions égyptiennes en direction de la Nubie-Soudan, sur la très longue durée, dans une perspective d'insister sur leur permanence et leur caractère à la fois militaire, diplomatique et commerciale. Pour ce faire, l'auteur interroge les sources iconographiques, les annales des rois et les autobiographies des fonctionnaires de l'Ancien, du Moyen et du Nouvel Empires, pour une compréhension des mobiles et motivations des expéditions royales et celles des hauts fonctionnaires dans l'espace Nubio-soudanais. La méthode qui sera employée sera celle de l'exposé du document, de son transcription, de sa translittération, de sa traduction et de son commentaire. Nous nous proposons de suivre ce plan :

## 1-Les expéditions en direction des carrières de pierre et des roches dans l'espace Nubio-soudanais

### Document I : La région d'Ibhat

(K. Sethe, 1933, Urk. I, 106, A. Roccati, 1982 § 186 ; N. Kloth, 2002 : 200-201).

De l'expédition de Ouni, en direction de :  dans la région nubienne, nous retenons le transport du sarcophage des vivants et le pyramidion qui ont servi à la construction de la pyramide de Mérenré, Pharaon de la sixième dynastie :



hAb wi Hm.f r ibHAt

sa majesté m'envoya à Ibhat



r ini.t nbꜥanx Hn n.i anx.w

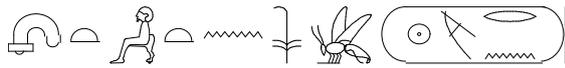
pour ramener le sarcophage, seigneur des vivants



Hna aA.f Hna bnbn.t

avec le pyramidion,

<sup>149</sup>Sethe place ce toponyme dans la région d'Abou Simbel, sur le Nil, là où des blocs de carrières ont été découvertes, brisées et chargées dans des navires pour être acheminées vers l'Égypte. En revanche, Lucas, Boreau et Säve-Södergergh pensent que l'Ibhat était dans la zone de la première cataracte car les roches cristallines de la vallée du Nil au Sud ne réapparaissent qu'au niveau de la deuxième cataracte. De plus l'itinéraire reliant les carrières au Nil, redécouvert, ne mène pas à Abu-Simbel, mais à Toschke. En conséquence, d'après les théories de Sethe, Ibhat devrait être cherché à Toschke (T. Säve-Söderbergh, 1941 :23 ; K. Zibelius, 1972 : 74).



x<sub>tm</sub>.t      Sp<sub>ss</sub>.t    n    n<sub>sw</sub>bit    Mrj<sub>n</sub>Ra

complet et précieux du roi de la Haute et de la Basse Égypte Merenrê.

**Document II : Le voyage d'Éléphantine**

(K. Sethe, 1933, Urk. I, 107 ; A. Roccati, 1982 § 186 ; N. Kloth, 2002 : 201)



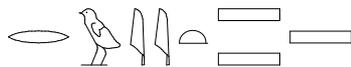
hAb    wi    Hm.f    r      Abw



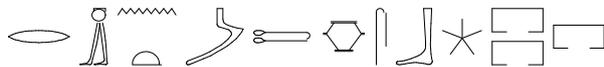
r    init                  mAT                  rwt<sub>y</sub>



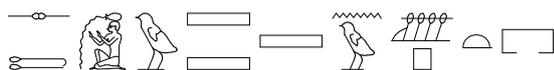
Hna                  zATw.s                  mATaA.w



rwy.wt



r    ini.t                  mAT                  sbA.w



sTAw.w                  ni.w                  Szp.t

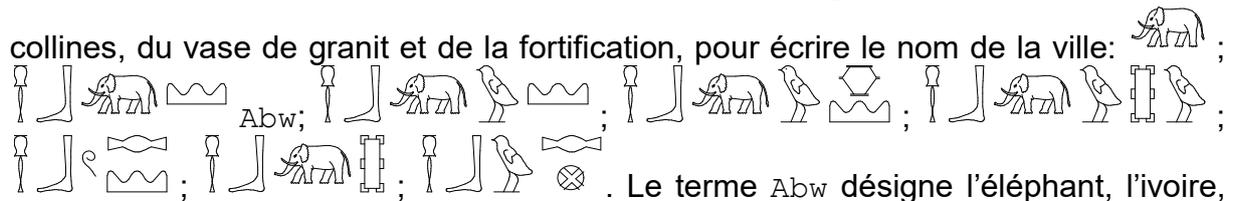


Hr.t    ni.t                  mr                  çai-nfr-Mri-n-Ra    Hnw.t=j

«sa majesté m'envoya à Éléphantine pour transporter la fausse-porte en granite avec son seuil, les herses et le linteaux en granite, pour transporter les portes et les dalles en granite de la chambre supérieure de la pyramide du roi de la Haute et de la Basse Égypte, Mérenrê apparaît en perfection, ma souveraine».

La ville d'Éléphantine, en Haute Égypte en plus de sa position Géostratégique, regorgeait beaucoup d'intérêt pour l'administration pharaonique sous l'Ancien Empire. Elle n'était pas ignorée de l'oracle rendu par le dieu Ammon : «Il "Amon" déclara que l'Égypte est le pays que le Nil arrose en le recouvrant, et que sont Égyptiens ceux qui, habitant, au-dessus de la ville d'Éléphantine, boivent de l'eau de ce fleuve» (Hérodote, II, 18).

Les Graphies de l'Ancien Empire, utilisent à la fois le signe de l'éléphant, des trois

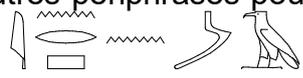
collines, du vase de granit et de la fortification, pour écrire le nom de la ville:  ;  
 ;  
 . Le terme Abw désigne l'éléphant, l'ivoire,

les défenses d'éléphant, l'île d'éléphantine (*Wb.* 1, 7), son lieu de production. D'après P. Montet (1961, tome II, : 15), les Égyptiens usaient du mot Abw, «parce que, de loin, elle (l'île) ressemble à un dos d'éléphant»«ou parce que des rochers, au

sud de l'île, ressemblent à des éléphants». Le signe  un vase de granite, permet de déterminer que l'île est un bloc de variétés de granite dont le noir, le bleu, le gris

et le rose pour désigner le même mot   mAT granite rouge dont se servaient les architectes et les sculpteurs égyptiens pour fabriquer des œuvres d'art et du matériel funéraire en l'occurrence les fausses portes.

À l'époque prédynastique, les pharaons partaient à la recherche de cette pierre précieuse, localisée entre Assouan et Sallal, pour en faire des récipients en pierre, et plus tard l'utilisaient aussi pour les composants du matériel de construction, les sarcophages, les stèles, les statues et autres objets. Ce n'est qu'avec la 5<sup>e</sup> Dynastie que des expéditions en direction de la ville d'Éléphantine sont mentionnées dans les annales des pharaons Ouserkaf et Sahouré pour se procurer des pierres comme matériaux de construction (*Urk.* I, 242 : 2 ; 243 :3 ; A. Roccati, 1982, § 23-26). Le transport du granit d'Éléphantine est représenté sur des monuments se trouvant sur la voie qui mène à la pyramide de Ounas et évoqué dans la biographie de #nw (Karola Z., 1988 : 80). Les auteurs du dictionnaire de Berlin précisent la nature du granit et leur utilité dans la vie quotidienne de l'aristocratie égyptienne : «le granit principalement le rouge mais aussi le noir d'Éléphantine, à comprendre comme matériel pour la confection des récipients, des obélisques, des chapelles, des statues et des sarcophages » (*Wb.* 2, 34 note 3-11). Dans le domaine médical, il était utilisé comme poudre parmi les produits ophtalmiques (*Wb.* 2, 34, note 12). Les Égyptiens employaient également d'autres périphrases pour traduire la qualité et la couleur de

cette roche magmatique :  jnr- n- mAT, la pierre de

granit ;  mAT- rwDt, le granit dur ;  mAT- kmt, le granit noir (*Wb.* 2, 34, note 13-16) ; inr km «le granit noir » (*wb.* 1, 97 note 15).

Nous pouvons noter d'autres euphémismes qui rendent compte des types de pierre et de la richesse des régions de carrières visitées par les anciens Égyptiens : jnr- nfr-n- mAT « la belle pierre de granit » ; mAT-rwDt- nt- a-rsy «le granit de la





xpr.n m-a.j mi od



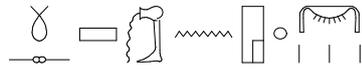
Xft @w wD.n Hm n.i nb.j

«sa majesté m'envoya à Hatnoub pour transporter  
 une grande table d'offrande en albâtre de Hatnoub,  
 Je lui apportais cette table d'offrande, détachée à Hatnoub,  
 en dix sept jours. Je lui fis descendre le fleuve vers le Nord  
 sur le même radeau. Au moment où il n'y avait pas d'eau sur  
 les bancs de sable, j'accostai à la pyramide, Mérenrê apparaît  
 en perfection, en paix. Tout se produisit par mon œuvre selon la  
 Parole que la majesté de mon seigneur ordonna»

Ce texte mentionne le nom de la ville d'Hatnoub, la maison de l'or, particulièrement de ses carrières d'albâtre et de calcite dans leurs différentes variétés :



Ss bAo n @wt-nbw «calcite clair de Hatnoub» ;



Ss wab n @wt-nbw «pur albâtre de Hatnoub» ; sH-nTr n @wt-nbw «chapelle d'albâtre» ; Dw n Ss wab «montagne du pur albâtre» ; pA Ss n Wsr-mAat-Ra, %xpr n Ra «l'albâtre de Ramses V, eine Örtlichkeit am Stadtrand von Theben «un emplacement à la périphérie de Thèbes» ; Alabastergefäss «Pot en albâtre» ; Alabastergewicht « Poids en

albâtre » (R. Hannig, 1995 :834).L'albâtre ; ; ;

comme tissus mais aussi comme matériel pour fabriquer des ustensiles, des tables d'offrandes, des appuie-têtes, des statues et autres, utilisé officiellement dans les compositions, également dans la préparation des solutions de cuivre (*Wb.* 4 : 540-541), les pots d'albâtre pour la conservation des pommades. Dans le domaine funéraire, l'albâtre est cité en compagnie du pain et de la tête des victimes, dans les inscriptions qui retracent la scène du repas funéraire, retrouvée dans la tombe de

KAj, qui date de la quatrième dynastie (H. Junker, 1934 : 75) :

1000(mille pains, mille cruches de bière ; 1000 (mille tissus

d'albâtre); 1000 mille têtes de bœufs; 1000 (mille têtes d'Oryx). Les formules d'offrande de l'époque du Moyen Empire

annoncent l'albâtre parmi les aliments et boissons destinés à la nourriture spirituelle du *ka* du défunt :



di @tp nsw Wsir, nb +dw

Une offrande que donne le roi Osiris, maître de Bousiris,



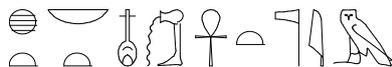
nTr aA nb AbDw

grand dieu, maître d'Abydos



di.f prt-xrw (m) tHnqt, kAw Apdw, Ss mnxt

qu'il donne l'offrande de la sortie de voix en pain, bière, têtes de bœufs, d'oiseaux, tissus et d'albâtre



Xt nbt nfrt wabt anxt nTr im

toute chose bonne et pure sur laquelle vit un dieu,



n kA n imAxy ꜣnWsrt, mAaxrw

à l'esprit du vénéré Senousetet, le justifié » (Gardiner, 1988 : 170)

**Document IV : 2<sup>e</sup> expédition de Ouni en direction du territoire nubien**

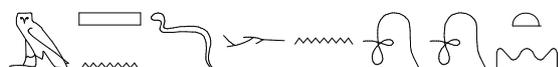
(K. Sethe, 1933, *Urk.I*, 108-109 ; A. Roccati, *ibid.* § 188 ; N. Kloth, *idid.*, p. 181)



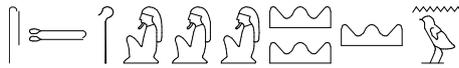
hAb wi Hm.f r Sad mr 5 m ^ma.w



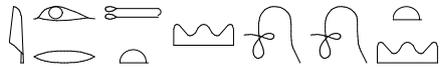
r iri.t wsxt 3 sAT 4



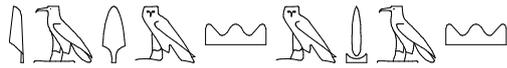
m SnD ni wAwAt



sT HoA.w HAs.wt ni.w



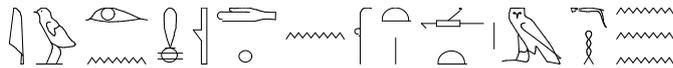
jrTt WAwAt



jAm MDA.t



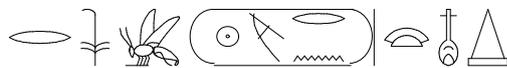
Hr sTA x.t (i) r s



iw ir.i ni mi□od n rnpt wai.t mH(i)w



Atp (wi) m mATaA wrt



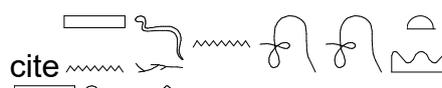
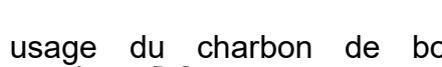
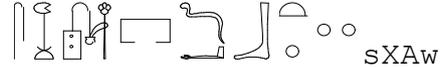
r mr #ai- nfr- Mri-n-Ra nswt-bit

«Sa majesté m’envoya creuser cinq canaux dans la Haute Égypte,  
 et exécuter trois radeaux<sup>150</sup> et quatre chalands en acacia de Ouaouat,  
 tandis que les gouverneurs des pays étrangers de Irjet, Ouaouat, Yam,  
 Médja fournissaient le bois pour cela. Je fis tout en une seule année,  
 le lancement (de bateaux) et le chargement en granit en grande quantité,  
 pour la pyramide du roi de la Haute et de la Basse Égypte,  
 Mérenrêt apparaît en perfection»

Cette visite de Ouni en Haute Égypte est riche d’enseignements. Il revient avec des chalands<sup>151</sup> remplis d’acacia, du bois et du granite des villes du pays nubien. Le texte

<sup>150</sup> Selon le dictionnaire Larousse, c’est un nom masculin, ancien provençal radel, de rat, radeau, du latin ratis. Petite construction flottante plate, utilisée comme bâtiment de servitude ou de sauvetage. Synonyme de train de bois.

<sup>151</sup> Nom masculin, du grec byzantin khelandion. Bateau destiné à assurer le transport de marchandises soit sur des fleuves ou rivières, soit comme allège. Bateau de pêche où l’on conserve le

cite  SnD n wAwAt, «le bois de Ouauat» qui vient de  
 SnD, l'arbre d'acacia, du bois utile pour fabriquer des statues et des  
 barques utiles au transport fluvial et au convoi funèbre (*Wb.* 4, 520). Cet arbre était  
 surveillé par  imi-r-SnD «intendant du bois de l'acacia». Le  
 terme  SnD prend une marque féminine  SnDt, à partir du Moyen  
 Empire, copte *onte, ont*, l'acacia épineux, un arbre sacré protégeant la tombe  
 d'Osiris (*Wb.* 4, 521). La coutume de planter l'arbre d'acacia sur la tête de la tombe  
 du mort est une pratique éminemment négro-africaine. Les Égyptiens se servaient de  
 ce bois pour fabriquer des navires à côté du bois de frêne  aS, en  
 provenance d'Asie mineure, de la côte syrienne et du Liban, principalement tendre  
 dont la résine était également nécessaire pour l'embaumement des morts (Ch. Müller,  
 1977, col. 1265). Les textes mentionnent l'existence de wagons en bois d'acacia de  
 Nubie  Sndt- n-kS-Xs, des vantaux de porte en bois, du  
 matériel de bois pour mouler l'image des dieux, du bois noir  Sndt kmw (*Wb.* 4, 521). À côté de ce bois industriel, les Égyptiens faisaient aussi  
 usage du charbon de bois  Dabt qui était gardé dans le  
 pr-Dabt «maison du charbon de bois» et administré par.  
 sXAw sS pr-Dbat «le scribe de la maison du charbon de  
 bois». Depuis l'Ancien Empire, ce charbon de bois a été principalement utilisé  
 comme combustible pour l'offrande cuite et est mentionné dans les contrats de  
 Djefaihapi et fréquemment pendant le Nouvel Empire comme offrande de temple, à  
 l'époque gréco-romaine dans des recettes médicales et également dans les  
 traditions culinaires de tous les jours (W. Guglielmi, 1977 : 1271).

## 2-Les expéditions commerciales

### Document V : L'expédition commerciale d'Herkouf

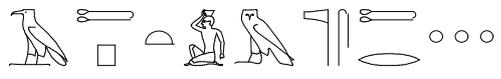
(*Urk.I*, 126-127 ; G. Fecht, 1979 : 121 ; A. Roccati, 1982, § 195 ;)

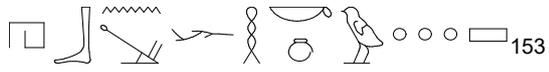
Herkouf, envoyé par les pharaons Mérenré et pépi II au Soudan, pénétra l'Afrique profonde jusqu'au pays de Yam en basse Nubie d'où il ramena trois cents ânes chargés d'encens, d'ébène, d'ivoire, d'huile, des grains, peaux de panthère, des défenses d'éléphant, des boomerangs, taureaux, ibex :

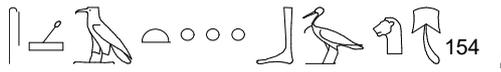
---

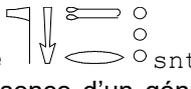
poisson vivant. Engin flottant servant au transport et / ou à la mise en place de matériaux en site aquatique. On peut affirmer qu'à cette époque de l'Ancien Empire, le pays nubien était rattaché à l'Égypte par des rivières ou des cours d'eau qui leur permettaient de naviguer de la résidence Memphis à la Haute Égypte, à la recherche des produits rares comme le granit et le bois.

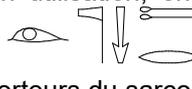
 hAi . n.i m-xmtt-Snjwt-jaA.w 300

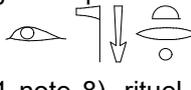
 <sup>152</sup> ATpt.tj m-snTr

 <sup>153</sup> hbni Hknw

 <sup>154</sup> SAwt <sup>155</sup> bA.w

<sup>152</sup> Le préfixe  que nous retrouvons dans la transcription hiéroglyphique de  snTr l'encens et certaines anciennes orthographe semblent indiquer qu'on est en présence d'un génitif respectueux. L'étymologie vient de ctj-nTr « le parfum de Dieu est né ». Son lieu de provenance est la Nubie, le pays de Pount mais aussi l'Asie. Parce que c'est en ces lieux qu'on trouve l'arbre qui donne l'encens. Les spécialistes de la parfumerie distinguent l'encens frais de l'encens sec qu'ils préparent et traitent sous forme de boules. Quant à son utilisation, on peut la situer à différents

niveaux notamment dans le domaine du culte funéraire :  iri snTr « faire de l'encens » (Wb. 4 : 181 note 8), acte qui accompagne les porteurs du sarcophage qui accompagnent le

mort dans sa dernière demeure ; religieux :  iri snTr « faire de l'encens et de l'eau » (Wb. 4 : 181 note 8), rituel qui s'exécute dans le temple » ; au niveau de la magie, on s'en sert pour chasser les démons comme ce fut le cas à l'occasion dans les veillées funèbres : « je lui donnait de l'encens pour chasser tout le mal qui était en lui » (H. Bonnet,

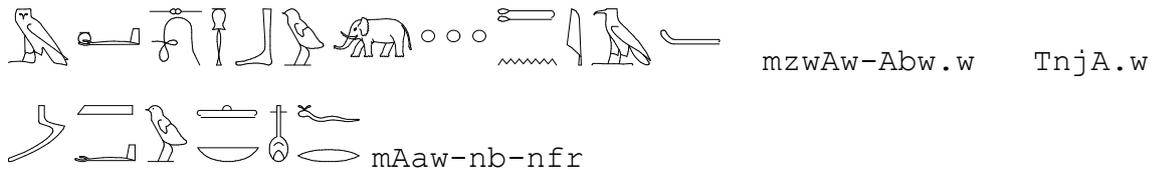
1967 : 21), au plan individuel, pour les besoins de se parfumer :  snTr Hr

xt « de l'encens sur le feu » ou  snTr Hr sDt « de l'encens sur la flamme »

. L'encens sert à purifier :  | | s:wab m snTr « se purifier avec l'encens » le corps et l'esprit (Wb. 4 : 181 note 9). Son odeur monte. On le sent et le respire. Dans le chapitre 105 du Livre des morts, le défunt s'adresse à son ka en lui disant « je vous apporte de l'encens, je vous nettoie avec, je nettoie votre sueur avec » (H. Bonnet, 1967 : 21 ; (P. Barguet, 1967 : 140) Au

niveau des formules d'offrande, l'encens est associé à l'huile  (Wb. 4 : 181 note 10-11).

<sup>153</sup> Le bois de grenadille africaine, appelé bois d'ébène, était importé du pays de Yam sous l'Ancien Empire, au Nouvel Empire du pays de Kouche (Urk. IV, 695 : 9-16 ; Urk. IV, 702 : 10-16 ; Urk. IV, 708 : 10-15 ; Urk. IV, 715 : 10-15) du pays de Ouauat (Urk. IV, 703 : 5-10 ; Urk. IV, 709 : 5-10 ; ) ; Urk. IV, 721 : 1-5) , du pays de Pount et de Wetenet. Les livraisons de ce bois sont représentées dans de nombreuses tombes. Dans l'ancienne l'Égypte ancienne, il était utilisé pour fabriquer des meubles de toutes sortes, des statues, des appareils de toilette, des armes, des partie de navires, des joints de cylindre ; c'était aussi un matériau d'incrustation avec de l'ivoire mais aussi comme matériau de construction. L'ébène était utilisé en ophtalmologie, sa résine pour l'embaumement et comme encens, mais le bois était également utilisé pour la magie. La déesse Thoeris, déesse de la fécondité, dans un texte évoquant le mythe d'Osiris, s'identifie au bois d'ébène (L. Störk, 1975, col. 1161). Les travaux de H. Junker (1934 : 85) et de H. Altenmüller (1976) permettent de se rendre compte de la présence fréquente de l'huile Hknw sur la liste des offrandes offertes au mort. En plus du bois, le pays de Kouch et de Ouauat fournissaient de l'or, des esclaves, du grand et du petit bétail et des peaux de panthère et des défenses d'éléphant.

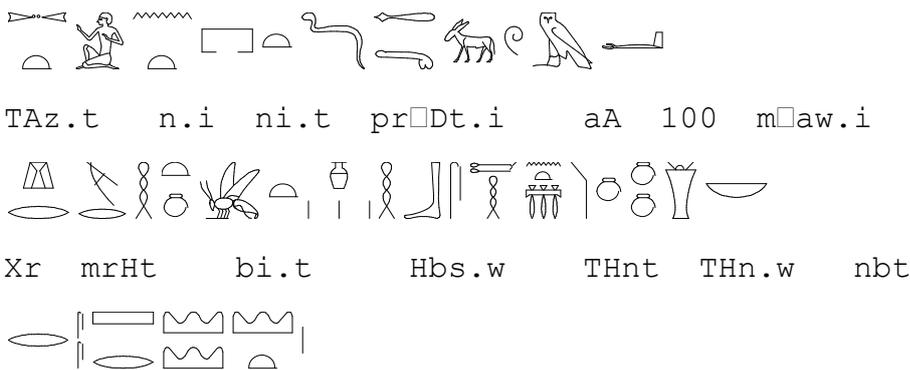


«Je descendis avec trois cents ânes chargés d'encens, du bois d'ébène, de l'huile Khékénou, des grains-sat, des peaux de panthère, des défenses d'éléphants, des boomerangs, toute chose belle de valeur».

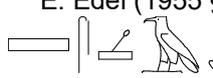
**Document VI : L'inscription de Sabni**

(K. Sethe, 1933, Urk. I, 136-137 ; T. S. Söderbergh, 1941 : 21 ; A. Roccati, *ibid.* § 205 ; N. Kloth, *ibid.*, p. 204-205).

L'inscription de Sabni renseigne sur son voyage en terre nubienne pour aller prendre le corps de son père Mékhou tué, son rapatriement en Égypte pour les besoins de sa momification, de la préparation de ses funérailles et sa volonté d'exporter des produits égyptiens vers la Nubie-Soudan et d'en importer:



<sup>154</sup> Dans une étude consacrée à la peau de panthère en Égypte et en Afrique noire moderne, A. Altenmuller (2008) montre l'importance de la peau de panthère dans le culte funéraire, comme vêtue des prêtres, celle des divinités, des membres de l'aristocratie égyptienne comme signe de dignité princière. Dans les traditions de l'Ouest du Cameroun, région habitée par les Bamilékéés, on affirme que le prince naît sur la peau de panthère. La peau de panthère, appelée en égyptien bA, investie les croyances funéraires. Le verset 338a-b des textes des pyramides affirme que pour que le défunt accède au royaume et se confonde aux constellations solaires, il doit mettre sa vêtue bA et tenir ses sceptres d'autorité (*Pyr.* § 338 dans R. O. Faulkner, 1969 : 72).

<sup>155</sup> E. Edel (1955 § 120 ; 1984 : 191) propose de lire  à la place de  SsAt parce que très souvent dans les inscriptions de l'Ancien Empire, le signe du bassin de l'eau  s peut être remplacé par celui du ventre et de la queue d'un mammifère  X. Selon cet égyptologue, XsAyt pourrait être considéré comme une forme « nisé » de  SsAj, terroir d'où est venu ce produit considéré non pas comme du grain mais une variété de cannelle provenant de la ville de Pount, cité aussi dans les contes du Naufragé G. Lefebvre (1988 : 37).

r sSA.t srAw.t xAs.wt  
  
 jsT xAs.wt jptn n nHsiw ntiw m r-aA  
  
 iri.n.i igr mDAw.t r rdi.t rxt.i  
  
 ntt wi pr.i ki r ini.t it.i pf  
  
 Mxw m WAwT WTT

«J'ai composé une troupe de mon domaine cents ânes sous ma direction,  
 chargées d'huile, miel, étoffes, faïence de tout genre  
 jusqu'à l'huile sechat, des pièces d'étoffe des pays étrangers,  
 ces pays étrangers pour les nubiens qui étaient à la porte du Sud,  
 Je rédigeais une lettre pour faire connaître que j'étais parti pour ramener mon père,  
 Mékhou du pays Outjetj dans Ouaoouat»

**Retour vers l'Égypte :**

hA.i ki r wAwAt wTk  
  
 Zbi. ki Spss-nzwJri  
  
 Hna mrt 2 nj pr n.i Dt.j  
  
 m srw Xr s:nTr

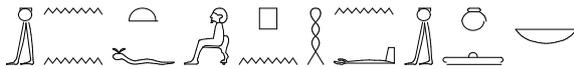
Aw nHDt 1



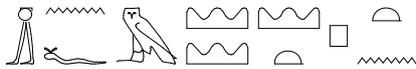
r rdi.t r xt.i



ntt HAtAw 5 inm 1



ini. n. i it.i pn Hna inw nb



ini.n. i m xAs.wt ptn



hAi.ki r rdi.t rx.i it.i pn m war.t

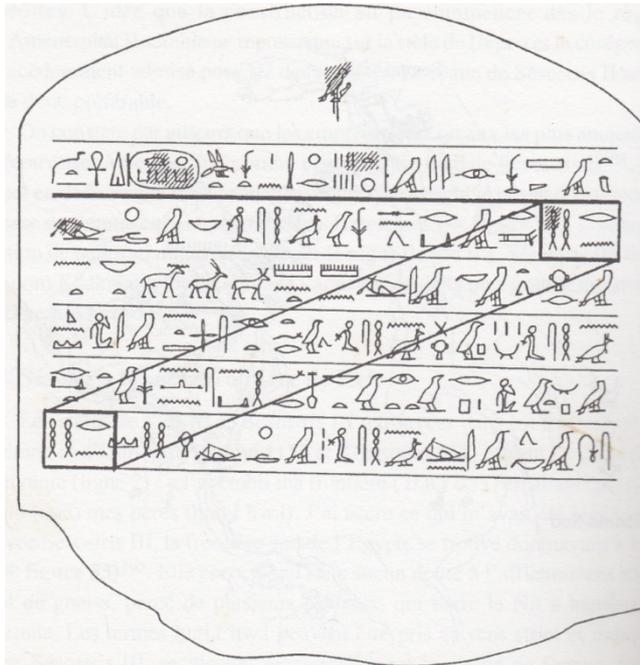
«Je descendis à Outjek dans Ouaoat, et j'envoyais le dignitaire Iri avec des employés de mon domaine en tant que messagers apportant de l'encens...une défense d'ivoire de trois coudés en longueur, et pour informer qu'il y avait une peau de lion de cinq ou sept coudées en longueur, que ce mien père avait apportée, avec tout produit que j'avais apporté de ces pays étrangers».

Je descendis ce mien père (dans sa tombe) dans la nécropole»

Le texte de Sabni montre qu'il y avait une forte activité d'échangé commerciale entre l'Égypte et le pays de Ouaoat. Sabni charge son âne de bonnes huiles, du miel et des vêtements qu'il échangeait contre de l'encens et des dents d'éléphant en Nubie. Il en était de même pour Herkhouf qui importait du pays nubien du bois d'ébène, des peaux de panthère et des huiles.

## Document VII

### La stèle frontière de Semna Berlin 14753



Source : (K. Sethe, 1959 : 84-85 ; Cl. Obsomer, 1995 : 354 ; G. Meurer, 1996)

**Translittération :**

- (1) tAS rsi irii m rnpt-sp 8 Hr Hm n niswt-bit  
 (#a-kAw-Ra) a di anx Dt
- (2) r nHH r tm rdi sni sw NHsi nb m xd
- (3) m Hrit m kAi mnmnt nbt nt
- (4) NHsiw wpw-Hr NHsiiwti.f r irt swnt m jkn
- (5) m wpwt rA-pw irt tw nbt nfr Hna.sn nn swt rdit
- (6) swA kAi n NHsiw m xd Hr @H rn @H

«Frontière sud établie à Heh, en l’an 8 sous sa majesté, le roi de Haute et de Basse Égypte Sésostri III, il donne la vie éternelle, afin d’interdire à tout Nubien de la traverser en allant en aval, par la rive ou en barque, ainsi qu’à tout troupeau appartenant à des Nubiens ; exceptés pour le Nubien qui viendra faire du commerce dans Iqen ou en mission officielle, et pour tout ce qu’on pourra faire de profitable avec eux, mais sans qu’on laisse passer une barque en aval de Heh à jamais »

Au Moyen Empire, Sésostri III conquiert les rives du Nil jusqu’à Semna, en amont de la deuxième cataracte et établit la frontière sud de l’Égypte à @H. Quatorze forts dont le fort de Buhen, furent élevés en Nubie, en particulier, pour contrôler les mines d’or de kusch, exploitées le long du fleuve de WadiHalfa à Dongola. Entre le Nil et la mer rouge, à la même latitude, les mines des Oued Allaqi et Cabgaba (or de Wawat) fournissaient une production plus considérable. Cette même dynamique de conquête à la recherche des produits animaux, alimentaire et miniers, s’est accentuée durant le Nouvel Empire, illustrée par des scènes de présentation des tributs nubiens au pharaon d’Égypte.

### 3-Accroissement et impact de la dynamique de conquête Document VIII

#### Princes et tributaires nubiens dans la tombe de Houy



Source : G. Posener, 1992 : 195.

Le tableau peint dans la tombe de Houy, vice roi de Nubie, sous Toutankhamon, montre les tributaires nubiens, des noirs, ayant dans leur main les lingots d'or et une peau de panthère. Des plumes sont fixés dans leurs cheveux, en outre, ils portent des colliers, des boucles d'oreille et des bracelets. Ils sont de longs pagnes blancs, accompagnés par des chemises transparentes. Les Annales de Thoutmosis III (*Urk. IV 702-703*) roi de la 18<sup>e</sup> Dynastie, datant d'une époque antérieure, font état des richesses venant du pays de Kouch :

bAkw n KAS Xst m Rnpt Tn

Les tributs du royaume de Kouch, le faible, le misérable, en cette Année,

Nbw dbn135 odt 2 "135 dében d'or et 2 qedet"

Hmw Hmwt 134 "134 servants et servantes"

iwA.w wnD.w 114 "124 bœufs et du bétail à petites cornes"

kAw n idr 305 "taureaux du troupeau 305" ;

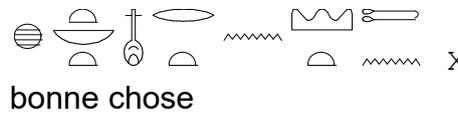
 Dmd kA.w 419 "Ce qui fait un total de 419 taureaux"

 @rw r aHaw "Des barques"

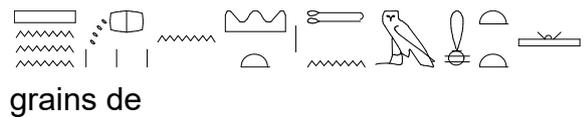
 Atp m Abw hbnw Chargées avec de l'ivoire,

du bois d'ébène

 inm n Abi "de la peau de panthère ou de léopard"

 Xt nbt nfrt n xAst Tn "de toute belle et bonne chose

de cette ville étrangère de même que"

 Smw n xAst Tn m mitt "des grains de

cette ville"

Une richesse identique était pratiquement versée au pharaon par les autorités de Ouauat, une contrée de la Basse Nubie:

 bAkw n wAwAt m Rnpt Tn

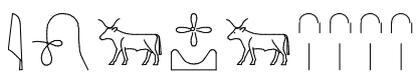
Tributs de Ouauat en cette année

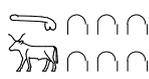
 Nbw dbn "de l'or estimé en deben"

 Hmw Hmw.t 8 "huit serviteurs hommes et femmes"

 nAHsy.w TAy.w 12 "12 hommes du Sud"

 dmd 20 "ce qui fait un total de 20"

 iwA.w wnWD.w 44 "du bétail à petites cornes 44"

 kAw 60, 60 taureaux,  Dmd 104 "ce qui fait un total de 104"

@rwr aHaw "des barques"

xAst Tn Atp m xt nbt nfrt n

"chargées de toute belle chose de ce pays étranger"

Smw n st Tn m mitt

de même que des grains de cette place

Des traces de ces expéditions punitives sont relatées sur la Stèle Gebel el Barkal suite à la soumission du pays nubien par Thoumosis III qui rend compte de son autorité sur ce pays et de la livraison de l'or de Ouaouat :

bAk.sn n.i mi wa

Htrw m bAkw

nw wpt tA nHHw m ixwt aSA

Nbw aSA n wAwAyt

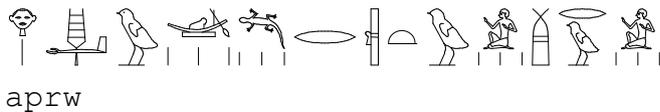
Nn Drw Tnwt.f

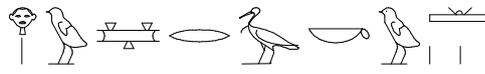
«Ils m'ont donné des redevances comme un homme,  
faisant des millions de redevances pour beaucoup de chose  
au sommet de la terre, sur beaucoup d'or de Ouaouat,  
dont son montant était inestimable» (*Urk. IV, 1236 :17*).

La Nubie était également le lieu où les hommes de pharaon pouvaient se rendre pour fabriquer des barques indispensables pour les activités commerciales notamment le transport de l'ivoire et du bois d'ébène nubien. Thoutmosis III en exprimait ainsi le besoin :

mdH.tw im r stp-sAanx-wDA-snb

Tnw rnpt nbt m 8-ntyw

 Hr aHaw aSA r iswt  
 aprw

 Hrw-r-bAkw

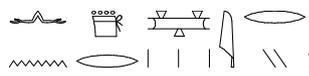
 Inw %tyw m Abw hbny

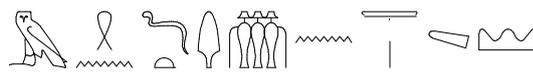
«On fabriquait là bas pour Pharaon, Vie Santé et Bonheur,  
 pour chaque année, 8 navires et de nombreux navires de transport,  
 pour la section marine, en plus des redevances apportées par  
 les Nubiens, en ivoire et en bois d'ébène» (*Urk. IV*, 1237: 1).

Il rend compte des richesses de Kouch qui lui étaient apportées par ses troupes : du bois précieux, du bois de construction, des poutres de palmiers à bascule, des appareils en bois d'acacia inestimables :

 iwn.i xwdwt m KAS

 M sAy.w nw  
 mAmAw Xttyt

 Nn Drw iry

 M SnDt n xnty-tA

«La richesse en bois précieux du pays de Kouch m'est venu,  
 composée de grumes de palmiers et du nombre excessif  
 du bois d'acacia du Sud» (*Urk. IV* 1237.4).

#### 4-Résumé de la documentation

Il apparaît à travers l'analyse des textes de l'Ancien, du Moyen et du Nouvel Empires que la Nubie ou le royaume de kouch était extrêmement riche en bois, en gros et petit bétail, en or, en huile de palme, en main d'œuvre. Cette richesse réinvestie dans l'économie égyptienne permettait au pharaon de cette période de maîtriser la crise économique et de maintenir la société pharaonique dans un état perpétuel d'équilibre. L'or du pays de Ouauat était réinvesti dans la fabrication des bijoux, des masques et des couronnes et dans le rituel funéraire. Il était également utilisé comme monnaie de change dans les transactions commerciales (E. Chassinat, 1901). Le bois de Kouch a servi à la construction des bateaux de transport pour l'acheminement des produits du Sud vers l'Égypte : les défenses d'éléphants, le palmier doum, le bois d'acacia. Les populations asservies composées

essentiellement de prisonniers de guerres étaient employées comme main d'œuvre dans les exploitations agricoles, dans l'armée, dans les travaux domestiques, s'il s'agissait des femmes (D. Valbelle, 1990 : 189-190). Dans le domaine de la religion, nous pouvons noter l'usage de la peau panthère comme vêture à la fois des prêtres et des morts. Pharaon apparaît comme le premier prêtre d'Égypte. Il exécute le rituel de l'ouverture de la bouche, sensé rendre aux morts ses organes visuels et auditifs. Dans le domaine alimentaire, nous pouvons mentionner l'utilisation des huiles et des grains de mil, de l'huile de palme venant de la Nubie qui entre dans les habitudes culinaires des anciens Égyptiens.

## Conclusion

Ce texte nous indique l'importance de la cartographie dans l'identification des régions riches de l'Afrique ancienne. Les cartographes égyptiens se sont donnés les moyens d'une meilleure connaissance de la mappe monde. Cette maîtrise du globe et de ses richesses leur a servi de levier fondamental pour aller à l'assaut de leur voisin immédiat. Le pays nubien en a payé les frais car de la première dynastie à la fin du Nouvel Empire, ils ont été assaillis, harcelés par les différents pouvoirs qui se sont succédé en Égypte. C'est loin d'être un fait du hasard si la zone étudiée était appelée par les textes égyptiens : *ḥwt-kꜣꜣw* « le pays du minerai » qui englobe : la ville d'Éléphantine, la ville d'Assouan, la ville de Senmout où sont sorties les sources du Nil pour alimenter toute la vallée, les carrières, les zone de cataracte. Considérée comme une zone de contact, c'est de *ḥwt-kꜣꜣw* que transitaient les familles commerçantes égyptiennes pour aller dans le sud profond à la recherche de l'ébène, de l'or, de l'ivoire et les minerais. Cette tradition de commerce séculaire, est une preuve que l'Égypte des Pharaons n'a jamais été isolée du reste de l'Afrique ancienne (M. Bilolo, 1997).

## Bibliographie

### 1. Sigles et Abréviations

**ADAIK** : Abhandlung der deutschen archäologischen Instituts Kairo, Glückstadt, Hamburg, New-York.

**BABELAO** : Bulletin de l'Académie Belge pour l'étude des Langues anciennes et Orientales, Electronic Journal for Ancient and Orient Studies.

**BIFAO** : Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale, Le Caire.

**CCDE** : Cahiers Caribéens d'Égyptologie, Martinique

**JESHO** : Journal of the Economic and Social History of the Orient, Leiden.

**LÄ** : Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden, 1975-1992.

**MDAIK** : Mitteilung des deutschen archäologischen Instituts, Abteilung Kairo ; bis 1944 : Mitteilung des deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo, Berlin, Wiesbaden, ab 1970 : Mainz.

**SAK** : Studien zur altägyptischen Kultur. Hamburg.

**Urk. I** : 1-4, Kurt Sethe. Urkunden des alten Reiches. Leipzig, 1933.

**Urk. IV** : 1-16, Kurt Sethe. Urkunden der 18. Dynastie, Leipzig. 1914.

**Urk. IV** : 17-22, Wolfgang Helck. Urkunden der 18. Dynastie, Berlin 1955-61.

**Wb.** : A. Erman, H., Grapow. Wörterbuch der ägyptischen Sprache I-V, Berlin, 1982.

**ZÄS** : Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Leipzig-Berlin.

## 2. Sources et Instruments de travail

Bonnet Hans, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, New-York, Berlin, Walter de Gruyter, 2000.

Diodore, 1989, *Bibliothèque historique (Livre III)*, Texte établi et traduit par B. Bommelar, Paris, Les Belles Lettres.

Erman Adolf und Grapow Hermann, 1982, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Band I-VII, Berlin, Akademie Verlag.

Gardiner, Sir Alan, *Egyptian Grammar*, Oxford, Griffith Institute, 1988.

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

Hérodote, 1936, *Histoires, Livre II*, Euterpe, Texte établi et traduit par Ph. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres.

Sethe Kurt, 1933, *Urkunden des alten Reichs (Urk.I)*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Sethe Kurt, 1959, *ägyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht. Texte des mittleren Reiches*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

## 3. Ouvrages et travaux académiques

Altenmüller Hartwig, 1976, «Das Ölmagazin im Grab des Hesire», *SAK* 4, Hamburg, Helmut Buske Verlag, pp. 1-29.

*Id.*, 1997, «Das Verhältnis des pharaonischen Ägypten zu Afrika im 3. Und 2. Jt. v. Chr», in : Adoum-Ngaba-Waye, Kolyang Dina Taiwé, *Archéoafrica*, Tome 1, N0 2, July, Hamburg, pp. 53-62.

*Id.*, 2008, «La peau de panthère en Égypte ancienne et en Afrique», *ANKH*, Revue d'égyptologie et des Civilisations africaines, n<sup>o</sup> 7, Paris, KHEPERA, pp. 72-85.

Anselin Alain, 2003, «Le Lièvre et l'Éléphant», *CCDE* 5, Martinique, édition Tynaba, pp. 79-122.

Barguet Paul, 1967, *Le Livre des morts des anciens Égyptiens*, Paris, Les Éditions du Cerf.

Baud Michel, 1990, «La représentation de l'espace en Égypte ancienne. Cartographie d'un itinéraire d'expédition», *BIFAO* 90, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, pp. 51-63.

Bilolo Moubabinge, 1997, «Das alte Ägypten und Afrika: Übergewicht der rassistischen Entafrikanisierungsversuche», in : Adoum Ngaba-Waye, Kolyang Dina Taiwé, *Archéofrika*, Tome 1, N0 2, July, pp. 62-89.

Boochs Wolfgang, 1986, «Tribut», *Lexikon der Ägyptologie (LÄ)*, Band VI, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, col. 762-763.

Bonnet Hans, 1967, «Die Bedeutung der Räucherung im ägyptischen Kult», *ZÄS* 67, Osnabrück, Otto Zeller, pp. 20-28, Tafel I et II.

Chassinat Émile, 1901, «Monnaie d'or à légendes hiéroglyphiques trouvée en Égypte», *BIFAO* 1, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, pp. 78-86.

Drioton Etienne, Vandier Jacques, 1938, *L'Égypte des origines à la conquête d'Alexandrie*, Paris, Presses universitaires de France.

Edel Elmar, 1955, *altägyptische Grammatik*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma

Edel Elmar, 1984, «Ein bisher falsch Gelesenes afrikanisches Produkt in der Inschrift des *ḥrw-ḥwꜣj.f* (HERCHUF) », *SAK* 11, Hamburg, Helmut Buske Verlag, pp. 187-193.

Fall Yoro K., 1982, *L'Afrique à la naissance de la Cartographie moderne. Les Cartes majorquines : XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions Karthala-Centre de Recherches africaine.

Faulkner Raymond Olivier, 1969, *The ancient egyptian Pyramid Texts*, Warminster-England, Aris & Philips.

Fecht Gerhard, 1979, «Die Berichte des *ḥrw-ḥwꜣj.f* über seine drei Reisen nach *ḥꜣm*», Ägypten und altes Testament. *Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des alten Testaments*, Band 1, Festschrift Elmar Edel, herausgegeben von Manfred Görg und Edgar Pusch, Bamberg, pp. 105-134.

Guglielmi Waltraud, 1977, «Holzkohle», *LÄ*, Band II, Wiesbaden, Otto Hrrassowitz, col. 1271-1272.

Helck Wolfgang, 1975, «Abgaben und Steuern », *LÄ*, Band I, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, col. 3-12.

Junker Hermann, 1934, *Gîza II, Grabungen auf dem Friedhof des alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza*, Band. II, Kommissions-Verlag der Akademie der Wissenschaften, Wien und Leipzig.

Kloth Nicole, 2002, *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen alten Reiches : Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung*, SAK Beihefte, Band 8, Hamburg, Helmut Buske Verlag.

Kuhlmann Klaus Peter, 2005, «Der „ Wasserberg des Djedefre“ (Chufu 01/I). Ein Lagerplatz mit Expeditionsinschriften der 4. Dynastie im Raum der Oase Dachla», *MDAIK* 61, Mainz, pp. 243-289.

Lefebvre Gustave, 1988, *Romans et Contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient.

Mauny Raymond, 1970, *Les siècles obscurs de l'Afrique noire. Histoire et Archéologie*, Paris, Fayard.

Meurer Georg, 1996, *Nubier in Ägypten bis zum Beginn des Neuen Reiches. Zur Bedeutung der Stele Berlin 14753*, *ADAIK* 13, Berlin, Achet-Verlag.

Montet Pierre, 1961, *Géographie de l'Égypte ancienne*, deuxième partie, Paris, Librairie C. Klincksieck.

Müller Christa, 1977, «Holz und Holzverarbeitung», *LÄ*, Band II, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, col. 1264-1269.

Mveng Engelbert, 1972, *Les Sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris, Présence africaine.

Obsomer Claude 1995, *Sésostris I<sup>er</sup>. Étude chronologique et historique du règne*, Bruxelles, Connaissance de l'Égypte.

Obsomer Claude, 2017, «Sésostris III et la frontière de Semna : Une analyse des Stèles nubiennes de l'an 16 », *BABELAO* 6, Belgium, UCLouvain.

Roccati Alessandro, 1982, *La Littérature historique sous l'Ancien Empire égyptien*, Paris, Les Éditions du Cerf.

Söderbergh Torgny Säve, 1941, *Ägypten und Nubien. Ein Beitrag zur Geschichte altägyptischer Aussenpolitik*, Hakan ohlssonsBoktryckeri, Lund.

Störk Lothar, 1975, «Ebenholz», *LÄ*, Band I, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, col. 1161.

Valbelle Dominique, 1990, *Les neuf arcs, l'égyptien et les étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandrie*, Paris, Armand Colin.

Wollermann Renate Müller, 1985, «Warentaustausch im Ägypten des alten Reiches», *JESHO*, Vol. 28, N0. 2, pp. 121-168.

Wollermann Renate Müller, 1986, «Tributbringer», *LÄ*, Band VI, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, col. 764-766.

Yoyotte Jean, 1992, « Carrière » in : G. Posener, S. Sauneron et J.Yoyotte (eds), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand-Hazan, p. 42.

Zibelus-Chen Karola, 1972, *Afrikanische Orts und Völkernamen in hieroglyphischen und hieratischen Texten*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Zibelus-Chen Karola, 1988, *Die ägyptische Expansion nach Nubien. Eine Darlegung*

# “ANTIQUITAS”



Les Universités d'Afrique Centrale et de l'Ouest (Université Omar Bongo du Gabon, Universités Félix Houphouët Boigny d'Abidjan et Alassane Ouattara de Bouaké, Université Marien Ngouabi de Brazzaville, Université Yaoundé 1 et l'Université de N'Gaoundéré du Cameroun, Université d'Abomey-Calavi du Bénin, et l'Université de Lomé du Togo) publient une nouvelle revue scientifique intitulée “*Antiquitas*”.

“*Antiquitas*” est une revue à la fois électronique et physique qui publie des articles sur l'archéologie, l'Égypte ancienne, la Rome Ancienne, le Moyen-Age et l'Afrique précoloniale. Il s'agit d'une revue régionale à vocation internationale dont les objectifs sont de permettre une large diffusion des savoirs savants et profanes sur l'Afrique profonde en privilégiant la longue durée, d'assurer une plus grande proximité entre l'Afrique et l'Occident européen par un passage au tamis de tout ce qui fonde leur existence, de partir du passé le plus lointain pour remonter au présent afin de mieux comprendre les ressorts des sociétés dont il est question, de combler une grave lacune au plan heuristique en dotant tous ceux intéressés par l'antiquité, d'un important outil de vulgarisation de tous les savoirs disponibles, d'être un outil de croisement des connaissances pour et par les Africains, et d'être un instrument de décloisonnement des connaissances et de faire office de pont entre des universitaires de deux espaces, l'Afrique centrale et l'Afrique de l'ouest pour un échange plus pratique de connaissances, d'expériences et d'expertise.

**Revue publiée avec le soutien du CELHTO et de l'IRES - RDEC**