

Revue Antiquitas n°3, Octobre 2023

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 3

Octobre 2023

Revue électronique et physique

ISSN : 2788-9858

Site internet : www.revueantiquitas.online

Courriel : antiquitas@gmail.com

Adresse : Université Omar Bongo BP 17004/ Tel : 0241 77 96 74 81

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

Revue Antiquitas n°3, Octobre 2023

ISSN : 2788-9858

<http://revueantiquitas.online>

‘ANTQUITAS’

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

N°03

Second semestre/ Octobre 2023

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

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 BADIOW (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 Ngoubi)

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°03, Octobre 2023

*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

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,
- Comblé 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. Diakité, 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

bouendja@yahoo.fr

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 disparuspp. 9-10

Histoire ancienne

ESSONE BOUYOU Davy Armand, « Conversion et abjuration du judaïsme, processus et caractéristiques chez les auteurs Juifs du I^{er} siècle de notre ère » pp. 12-36

KOMBILA YEBE MAKOUNDOU Jean-Mariele, « Trente-trois ans de recherches historiques sur l'homosexualité dans la Rome antique. Bilan historiographique (1978-2011) »pp.37-51

NISSIRE SARR Mouhamado et MBAH Cédric Stéphane, « L'animal comme substitut du divin dans l'iconographie religieuse de l'Egypte antique »pp. 52-69

Histoire précoloniale

DÉDÉ Jean Charles, « Les Touaregs « Maghcharen » : L'histoire oubliée de leurs migrations dans Bilad al-sudan (Xie-XIVe siècles)pp.71-90

Histoire contemporaine

ELLA EDZANG Gabriel, « Les centres de formation professionnelle : Apports et limites dans le processus de développement du Gabon, 1960-2021 »,pp.92-120

M'BRAH Kouakou Désiré, « Histoire d'une localité du centre de la Côte d'Ivoire : Taabo ou la cité des Baoulé Suamenle (1721-1894)pp.121-135

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^e cycle en Histoire Médiévale ;
- Maître-Assistant d'Histoire Médiévale à l'U.O.B.



***+ Pr Pierre Solina N'dombi**

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

Revue Antiquitas n°3, Octobre 2023

ISSN : 2788-9858

<http://revueantiquitas.online>

+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 !)

Revue Antiquitas n°3, Octobre 2023

ISSN : 2788-9858

<http://revueantiquitas.online>

HISTOIRE ANCIENNE

CONVERSION ET ABJURATION DU JUDAÏSME, PROCESSUS ET CARACTERISTIQUES CHEZ LES AUTEURS JUIFS DU 1^{er} SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

Davy Armand ESSONE BOUYOU

Doctorant en Histoire (Antiquité tardive)

Université Paris-Est Créteil (France)

Laboratoire du Centre de Recherche en Histoire Européenne et Comparée (CRHEC),

bouyou.davy@gmail.com

Résumé

En contact permanent avec des voisins non juifs au 1^{er} siècle, en Palestine romaine comme en diaspora, le scrupule des juifs pour leurs pratiques et croyances religieuses suscite l'attraction du monde environnant au point que certains décident d'adhérer au judaïsme. En même temps, soucieux de poursuivre une carrière politique ou militaire sous l'administration impériale ou encore de préserver leur prestige social, certains juifs n'hésitent pas à renoncer à la Loi de leurs pères au profit des cultes polythéistes gréco-romains environnants. Partagés entre l'accueil favorable des étrangers et la nécessaire séparation du judaïsme des influences polythéistes, le philosophe Alexandrin Philon et historien Flavius Josèphe conçoivent la conversion comme l'adoption du mode de vie juif à commencer par le rite de la circoncision tandis que l'abjuration du judaïsme revient à renier l'unicité de Dieu.

Mots-clés : Juifs – apostats – conversion – abjuration – idoles – cultes – sacrifices

CONVERSION AND ABJURATION OF JUDAISM, PROCESSES AND CHARACTERISTICS JEWISH AUTHORS OF THE 1ST CENTURY CE

Abstract

In permanent contact with non-Jewish neighbors in the 1st century, in Roman Palestine as in the diaspora, the scrupulousness of Jews for their religious practices and beliefs arouses the attraction of the surrounding world to the point that some decide to adhere to Judaism. At the same time, anxious to continue a political or military career under the imperial administration or to preserve their social prestige, some Jews do not hesitate to renounce the Law of their fathers for the benefit of the surrounding Greco-

Roman polytheistic cults. Torn between the favorable reception of foreigners and the necessary separation of Judaism from polytheistic influences, the Alexandrian philosopher Philo and historian Flavius Josephus conceived conversion as the adoption of the Jewish way of life starting with the rite of circumcision while the Abjuration of Judaism amounts to denying the oneness of God.

Keywords: Jews – Apostates- conversion – abjuration – idols – Cults – Sacrifices

Introduction

L'adhésion au judaïsme peut être définie comme le processus par lequel un groupe d'individus ou un individu (un étranger), *ger* en hébreu, adopte les pratiques et croyances juives (M. Cohen, 1990, p. 132-136 ; S. C. Mimouni, 2012, p. 25). Par contre, l'abjuration du judaïsme est la démarche inverse effectuée par un groupe de juifs ou un juif renonçant à certaines de leurs pratiques et croyances ancestrales, nous dit Flavius Josèphe¹. Au I^{er} siècle de notre ère, cadre dans lequel s'inscrit notre étude, deux documents représentatifs du judaïsme antique oriental notamment les œuvres de Philon d'Alexandrie et du judaïsme de la diaspora occidentale, précisément celle de Rome en occurrence les œuvres de Flavius Josèphe, mettent en évidence certains aspects et caractéristiques de l'adhésion au judaïsme. Les mêmes documents assurent aussi qu'en effectuant certains rites étrangers, certains juifs s'éloignent ou abandonnent la tradition de leurs pères. Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie, dans un ton parfois apologétique, rapportent l'influence du judaïsme chez les non juifs mais également la séduction des rites polythéistes ambiants exerce auprès de leurs coreligionnaires dans un contexte impérial dominé par l'omniprésence des cultes polythéistes gréco-romains. C'est en réponse à la polémique orchestrée par Apion dans son *Histoire d'Egypte*, dont le troisième des cinq livres perdus s'attaquait aux juifs et au judaïsme que répond Flavius Josèphe dans le *Contre Apion* (C. Apion II, 1.)

A partir de ces différentes sources juives, quels sont les principaux marqueurs de passage des juifs aux cultes polythéistes environnants ? Par quels processus des non juifs deviennent-ils adeptes des pratiques et croyances juives ? A qui incombe la responsabilité d'exclure des juifs ou d'intégrer des nouveaux adeptes au sein de la communauté juive ? En quoi ces deux sources juives se distinguent-elles sur l'adhésion et l'abjuration du judaïsme dans leurs milieux respectifs au début de notre ère ? Nous tenterons de répondre à ces interrogations tout au long de notre analyse.

¹ Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, XX, 100.

1- Rites d'admission au judaïsme chez les auteurs juifs : éléments comparatifs

Dans l'Antiquité, le fait de se « convertir » n'était forcément pas lié à une « croyance ». Manifester son appartenance à une communauté religieuse c'était avant tout effectuer les rites et croyances de cette communauté tout comme le fait de ne plus en être membre sous-entend qu'on a cessé d'effectuer ses pratiques et croyances (J. Scheid, 2002, p. 20-23 ; P. Borgeaud, 2004, p. 250-251). On devient alors, aux yeux de ses concitoyens ou de ses coreligionnaires un abjurant, un "*lapsis*" en latin que nous traduisons, faute de mieux, par "apostat". Pour ce qui est de l'adhésion au judaïsme, au I^{er} siècle, pour être membre de la communauté en Palestine romaine ou en Diaspora, il faut se soumettre aux exigences de la Loi juive, la Torah. Mais la législation relative à l'admission des non-juifs n'est codifiée qu'à partir de la deuxième moitié du II^{ème} siècle de notre ère (S. D. J. Cohen, 1999, p. 198-238). Quant à l'abjuration, elle semble ne pas obéir à une législation quelconque mais s'apparente à la violation des prescriptions bibliques et rabbiniques par certains juifs (L. H. Feldman, 1993, p. 79-83 ; S. Stern, 1994, p. 105-109). Pour les débuts de notre ère, nos connaissances sur les changements d'appartenance religieuse du judaïsme vers les autres communautés religieuses en présence dans l'Empire romain reposent sur les œuvres du philosophe Philon d'Alexandrie, celles de l'historien Flavius Josèphe.

1-1 Admission au judaïsme chez Philon d'Alexandrie

Les propos de Philon d'Alexandrie sur l'admission et l'abjuration du judaïsme ne sont pas toujours évidents à cerner car ses traités sont essentiellement d'ordre exégétique et philosophique. Qu'à cela ne tienne, dans *Les Lois Spéciales*, il rapporte :

Si un frère, un fils, une fille, une bonne épouse, un ami véritable ou quelque autre personne apparemment dévouée, nous incite à de semblables pratiques, nous engage à prendre les mêmes plaisirs que la foule, à nous rendre dans les mêmes temples, pour les mêmes libations et les mêmes sacrifices, il nous faut le punir comme un ennemi public et commun, en nous souciant fort peu de ce qui nous attachent à lui, il nous faut dénoncer ses invités à tous les amants de la piété [...]².

² Philon, *Spec.* I, 316 : « Κἂν ἀδελφοῦ ἢ υἱοῦ ἢ θυγάτηρ ἢ γυνὴ ἢ οἰκουρὸς ἢ γνήσιος φίλος ἢ τις ἕτερος εὖνους εἶναι δοκῶν εἰς τὰ ὅμοια ἐνάγη προτρέπων συνασμενίζειν τοῖς πολλοῖς καὶ ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἱερὰ καὶ τὰς αὐτὰς σπονδάς τε καὶ θυσίας ἀφικνεῖσθαι, κολαστέον ὡς δῆμιον καὶ κοινὸν ἐχθρὸν ὄντα ὀλίγα φροντίσαντας οἰκειότητος καὶ τὰς παραινέσεις αὐτῷ διαγγελέτον πᾶσι τοῖς εὐσεβείας ἐρασταῖς [...] »

Ce passage marque le contraste entre l'adhésion et l'abjuration du judaïsme dans le contexte alexandrin du 1^{er} siècle. En effet Philon commande que les liens, soient-ils familiaux : " un père, un fils, une fille, une bonne épouse", ou amicaux : "un ami véritable ou quelque autre personne", ne doivent pas constituer un moyen d'abjuration. Au contraire, si la parenté incite à l'idolâtrie de la "foule", c'est-à-dire le polythéisme grec ambiant, par la fréquentation des temples, la réalisation des libations et des sacrifices, il faut s'en éloigner en les dénonçant " à tous les amants de la piété." Plutôt qu'à l'admission, Philon d'Alexandrie invite ses coreligionnaires au respect de leurs prescriptions mosaïques quitte à renoncer aux liens consanguins/matrimoniaux ou fraternels qui lient enfants, époux/épouses et amis, dès lors que ceux-ci ont abjuré la religion de leurs ancêtres au profit du polythéisme gréco-romain ambiant. D'ailleurs, dans un autre de ses traités qui évoque l'attitude de Moïse à l'égard des non juifs mais dont le cadre correspond davantage au contexte alexandrin du 1^{er} siècle, Philon montre encore que plus que par la parenté, la fidélité au même Dieu doit conduire les Juifs à être bienveillants à l'égard des personnes issues d'autres peuples qui ont tout de même adopté les pratiques et croyances juives :

Il (Moïse) invite donc les gens de son peuple à aimer les étrangers, non seulement comme des amis, comme des parents, mais comme eux-mêmes dans leur corps et dans leur âme, dans le domaine du corps, qu'ils les aident autant qu'il est possible, dans le domaine de l'esprit, qu'ils partagent mêmes peines et mêmes joies de manière à sembler ne former qu'un être unique constitué de parties distinctes, la communauté en ce domaine créant l'accord en réalisant une identité de nature³.

Parce qu'ils ont renoncé à leurs anciens modes de vie en adhérant à ceux des juifs⁴, ces derniers doivent aux nouveaux adeptes assistance dans tous leurs besoins charnels et dans leurs nécessités spirituelles. Cette bienveillance à l'égard des étrangers, à causes des antagonismes entre Alexandrins (Juifs/Grecs) connaît cependant certaines réticences :

Si certains d'entre eux désiraient changer et adopter la citoyenneté juive, il ne faut pas les mépriser en refusant tout accommodement sous prétexte qu'ils sont fils d'ennemis, mais il faut veiller à les admettre à

³ Philon, *De Virtutibus*, 103 : « Κελεύει δὴ τοῖς ἀπὸ τοῦ ἔθνους ἀγαπᾶν τοὺς ἐπηλύτας, μὴ μόνον ὡς φίλους καὶ συγγενεῖς ἀλλὰ καὶ ὡς ἑαυτούς, κατὰ τε σῶμα καὶ ψυχὴν, κατὰ μὲν σῶμα ὡς οἶόν τε κοινοπραγοῦντας, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν τὰ αὐτὰ λυπομένους τε καὶ χαίροντας, ὡς ἐν διαιρετοῖς μέρεσιν ἐν εἶναι ζῶον δοκεῖν, ἀρμοζομένης καὶ συμφυῆς ἀπεργαζομένης τῆς κατ' αὐτὸ κοινωνίας. »

⁴ Philon, *Spec. I*, 51 : « *Ces gens ont quitté leur patrie, leurs amis, leurs parents, par amour de la vérité et de la foi ; il ne faut pas qu'ils soient privés d'autres cités, d'autres parents, d'autres amis ; il faut apprêter des refuges pour accueillir ses volontaires de la piété. Or le philtre le plus efficace, le lien indissoluble de l'affection qui nous unit, c'est l'honneur que nous rendons au Dieu unique.* »

l'assemblée, à la troisième génération, à leur communiquer les paroles divines auxquelles peuvent être régulièrement initiés les indigènes eupatrides⁵.

Philon évoque dans ce passage deux moments de l'histoire juive. D'une part, il paraphrase les écrits de l'époque biblique en rappelant à ses concitoyens que Moabites et Ammonites ne peuvent s'agréger à la communauté juive tandis que les Egyptiens de leur côté, à la troisième génération, peuvent adhérer au judaïsme (M. Hadas-Lebel, 2007, p. 312). Par ailleurs, la conversion au judaïsme qui est effective à partir de la troisième génération s'accompagne des phases successives d'instructions pendant lesquelles les néophytes reçoivent régulièrement des enseignements sur "les paroles divines" en plus d'un changement du mode de vie qui se traduit par une sorte d'adoption de "la citoyenneté juive", suivi d'une admission à l'assemblée. Les postulants ont droit à une sorte de "catéchèse" où ils reçoivent des enseignements sur la morale et la croyance juive.

S'agissant des rites qui ont lieu lors de la conversion au judaïsme, Philon est passablement silencieux. Toutefois, après qu'ils ont satisfait aux exigences de la conversion, la communauté reconnaît aux néophytes un statut social égal à celui des Juifs de naissance : « C'est pourquoi ayant accordé à tous les nouveaux arrivés un statut d'égalité et autant de faveurs qu'aux citoyens de naissance, il exhorte les membres des anciennes familles à les honorer, non seulement par des égards extérieurs, mais aussi par une amitié toute spéciale et une particulière affection »⁶.

Si la conversion au judaïsme, en dépit des zones d'ombres qu'il y a sur les principaux rites initiatiques qui la rendent effective, ne présente pas un processus évident à analyser, il ressort d'après Philon d'Alexandrie que certains rites semblent avoir été plus indispensables que d'autres. Il précise à cet effet, au sujet des institutions (lois/rites), propres à chaque peuple que celles de Moïse : « (Ils) attirent et font tourner vers elles les peuples : barbares, Grecs, continentaux insulaires, nations d'Orient, d'Occident, Europe, Asie, toute la terre habitée d'une extrémité à l'autres »⁷.

⁵ Philon, *De Virtutibus*, 108.

⁶ Philon, *Spec.* I, 52 : « Ἴσοτιμίαν γοῦν ἅπασιν ἐπιλύταις διδοὺς καὶ χαρισάμενος ὅσα καὶ τοῖς αὐτόχθοσι παραινεῖ τοῖς εὐπατρίδαις, μὴ μόνον αὐτοὺς τιμαῖς γεραίρειν ἀλλὰ καὶ ἐξαιρέτῳ φιλίᾳ καὶ εὐνοίᾳ περιττῆ. »

⁷ Philon, *Vita Mos.* II, 20 : « Ἀλλ' οὐχ ὧδ' ἔχει τὰ ἡμέτερα πάντα γὰρ ἐπάγεται καὶ συνεπιστρέφει, βαρβάρους, Ἑλληνας, ἠπειρώτας, νησιώτας, ἔθνη τὰ ἐξῶ, τὰ ἐσπέρια, Εὐρώπην, Ἀσίαν, ἅπασαν τὴν οἰκουμένην ἀπὸ περάτων ἐπὶ πέρατα. » La même idée se retrouve chez Flavius Josèphe, *Contre Apion* II, 282.

Malgré l'aspect apologétique de ces dires par lesquels Philon présente l'expansion du judaïsme, il faut cependant y relever deux catégories d'adeptes en fonction de leurs pratiques : ceux qui sont attirés partiellement par le judaïsme et adoptent les rites juifs les moins contraignants et ceux qui se "tournent vers les Lois juives" entièrement. Les premiers constituent le groupe des sympathisants (L. H. Feldman, 1950, p. 200-208 ; Idem., 1993, p. 342-369 ; L. Robert, 1964, p. 38-58 ; B. Lifshitz, 1970, p. 1-30 ; P. R. Trebilco, 1991, p. 152-166 ; S. C. Mimouni, 2012, p. 638-640) et les deuxièmes, celui des prosélytes (M. Simon, 1983, p. 315-355 ; E. Schürer, 1986, p. 150-176 ; M. Goodman, 1994 ; S. C. Mimouni, 2012, p. 627-637). Malheureusement, seuls certains rites juifs effectués par les sympathisants sont évoqués : le repos sabbatique et celui du grand jeûne de Kippour à l'automne⁸. A ceux-là s'ajoute la circoncision qui, pour le coup, s'applique aux prosélytes, et non aux sympathisants. L'ablation du prépuce, obligatoire pour les néophytes, rompt avec les passions de l'âme ; elle permet en fait aux néophytes, en étant plus une obligation charnelle que morale, de rompre avec les passions de l'âme. Ce qui les met quasiment sur le même pied d'égalité avec les sympathisants auxquels il est seulement exigé certaines prescriptions (S. C. Mimouni, 2007, p. 142). Dans *Quaestiones et solutiones in Exodum* où Philon fait l'exégèse du *Livre de l'Exode*, il est dit : « Le prosélyte est celui qui est circoncis non de son incirconcision, mais des désirs et des plaisirs sensuels et autres passions de l'âme. [...] Quel est donc l'esprit du prosélyte si ce n'est l'aliénation de la croyance en plusieurs dieux et l'habitude d'honorer le seul Dieu et dieu de tous ? [...] Les prosélytes sont aussi ceux qui par eux-mêmes accèdent à la vérité[...] »⁹.

Plusieurs commentaires ont été formulés sur ce passage sans qu'aucun ne parvienne à emporter l'adhésion de tous (S. C. Mimouni, 2007, p. 143, notes 64 et 65). Mais, il convient pourtant de retenir avec S. C. Mimouni (2007, p. 142-143), « qu'en bref, Philon ici ne paraît pas requérir la circoncision pour les prosélytes, mais paradoxalement leur demande de suivre les lois et les coutumes judéennes - sans compter que ne figure pas dans ce passage la mention de la croyance en une divinité unique. » D'après cette hypothèse, il est manifeste que la circoncision constitue l'un des rites essentiels de la conversion au judaïsme au début de notre ère. Le fait que Philon entrevoit qu'elle ne soit pas que charnelle ne remet

⁸ Philon, *Idem.*, II, 20-23.

⁹ Philon, *Quaestiones et solutiones in Exodum* II, 22-23 : « *Manifeste declarat, advenam utique esse non qui circumciderit praeputium, sed cupiditates, et voluptates, caeterasque affectiones animi [...] quod vos conscii estis animi advenae. Caeterum quae advenae mens, nisi abalienatio a voluntate serviendi multis diis, familiaritasque ad unum Deum atque in honorem Patris universorum ? [...] Secundu, advenas aliqui nuncupant alienos : alieni vero, et qui ad veritatem per se concurrerunt, non eodem modo. . . » ; Id, *De Migratione Abrahami* 92.*

nullement en question sa nécessité. La conclusion de M. Hadas-Lebel (2003, p. 78), selon laquelle : « On ne connaît aucun cas de conversion précis au judaïsme à Alexandrie » est donc juste.

1-2 Admission au judaïsme chez Flavius Josèphe

A la différence de Philon d'Alexandrie, les données de Flavius Josèphe sur l'adhésion et l'abjuration du judaïsme et les principaux rites qui marquent ces changements d'appartenance religieuse sont plus nombreux et parfois corroborés par d'autres sources. L'un des textes les plus controversés sur l'adhésion au judaïsme et sur lequel il convient de s'attarder est celui de la conversion de la famille royale d'Adiabène (S. C. Mimouni, 2007, p. 137-140 ; D. R. Schwartz, 1996, p. 263-282 ; G. Gilbert, 1990-91, p. 299-313 et L. H. Schiffman, 1987, p. 293-312) :

Au temps où Izatès vivait au camp de Spasinès, un commerçant juif, nommé Ananias, qui avait accès dans le gynécée royal, apprit aux femmes à adorer Dieu selon la coutume nationale des Juifs. Grâce à elles il se fit connaître d'Izatès et le persuada aussi. [...] Or, il était arrivé qu'Hélène, instruite de la même façon par un autre Juif, s'était convertie également à leurs lois. [...] et croyant qu'il ne serait définitivement juif qu'une fois circoncis, il était prêt à se faire circoncire. Mais sa mère, l'apprenant, tenta de l'empêcher en lui disant que cela le mettrait en danger : en effet, il était roi et il s'aliénerait beaucoup ses sujets s'ils apprenaient qu'il désirait adopter des mœurs étrangères et opposées aux leurs, car ils ne supporteraient pas d'avoir un roi juif. Voilà ce qu'elle disait, s'opposant de toutes ses forces à son dessein, et Izatès rapporta ses paroles à Ananias. Mais ce dernier approuva la mère du roi ; il le menaça de le quitter s'il ne lui obéissait pas et de l'abandonner. En effet, il craignait, disait-il, si l'affaire était connue de tous, de risquer de se voir châtié comme responsable de tout cela et comme ayant incité le roi à des actes indignes de lui ; d'ailleurs, le roi pouvait adorer Dieu, même sans être circoncis, s'il avait décidé d'observer complètement les lois ancestrales des Juifs, ce qui importait plus que la circoncision. Il lui dit aussi que Dieu lui-même lui pardonnerait d'avoir renoncé à ce rite, contraint à cela par la nécessité et la crainte qu'il avait de ses sujets. Le roi se laissa alors persuader par ses paroles. Mais ensuite, comme il n'avait pas renoncé absolument à son dessein, un second Juif venu de Galilée et nommé Eléazar, qui passait pour très versé dans la loi de ses pères, l'exhorta à accomplir cet acte. En effet, étant entré chez lui pour le saluer et l'ayant surpris en train de lire la loi de Moïse : « Tu ignores, dit-il, que tu fais la plus grande offense aux lois et par suite à Dieu : il ne suffit pas de les lire, il faut avant tout faire ce qu'elles ordonnent. Jusqu'à quand resteras-tu incirconcis ? Si tu n'as pas encore lu la loi sur la circoncision, lis-la sur le champ pour savoir quelle est ton impiété. » Après avoir entendu ces paroles, le roi ne diffère plus l'opération : se retirant dans une autre chambre et ayant mandé un médecin, il exécuta ce qu'on lui avait prescrit ; puis il envoya chercher sa mère et son maître Ananias et leur indiqua qu'il avait accompli ce rite. Ils furent aussitôt saisis de stupeur et d'une grande crainte, se disant que, si la chose était connue, le roi risquerait

de se voir chasser du pouvoir, parce que ses sujets ne supporteraient pas d'être gouvernés par un zélateur des coutumes étrangères, et qu'eux-mêmes seraient en danger, parce que la responsabilité en serait rejetée sur eux. Mais Dieu empêcha leurs craintes de se réaliser. Car, bien qu'Izâtès tombât dans mille dangers, il le sauva ainsi que ses fils, en le faisant passer d'une situation désespérée à la sécurité, montrant ainsi que ceux qui lèvent les yeux vers lui et se fient à lui seul ne sont pas frustrés du fruit de leur piété. Mais nous raconterons cela plus loin¹⁰.

Dans ce passage, Flavius Josèphe met en évidence deux avis contradictoires sur les rites d'adhésion au judaïsme. Alors que le premier maître juif, Ananias considère qu'il est indispensable que le roi soit circoncis pour adhérer à la communauté juive mais par peur de représailles de ses sujets, il lui conseille de ne pas s'y conformer ; le deuxième maître juif Eléazar, sans se soucier des incidences que la circoncision du roi Izâtès peut susciter dans son peuple, lui recommande ce rite. Pour S. C. Mimouni (2007, p.140) et J.-P. Lémonon, (2001, p. 311), le maître Ananias représente une mouvance juive peu rigoriste sur l'observance des rites d'adhésion au judaïsme et qui se serait surtout développé dans les communautés juives de la diaspora. A contrario, Eléazar est un sage qui incarne une pratique très stricte des rites et croyances juifs, un courant juif surtout présent en Palestine romaine et ses environs.

S'il est vrai que Flavius Josèphe est vague sur la présentation d'Ananias, décrit comme un simple commerçant juif tandis qu'il précise qu'Eléazar est originaire de Galilée et par ailleurs « très versé dans la loi de ses pères », il n'en demeure pas moins que l'observance des rites et croyances des juifs de la Palestine romaine ne sont pas plus orthodoxes que ceux de leurs coreligionnaires qui vivent dans les communautés de la diaspora romaine. Plusieurs études (E. Friedheim, 2006 ; *Id.*, 2012, p. 79-83 ; *Ibid.*, 2015, p. 73-116 ; N. Belayche, 2001 ; *Id.*, 2002, p. 101-109), démontrent que c'est en Palestine romaine et dans les régions limitrophes que le penchant de l'idolâtrie est plus marqué chez les juifs dès le début de notre ère. Malgré ce qui semble être un parti pris de Flavius Josèphe d'un judaïsme palestinien rigoriste sur les observances religieuses, il considère que l'adhésion des candidats masculins au judaïsme s'effectue par l'ablation rituelle du prépuce, l'un des marqueurs de passage fondamentaux au judaïsme (S. C. Mimouni, 2007, p. 159-243 ; S. J. D. Cohen, 1999, p. 39-49 ; L. H. Feldman, 1993, p. 48-50). La nécessité de la circoncision des candidats au judaïsme apparaît dans plusieurs écrits de Flavius Josèphe à l'exemple de ceux qui traitent de mariages mixtes entre des femmes juives et des hommes non juifs ou du sort des peuples conquis : « Ayant reçu ce présent, l'empereur Agrippa donna en mariage à Aziz, roi d'Emèse, qui avait consenti à se circoncire, sa sœur Drusilla, qu'Epiphane, fils du roi Antiochus, avait

¹⁰ Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, XX, 2, 1-4, 3.

refusé d'épouser parce qu'il ne voulait pas se convertir au judaïsme, bien qu'ayant promis autrefois au père de Drusilla de le faire »¹¹.

La circoncision du roi Aziz d'Emèse est le marqueur qui le distingue désormais de ses sujets et lui permet d'épouser la sœur du roi Agrippa I, Drusilla (M. Hadas-Lebel, 1993, p. 401-404). L'ablation rituelle du prépuce est donc le marqueur qui distingue les juifs des non-juifs et permet l'intégration de ces derniers dans le peuple juif. Toutefois, Flavius Josèphe reconnaît que les juifs ne sont pas les seuls à pratiquer ce rite¹². En fait, la position de l'historien juif sur la circoncision comme marqueur identitaire juif demeure ambiguë. En *Antiquités Judaïques* XII, 241, il rapporte qu'une bonne partie des juifs, alliés d'Antiochos abandonnent leurs lois nationales, construisent un gymnase à Jérusalem et dissimulent leurs circoncisions grâce à la reconstitution de prépuces. Certes, Josèphe déplore l'abandon des rites traditionnels juifs par certains coreligionnaires mais il ne condamne pas pour autant ces agissements. Tout se passe comme si la fréquentation du gymnase de Jérusalem par des juifs et la reconstitution de leurs prépuces sont des actes isolés alors qu'ils portent atteinte à l'essence même du judaïsme (S. C. Mimouni, 2007, p. 177.)

Malgré les difficultés à cerner ce qu'est l'adhésion au judaïsme pour Flavius Josèphe, la circoncision apparaît comme le rituel fondamental par lequel on devient juif à l'instar de Metilius, commandant d'une cohorte auxiliaire romaine dont toutes les troupes périssent pendant la première révolte des juifs contre Rome (E. Schürer, 1973, p. 484-513; E. M. Smallwood, 1976, p. 293-330; M. Sartre, 1997, p. 348-359; M. Hadas-Lebel, 2009, p. 107-132; S. C. Mimouni, 2012, p. 453-472). Il est épargné par les révolutionnaires juifs à condition qu'il accepte la circoncision, c'est-à-dire qu'il devienne juif¹³.

Pour ce qui est de l'adhésion des femmes au judaïsme, il est frappant de voir qu'aucun rituel particulier n'est évoqué par Flavius Josèphe. Pour rester sur l'exemple des unions nuptiales, contrairement aux étrangers qui souhaitent épouser des femmes juives, aucun rite d'adhésion préalable n'est recommandé aux femmes étrangères mariées à des juifs. À propos d'Alexandre, fils aîné d'Hérode et de Mariamme qui épouse Glaphyra, fille du roi Archelaüs, roi de Cappadoce¹⁴, aucun obstacle religieux

¹¹ Flavius Josèphe, *AJ* XX, 139 : « Λαβὼν δὲ τὴν δωρεὰν παρὰ τοῦ Καίσαρος Ἀγρίππας ἐκδίδωσι πρὸς γάμον Ἀζίζῳ τῷ Ἐμεσῶν βασιλεῖ περιτέμνεσθαι θελήσαντι Δρούσιλλαν τὴν ἀδελφὴν Ἐπιφανῆς γὰρ ὁ Ἀντιόχου τοῦ βασιλέως παῖς παρητήσατο τὸν γάμον μὴ βουλευθεὶς τὰ Ἰουδαίων ἔθνη μεταλαβεῖν καίπερ τοῦτο ποιήσειν προυπεσχημένος αὐτῆς τῷ πατρί. » *Id.*, XX, 145 ; XIII, 257-258 ; XIII, 318-319 et XIII, 397.

¹² *Antiquités Judaïques* I, 192 ; I, 214 ; *Id.*, *Contre Ap.*, II, 141-144.

¹³ F. Josèphe, *BJ* II, 17, 10.

¹⁴ F. Josèphe, *Antiquités Judaïques* XVI, 11.

à ce mariage n'est manifesté par la cour hérodiennne ou par le peuple juif (M. Hadas-Label, 1993, p. 399.) Au contraire, Glaphyra est décrite comme une épouse aimante¹⁵. Nulle part dans ses œuvres, Flavius Josèphe signale un obstacle religieux à ce mariage mixte d'un juif avec une femme non juive pas plus qu'il n'évoque une quelconque cérémonie d'adhésion de Glaphyra au judaïsme. Comme l'a avancé M. Hadas-Label (1993, p. 400), tout se passe comme si en entrant dans la famille de son époux, elle renonce tacitement ou non à ses coutumes polythéistes traditionnelles, ce qui équivaut à une adhésion au judaïsme. Cette approche est d'autant plus envisageable qu'à la mort d'Alexandre, Glaphyra est renvoyée avec sa dot chez son père Archelaüs¹⁶, qui l'accorde ensuite en mariage à Juba, roi de Lybie¹⁷. Veuve une nouvelle fois, elle accepte d'épouser l'ethnarque Archelaüs, demi-frère d'Alexandre et fils d'Hérode avec la Samaritaine Malthacé : « Enfin aux mépris des lois nationales, il (Archelaüs), épousa Glaphyra, fille d'Archelaüs, et veuve de son frère Alexandre, de qui elle avait eu des enfants, alors qu'il est interdit aux Juifs d'épouser leurs belles-sœurs »¹⁸.

Les lois nationales méprisées par Archelaüs sont celles qui encadrent le mariage léviratique juif. A cette époque, la règle biblique du mariage léviratique¹⁹, autorise un juif à prendre pour épouse la veuve de son frère au cas où ce dernier n'aurait pas eu d'enfant afin de conserver son nom en Palestine romaine, est toujours en vigueur (J. Amselem, 2015, p. 119-122.) Or, le remariage de Glaphyra avec son beau-frère Archelaüs est illégitime car elle a eu des enfants avec Alexandre. Prise de remords après ce mariage, Glaphyra meurt après qu'Alexandre lui soit apparu en songe²⁰. Plus que les mariages successifs de Glaphyra après le décès de son époux Alexandre, les propos de Flavius Josèphe montrent que l'adhésion de cette Cappadocienne au judaïsme est caractérisée par l'union matrimoniale avec un juif. Si le mariage avec le roi polythéiste Lybien, Juba, est simplement relevé, la désapprobation du mariage avec Archelaüs tient au fait que cette union marque la conversion de cette femme au judaïsme et qui plus est en épousant son beau-frère en violation des dispositions bibliques sur le lévirat juif.

¹⁵ *Id.*, XVI, 329-332.

¹⁶ *Ibid.*, XVII, 11.

¹⁷ *Ibid.*, 349.

¹⁸ Flavius Josèphe, *AJ* XVII, 341 : « Καὶ τοῦ πατρῖου παράβασιν ποιησάμενος Γλαφύραν τὴν Ἀρχελαίου μὲν θυγατέρα, Ἀλεξάνδρου δὲ τοῦ ἀδελφοῦ γαμετὴν γενομένην, ἐξ οὗ καὶ τέκνα ἦν αὐτῇ, ἀπόμοτον ὄν Ἰουδαίους γαμετὰς ἀδελφῶν ἄγεσθαι, γαμεῖ. »

¹⁹ *Bible*, *Dt.* 25, 5-6.

²⁰ F. Josèphe, *Antiquités Judaïques* XVII, 351-353.

Ailleurs, sans faire allusion à une quelconque cérémonie d'adhésion au judaïsme, Flavius Josèphe semble indiquer que l'admission des femmes au judaïsme ne nécessite aucun rite de passage à l'exemples des épouses des Damascènes :

Sur ces entrefaites, les gens de Damas, en apprenant la défaite des Romains, s'empressèrent de tuer les Juifs qui habitaient chez eux. Comme ils les avaient déjà depuis longtemps enfermés dans le gymnase, à causes des soupçons qu'ils leur inspiraient ; ils pensèrent que l'entreprise n'offrait aucune difficulté. Ils craignaient seulement leurs propres femmes, qui toutes, à peu d'exceptions près, étaient gagnées à la religion juive aussi, tout leur souci fut-il de tenir secret leur dessein²¹.

Même s'il est assez vague sur la conversion de ces femmes de Damas au judaïsme, le fait qu'elles continuent de vivre avec leurs époux polythéistes suppose qu'à cette époque, il n'est pas incompatible d'adhérer au judaïsme tout en étant membre d'une famille non juive. A Antioche aussi : « Le nombre de Grecs que [les Juifs] attiraient à leurs cérémonies religieuses ne cessait d'augmenter, ils avaient fait d'eux en quelque sorte une partie de leur communauté »²².

Dans ces dires, il n'est pas certain que les Grecs dont il est question soient des convertis mais plutôt des sympathisants, c'est-à-dire des individus qui n'adoptent que certains rites juifs les moins contraignants à l'exemple du repos sabbatique (L. H. Feldman, 1993, p. 342-369). En somme, seule la conversion des hommes nécessite le rite de la circoncision et l'adoption du mode vie juif alors que pour les femmes, le mariage avec un juif équivaut à l'entrée dans la communauté juive en Palestine romaine et dans la diaspora.

2- Abjuration du judaïsme chez les auteurs juifs

Si l'adhésion au judaïsme se caractérise par l'adoption des croyances juives et la réalisation de la circoncision pour les candidats masculins et par le mariage mixte avec un juif pour les femmes, il est plus difficile de cerner ce que les auteurs juifs du I^{er} entendent par abjuration du judaïsme car il n'existe pas de processus d'abandon du judaïsme. De plus, même en adoptant des pratiques et croyances étrangères, un juif ne peut véritablement perdre son statut à cause de son ascendance juive (L. H. Schiffman, 1985, p. 46-49).

²¹ Idem., *BJ* II, 560 : « Κάν τούτω Δαμασκηνοὶ τὴν τῶν Ῥωμαίων φθορὰν πυθόμενοι τοὺς παρ' ἑαυτοῖς Ἰουδαίους ἀνελεῖν ἐσπούδασαν. Καὶ καθὸ μὲν εἶχον αὐτοὺς ἐν τῷ γυμνασίῳ συνηθροισμένους πάλοι διὰ τὰς ὑποψίας τοῦτο πραγματευσάμενοι, ῥάστην τὴν ἐπιχείρησιν ἐδόκουν· ἐδεδοίκεισαν δὲ τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ἀπάσας πλὴν ὀλίγων ὑπηγμένας τῇ Ἰουδαϊκῇ θρησκείᾳ. »

²² Idem., *BJ* VII, 45.

2-1 Abjuration du judaïsme chez Philon d'Alexandrie

En entame, il faut le relever, Philon n'a pas consacré de traités sur l'abjuration du judaïsme. Ce n'est que par le rejet parfois véhément des pratiques et croyances par certains coreligionnaires qu'il est possible de parler d'abjuration dans ses œuvres. Selon M. Hadas-Lebel (2007, p. 307-311), l'abjuration ou "l'exclusion" pour reprendre ses termes apparaît dans l'œuvre philonienne sous deux facettes. Il y a d'une part l'exclusion involontaire qui est l'inadéquation entre les prescriptions mosaïques et les pratiques cultuelles de certains peuples ou individus. Ce type d'abjuration, il faut le noter, ne concerne pas au premier chef notre propos même si, en l'absence d'indice sur l'abjuration chez Philon, il n'est pas inutile d'en apprécier les caractéristiques. D'autre part, il y a l'exclusion volontaire qui est quant à elle, le rejet volontaire des prescriptions juives.

Dans le *De Decalogo*, Philon déclare : « Parmi les bêtes sauvages, ce sont les plus farouches et les moins traitables, les lions, les crocodiles et, parmi les reptiles, le venimeux aspic qu'ils honorent de temples et d'enceintes sacrées, d'assemblées et de processions et d'autres semblables solennités »²³.

La personnification vise sans doute ici les adeptes des cultes polythéistes qui honorent les temples, les enceintes sacrées par des processions marquées sans doute par des sacrifices qui sont vivement prohibés par la Loi juive (D. A. Essone Bouyou, 2019, p. 60-62 ; E. Friedheim, 2006, p. 361-364). En dehors de rendre un culte aux divinités du panthéon grec dont il proscriit toute raillerie²⁴, Philon (*Spec.* I, 330 ; *Migr.* 69) fustige en effet ceux qui ne croient pas en la réalité d'une quelconque divinité. Il les assimile à des "amputés de la notion de l'Auteur de toutes choses". Enfin, parmi ces exclus involontaires, Philon mentionne les "négateurs d'idées". Pour M. Hadas-Lebel (2007, p. 308), ils forment avec les polythéistes et les athées le groupe des exclus de l'assemblée du Seigneur. Si pour les deux premiers groupes de cet ensemble, il est manifestement question d'étrangers, d'exclus involontaires qui ont des pratiques et croyances cultuelles opposées à celles des Juifs, les négateurs d'idées peuvent bien être des Juifs qui ont simplement une interprétation différente de la théorie platonicienne des Idées de Philon selon laquelle : « chaque chose reçoit sa forme et sa nature ». D'ailleurs, la description qu'en fait

²³ Philon, *De Decalogo* 78 : « καὶ τῶν ἀνημέρων τὰ ἀγριώτατα καὶ ἀτιθασώτατα, λέοντας καὶ κροκοδείλους καὶ ἔρπετων τὴν ἰοβόλον ἀσπίδα, γεραίρουσιν ἱεροῖς καὶ τοῖς τεμένεσι θυσίαις τε καὶ πανηγύρεσι καὶ πομπαῖς καὶ τοῖς παραπλησίοις. »

²⁴ M. Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie. Un penseur en diaspora*, Paris, 2003, p. 38.

Philon de ses derniers est très significative de leur appartenance à la communauté juive : « Car de même que ce qui est broyé a perdu sa qualité et son apparence, et n'est plus rien d'autre, à proprement parler, que matière informe, de la même façon la doctrine qui abolit les Idées confond toutes choses et les ramène à cet état de l'être antérieur à la séparation des éléments qui ne connaît ni forme ni qualité »²⁵.

En complément des négateurs des idées pour lesquels il apparaît déjà une forme d'abjuration par opinion, quels autres éléments les écrits de Philon d'Alexandrie apportent-ils dans la conception de l'abjuration du judaïsme ?

En effectuant les rites proscrits par les autorités juives, certains abjurent d'eux-mêmes le judaïsme. Philon d'Alexandrie compte dans sa famille, un parent qui s'est éloigné du judaïsme, son neveu Tiberius Julius Alexander. A son sujet, Philon est peu bavard sur les modalités de son abjuration. Néanmoins, il note que ce neveu s'est « laissé accaparer par d'autres préoccupations en se détournant de l'étude. » (Philon, *Alexander* 3-4 ; *Providence* II, 92). Remplissant la fonction *ἐπιστράτηγος*, procureur impérial, dans l'une des trois régions de l'Égypte romaine en 42 de notre ère (*OGIS* 663=*IGR* 1, 1165), il est, sous l'empereur Claude, procureur de la Judée²⁶ puis promu procureur impérial de Syrie²⁷ ; en 63, il est chef d'état-major aux côtés de Corbulon, lors de la guerre contre Parthes²⁸ ; entre 66 et 70 enfin il est gouverneur de la province romaine d'Égypte (J. Méléze Modrzejewski, 2011, p. 257; M. Sartre, 1991, p. 419-420). A vrai dire, aucune de ces attestations ne mentionne explicitement l'abjuration de Tiberius Julius Alexander. La critique historique parvient à cette déduction en arguant l'incompatibilité entre les exigences culturelles juives et les charges impériales qu'il exerce notamment son engagement dans la *militia armata*, l'armée qui requiert la pratique du culte impérial (J. M. G. Barclay, 1998, p. 80-98 ; L. H. Feldman, 1993, p. 79-83). Récemment, ce consensus a été récusé par S. Etienne (2000, p. 122-142), sans véritablement démontrer que Tiberius Julius Alexander soit resté fidèle à la religion de ses pères.

En somme chez Philon d'Alexandrie, l'adhésion au judaïsme est le processus par lequel des non-juifs intègrent la communauté juive en adoptant les pratiques et croyances juives en l'occurrence la

²⁵ Philon, *Spec.* I, 328 : « Τούτους αἱ ἱεραὶ τοῦ νόμου στήλαι μνημόσυι "θλαδίας" ὡς γὰρ τὸ τεθλασμένον ἀφήρηται τὴν ποιότητα καὶ τὸ εἶδος καὶ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ κυρίως εἰπεῖν ἄμορφος ὕλη, οὕτως καὶ ἡ ἀναιροῦσα δόξα ἰδέας πάντα συγχεῖ καὶ πρὸς τὴν ἀνωτέρω τῶν στοιχείων οὐσίαν τὴν ἄμορφον καὶ ἄπειον ἐκείνην ἄγει. »

²⁶ Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques* XX, 100.

²⁷ *AE*, 1978, 818.

²⁸ Tacite, *Annales* XV, 28, 3 ; Suétone, *Vie de Vespasien* VI.

circoncision, signe visible de l'Alliance avec Dieu²⁹. Quant à l'abjuration du judaïsme, Philon la décrit comme un processus marqué de plusieurs étapes par lesquelles un juif s'éloigne progressivement des prescriptions juives. Il identifie plusieurs niveaux d'éloignements du judaïsme (M. Hadas-Label, 2007, p. 307-311).

2-2 Abjuration du judaïsme chez Flavius Josèphe

L'abjuration du judaïsme pour les cultes polythéistes est un phénomène peu documenté par Flavius Josèphe. Pourtant, il mentionne quelques juifs qui abandonnent leurs pratiques et croyances ancestrales au profit des cultes polythéistes. Pendant la première révolte des juifs contre Rome à Antioche de Syrie, cité dans laquelle une importante communauté juive est établie³⁰ (S. C. Mimouni, 2012, p. 728), Antiochos, fils de l'archonte des juifs porte, auprès des autorités polythéistes locales assemblées au théâtre, une accusation contre son père et d'autres Juifs d'avoir décidé de brûler en une seule nuit toute la ville³¹. Après avoir fait périr par les flammes ceux qui sont livrés au théâtre, Flavius Josèphe déclare :

Puis le peuple [les Grecs] se lança contre la foule des Juifs, pensant que leur châtement immédiat était nécessaire au salut de la patrie. Antiochos nourrissait cette fureur ; pour donner une preuve de son propre changement, et de sa haine contre les coutumes des Juifs, il sacrifiait à la manière habituelle des Grecs ; il ordonnait de contraindre les autres à en faire autant, car le refus d'obéir mettrait en évidence les conjurés. Les habitants d'Antioche agirent en conséquence ; cette épreuve constituée, un petit nombre des Juifs consentirent ; ceux qui refusèrent furent mis à mort. Antiochos, ayant obtenu des soldats du gouverneur romain, traita avec cruauté ses concitoyens, les empêchant de rester oisifs le jour du sabbat et les contraignant à y poursuivre toutes leurs occupations des autres jours. Il appliqua ces prescriptions avec tant de rigueur que l'observance du sabbat, comme jour de repos, ne fut pas seulement violé à Antioche, mais aussi dans d'autres villes, où cette négligence, qui avait commencé là, trouva quelque temps des imitateurs³².

Fils de l'archonte juif, Antiochos appartient à l'élite juive locale envers laquelle la colère des autorités municipales se serait abattue si les accusations d'incendie étaient avérées. Mais, pour préserver son statut social, il calomnie ses coreligionnaires auprès du peuple assemblé au théâtre. Pour manifester

²⁹ X. Levieils, *Identité juive et foi chrétienne : la place de l'étranger dans le peuple de Dieu (I^{er}- IV^e siècles)*, J. RIAUD (Ed.), *L'étranger dans la Bible et ses lecteurs*, Paris, 2007, p. 216-227.

³⁰ F. Josèphe, *BJ* VII, 3, 43.

³¹ F. Josèphe, *Idem.*, VII, 3, 43.

³² *Id.*, *ibid.*

le rejet du judaïsme au profit des rites grecs, Flavius Josèphe précise qu'il offre désormais des sacrifices selon le rituel grec, c'est-à-dire qu'il révère les divinités du panthéon grec locales par des sacrifices. En outre, il contraint ces concitoyens grecs à exiger à ses anciens coreligionnaires de sacrifier aux mêmes divinités sous peine de mort. Certains y consentent alors que d'autres s'y opposent et sont tués. Pour G. Dorival (2005, p. 309-315) et pour C. Brascht (2011, p. 48), il est difficile de cerner le moyen dû, le type de sacrifice et la victime offerte. Néanmoins, il s'agit d'un sacrifice sanglant d'animal accompagné d'offrandes végétales au profit de l'une ou des divinités tutélaires d'Antioche (B. J. Brooten, 2000, p. 32).

En outre, pour véritablement marquer l'abandon du judaïsme, Antiochos se garde de célébrer le sabbat et enjoint les soldats Romains d'empêcher l'observance du repos sabbatique aux autres juifs. Or, la célébration du sabbat est l'une des cérémonies religieuses les plus suivies par les juifs et même par les non juifs³³. Par conséquent, l'abandon du judaïsme par Antiochos et par certains Juifs d'Antioche se caractérise par la négation de l'unicité divine d'une part et par le rejet des pratiques culturelles notamment le sabbat, d'autre part.

Un autre potentiel juif abjurant est Tiberius Julius Alexander (S. Demougin, 1992, p. 583-586, n° 693 ; H. G. Pflaum, 1960, p. 46-49, n°17). Les avis des commentateurs modernes sont partagés sur son appartenance religieuse (E. Goodenouch, 1938, p. 65 ; M. Smallwood, 1976, p. 362 ; L. H. Feldman, 1993, p. 83 ; E. Schürer, 1986, p. 20 et p. 138 ; F. Burkhalter, 1999, p. 41-54 ; J. Daniélou, 2009 ; *EJ* XV (1971), p. 1136 ; A. Terian, 1988, p. 46-47 ; S. Etienne, 2000, p. 122-142). Pour déterminer s'il s'agit d'une abjuration du judaïsme ou d'un syncrétisme religieux entre éléments culturels gréco-romains et pratiques et croyances juives, il convient de reprendre le dossier dans son ensemble.

Apparenté à Tiberius Julius Alexander, par son père, dont il est le frère, c'est chez Philon d'Alexandrie qu'on doit s'attendre à retrouver des détails sur l'abjuration de Tiberius Julius Alexander d'autant plus que *De Providentia* et *Alexander (De Animalibus)* sont des œuvres dans lesquelles le philosophe Alexandrin réfute l'opinion de Tiberius Julius Alexander sur l'existence de la providence et la création du monde :

Il convient de prêter une spéciale attention aux sophismes capiteux car rien n'est plus utile à leur compréhension que d'examiner soigneusement ce sur quoi le propagateur met l'accent. S'il avait vraiment voulu persévérer dans l'étude, il ne se serait pas laissé accaparer par d'autres préoccupations. Pourquoi, en effet, abandonnerait-il ses autres affaires et viendrait-il dans le seul but d'amuser un parent par des

³³ Philon, *Vita Mos* I, 21 ; F. Josèphe, *Contre Ap.* II, 282.

propos inutiles, seulement bon à chatouiller l'oreille ? Puisque j'ai déjà rejeté ses premières avances, ce geste ne serait ni aimable, ni correct à mon égard. Ne t'attends donc pas à recevoir une réponse très significative à ta requête, car tu n'as aucune chance de succès en me l'adressant³⁴.

L'abandon de l'étude par Tiberius Julius Alexander suppose qu'il a reçu et partagé la même formation philosophique sur la Providence et son existence que son oncle mais s'en est éloigné par la suite en partageant une conception totalement contradictoire (S. Etienne, 2000, p. 29-31.) Les autres préoccupations auxquelles Tiberius Julius Alexander se consacre désormais portent sur une double démarche : une initiative purement intellectuelle ou philosophique qui crée une rupture morale avec ses vues traditionnelles sur les prescriptions du judaïsme³⁵ et une initiative professionnelle et matérielle qui consiste à faire carrière dans l'administration romaine. En effet, avant l'an 50, une inscription découverte à Thébaïde, en Haute-Egypte présente Tiberius Julius Alexander comme le responsable de l'une des trois principaux nomes où il est *ἐπιστράτηγος*, charge exercée par le procureur impérial dans l'une des trois grandes régions de l'Egypte romaine (J. Méléze Modrzejewski, 1997, p. 257 ; J. M. G. Barclay, 1998, p. 87-88). Selon Flavius Josèphe³⁶, entre 46 et 48, il est promu par l'empereur Claude et devient procureur de la Judée. Une inscription épigraphique de Tyr désigne Tiberius Julius Alexander procureur impérial de Syrie. En 63, il apparaît aux côtés de Corbulon en chef d'état-major pour être confirmé dans ces précédentes fonctions³⁷. De retour en Egypte, sous le règne de Néron, il est élevé au rang de gouverneur de province en 66, charge qu'il occupe jusqu'en 69-70 sous le règne de Vespasien (CPJ, 418b). Pour avoir occupé toutes ces charges civiles et militaires, il ne fait aucun doute que Tiberius Julius Alexander s'est soumis aux rites polythéistes qui marquent l'entrée en fonction dans ces charges à commencer par l'allégeance ou le culte impérial. Or, d'un point de vue juif, l'observance des cultes idolâtres constitue une transgression aux prescriptions juives entraînant l'exclusion de la communauté (E. Friedheim, 2006, p. 307-382). C'est pourquoi, à son encontre, Flavius Josèphe s'insurge en ces termes :

³⁴ Philon, *Alexander III* : « *Magna res certes est magistrum amare, iis qui audire cupiunt. Attamen ad optimam eruditionem nihil aliud ita auxilio esse videtur, quam costanter scire ea, quae magister suggerit. Qui si veraciter edocere cupiat, haud ab alienis curis attrahi, se permittet in occupationem. Dic mihi, quaeso ; an in alienas quis distrahitur res, fratrem quemdam laetificare volens ; ac sine impendio parans verborum convivium auditoribus ? At tu fortasse eam ob causam, ne videre facile opus peragere, similemque esse iis, qui prompte gratiam projiciunt in conspectum : ideo gressu remoto recedens supplicationes rogantis majores expectans quasi precibus demum non nisi aegre annuas. »*

³⁵ Philon, *Providence II*, 92.

³⁶ *Antiquités Judaïques XX*, 100.

³⁷ Tacite, *Annales XV*, 28, 3 : « *Au jour convenu, Tiberius Julius Alexander, chevalier romain du premier rang, donné à Corbulon pour l'aider dans cette guerre, et Vinicianus Annius, gendre de ce général trop jeune encore pour être sénateur, mais placé, avec les fonctions de lieutenant, à la tête de la cinquième légion, se rendirent dans le camp de Tiridate pour faire honneur à ce prince, et le rassurer, par un tel gage, contre toute crainte d'embûches. » ; Suétone, *Vie de Vespasien VI*.*

« Fils d'Alexander l'ancien Alabarque d'Alexandrie qui dépassait en son temps tous ses concitoyens par sa noblesse et sa richesse et l'emporta même par sa piété envers Dieu sur son fils Alexander ; car celui-ci ne resta pas fidèle à la religion de ses pères »³⁸.

Pour exprimer l'abandon du judaïsme au profit des cultes idolâtres vénérés par les membres des fonctions municipales et militaires que Tiberius Julius Alexander occupe successivement, Flavius Josèphe a recours à la périphrase : « il ne resta pas fidèle à la religion de ses pères. » Cette expression est employée dans d'autres passages des œuvres de l'historien juif notamment lorsqu'il paraphrase le *Premier Livre des Maccabées* à propos de : « Ces Juifs qui abandonnent les Lois ancestrales et les constitutions établies par elles³⁹ ». Il en est de même à propos du récit de l'histoire de Moïse⁴⁰, ou encore d'Antiochos, juif apostat de Syrie dont il déclare, comme nous l'avons vu, qu'il « adopte la constitution grecque ». En associant l'abandon des pratiques et croyances juives et l'adoption de la constitution (rites) grecs, Flavius Josèphe donne à l'abjuration du judaïsme un double aspect. Elle est à la fois abandon des pratiques et croyances juives et adoption des rites idolâtres, en l'occurrence les rites traditionnels gréco-romains (J. M. G. Barclay, 1998, p. 86.). La transmission du mode de vie juif ou à *contrario* son rejet au profit de la Tradition (us et coutumes) romaine est assurée par la famille. Josèphe déplore par exemple que les enfants d'Alexandre, un descendant d'Hérode le Grand, soient nés et élevés à Rome selon la culture gréco-romaine au détriment des prescriptions religieuses juives⁴¹. Le récit de l'adhésion de la famille royale au judaïsme montre que pour certaines communautés juives, la circoncision des candidats constitue une étape cruciale pour leur intégration alors que pour d'autres, l'ablation rituelle du prépuce n'était pas obligatoire (S. C. Mimouni, 2007, p. 139-140). Or, il semble que parmi les néophytes, certains décident d'abandonner le judaïsme malgré la circoncision et retournent à leurs pratiques idolâtres ancestrales. Tel est le cas de Polémon, roi-client de Cilicie (M. Sartre, 1997, p. 31-35) :

Quant à Bérénice, après la mort d'Hérode, à la fois son mari et son oncle, elle eut un long veuvage, puis comme le bruit courait qu'elle avait une liaison avec son frère, elle persuada Polémon, qui était roi de Cilicie, d'être circoncis et de l'épouser, car elle espérait ainsi prouver que ces rumeurs étaient fausses.

³⁸ Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques* XX, 100 : « Ἦλθε δὲ Φάδω διάδοχος Τιβέριος Ἀλέξανδρος Ἀλεξάνδρου παῖς τοῦ καὶ ἀλαβαρχήσαντος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ γένει τε καὶ πλούτῳ πρωτεύσαντος τῶν ἐκεῖ καθ' αὐτόν. Διήνεγκε καὶ τῇ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ τοῦ παιδὸς Ἀλεξάνδρου· τοῖς γὰρ πατρίοις οὐκ ἐνέμεινεν οὗτος ἔθουσιν. »

³⁹ Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques* XII, 240 : « τοὺς πατρίους νόμους καταλίποντες καὶ τὴν κατ' αὐτοὺς πολιτείαν. »

⁴⁰ F. Josèphe, *Antiquités Judaïques*, IV, 309-310 ; V, 113.

⁴¹F. Josèphe, *Antiquités Judaïques*, XVIII, 141. D'autres cas de Juifs apostats au profit des cultes polythéistes gréco-romains ambiants sont encore rapportés par Flavius Josèphe. A ce propos voir J. M. G. Barclay, 1998, p. 87-88.

Polémon consentit, surtout à cause de la richesse de Bérénice, mais leur union ne fut pas longue et Bérénice abandonna Polémon par inconduite, à ce qu'on dit. Celui-ci fut ainsi affranchi et du mariage et de l'observance des coutumes juives⁴².

Conformément aux recommandations bibliques qui interdisent le mariage entre les femmes juives et les hommes incirconcis (*Est.* 8, 17 ; *Jdt.* 14, 10 ; *1M.* 2, 45-46), pour épouser la juive Bérénice, Polémon se fait au préalable circoncire, marquant ainsi son adhésion aux pratiques et croyances juives (M. Hadas-Lebel, 1993, p. 401-403 ; S. C. Mimouni, 2007, p. 310-321.) Mais, compte-tenu du soupçon de liaison qu'elle aurait entretenu avec son frère Agrippa II⁴³ et son idylle avec Titus⁴⁴, Polémon divorce de Bérénice et abandonne les pratiques et croyances juives. En d'autres termes, il redevient un adepte des cultes polythéistes Ciliciens. Pourtant, il est sans doute question d'un divorce prononcé selon la législation romaine alors qu'au plan de la loi juive, Polémon et Bérénice continuent d'être époux. De même, il est peu probable qu'il se soit reconstitué un prépuce après son abjuration du judaïsme. En somme Polémon est un nouvel adepte du judaïsme dont l'admission à la communauté juive est actée par la circoncision et l'adoption du mode de vie juif mais, après son divorce, il renonce aux rites et croyances juifs sans pour autant annihiler sa circoncision par la reconstitution d'un prépuce.

Pour finir, Flavius Josèphe présente l'adhésion au judaïsme comme le processus par lequel les non juifs adoptent le même mode de vie que les juifs par l'observance stricte de la Loi et des marqueurs de passage parmi lesquels la circoncision des candidats masculins est fondamentale dans certains milieux juifs alors qu'elle demeure facultative pour d'autres juifs à l'instar de Flavius Josèphe lui-même⁴⁵. En revanche l'abandon du judaïsme consiste pour un juif ou pour un nouvel adepte à s'éloigner de la stricte observance de la Loi en adoptant les rites polythéistes environnants.

Conclusion

In fine, le 1^{er} siècle de notre ère sonne le glas des auteurs juifs. Les connaissances que nous avons sur les rapports entre les juifs et leurs voisins dans les provinces et dans les cités impériales après

⁴² Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques*, XX, 145-146 : « Βερενίκη δὲ μετὰ τὴν Ἡρώδου τελευτήν, ὃς αὐτῆς ἀνὴρ καὶ θεῖος ἐγγόνει, πολλὸν χρόνον ἐπιχρηύσασα, φήμης ἐπισχούσης, ὅτι τὰδελεφῶ συνείη, πείθει Πολέμωνα, Κιλικίας δὲ ἦν οὗτος βασιλεὺς, περιτεμόμενον ἀγαγέσθαι πρὸς γάμον αὐτήν· οὕτως γὰρ ἐλέγξειν ᾠετο ψευδεῖς τὰς διαβολάς. Καὶ ὁ Πολέμων ἐπίσθη μάλιστα διὰ τὸν πλοῦτον αὐτῆς· οὐ μὴν ἐπὶ πολὺ συνέμεινεν ὁ γάμος, ἀλλ' ἡ Βερενίκη δι' ἀκολασίαν, ὡς ἔφασαν, καταλείπει τὸν Πολέμωνα. Ὁ δ' ἅμα τοῦ τε γάμου καὶ τοῦ τοῖς ἔθεσι τῶν Ἰουδαίων ἐμμένειν ἀπήλλακτο. »

⁴³ Juvénal, *Satires* VI, 156-160.

⁴⁴ Suétone, *Vie de Titus*, 8; Tacite, *Histoire* II, 2.

⁴⁵ *Autobiographie*, XXIII, 112-113.

cette époque relèvent d'une littérature polémique dite "pagano-juive" et "judéo-chrétienne" dans laquelle la réalité du judaïsme et la vie des juifs ne sont envisageables qu'à travers l'opinion des auteurs polythéistes puis chrétiens. Qu'à cela ne tienne, Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe témoignent de l'attraction exercée au début de notre ère par les pratiques et croyances juives auprès des populations non-juives environnantes. Chez le philosophe Alexandrin, devenir juif c'est se soumettre à un processus par lequel on s'intègre au peuple juif en adoptant ses rites et croyances. Alors que l'abandon du judaïsme est un processus graduel à travers lequel un juif s'éloigne progressivement de l'observance des lois juives ancestrales jusqu'à ce qu'il en vienne à défier Dieu. De son côté, Flavius Josèphe en tant qu'historien, est plus explicite sur l'adhésion au judaïsme. À maintes reprises, il fait remarquer que les mariages entre les femmes non juives avec les princes juifs donnent systématiquement lieu à l'adhésion de ces dernières au judaïsme alors que les mariages mixtes entre les femmes juives et les hommes non juifs sont conditionnés par l'ablation rituel du prépuce des époux ainsi que la promesse d'une fidélité aux us et coutumes juives traditionnels. Il ressort aussi de Flavius Josèphe qu'à partir du 1^{er} siècle, un courant dans la société juive prône pour l'absence de l'obligation de la circoncision pour les nouveaux arrivants. L'abjuration quant à elle consiste à renoncer à la fidélité aux prescriptions juives ancestrales au profit des rites des cultes gréco-romains en présence. Entre ceux qui adhèrent entièrement au judaïsme et ceux qui y renoncent intégralement, il existe une catégorie d'adeptes que nous qualifions d'"hybride", les craignant-Dieu dont il serait opportun d'analyser le statut au sein du peuple juif.

Références bibliographiques

Sources

Année Epigraphique (AE), 1978, n° 818.

Bellum Judaicum (BJ)

Corpus Papyrorum Judicarum (CPJ) n° 418b.

Encyclopaedia Judaica (EJ)

Orientis Graeci Inscriptiones Selectae (OGIS) 663

Inscriptionum Graecarum Rerum (IGR) 1, 1165.

FLAVIUS JOSEPHÉ,

2022, *LES ANTIQUITÉS JUIVES. Volume IX : Livres XX et Autobiographie*, Texte, traduction et notes par E. NODET, Paris, Cerf.

2021, *LES ANTIQUITÉS JUIVES. Volume VI : Livres XII à XIV*, Texte, traduction et notes par E. NODET *et al.*, Paris, Cerf.

2010, *LES ANTIQUITÉS JUIVES. Volume V : Livres X et XI*, Texte, traduction et notes par E. NODET, Paris, Cerf.

2001, *LES ANTIQUITÉS JUIVES. Volume III : Livres VI et VII*, Texte, traduction et notes par E. NODET, Paris, Cerf.

1995, *LES ANTIQUITÉS JUIVES. Volume II : Livres IV et V*, Texte, traduction et notes par E. NODET *et al.*, Paris, Cerf.

2018, *CONTRE APION*, texte établi et annoté par T. REINACH ; traduction par L. BLUM, introduction et notes complémentaires par S. A. GOLDBERG, Paris, Les Belles Lettres.

2017, *LA GUERRE DES JUIFS. Livre V*, texte établi et traduit par A. PELLETIER, revu par O. MUNNICH, introduction, notes et commentaire O. MUNNICH, Paris, Les Belles Lettres.

JUVENAL, 2002, *SATIRES*, texte établi, émendé, présenté et traduit par O. SERS *et al.*, Paris, Les Belles Lettres.

PHILON D'ALEXANDRIE,

1962, *DE VIRTUTIBUS*, introduction, traduction et notes par R. ARNALDEZ *et al.*, Paris, Cerf.

1965, *DE DECALOGO*, introduction, traduction et notes par V. NIKIPROWETZKY, Paris, Cerf.

1965, *DE MIGRATIONE ABRAHAMI*, introductions traduction et notes par J. CAZEAUX, Paris, Cerf.

1967, *DE VITA MOSIS I-II*, introduction, traduction et notes par R. ARNALDEZ *et al.*, Paris, Cerf.

1975, *DE SPECIALIBUS LEGIS I et II*, introduction, traduction et notes par S. DANIEL, Paris, Cerf.

1988, ALEXANDER. *VEL RATIONE QUAM HABERE ETIAM BRUTA ANIMALIA (DE ANIMALIBUS)* e versione armeniaca, introduction, traduction et notes par A. TERIAN, Paris, Cerf.

1992, *QUAESTIONES ET SOLUTIONES IN EXODUM I et II. e versione armeniaca et fragmenta graeca*, introduction, traduction et notes par A. TERIAN, Paris, Cerf.

SUETONE, 1993, *VIE DES DOUZE CESARS. Tome III, Galba, Othon, Vitellius, Vespasien, Titus, Domitien*, Paris, Les Belles Lettres.

TACITE,

1990, *ANNALES 4, Livres XIII-XVI*, texte établi et traduit par P. WUILLEUMIER, Paris, Les Belles Lettres.

1989, *Histoires. Tome II, Livres II et III*, texte établi et traduit par H. Le BONNIEC et al., Paris, Les Belles Lettres.

Bibliographie

AMSELEM Jacques, 2015, *Formation Du Livre De Ruth : pamphlet libertin au dessein cache ?* Thèse de Doctorat d'études juives et hébraïques, Paris, Université Paris VIII.

BARCLAY John. M. G., 1998, Who was considered an apostate in the Jewish Diaspora? STANTON, Graham N. et STROUMSA, Guy G. (Ed.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge University Press, p. 80-98.

BATSCH Christophe, *Le Système Sacrificiel de Flavius Josèphe au Livre III des Antiquités Juives (Ant. 3.224-236)*, dans *Flavius Josephus*, Brill., 2011, p. 39-52.

BELAYCHE Nicole,

2001, *Iudaea Palestina - the Pagan cults in roman Palestine*, Tübingen, Mohr Siebeck.

2002, "Quelques remarques sur l'introduction du culte héliopolitain à Emmaüs-Nicopolis à l'époque romaine", *Revue biblique* 109, p. 101-109.

BORGEAUD Philippe, 2004, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil.

BROOTEN Bernadette J., 2000, The Jews of Ancient Antioch, C. KONDOLEON (Ed.), *Antioch: The Lost Ancient City*, C. Princeton University Press, p. 29-37.

BURKHALTER Fabienne, 1999, Les fermiers de l'arabarchie : notables et hommes d'affaires à Alexandrie, *Cahiers de la Villa Kérylos* 9, 1, p. 41-54.

DANIÉLOU Jean, 2009, *Philon d'Alexandrie*, Paris, Cerf.

DEMOUGIN Ségolène, 1992, *Prosopographie des chevaliers romains Julio-claudiens : 43 av. J.-C.-70 ap. J.-C.*, Rome, Ecole Française de Rome.

DORIVAL Gilles, L'originalité de la bible grecque des septante en matière de sacrifice, S. GEORGOUDI et al. (Éd.), *La cuisine et l'autel : Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 309- 315.

ESSONE BOUYOU Davy Armand, 2019, Les modalités d'abjuration du judaïsme au II^e –III^e siècle en Afrique du Nord d'après le témoignage de Tertullien, *HISTARC* 4, p. 51-69.

ETIENNE Stéphane, 2000, Réflexion sur l'apostasie de Tiberius Julius Alexander, *The Studia Philonica Annual* 12, p. 122-142.

FELDMAN, Louis H., 1993, *Jew and Gentile in The Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton/ New Jersey, Princeton University Press.

FRIEDHEIM Emmanuel,

2006, *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine. Étude historique de Realia talmudiques (Ier -IVe siècle)*, Boston, Brill.

2015, "Sur l'existence des Juifs polythéistes au temps de la Mishna et le Talmud : une nouvelle approche, C. CLIVAZ, S. C. MIMOUNI et B. POUDERON (éd.), *Les judaïsmes dans tous leurs états aux Ier-IIIe siècles : les Judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins. Actes du colloque de Lausanne, 12-14 décembre 2012*, Turnhout, Brepols, p. 73-116.

GILBERT Gary, 1991, The Making of the Jews: 'God-Fearer' or Convert in the Story of Izates, *Union Seminary Quarterly Review* 44, 3-4, p. 299-313.

GOODENOUGH Erwin Ramsdell, 1938, *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory*, New Haven, Yale University Press.

GOODMAN Martin, 1994, *Mission and conversion. Proselytizing in the religious history of the Roman empire*, Oxford, Clarendon press.

HADAS-LEBEL Mireille,

1989, *Flavius Josèphe. Le Juif de Rome*, Paris, Fayard.

1993, Les mariages mixtes dans la famille d'Hérode et la halakha préalmudique sur la paternité, *Revue des Etudes juives* CLII (3-4), p. 397-404.

2003, *Philon d'Alexandrie : un penseur en diaspora*, Paris, Fayard.

2007, Exclus et inclus chez Philon d'Alexandrie, dans J. RIAUD (Dir.), *L'Étranger dans la Bible et ses lectures*, Paris, Cerf, p. 305-314.

2009, *Rome, la Judée et les Juifs*, Paris, Piccard.

LEMONON Jean-Pierre, 2001, Le judaïsme avait-il une pensée et une pratique missionnaires au début du 1er siècle de notre ère ? P. ABADIE, J.-P. LEMONON, *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne. XVIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la bible, Lyon, 31 août-3 septembre 1999*, Paris, Cerf, p. 299-329.

LEVIEILS Xavier, Identité juive et foi chrétienne : la place de l'étranger dans le peuple de Dieu (1^{er}- IV^e siècles), J. Riaud (Ed.), *L'étranger dans la Bible et ses lecteurs*, Paris, 2007, p. 216-227.

LIFSHITZ Baruch, 1970, du Nouveau sur les sympathisants, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 1, 1, p. 77-84.

MIMOUNI Simon Claude,

2007, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme*, Paris-Louvain, Peeters.

2012, *Le judaïsme ancien du VIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Paris, PUF.

MODRZEJEWSKI Joseph Méléze, 1997, *Les juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, PUF.

PFLAUM, Hans-Georg, 1960, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, Paris, P. Geuthner.

ROBERT Louis, 1964, *Nouvelles inscriptions de Sardes. 1er fascicule Nouvelles inscriptions de Sardes. 1er fascicule, Décret hellénistique de Sardes, dédicaces aux dieux indigènes, inscriptions de la synagogue*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Moissonneuve.

SARTRE Maurice, *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. – 235 après J.-C.)*, Paris, Seuil, 1991.

SCHEID John, 2002, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin.

SCHIFFMAN Lawrence H.,

1985, *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian schism*, Hoboken, New Jersey, KTAV publishing house.

1987, *The Conversion of the Royal House of Adiabene on Josephus and Rabbinic Sources*, L. H. FELDMAN, G. HATA (Ed.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit/Michigan, Wayne State University Press.

SCHÜRER Emil,

1986, *The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ (175 B. C.-A.D. 135)*, III. 1, Edinburgh, T. and T. Clark.

1973, *The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ (175 B. C.-A.D. 135)*, II, Edinburgh, T. and T. Clark.

SCHWARTZ, Daniel R., 1996, *God, Gentiles, and Jewish Law: On Acts 15 and Josephus' Adiabene narrative*, P. SCHÄFER (Ed.), *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, I*, Tübingen, J. C. B. Mohr, p. 263-282.

SCHWARTZ Jacques, 1953, *Note sur la famille de Philon d'Alexandrie. Mélanges Isidore Levy, Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 13, p. 591-602.

SHAYE J. D. Cohen, 1999, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

SIMON Marcel, 1983, *Verus Israël : étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, De Boccard.

SMALLWOOD Mary Edith, 1976, *The Jews under Roman rule. From Pompey to Diocletian*, Leiden, E.J. Brill.

STERN Sacha, 1994, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill.

TREBILCO Paul R., 1991, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press.

**TRENTE-TROIS ANS DE RECHERCHES HISTORIQUES SUR L'HOMOSEXUALITÉ DANS LA
ROME ANTIQUE. BILAN HISTORIOGRAPHIQUE (1978-2011)**

Jean-Mariele KOMBILA YEBE MAKOUNDOU

Assistant en Histoire Ancienne

Centre de Recherches et d'Études en Histoire et Archéologie

Département d'Histoire et Archéologie

yebemariole@gmail.com

UOB/Gabon

Résumé

L'homosexualité dans le monde antique est un sujet faisant l'objet de nombreuses controverses historiographiques aux États-Unis, en France et en Angleterre. Elle ne manque pas de piquer la curiosité des modernes non sans susciter la polémique depuis les travaux de Kenneth J. Dover en 1978. Les travaux du savant britannique ouvrirent la voie à une multitude de travaux originaux et pertinents sur la sexualité de l'homme romain antique, sortant ainsi d'une tradition académique bien connue : celle consistant à étudier Rome sous le prisme des grandes batailles militaires et politiques ainsi que son influence dans le monde méditerranéen. L'analyse des recherches historiques sur l'homosexualité des Romains sont essentielles pour comprendre les considérations sociales et culturelles de la sexualité des Anciens. Le but de la présente contribution est de dresser un bilan historiographique des recherches sur l'homosexualité dans le monde antique, principalement à Rome. Cet article entend faire le point sur les travaux qui font autorité, en fixant le point de départ en 1978, date marquant l'une des premières études les plus sérieuses et stimulantes sur l'homosexualité. Cette synthèse cherche en outre à croiser les regards entre l'historiographie française, anglaise et américaine, puis ouvre des perspectives nouvelles dans la compréhension globale de ce phénomène.

Mots-clés : Homosexualité - Rome - Historiographie – Recherche historique.

THIRTY-THREE YEARS OF HISTORICAL RESEARCH ON HOMOSEXUALITY IN ANCIENT ROME. HISTORIOGRAPHICAL ASSESSMENT (1978-2011)

Abstract

Homosexuality in the ancient world is the subject of much historiographical controversy in the USA, France and England. Since the work of Kenneth J. Dover in 1978, it has been the subject of controversy among modern scholars. The British scholar's work paved the way for a host of original and relevant studies on the sexuality of ancient Roman man, breaking away from the well-known academic tradition of studying Rome through the prism of major military and political battles and its influence on the Mediterranean world. The analysis of historical research on Roman homosexuality is essential to understanding the social and cultural considerations of ancient sexuality. The aim of the present contribution is to draw up a historiographical review of research on homosexuality in the ancient world, principally in Rome. The article takes stock of the most authoritative works, starting in 1978, the year of one of the first serious and stimulating studies of homosexuality. This synthesis also seeks to cross-reference French, English and American historiography, opening up new perspectives on the overall understanding of this phenomenon.

Keywords: Homosexuality - Rome - Historiography - Historical research.

Introduction

L'Observatoire des inégalités publiait le 5 janvier 2023 dans un sondage Ifops et Sofres, l'appréciation globale que se font les Français au sujet de l'homosexualité et de sa pratique. Selon cet observatoire, pour « près de neuf Français sur dix, l'homosexualité est une manière comme une autre de vivre sa sexualité, 8 % estiment que c'est une maladie et 7 % une perversion que l'on doit combattre. Au milieu des années 1970, les Français étaient beaucoup plus partagés : à l'époque, 42 % voyaient l'homosexualité comme une maladie et 22 % comme une perversion » (Observatoire des inégalités, en ligne). Ces chiffres relèvent deux choses importantes : la banalisation de la pratique de l'homosexualité et les jugements hostiles qu'elle suscite. En France, les historiens ne se sont intéressés que tardivement à ce phénomène comme objet d'étude en histoire. D'après Florence Tamagne (2006, p. 10) :

Le chercheur qui s'aventurait sur le terrain de l'homosexualité risquait, au mieux, de voir ses recherches disqualifiées comme anecdotiques ou complaisantes, au pire, de se voir accuser de

prosélytisme ou de chercher à importer en France un communautarisme que l'on pensait propre au modèle américain, et qui renvoyait presque inmanquablement aux images stéréotypées de campus aux prises avec la guerre des sexes et le politiquement correct.

Aux États-Unis, le mouvement de libération gay et lesbien des années 1970, « initié par les événements de Stonewall et la fondation du Gay Liberation Front se traduit, dans le champ universitaire, par l'émergence des *gay and lesbian studies*, qui marquent une volonté de se réapproprié le passé homosexuel ». Mais il semble surtout probant que la montée des études gais et lesbiennes ait été favorisée par la très remarquable contribution de John Boswell en 1980. Celle-ci favorisa, plus que jamais, une affirmation de l'homosexualité dans le champ universitaire américain et anglais.

S'il ne fait aucun doute que dans le monde Occidental la tendance est globalement la même en ce qui concerne les études sur l'homosexualité, ce n'est pas le cas en Afrique. Dans cet espace, la morale, la culture et la religion ne cautionnent guère cette pratique, encore moins le fait que l'on s'y intéresse. En effet, les études relatives à la construction sociale de la « sexualité menées par les Africains eux-mêmes ne sont pas très nombreuses, comparées à celles dont il est possible de disposer en Occident. En Afrique, le plus souvent, le sexe se pratique davantage qu'il ne se dit » (Ch. Gueboguo, 2008 en ligne). La sexualité reste encore un sujet délicat et tabou, en raison des considérations sociales et politiques spécifiques à l'Afrique. Les historiens africains, spécialistes de l'Antiquité grecque, romaine ou égyptienne, ne se sont pas ouverts à ce champ d'étude en Afrique. L'histoire de l'homosexualité est restée fondamentalement ignorée. Au regard de cette réalité, une problématique centrale émerge : quelles sont les principales recherches historiques en rapport avec l'homosexualité dans l'Antiquité romaine ainsi que les grandes orientations de cette historiographie aux États-Unis, en Angleterre et en France ? À notre sens, et si l'on veut bien reprendre à notre compte la thèse développée par Th. Eloi (2005, p. 168), la sexualité ancienne relève d'un fait de culture. Les historiens sont souvent pris dans un cercle vicieux. Ils jugent et analysent, s'indignent ou se réjouissent, à propos d'un fait de civilisation qu'ils ont immuablement identifié à partir des critères modernes. Les études sur l'homosexualité que nous avons répertoriées puis analysées dans le cadre de cet article font ressortir deux grandes tendances dans l'historiographie. La première interroge la sexualité antique et ses contraintes juridiques et sociales. La seconde porte une attention particulière sur le rôle du *pedico* et du *pathicus* (pénétrant et pénétré), aspect sur lequel les Romains définissent la sexualité de l'homme romain. Le type de sexualité des Romains était défini selon le rôle du pénétrant et du pénétré au cours des échanges sexuels. Les conduites sexuelles à Rome ne sont pas sexuées. Le *terminus ante quem* de l'étude, l'année 1978, correspond aux premiers travaux sur

l'homosexualité dans l'antiquité et dont Kenneth J. Dover, historien britannique, fut considéré comme l'un des pionniers. Le *terminus post quem*, l'année 2011, marque en effet la parution d'une anthologie consacrée à la sexualité entre personnes de même sexe dans l'Antiquité grecque et latine.

L'objectif de cette étude est de faire un état des lieux des recherches historiques sur l'homosexualité dans l'Antiquité romaine, en offrant un aperçu des travaux fondateurs et stimulants. Il se propose aussi, à partir des travaux exploités ici, d'ouvrir des perspectives nouvelles dans les études en rapport avec ce champ. La méthodologie envisagée tient compte des recherches historiques qui font autorité en France, en Angleterre et aux États-Unis. Nous voulons également faire ressortir les points de convergences et de divergences. Cette approche méthodologique nous a permis de dégager un plan en deux grands axes. Nous croyons utile d'examiner dans le premier axe le champ historiographique américain et anglais ainsi que ses spécificités. Le second axe centre l'attention sur le champ historiographique français et francophone, en partant des travaux de Paul Veyne pour aboutir à ceux de Sandra Boehringer.

1- L'homosexualité dans le champ historiographique anglais et américain

Plusieurs travaux d'auteurs Anglais et Américains se sont intéressés à l'homosexualité dans la Rome antique, depuis la fin du XIXe siècle jusqu'à nos jours. L'homosexualité présente en effet un intérêt croissant pour l'historiographie au cours de ces dernières années et demeure plus que jamais un sujet de curiosité pour les modernes. Les débats sur les genres et les transidentités qui font surface en Occident de nos jours forcent à croire que l'homosexualité est sujet qui se renouvelle selon les époques. L'homosexualité dans la Rome antique est un terrain glissant comme champ d'étude spécifique, car le risque de confusions est énorme. Dans cette partie, notre but n'est pas de reprendre à notre compte tous les travaux qui ont abordé la question de l'homosexualité et la vie sexuelle à Rome. Ce serait à bien des égards une ambition prétentieuse au regard du nombre impressionnant des travaux qui dominent l'historiographie anglaise et américaine. Nous envisageons reprendre les travaux les plus sérieux et les plus cotés sur l'homosexualité.

1-1 Kenneth J. Dover, l'auteur des travaux fondateurs sur l'homosexualité dans le monde antique ?

Les premiers travaux d'historiens sur l'homosexualité dans l'Antiquité furent attribués à l'historien Kenneth J. Dover (1978). Dans son ouvrage qu'il intitula *Greek Homosexuality*, qui constitue l'un des points de départ de la recherche sur l'homosexualité, le savant britannique tenta de mettre en exergue

l'existence de liaisons fréquentes entre individus de même sexe, en étudiant avec une acuité certaine les diversités d'actes sexuels dans la Grèce antique. L'auteur amorce son étude avec le cas de Timarque, citoyen athénien du I^{er} siècle avant notre ère accusé dans le cadre de règlements de comptes politiques de s'être prostitué et d'avoir vendu ses charmes à des hommes. Kenneth J. Dover focalise surtout son attention sur la pédérastie, la sodomie et l'accouplement d'homme à homme et de femme à femme. Mais le grand intérêt de cette étude réside assurément dans le fait qu'il donne fondamentalement une approche globale de l'homosexualité antique en livrant une analyse détaillée de cette pratique à travers un corpus iconographique riche et varié. L'historien britannique s'appuie principalement sur la littérature et l'art de l'époque dite archaïque et hellénistique. Selon l'auteur, l'homosexualité semble puiser ses fondements depuis l'époque archaïque et s'est davantage prolongée au fil du temps.

Cependant, l'étude du savant britannique s'intéresse particulièrement à la Grèce, dont la culture sexuelle n'est pas nécessairement similaire à Rome. Dans la Grèce antique en effet, il semble que les relations sexuelles, même avec des partenaires de haut rang qui jouent le rôle de la femme, ne posaient pas de problème en soi. Les actes sanctionnés par le texte juridique du I^{er} siècle concernaient la prostitution. Dans ce contexte, la sexualité grecque s'intègre plus globalement dans ce que les spécialistes de cette question désignent sous le vocable « amour grec ». Cette notion est vaste. Elle englobe une liste vertigineuse de notions, notamment la « pédérastie », le « péché contre nature », la « sodomie » et bien d'autres notions. En somme, les travaux de Kenneth J. Dover ne touchent certes pas à la Rome antique, mais permettent de croiser le regard avec la civilisation grecque dont la culture sexuelle permet de déceler des aspects importants de la sexualité antique. Bien souvent, « les travaux sur la Grèce ont souvent servi de point de départ aux latinistes désireux de rendre compte d'une éventuelle homosexualité romaine, trop longtemps définie comme un pâle reflet de sa "grande sœur" grecque » (Th. Eloi 2005 [en ligne]).

1-2 John Boswell et la montée des études gaies et lesbiennes aux États-Unis

À la suite de Kenneth J. Dove, le savant américain John Boswell proposa, à partir de 1980, un travail pionnier qui révolutionna les études sur l'homosexualité, en publiant un livre intitulé *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Assurément, cette contribution influença la recherche, d'abord aux États-Unis puis en Europe. Elle apporta aux *gays studies* une première reconnaissance dans le domaine académique avec la montée des études gaies et lesbiennes. Dans cet *opus magnum*, John Boswell pense que les Romains de l'époque recourraient à un type spécifique de sexualité que l'on ne saurait confondre avec ce que nous pourrions définir aujourd'hui comme homosexualité. Selon lui, les Romains pratiquaient

déjà ce que l'on nomme aujourd'hui le « mariage pour tous »⁴⁶. Afin de justifier sa thèse, il s'appuie sur des épisodes ayant marqué l'histoire politique de la fin de la République romaine, notamment à travers le fameux mariage de Curion et Antoine, dont on ne retrouve vraiment pas de traces de récits ailleurs que dans le très virulent discours de Cicéron à l'encontre d'Antoine, l'un de ses farouches adversaires de l'époque. Toutefois, cette thèse de John Boswell ne résiste pas à l'examen minutieux du discours de l'Arpinate. En effet, John Boswell semble, dans le contexte, méconnaître fondamentalement les éléments qui caractérisent le discours politique et même judiciaire sous la République romaine. Le discours politique à cette époque consista à mettre en avant la vertu des gouvernants en insistant sur l'exemplarité des dirigeants (K. Yebe 2020, p. 60). Celle-ci avait une dimension éducative, puisque le bon dirigeant, rappelle P. Le Doze (2010, p. 270), « c'est celui qui, par l'éclat de son âme et sa vie, agit comme une sorte de miroir et joue un effet d'entraînement ». L'usage de l'invective dans les discours politiques consistait alors à user de tous les vocables méprisants pour discréditer son adversaire et atteindre son capital symbolique (K. Yebe 2020). Dans cette optique, le prétendu mariage de Curion et Antoine ne relève pas nécessairement d'une pratique culturelle qui aurait réellement eu lieu à Rome dans le contexte évoqué par Cicéron. Ce fait devrait être plutôt analysé sous l'angle d'une simple stratégie oratoire que Cicéron utilisa pour discréditer son adversaire. En fait, lorsque l'Arpinate accuse Antoine d'avoir une relation sexuelle avec Curion, son objectif est de mettre à mal la crédibilité politique et oratoire de son ennemi, avant d'y joindre une critique personnelle qui s'articule surtout autour de la *leuitas* d'Antoine. Cicéron reproche à Antoine de n'être pas un homme⁴⁷, et le présente de fait comme une courtisane ayant épousé Curion pour obtenir le tribunat de la plèbe⁴⁸. Le but de tout ceci est simplement de rendre Antoine

⁴⁶ John Boswell a forgé cette thèse en 1994.

⁴⁷ Cicéron, *Philippiques*, II, 34 : « Quant à moi (vois combien peu je te traite en ennemi !), tu as eu une fois une bonne intention, je t'en félicite ; tu n'as pas révélé le complot contre César, je t'en remercie ; tu ne l'as pas exécuté, je te le pardonne : c'est un homme que réclamait une telle action (« *Ego autem (uide, quam tecum agam non inimice!), quod bene cogitasti aliquando, laudo, quod non indicasti, gratias ago, quod non fecisti, ignosco. Uirum res illa quaerebat* »).

⁴⁸ Cicéron, *Philippiques*, II, 44: « D'abord prostituée offerte à tous ; prix fixe pour ton infamie, et qui n'était pas médiocre. Mais bientôt survint Curio, qui t'enleva au métier de courtisane et qui, comme s'il t'avait donné la robe des matrones, t'a établi en un mariage stable et régulier » (« *Primo uulgare scortum, certa flagitii merces, nec ea parua ; sed cito Curio interuenit, qui te a meretricio quaestu abduxit et, tamquam stolam dedisset, in matrimonio stabili et certo collocauit* ») ; Cicéron, *Philippiques*, II, 50 : « Là, lorsque tes largesses et tes rapines t'eurent rassasié, si l'on trouve la satiété en ravissant pour gaspiller aussitôt, sans ressources, tu t'es précipité sur le tribunat, dans cette magistrature, semblable, s'il était possible, à ton mari [Curio] » (« *Ibi te cum et illius largitionibus et tuis rapinis expleuisses, si hoc est explere, haurire, quod statim effundas, aduolasti egens ad tributatum, ut in eo magistratu, si posses, uiri tui similis esses* ») ; Plutarque, *Antoine*, 2 : « Curio, voulant tenir Antoine sous sa dépendance, le plongea dans la débauche des femmes et du vin, et lui fit contracter, par des dépenses aussi folles que honteuses, des dettes beaucoup plus fortes que son âge ne le comportait »).

indigne aux yeux de tous. On ne peut donc être d'avis avec John Boswell à l'idée que ce prétendu mariage symboliserait une culture du mariage entre personnes de même sexe à Rome dans le contexte évoqué.

En 1995, John Boswell compléta à sa liste de publications sur l'homosexualité une contribution qui a fait date : *Same-Sex Unions in Premodern Europe Paperback*. Dans ce livre qui s'apparente à un plaidoyer en faveur de la communauté homosexuelle (gay) d'aujourd'hui, l'auteur s'intéresse principalement aux mariages homosexuels dans la Rome, la Grèce et dans le monde médiéval occidental. Selon lui, à Rome et en Grèce, il y avait déjà des mariages homosexuels permanents et exclusifs, surtout pour des couples homosexuels de sexe masculin. Ces relations étaient les plus parlantes car elles offraient à leur auteur un véritable bonheur et plaisir. Cette affirmation que la critique considère comme une approche trop contemporaine de la sexualité antique échappe à une donnée irréfutable. En effet, dans les considérations sociales de la masculinité romaine l'homme dans sa nature dominante ressentait plus de plaisir avec une femme qu'avec un homme. Cette sexualité jugée « convenable » est un aspect témoignant de sa virilité. C'est du moins ce que les textes d'auteurs latins permettent d'envisager, à l'instar de ceux d'Horace et d'Ovide⁴⁹. John Boswell s'intéresse également aux différentes cérémonies d'union hétérosexuelle (chapitre VII) dans le monde gréco-romain et croise le regard avec les siècles suivant l'époque antique (Moyen-Âge, Époque moderne et Contemporaine). L'auteur pense que, dans l'Antiquité tout comme au Moyen-Âge, il y avait de la tolérance à la pratique de l'homosexualité et une forte reconnaissance de cette orientation sexuelle. Elle fut d'ailleurs reconnue à l'époque médiévale par l'Église du fait que de nombreux mariages homosexuels furent célébrés avec les rites et solennités de l'époque. Mais ce postulat ne résiste pas aux considérations sociales et culturelles à Rome. En matière de sexualité en effet, il y avait certes un jugement moral, mais pas de normes établies.

1-3 Mac Mullen, Amy Richlin et David Halperin dans la suite des travaux de John Boswell ?

Suivant les travaux de John Boswell, Mac Mullen (1982) étudie l'homosexualité dans une perspective comparatiste. Dans *Roman Attitudes to Greek Love*, il tente d'examiner le vocabulaire de l'homosexualité à travers de nombreux termes tels que *paedico*, *pathicus*, *catamitus* et *cinaedus*, dont il estime qu'ils traduisent un ensemble de comportements se rapportant à la féminité et à la sensualité. Mac Mullen défend la thèse selon laquelle la culture romaine condamnait toute forme d'homosexualité à Rome. De l'avis de l'auteur, la Grèce influença quelquefois Rome sur le plan culturel. Mais Mac Mullen semble avoir une vision trop moderniste de l'homosexualité antique qu'il croit souvent similaire à celle qui est

⁴⁹ Le poète latin de la fin du Ier siècle avant l'ère chrétienne affirme aimer une *Vénus* toute prête et facile qu'un *puer*. Ovide également clame sa préférence pour une *puella* qu'un *puer*. Voir: Ovide, *Les Amours*, I, 1,20 ; Ovide, *L'Art d'aimer*, II, 683-684.

pratiquée aujourd'hui. En fait, les Romains ne condamnaient pas l'homosexualité mais les positions sexuelles et les rôles joués par le citoyen au moment de l'activité sexuelle avec un partenaire de même sexe. Amy Richlin proposa à son tour (1992) une contribution majeure sur l'homosexualité, en étudiant au plus près les attitudes sociales et psychologiques des Romains vis-à-vis de cette sexualité. Sur la base d'un corpus (prenant appui, exclusivement, sur les textes littéraires latins) documentaire que l'on peut qualifier de complet (poètes, biographes, historiens y interviennent), Richlin montre une parfaite érudition et donne à son analyse une dimension pluridisciplinaire qui force l'admiration. Il veut surtout montrer que les Romains, majoritairement, condamnaient toute forme de passivité sexuelle avec véhémence et parfois humour. Il ouvre son enquête avec les considérations mythologiques liées aux statuts de Priape, un *divus minor*. Il la considère comme une divinité hypersexuée qui menace par son sexe constamment en érection d'éventuels pilleurs de raisin et concombre dans le jardin⁵⁰ dont il est réduit à assurer la sécurité.

Prenant la suite des travaux de ses prédécesseurs, David Halperin, qui ne cache pas sa position de militant pro-homosexualité, proposa une série de travaux qui font toujours échos aux États-Unis, en France, en Angleterre et même en Allemagne. Ainsi, en 1985 il publia un premier article qui donna déjà le ton de ses recherches sur la sexualité antique : « Platonic Erôs and What Men Call Love », *Ancient Philosophy*. Dans cet article qui mêle philosophie et histoire, David Halperin présente l'homosexualité dans la Grèce antique comme une construction sociale et culturelle. Celle pratiquée par les Grecs participe de la culture des Anciens, socle de la modernité occidentale. David Halperin prend explicitement position et ne manque pas de rappeler que la morale sexuelle grecque est libre et ne stigmatise pas, comme dans nos sociétés modernes où le simple fait de revendiquer son homosexualité donne lieu à une violence du discours social se rapportant à cette pratique. En 2000, David Halperin publia une autre étude assez évocatrice qu'il donna pour titre : *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, Paris. Celle-ci s'inscrit dans une sorte de continuité des travaux de M. Foucault⁵¹. Assurément, elle interroge l'homosexualité et le discours porté sur ce type de sexualité dans la Grèce antique. S'il est vrai que l'auteur focalise son attention sur la Grèce antique, il y fait toutefois quelques allusions sommaires sur la

⁵⁰ Juvénal, *Satires*, VI, 374-376.

⁵¹ M. Foucault (*L'usage des plaisirs*, 1978), apporta un souffle nouveau dans les études sur la sexualité antique. Le philosophe signale que l'activité du sexe n'est pas perçue indépendamment des autres pratiques du corps dans le monde antique. Cette non-existence de la sexualité comme ensemble de pratique humaine participe à la construction personnelle et psychologique de l'individu (S. Boehringer 2019, p, 20).

Rome antique. Ce que l'on en tire comme conclusion de ce travail de David Halperin est qu'il pense que l'homosexualité des Grecs ne traduit pas nécessairement un comportement psychologique : elle traduit en revanche les rapports sociaux et politiques.

2- L'homosexualité dans le champ historiographique français et francophone

L'historiographie française, bien qu'ayant tardivement manifesté son intérêt pour l'étude de l'homosexualité dans l'antiquité romaine, constitue, toutefois, une base importante dans le champ historiographique en lien avec ce sujet. Plusieurs travaux de qualité font d'ailleurs autorité en France et au-delà. P. Veyne est considéré à ce titre comme le pionnier en France. Dans la lignée des travaux de Paul Veyne, s'inscrivent également S. Boehringer, F. Dupont et T. Eloi, dont les contributions remarquables ont permis de saisir les représentations sociales et politiques de l'homosexualité dans la Rome antique. L'historiographie française apporta un souffle nouveau, du fait qu'elle a su ouvrir une perspective intéressante : l'homosexualité féminine dans l'antiquité grecque et romaine. En effet, les recherches sur l'homosexualité en France sont longtemps restées focalisées sur les relations sexuelles d'homme à homme, tandis que l'accouplement femme à femme semble avoir été moins mis en exergue au cours des trente dernières années. Sur le sujet de l'homosexualité féminine, S. Boehringer représente, sur le plan universitaire français, une pionnière dans le domaine. Elle manifeste avec panache son intérêt pour l'homosexualité féminine dont la récente monographie (*L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, 2007, 405 pages) en témoigne.

2-1 P. Veyne, pionnier dans le champ historiographique français ?

En France, les études en rapport avec la sexualité des Romains de l'époque se sont en premier lieu intéressées au thème vaste de l'amour. Dès 1963 en effet, Pierre Grimal, latiniste français, passe en revue ce qui faisait l'amour à Rome. Dans *l'Amour à Rome*, il insiste sur les comportements érotiques et les mœurs sexuelles des Romains. Cependant, Pierre Grimal n'a pas manifesté un grand intérêt pour l'étude de l'homosexualité. Il a fallu attendre quelques années pour voir naître en France des études consacrées au thème plus spécifique de l'homosexualité des Romains. Dans cette optique, P. Veyne demeure à ce jour l'un des premiers historiens français à avoir fait une analyse convaincante de l'homosexualité dans la Rome antique. Si l'on peut lire dans son étude que les Romains étaient bisexuels, thèse prolongée ensuite par la juriste italienne E. Cantallera, il faut surtout noter qu'elle permet d'évoquer chez les Romains de l'époque deux types de sexualité que le savant français met en exergue. Le premier type de sexualité romaine est défini par P. Veyne (1982, p. 26-33) comme une sexualité positive, du fait qu'ici, le citoyen joue un rôle dominateur dans l'activité sexuelle avec un partenaire de même sexe que

lui. Ce rôle traduit son caractère viril et met en évidence le modèle du citoyen viril : le mal « dominant pénétrant ». P. Veyne pense que la morale romaine variait selon le statut social (P. Veyne 1982, p.30). L'homosexualité était donc loin d'être une activité contre nature comme elle peut l'être dans nos sociétés actuelles. Les Romains critiquaient la servilité sexuelle du citoyen, mais avaient une étrange considération pour son rôle dominant, peu importe le sexe de sa victime. Selon le savant français, « l'important était de respecter les femmes mariées, les vierges et les adolescents de naissance libre : la prétendue répression légale de l'homosexualité visait en réalité à empêcher qu'un citoyen soit sabré comme un esclave » (P. Veyne 1982, p.28). Sur le plan juridique, la Loi Scantinia de 149 avant notre ère permet justement de se rendre compte de la complexité de l'homosexualité dans la Rome antique. Le législateur ne songea nullement à empêcher l'homophilie. Il voulut simplement protéger le jeune citoyen contre toute forme de servilité sexuelle qui pourrait donner à celui-ci un rôle sexuel passif.

Le deuxième type de sexualité que met en exergue l'historien français dans ses travaux sur l'homosexualité est qualifié de négatif. Cette sexualité négative se caractérise par le rôle passif du citoyen qui subit l'action. Selon Veyne, l'homosexualité à Rome s'évaluait sur des critères moraux et non sexués. En fait, un citoyen romain était autorisé à avoir des relations sexuelles aussi bien avec les femmes qu'avec les hommes. Toutefois, il semble que le statut social du pénétrant et du pénétré ainsi que sa fonction au moment des liaisons intimes aient été des facteurs déterminants. Cette distinction des fonctions permet d'évaluer moralement le comportement sexuel de chaque citoyen. Cette approche de l'homosexualité, probablement influencée par les textes anciens, fut ensuite reprise par toute une génération de chercheurs et continue d'ailleurs d'influencer la recherche historique. Elle influença toute l'Europe. En Italie par exemple, la juriste italienne Eva Cantallera (d'abord en 1988 puis en 1991) s'inscrit dans le même courant des travaux de P. Veyne. Elle tenta d'ailleurs d'étudier la sexualité des Romains sous ses deux facettes. Elle reprend en grande partie les thèses déjà développées par le savant français et parvient à la conclusion selon laquelle les Romains de l'époque étaient bisexuels.

2.2. F. Dupont, T. Eloi et les autres antiquisants français : entre continuité et rupture avec P.

Veyne

Avant les travaux de F. Dupont et T. Eloi (2001), ceux de L. Brisson tentèrent déjà d'apporter, à partir de 1997, quelques réponses qui permirent de lever le voile sur un type de personnes à Rome dont les recherches précédentes n'ont pas montré un grand intérêt : l'androgynisme. En effet, l'androgynisme était considéré comme un bisexuel. Sa bisexualité était représentée comme une monstruosité. Mais ce sont

surtout les travaux de F. Dupont et T. Eloi⁵² qui se distancent fondamentalement de ceux de P. Veyne sur la désignation de l'homosexualité et sa conception. Ils proposent d'ailleurs au terme d'homosexualité antique, forgé par l'historiographie, celui « d'érotisme masculin », qu'ils jugent effectivement convenable pour évoquer la sexualité de l'homme romain antique. Ce terme d'homosexualité antique représente, à leurs yeux, une nébuleuse de comportements que seule notre perception « anachronique » situe en un objet unique. Selon F. Dupont et T. Eloi, l'homosexualité ne possède guère d'équivalent précis en grec ou en latin. Il n'y a donc pas de termes latins et grecs dans l'antiquité qui désignent très exactement l'homosexualité. La langue latine ne possède que des termes latins qui s'en rapprochent et en donnent une définition de la pratique de l'homosexualité selon la conception romaine de la sexualité. L'homosexualité comme choix de vie, et à *fortiori* comme pratique identitaire d'un groupe plus ou moins marginal, est une invention récente. F. Dupont et T. Eloi (2001, p. 10-11) en concluent donc qu'il n'y a pas à Rome, à la différence de la Grèce, une culture de l'amour qui produisit des discours spécifiques à la sexualité entre partenaires de même sexe. De l'avis de F. Dupont et T. Eloi, il existe en revanche une multitude de témoignages et d'allusions à des relations qui mettent en cause des citoyens adultes, des esclaves et des enfants libres.

G. Puccini-Delbey (*La vie sexuelle à Rome, Paris, Tallendier, 2007*), à la différence de F. Dupont et T. Eloi, prolonge la thèse développée par P. Veyne. À la lire, elle semble soutenir la thèse de la perte de la masculinité par une pratique de la pénétration anale d'un partenaire de même sexe. Elle reprend donc à son compte les idées déjà analysées par P. Veyne sur le sujet de la perte de la masculinité sociale par l'action passive du citoyen au moment des rapports sexuels. G. Puccini-Delbey présente dans un premier temps la notion de la virilité dans la Rome antique. Dans un développement relativement long, elle insiste sur la notion de « vie sexuelle » plus que sur celle « d'homosexualité ». Celle-ci représente à ses yeux une notion trop moderne pour évoquer la sexualité antique. Elle analyse en outre les différentes représentations sociales de la sexualité romaine. L'idée centrale qui domine dans cette étude fort intéressante est la position sexuelle du citoyen au cours des moments intimes. Cela apparaît comme un gage de la moralité du bon citoyen romain.

2.3. Sandra Boehringer et l'étude de la sexualité féminine antique : un pan nouveau dans l'étude de l'homosexualité dans l'Antiquité ?

⁵² On citera notamment: *L'érotisme masculin dans la Rome antique*, Paris, Belin, 2001: « La sexualité de l'homme romain antique », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n°22, p. 167-184.

Les travaux de Sandra Boehring (*L'Homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, 405 pages) marquent une rupture fondamentale dans le champ historiographique français et ouvre sans doute des nouvelles perspectives dans les études en rapport avec l'homosexualité dans la Grèce et la Rome antique. Depuis bien longtemps, l'historiographie française, anglaise et américaine fut dominée par des études s'intéressant à la sexualité entre les partenaires de sexe masculin, réduisant ainsi la définition de l'homosexualité au seul genre masculin. C'est probablement ce qui motiva Sandra Boehring dans son choix d'étudier l'homosexualité féminine. En effet, seules deux études avant elle font exception : *Les chœurs de jeunes filles en Grèce ancienne* (C. Calame 1977) et « L'homosexualité féminine chez Platon » (N. Ernout 1994). Cependant, ces études ont l'inconvénient de ne pas interroger le sujet en profondeur. L'on dira qu'il s'agit simplement d'une introduction à l'étude de l'homosexualité féminine dans l'Antiquité. En revanche, le grand intérêt de l'étude de Sandra Boehring est qu'elle ne s'arrête au silence des sources :

L'auteure parvient à rendre signifiants les non-dits des textes et à scruter les contours de leur silence pour faire jaillir les leçons de ces silences. Elle utilise admirablement les ressources de l'analyse littéraire générique et linguistique pour déterminer ce qu'on peut déduire ou pas d'un texte ou d'un document ; elle refait l'histoire de la figure de Sappho, représentée tantôt comme une femme à hommes, et tantôt comme une femme à femmes ; elle montre qu'Ovide et ses lecteurs connaissaient les amours féminines de la poétesse de Mytilène ; puis elle prend appui sur le fait qu'Ovide les évoque clairement mais, pour ainsi dire, en passant, pour déduire que ni lui ni ses lecteurs ne s'en offusquaient vraiment (R. Mesli, 2008, [en ligne]).

De plus, notons que s'il est vrai que ses travaux vont parfois dans la même lignée de ceux de M. Foucault et de K. J. Dover, ils se différencient quelquefois de ceux de P. Veyne. Sandra Boehring se démarque ainsi du reste par ce travail dont l'érudition historique et la parfaite connaissance de la philologie sont à souligner. Elle énumère et analyse minutieusement les occurrences qui font référence à la sexualité féminine. Les sources qu'elle exploite sont étudiées avec beaucoup de rigueur : c'est par exemple le cas de Sappho, le Pseudo-Lucien, Platon, Aristote, Ovide, Martial et de nombreux autres textes anciens que l'on ne peut citer ici avec exhaustivité. Sandra Boehring (2007, p. 222) laisse entendre que les rapports sexuels « entre les femmes n'entrent pas, pour un public romain, dans le domaine de l'érotisme ».

Outre son étude sur l'homosexualité féminine, Sandra Boehring co-dirigea, récemment, un excellent volume avec Violaine Sebillotte Cuchet (2011). Cette étude retrace dans une perspective renouvelée les *gender studies*. Il s'agit d'une synthèse qui reprend de nombreux thèmes d'études en

rapport avec le genre, la sexualité, le rapport au pouvoir et la vie sociale et religieuse. Le grand mérite de cet ouvrage est qu'il donne une approche édifiante des témoignages en rapport à la construction du genre et son influence dans la détermination des rapports sociaux et politiques dans le monde ancien.

Conclusion

Ce travail avait pour but de faire un état de lieux sur les recherches historiques qui se sont intéressées au phénomène de l'homosexualité dans la Rome antique. Il était principalement question d'exploiter, sans prétention d'exhaustivité, les travaux les plus cités sur le sujet, notamment ceux publiés entre 1978 et 2011 aux États-Unis, en France et en Angleterre. Nous y avons décelé les grandes tendances historiographiques en rapport avec l'homosexualité et ses spécificités à Rome. La tendance globale qui se dégage de ces études fait ressortir que le phénomène de l'homosexualité dans l'antiquité romaine ne fait pas l'unanimité dans le champ historiographique, notamment en ce qui concerne la dénomination de cette pratique sexuelle dans la langue latine, les représentations sociales et politiques de ce type de sexualité ainsi que le rôle joué par le *pedico* et le *pathicus* (pénétrant et pénétré) pendant les liaisons intimes. À cela s'ajoutent les contraintes juridiques et sociales liées à la sexualité antique. L'historiographie anglaise et américaine s'est beaucoup focalisée sur les mariages homosexuels dans la Rome, les termes anciens désignant l'homosexualité ainsi que l'impact culturel que pût avoir l'homosexualité grecque à Rome. En revanche, l'historiographie française et francophone s'est davantage intéressée au rôle passif et actif du citoyen au cours des relations sexuelles avec le partenaire de même sexe, ce qui témoigne que les conduites sexuelles à Rome ne sont pas nécessairement sexuées. Cette orientation fut développée par P. Veyne, qui constitue, sans nul doute, une référence en France et en Europe. Mais l'historiographie française a surtout su se démarquer, récemment, avec Sandra Boehringer, qui marqua effectivement une rupture significative dans le champ historiographique français, en s'intéressant à l'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine, sujet qui n'avait pas fait l'objet d'une étude en France.

Références Bibliographiques

BOEHRINGER Sandra et SEBILLOTTE CUCHET Violaine, 2015, « Corps, sexualité et genre dans les mondes grec et romain », *Dialogues d'histoire ancienne*, p. 83-108.

BOEHRINGER Sandra, 2007, *L'Homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, Les Belles Lettres.

BOSWELL John, 1980, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*

BRISSON Luc, 1997, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphroditisme dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres.

CANTARELLA Eva, 1991, *Selon la nature, l'usage et la loi. La bisexualité dans le monde antique*, Paris, La Découverte.

CANTARELLA Eva, 2004, « L'hermaphrodite et la bisexualité à l'épreuve du droit dans l'antiquité », *Diogène*, n°208, p. 3-15.

JAMES KENNETH Dover, 1978, *Greek Homosexuality, classical scholar*.

DUPONT Florence et ELOI Thierry, 2001, *L'érotisme masculin dans la Rome antique*, Paris, Belin.

ELOI Thierry, 2005, « La sexualité de l'homme romain antique », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n°22, p. 167-184.

GIRO Virginie, *Histoire et Civilisations, le monde*, publié le 08/09/2021 à 18h09 (en ligne).

GRIMAL Pierre, 1982, « L'homosexualité à Rome », in *Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité*, 1982, p. 26-33.

GUEBOGUO Charles, 2006, « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », *Socio-logos* [En ligne], mis en ligne le 09 octobre 2008, consulté le 23 septembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/socio-logos>.

HALPERIN David, 1985, « Platonic Erôs and What Men Call Love », *Ancient Philosophy*, 5, p. 161-204.

HALPERIN David, 2000, *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, Paris.

MAURICE Olender, 1990, *Priape et Baubô : sur deux formes extrêmes de la sexualité chez les anciens*, thèse de doctorat, EHESS, Paris.

MAURICE Olender, 2000, « La laideur d'un dieu », in *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne].

MESLI Rostom, 2008, « Sandra Boehringer, *L'Homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine* », *Genre & Histoire*, Online since connection le 07 October 2023. URL : <http://journals.openedition.org/genrehistoire>

MORABITO Marcel, 1986, « Droit romain et réalités sociales de la sexualité servile », *Dialogues d'histoire ancienne*, p. 371-387.

PUCCINI-DEBLEY Geraldine, 2007, *La vie sexuelle à Rome*, Paris, Tallendier.

MULLEN RAMSAY Mac, 1982, *Roman Attitudes to Greek Love*, Historia.

TAMAGNE Florence, 2006, « Histoire des homosexualités en Europe : un état des lieux », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 53-4, pages 7 à 31.

YEBE KOMBILA, 2021, « L'usage des thèmes *puer*, *mollitia*, *effeminatum* et *sexus* dans les discours du dernier siècle de la République romaine entre Octavien et ses adversaires politiques. Quelques remarques sur un discours genré (44-31 a.C.) », *CHA* n° 19.

YEBE KOMBILA, 2023, « Homosexualité et transgression de genre dans la Rome antique : acteurs, discours, perception sociale et représentation politique (509- 68 ap. J.-C.) », *Histarc*, publication de Decembre.

L'ANIMAL COMME SUBSTITUT DU DIVIN DANS L'ICONOGRAPHIE RELIGIEUSE DE L'ÉGYPTE ANTIQUE

MOUHAMADOU Nissire Sarr

Maître de Conférences (CAMES)

Université Cheikh Anta Diop-Dakar

nissire61@yahoo.fr

&

Cédric StéphaneMBAH,

Docteur en Histoire /Egyptologie

Université de Yaoundé 1

mbahcedric6@gmail.com

Résumé

Le propos de cet article est de faire ressortir les raisons du choix de l'animal en tant que substrat des représentations du divin en Égypte. Il cherche à savoir, à travers l'iconographie religieuse des anciens Égyptiens si les représentations des dieux et des déesses sous les formes d'animaux relèvent du folklore ou de la religion. Pour le savoir, la méthode d'analyse qualitative a été convoquée. De celle-ci, l'on a été conforté à l'hypothèse selon laquelle, le côté animal ne sert qu'à souligner un caractère particulier qui permet de dévoiler la part importante du divin que l'on pourrait deviner chez l'animal choisi comme son réceptacle. Ce choix alimenté par les croyances religieuses et mythiques donne à observer une sorte d'animalisation du divin. À ce postulat, il ressort que l'immatériel et le surnaturel divin est rendu concret chez les *Kmtywau* travers des dissections que l'iconographie religieuse présente sous des figures zoomorphes et/ou anthropo-zoomorphes.

Mots-clés : Animal, dieux, iconographie, religion, représentations

THE ANIMAL AS A SUBSTITUTE FOR THE DIVINE IN THE RELIGIOUS ICONOGRAPHY OF ANCIENT EGYPT

Abstract



The purpose of this article is to highlight the reasons for the choice of animals as a substrate for representations of gods in Egypt. He seeks to know, in the face of the religious iconography of the ancient

Egyptians, whether the representations of gods and goddesses in the form of animals are part of folklore or of religion. To find out, the qualitative analysis method was used. From this, we have been reinforced with the hypothesis according to which, the animal side only serves to underline a particular character which makes it possible to reveal the important part of the god that we could guess in the chosen animal as its receptacle. This choice, fuelled by religious and mythical beliefs, reveals a kind of animalization of the god. From this postulate, it emerges that the intangible god is made tangible among the *Kmtyw* through the dissections that religious iconography raises under zoomorphic and/or anthropo-zoomorphic figures.

Keywords: Animal, iconography, gods, religion, representations

Introduction

Il n'est pas superflu de dire qu'en négro-culture, les dieux, ancêtres et génies sont des entités invisibles que nous pouvons prosaïquement appeler divinités. Étant du domaine de l'invisible et par ricochet énigmatique à toute connaissance vraisemblable, toute reproduction des dieux semble être la conséquence des croyances auxquelles les humains adhèrent. Pour arriver à une reproduction imagée plus ou moins claire d'un quelconque dieu chez les Négro-Africains, l'Homme égyptien ancien en particulier, passait usuellement par l'imagination au travers de l'octroi des formes et qualités des entités issues de la nature. Celles-ci étaient dans la plupart des cas, les emprunts au règne animal pour imaginer Dieu ou les dieux inconnus. Ce constat fait, pose le problème de la révélation du principe caché du divin chez les anciens Égyptiens. Dans cette perspective, quelles sont les raisons qui ont présidé au choix de l'animal comme être pour imaginer et imager les dieux en Égypte antique ? Dans le souci d'apporter des éléments de réponses à cette interrogation, l'on convoquera la méthode d'analyse qualitative afin de faire ressortir l'animal comme l'un des rendus morphologiques du divin chez les anciens Égyptiens. Pour ce faire, nous nous servirons des informations d'ordre général tirées des textes sacrés notamment, les textes de Pyramides, le Livre des Morts (du Papyrus d'Ani), les Hymnes et les discours mythologiques plus précisément d'Héliopolis. Dans le souci de comprendre l'animal comme le substrat des représentations imaginaires et imagées chez les Égyptiens anciens, il conviendra tout d'abord d'atermoyer sur le caractère caché du divin que l'Homme veut découvrir. Par la suite, examiner l'animal comme le bestiaire

réceptacle de l'énergie du divin sous la bannière du  *B3 ntr* et  (*K3 ntr*) suivant les croyances des *Kmtyw*. Enfin, l'on jettera un panorama sur le panthéon des dieux chez les anciens égyptiens que ceux-ci, dans l'iconographie religieuse, matérialisaient à travers l'attribution des formes

zoomorphes aux dieux qui y résidaient. À travers ce cheminement, l'on peut être conforté à l'hypothèse selon laquelle, l'animalisation du divin dans l'iconographie religieuse est l'une des possibilités de le connaître. En sa qualité de bestiaire, il dévoile le principe caché de Dieu suivant les croyances religieuses et mythes chez les anciens égyptiens.

1- Le caractère caché du divin dans la pensée égyptienne ancienne

Lorsque l'on parcourt les textes sacrés de l'Égypte antique, singulièrement, les Textes des Pyramides, le Livre des Morts, les Hymnes en passant par le récit mythologique à Héliopolis, le caractère caché de dieu y est régulièrement évoqué.

Le livre *pr.t m hrw* (Livre de sortir au jour) du Papyrus d'Ani des anciens

Egyptiens renseigne que Dieu par essence est inconnaissable. Les divinités qui, au sens étroit, sont des entités qui appartiennent au monde invisible le sont également. Pour étayer ce propos, il revient de lire

au chapitre 17 (P. Barguet, 1967, p.57) où Atoum *Tm(w)* (*Tumou*) dit Amon, Râ, affirme, par le biais de ses grands prêtres que :

« Du maître de l'univers, à moi appartient (la totalité, l'univers) puisque j'étais seul (unique) j'étais venu à l'existence » (A. De Buck, 1948, p.13)

« Le Noun Je suis Ré quand il apparaît en commençant à gouverner »

« C'est moi, hier m'appartient (car) je connais demain, quant à hier c'est Osiris »

« Quant à demain, c'est Rê, ce jour de la destruction »

Pour revenir aux propos d'Atoum lors de la cosmogénèse, à travers le Papyrus d'Any, il dit : « ...J'étais la totalité quand j'étais seul dans le Noun et je suis Rê dans sa glorieuse apparition quand il commence à gouverner ce qu'il a créé...Je suis le grand dieu qui est venu à l'existence de lui-même...A moi appartient hier et je connais demain... », (A. Champoor, 1927, p. 25). Au chapitre 42 du même livre, Atoum ajoute : « ...Je suis le maître de l'éternité...ma vraie forme est cachée en moi, car je suis l'inconnaissable... », (Doumbi-Fakoly, 2004, p.40). Dans le même ordre d'idées comme tous les autres êtres du monde invisible (les dieux), ils ont été créés par le démiurge qui est Atoum. Pour illustrer cela, il convient de lire un extrait du Papyrus BremnerRhind qui illustre le monothéisme égyptien :

... Quand je [Atoum] me suis manifesté à l'existence, l'existence exista. Je vins à l'existence sous la forme de l'Existant, qui est venu à l'existence, en la Première Foie. Venu à l'existence sous le mode d'existence de l'Existant, j'existais donc. Et ainsi l'existence vint à l'existence, car j'étais antérieur aux Dieux Antérieurs que je fis, car j'avais l'antériorité sur ces Dieux Antérieurs, car mon nom fut antérieur au leur, car je fis l'ère antérieure ainsi que les Dieux Antérieurs. Je fis tout ce que je désirasse en ce monde et je me dilatais en lui. Je nouai ma propre main, tout seul, avant qu'ils ne fussent nés, avant que je n'eusse craché Shou et expectoré Tefnout. Je me servis de ma bouche et Magie fut mon nom. C'est moi qui suis venu à l'existence en (mon) mode d'existence, quand je vins à l'existence sous le mode d'existence de l'Existant. Je vins (donc) à l'existence dans l'ère antérieure et une foule de modes d'existences vinrent à l'existence dès (ce) début, (car auparavant) aucun mode d'existence n'était venu à l'existence en ce monde. Je fis tout ce que je fis étant seul avant que personne d'autre (que moi) ne se fût manifesté à l'existence, pour agir en ma compagnie en ces lieux. J'y fis les modes d'existence à partir de cette force (qui est en moi). J'y créai dans le Noun étant (encore) somnolent et n'ayant encore trouvé aucun lieu où me dresser. (Puis) mon cœur se montra efficace, le plan de la création se présenta devant moi, et je fis tout ce que je voulais faire, étant seul. Je conçus des projets en mon cœur, et je créai un autre mode d'existence, et les modes d'existence dérivés de l'Existant furent multitude (B. Ukwuije, 2008, p. 248.).

À la lecture de cet extrait, Atoum est venu par lui-même à l'existence, « ce Dieu Antérieur aux antérieurs est un « Dieu-Un, Unique-Engendreur des millions » et un créateur des dieux. Ce n'est pas un être dont la connaissance peut se trouver consacrée (S. N. Kalamba, 2009, p. 11).

En outre, il convient d'évoquer l'un des passages des hymnes à Amon du Papyrus de Leyde I-350 (J. Zandee., 1958. pp. 246-249), qui évoque l'autocréation d'Atoum en ces termes ;



« Créateur qui n'a pas été créé, le seul de son espèce, qui passe l'éternité, chef des routes»,

(R. Bertrand, 2012, p. 5).


Convoquons également une formule du chapitre 15 du Livre des Morts, pour évoquer sa supériorité aux autres dieux en tant que créateur de l'univers.



Le berger, maître unique, il a fait(faisant) ce qui existe.

C'est la traduction donnée par René-Louis Etilé qui clarifie sur le caractère inconnu d'Amon :


Unique est Amon (*Imn*) qui se cache/ qui est inconnu ou inconnaissable (*imn*) d'eux ;
qui se dérobe aux dieux, sans que l'on connaisse son aspect.
Il est plus éloigné que le ciel-lointain ; il est plus profond que la Douat.
Aucun dieu ne connaît sa véritable nature.
Son image n'est pas étalée dans les écrits.
On n'a point sur lui de témoignage parfait.
Il est trop mystérieux pour que soit découverte sa prestigieuse majesté.
Il est trop grand pour être interrogé,
Trop puissant pour être connu.
On tomberait à l'instant mort d'effroi si on prononçait son nom secret,
intentionnellement ou non.
Aucun dieu ne sait l'appeler par ce nom.
Ba-caché (*imn*) est son nom, tant il est mystérieux (R-L Etilé, 2005, p. 43).

Le mystère autour de la connaissance de dieu a conduit les anciens Égyptiens à des pratiques de types polythéistes dans une logique monothéiste. Pour preuve, lorsque l'hymne à Amon l'invoque comme celui qui « se cache/ qui est inconnu ou inconnaissable [...] qui se dérobe aux dieux, sans que l'on connaisse son aspect », (E. Grébaut, 1875). Cela traduit son contenu dans tous les dieux qui existent dans le panthéon égyptien. Dans cette perspective, le divin devient l'unique qui se manifeste dans tous les dieux. En chaque être divin chez les anciens Égyptiens, réside le  (*K3 ntr*) Ka divin, mieux le Kad'Atoum. Cette logique du Dieu qui influe dans les autres nous suggère d'évoquer la notion de l'unité des dieux développée par Etienne Drioton (1946, pp. 202-204). Pour exprimer cette unité des dieux en Atoum, Amon ou Rê, les exemples foisonnent dans les textes sacrés de l'Égypte antique. René Louis-Etilé indique entre autres, les Textes des Pyramides (formule 456) : « Salut à toi, l'unique » ; Textes des Sarcophages : « Atoum, son nom est l'Unique », « Dieu, l'Unique » ; Le Livre des Morts, chap.15 : « Toi, le seigneur ! Toi, l'Unique » ; Hymne à Aton : « Ô toi, le Dieu Unique, à part lequel il n'y en a pas d'autres ! » ; hymne à Osiris ; hymnes et prières à Râ (Etilé, 2005, p. 46).

Tout au long de cette partie dans laquelle nous avons présenté le caractère inconnu des dieux, il ressort bel et bien que la religion chez les anciens Égyptiens est un monothéisme de fond et polythéisme de forme. Roland Khater (2023, p. 18) recommande que l'on ne recherche « pas à y voir un polythéisme compliqué ou un monothéisme forcé ». De toute évidence, la religion chez les Égyptiens anciens est fondée sur la croyance en un seul Dieu. Celui-ci est honoré à travers des cultes à plusieurs autres dieux secondaires. C'est effectivement ce qui explique que le culte soit régional chez les *Kmtyw*. Chaque nome et dans une moindre mesure, chaque temple avait son dieu matérialisé via lequel, les fidèles et prêtres rendaient le culte au dieu de la cité. Dans la pratique des cultes divins, l'on pouvait remarquer une relative « concrétisation » de dieu par principe de métempsychose du *Ba* et du *Ka* divin dont les animaux en sont de véritables réceptacles chez les anciens Égyptiens.

2- L'animal, réceptacle du (*b3 ntr*) et (*k3 ntr*) ou énergies divines chez les anciens égyptiens

Dans la conception égyptienne ancienne de l'univers, tous les éléments de la nature peuvent servir de réceptacle à l'énergie des dieux. Dans l'Égypte antique, l'animal n'a pas que servi de symbole. Il a aussi servi d'expression de la puissance du divin dans le cadre de la religion (C. Mbah, 2017, p. 49). Chez les Égyptiens, l'on a observé des pratiques de dévotion ou cultuelles en lien avec les animaux. Cette expression religieuse conduit *a priori* à parler de zoolâtrie. Dans la religion égyptienne ancienne, il faut remarquer que l'animal n'est pas adoré pour lui-même. Il fait l'objet du culte divin en tant que réceptacle du dieu qui se manifeste et s'incarne en lui. Il convient symboliquement de l'observer comme

l'expression visible de l'énergie, mieux du  *Ka* du divin invisible qui lui est concédé (Germond, 2001, p. 73). Dans cette perspective, bien d'animaux faisaient l'objet d'un réel respect de la part des anciens Égyptiens. Suivant la religion de ceux-ci, la divinité qui a donné naissance à l'univers est

 *Tm(w)* (Atoum) à en croire le récit cosmogonique d'Héliopolis.

Il s'est créé lui-même. De ses larmes, de sa salive, de sa sueur, sont nés tous les êtres vivants, dont les animaux, qui sont susceptibles de détenir une parcelle de la divinité créatrice. Leurs comportements et aptitudes particulières sont la manifestation visible de la personnalité des dieux. En plus de cela, les créatures animales jouent le rôle d'intermédiaire entre les Hommes et les divinités dans les cas des cultes, (P. Huet et M. Huet, 2013, p. 87).

A travers ce panorama que nous fait le précédent récit sur la notion de l'animal dans le culte égyptien ancien, l'on constate que les animaux n'étaient pas des dieux. Ils étaient des réceptacles des dieux qui furent sacralisés (F. Dunand et R. Lichtenberg, 2005, pp. 149-164).

Aussi bien que les animaux soient sacralisés chez les anciens Egyptiens, beaucoup d'entre eux n'avaient jamais atteint le rang de divinité. C'est le cas de l'oryx et la chèvre (F. Dunand, 1986. pp. 74). Les représentations des animaux dans cet univers étaient transposées en symboles divins. D'ailleurs Roland Khater (2023, p. 54) reconnaît « qu'il est beaucoup plus facile d'établir un contact avec un dieu visible et concevable qu'avec Dieu dont le visage et l'identité sont secrets ». L'animal était dans cette perspective une réponse égyptienne ancienne à la préoccupation de Khater. Subséquemment, chez ce peuple, l'animal y était spiritualisé pour exprimer des concepts abstraits des dieux et rendre intelligible son système théologique assez compliqué, (H. Guichard, 2014, p. 15). Vénérés de leur vivant, certaines espèces comme le taureau, le bélier ou le crocodile bénéficiaient d'une momification et d'une sépulture digne (L. Heugel et V. Koenig, 1980, p. 15). D'autres étaient mis à mort et momifiés pour servir d'offrandes des pèlerins aux dieux des temples, (E. Bernand, 1988. p. 54). C'est le cas des chats, poissons, serpents, musaraignes, ibis, etc. (M-A. Calmettes, 2015, p. 7).

Nombreux parmi les animaux sacralisés ont été érigés au rang de véritables dieux à la manière de la déesse Hathor à tête de vache ou du dieu Thot à tête d'ibis. En outre, la plupart des divinités égyptiennes étaient représentées sous la forme d'Hommes à tête d'animal. Celles à apparence entièrement animale étant néanmoins rares. Chaque divinité pouvait avoir une ou plusieurs représentations animales autant qu'un même animal pouvait représenter plusieurs divinités différentes (S. Porcier, 2014, p. 99). Par exemple, le faucon représentait à la fois Horus, dieu du ciel, du soleil et de la lune dans l'ensemble de l'Égypte (B. Mathieu, 2013, pp. 1-26). Le faucon représentait le dieu Montou ou dieu principal à Thèbes sous sa forme solaire (D. Valbelle, 1992), le dieu Khonsou à Karnak (G. Pinch, 2004, p. 4), sous sa forme lunaire et le dieu Sokaris à Saqqarah où il était un dieu funéraire (C. Gétaz, 2015).

Depuis l'Ancien Empire égyptien, les animaux sont des incarnations et les images vivantes des dieux auxquels ils se réfèrent (F. Dunand et R. Lichtenberg, 2005, p. 80). Si le culte des animaux est déjà bien établi sous la 1^{ère} dynastie (3100-2890 BC), (P. Nicholson et al., 2015, pp. 45-66), il ne s'est véritablement mué en une véritable tradition qu'à partir de la XVIII^{ème} dynastie donc, au Nouvel Empire (F. Dunand, 1986, p.5). Comment expliquer cette évolution ? En effet, il convient de distinguer les animaux sacrés qui ont fait l'objet d'un véritable culte en tant qu'hypostases divines et les animaux sacralisés sans

dévotion. Le chat de la famille des félins chez les anciens Égyptiens fait partie de cette catégorie pour laquelle les animaux représentent une valeur mythologique et religieuse (P. Dale-Green, 1963, p. 102). En Égypte antique, de nombreux objets consacrés au culte du chat en tant qu'hypostase de la déesse Bastet ont été retrouvés dans les temples à lui dédiés (photo n°1), mais aussi, dans les cimetières de chats, (P. Vernus et J. Yoyotte, 2005. p. 602). En effet, la croyance que les anciens Égyptiens avaient en la déesse Bastet se soldait par la fabrication d'objets votifs sous les formes des chats pour l'apaiser pendant le pèlerinage dans le temple à elle dédié (K. Rogers, 2001, p. 18.).

Au Nouvel Empire les chats étaient particulièrement utilisés dans le rendu du culte divin. C'est ce qui explique, dans les faits et gestes religieux des *Kmtyw*, la présence de nombreuses images de chats que l'on fait remonter à l'époque ramesside.

Ils ont été découverts dans les sanctuaires d'Hathor, implantés dans les sites miniers de Serabit el-Khâdim au Sinâï, et de Timna sur le Golfe d'Akaba. Par exemple, il a été découvert dans



Pr. Mwt (Temple de Mout)] à Karnak une grande figure de chat, avec une inscription demandant à la déesse d'accorder au dédicant « une heureuse existence dans Thèbes ». Un autre exemple est illustré sur une stèle de Deir el-Médineh où figure un chat mâle, « Faire une prière au grand chat, se prosterner devant Rê, le dieu grand... » (F. Servajean, p. 357), (photo n°2). Nous pouvons interpréter la présence simultanée de l'exterminateur primordial, Rê, avec sa fille par l'illustration de la faute suivie du repentir et du pardon éternel accordé par les dieux (C. Brassard, 2013, p. 51).

Photo n° 1: Stèle de calcaire dédiée à Nebre (Deir-el-Medinah), avec la « grande hirondelle » et le « bon chat »



Source : <http://jbradu.free.fr/egypte/LES%20ANIMAUX/chat/chat.php3> , consulté le 5 Octobre 2022

Photo n° 2: Figurine ex-votive du chat associé à Bastet



Source : <http://www.paperblog.fr/3719794/salle-5-vitrine-3-les-chats-iv-a-bastet-associes-premiere-partie>, consulté le 3 octobre 2022.

Le chat était un animal vénéré des anciens Egyptiens, représenté dans leur mythologie par la déesse Bastet, qui portait une tête de chat sur un corps de femme. Il était connu et admiré comme l'incarnation vivante du principe divin et fut associé aux temples. C'est le cas de Bastet qui était adoré à Bubastis ainsi qu'à Saqqara (M. Malaise, 1987, pp. 28-48). Apis, taureau sacré pour sa part était honoré à Memphis comme une incarnation du dieu Ptah, (M. Jones, 1990, pp. 141-147).

Tout au long de cette partie dans laquelle l'on a présenté le caractère inconnu des dieux à travers les textes sacrés (sarcophages, pyramides, livre des morts), les hymnes etc., il ressort cependant que l'inconnu qu'est Atoum réside en toute chose qu'il a créé, disent les textes sacrés. Ainsi, pour manifester les cultes à ce dieu créateur et ses dieux secondaires, les Egyptiens anciens avaient opté pour les animaux qu'ils entretenaient dans le cadre religieux comme les réceptacles vivants des dieux aux caractères invisibles. Subséquemment, dans la conception religieuse des anciens Egyptiens, l'image des dieux dans l'iconographie apparaît ordinairement sous la bannière des représentations dans lesquelles le zoomorphisme est inlassablement figuré et observé.

3- L'animal et la morphologie des dieux dans l'iconographie religieuse de l'Égypte antique

Précisons que Dieu, dans l'univers égyptien, est une abstraction. Il fait l'un et le multiple en même temps. Suivant la conception des *kmtyw*, Dieu peut prendre forme à travers son réceptacle. Dans cette logique, de façon plus ou moins objective, le règne animal devient, par ricochet, l'image complète ou bien partielle du Dieu ou des dieux inconnus. C'est cette idée qui préside quelques fois, aux représentations imagés et/ou imaginaires des dieux sous des formes zoo-morphologiques et/ou anthro-zoo-morphologiques chez les anciens Egyptiens.

Dans le souci de transposer le monde divin au règne animal, les anciens Egyptiens examinaient minutieusement le comportement des animaux qu'ils considéraient comme la manifestation de dieu auquel on l'attribuait. Les différentes espèces étaient choisies suivant le code religieux de l'espace (nome) dans lequel ledit animal faisait l'objet du culte. Ainsi, les caractéristiques animales que l'on léguait aux dieux étaient la conséquence de leurs croyances.

L'iconographie divine de l'Égypte antique est riche et variée. Les dieux y représentés se dévoilent sous des formes zoomorphiques. Celles-ci sont vraisemblablement les plus anciennes à en croire Françoise Dunand et Roger Lichtenberg (2005, p.144). Ils expliquent que le choix des animaux en tant que bestiaires de dieux était assujéti aux orientations culturelles de chaque nome égyptien ancien. C'est la raison pour laquelle l'on a un foisonnement d'animaux dans la représentation religieuse des êtres divins chez les anciens Egyptiens. Ceux-ci peuvent se compter parmi les divinités cosmogoniques, locales, provinciales, funéraires, des ancêtres déifiés, démons, génies pouvant différer d'un nome à un autre chez les *Kmtyw*. Subséquemment, si Horus, Râ, Isis et d'autres divinités sont zoomorphes par exemple, ils conservent leurs caractéristiques divines. Le côté animal ne sert qu'à souligner un caractère particulier qui permet de dévoiler la part importante de la personnalité du dieu que l'on pourrait deviner chez l'animal choisi comme son réceptacle. Ainsi Horus a une tête de faucon dans l'iconographie religieuse parce que son nom signifie « celui qui est distant » (B. Mathieu, 2013, p. 13).

Le scarabée qui pousse la boule de fèces est devenu Khépri le dieu poussant le disque solaire hors de la nuit (photo n°3). Le singe cynocéphale Thot (Photo n°4) a ainsi été figuré comme un maître sur une estrade dictant ses paroles à un scribe comme à un fils spirituel ou encore le dieu Thot imagé babouin et le dieu Anubis sous l'image d'un chacal (photo n°5). Aussi Seth ressemble-t-il au porc qui est égoïste et qui est infâme. Râ est figuré avec une tête de faucon (photo n°6). Isis quant à elle vient avec une tête de vache pour symboliser la générosité et l'assurance.

**Photo n° 3 : Khépri le dieu
poussant le disque solaire hors de
la nuit**



Source : [http://neferhotep.over-
blog.com/article-kepri-](http://neferhotep.over-blog.com/article-kepri-)

**Photo n°5 : Dieu Anubis sous la forme
du chacal**



Source

:http://www.egyptarchive.co.uk/html/cairo_museum_50.html, consulté le 25 mai 2020

**Photo n°4 : Thot représenté par un
babouin**



Source :

<https://fr.wikipedia.org/wiki/Divinit%C3%A9>

**Photo n°6 : Ra ou Horus représentés en
faucon**



Source :<https://fr.wikipedia.org/wiki/Divinit%C3%A9> consulté le 15 février 2021

Précisons que dans les représentations des dieux en animaux, et dans cultes à eux dédiés, les anciens Egyptiens s'étaient intéressés aux caractéristiques animales et non aux animaux eux-mêmes. Le crocodile symbolisait de toute probabilité l'attente, la patiente pour atteindre un but fixé. Des fois, il représentait le dieu *Sobek* et d'autres fois il était le symbole de certains démons (Y. Bonnefoy, 1999, p. 947). Il en était de même du serpent qui, en tant que cobra, constituait l'uraeus de Râ et d'autres dieux et en tant que grand serpent, représentait le démon *Apophis*, ennemi de Râ. C'est cette réalité de représenter concrètement, physiquement et en image les dieux au travers des hypostases, figurines et objets votifs en animaux chez les anciens Egyptiens qui fait dire à Elsy Leuzinger (1961, p. 80) que : «

L'art est, en Afrique, la manière privilégiée de rendre tangible le surnaturel et l'invisible ». Cependant, en dehors de ces reproductions entièrement zoomorphes, l'on note aussi des représentations des dieux qui combinent habituellement des traits humains et animaux en même temps.

Que les animaux soient domestiques ou sauvages, ils ont de tout temps fait partie de la vie humaine, à plusieurs niveaux. Ils ne quittent pas l'Homme et lui renvoient souvent sa propre image. C'est ce qui explique que les animaux et les humains partagent les mêmes fondements dans la pensée égyptienne. Ils ont les liens étroits qui existent depuis la cosmogénèse (S. Sauneron et J. Yoyotte, 1959, p. 49), dans les expériences religieuses. Ils sont dans les mythes, issus des mêmes souches divines et circulent dans la même sympathie de toutes choses (N. Guilhou, 2019). En considérant l'animal comme image archétypique de l'humain, il présente d'après Carl Gustav Jung, deux pôles. Il évoque le pôle de l'ombre et la lumière, l'instinct et l'esprit (C.G. Jung, 1963, p. 298). Jung définit ces deux pôles comme l'« ombre des dieux » et le « frère de l'homme ». L'on pourrait dire aussi que l'animal apparaît suivant les mythes comme « l'ombre de l'Homme et le frère des dieux » pour reprendre Christiane Fonseca (2008, p. 13). Cette double perspective, de l'unité entre l'Homme et l'animal est celle qui tend à projeter l'humain sur le monde invisible à travers l'animal associé symboliquement à son identité en religion. C'est cette logique qui fonde l'anthropo-zoomorphisme dans l'univers religieux égyptien antique. La relation de l'Homme à l'animal suit donc un double parcours : celui de la participation de l'Homme dans une identité inconsciente et l'affrontement de l'animal qui permet à l'homme de se dégager de sa fusion avec la mère-nature pour imaginer et imager le divin.

Dans l'iconographie de l'Égypte, les dieux avaient une représentation thériomorphe mieux, anthropo-zoomorphe. Ils arboraient communément un corps humain surmonté d'une tête animale (R. Schumann et S. Rossini, 2003, p. 49). À travers une telle iconographie persistante, les *Kmtyw* y aperçoivent le puissant rapport qui existe entre l'animal et la conscience humaine pour matérialiser Atoum (le caché). Cette représentation exprimait le divin à travers les caractéristiques partagées entre l'humain et le règne animal (F. Dunand et R. Lichtenberg, 2005, p.178). Cette catégorie des dieux représentés trouve son fondement dans l'imaginaire et l'obsession de dévoiler la figure du dieu (cachée) ; mais aussi, dans l'avidité de matérialiser le dieu esprit et fluide par un élément de la nature visible et palpable. Dès la fin de la IIe dynastie (vers 2778 avant J.-C), il existe une vingtaine de dieux qui sont représentés sous forme animale, humaine ou avec un corps humain et une tête d'animal (F. Dunand et C. Zivie-Coche,

2006). Parmi les plus célèbres figurent le chacal Anubis qui pèse, après la mort, les mérites et les fautes du défunt et qui préside aux cérémonies de l'embaumement.

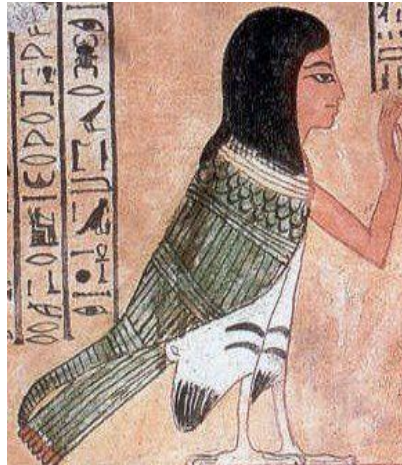
Tête humaine sur un corps animal ou tête animale posée sur un corps humain, les figures zoomorphes s'agrègent aux figures humaines pour donner l'image des divinités (E. Hornung, 1986, p.22), (photo n° 7). Ces dernières s'inventent partout. Ils sont essentiellement porteurs de bienveillance dans différents nomes et temples qui leur sont érigés. Dans les conceptions funéraires égyptiennes anciennes, le défunt divinisé ou ancêtre suivant la généalogie porte cette identité à travers son entité ontologique du *Ba* qui est usuellement composé d'un corps d'oiseau assorti de la tête du défunt. Cette figure matérielle de dieu-défunt est la particularité de la hantise qu'avaient les *kmtyw* à communiquer de façon étroite avec le défunt après la mort. Celui-ci, ne perd pas son identité nonobstant le pouvoir dissipateur de la mort. Il est représenté par le visage qui est sien depuis l'ici-bas. Par ailleurs, il acquiert le corps divin par animalisation, surmonté par la tête reconnaissable (I. Franco, 1999, p.133) (Photo n° 8).

Photo n° 7 : L'assemblée des dieux anthropo-zoomorphe du panthéon égyptien ancien. Les divinités Thot, Hathor, Sekhmet et Horus entourent le Pharaon



Source : <https://www.tamera.fr/fr/blog/des-dieux-et-des-animaux> consulté le 4 juin 2021

Photo n° 8: Bâd'Inerkhaouy, TT: 359 à Deir El Medina.



Source : <http://aimevouvant.over-blog.com/> consulté le 25 mai 2020

Conclusion

De ce qui précède, il convient d'admettre que l'Homme égyptien ancien en particulier, épris de curiosité pour découvrir la figure ou l'identité des divinités invisibles, a fait le choix de les imaginer et matérialiser, dans l'iconographie religieuse, sous la bannière de l'animal. Pour ce faire, les conceptions mythologiques, cosmogoniques et les croyances religieuses se sont dressées comme les socles véritables pour imager les dieux au travers de l'animal dans l'univers iconographique de l'Égypte antique. Aussi ont-ils figuré les divinités sous des formes zoomorphes et anthropo-zoomorphes. À ce propos, l'animal y ressort et demeure dans la vision égyptienne ancienne, l'être par lequel l'on figure les dieux, les ancêtres et génies qui sont de la sphère de l'invisible. Il invoque l'animal en tant que le réceptacle, le substrat des dieux sur terre, mais aussi et surtout, le véritable substitut des dieux dans l'imaginaire et l'iconographie religieuse des peuples de la vallée du Nil. Au demeurant, il ressort aisément que l'animal peut être l'entité par laquelle l'Homme égyptien ancien communiquait avec le monde invisible de façon holistique et manifestait son culte à Dieu de manière particulière.

Bibliographie

BARGUET, P., 1967, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, Paris, Cerf.

BARUCQ, A et DAUMAS, F., 1980, *Hymnes et Prières de l'Égypte antique*, Paris, Le Cerf.

BERNAND, E., 1988, « Pèlerins dans l'Égypte grecque et romaine », *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité n° 367*, Université de Franche-Comté.

BERTRAND, R., 2012, *L'hymne d'Amon roi des dieux*, Paris, L'Empire de l'Ame éditions.

BONNEFOY, Y., 1999, *Dictionnaire des mythologies vol. 2*, Paris, Flammarion.

BRASSARD, C., 2013, « Anthropozoologie du chat en Égypte ancienne : Étude de la place du chat dans le monde égyptien antique, de sa relation avec l'homme et apport de l'histoire de sa momification », Mémoire bibliographique (Master Recherche biomédicale / Unité d'Enseignement « Anthropologie, Ethnologie et Sociologie de la Santé », Université Claude Bernard Lyon.

CALMETTES, M-A., 2004, *La création du monde dans l'Égypte ancienne*, Paris, RMN.

CALMETTE, M-A., 2015, « Les momies animales, une arnaque antique ? », *Cahiers de Science et Vie*, n° 156.

CHAMPOOR, A, 1967., *Le Livre des Morts, Papyrus d'Ani, de Hunefer, d'Anhai, du British Museum Paris*, Albin Michel

DALE-GREEN, P., 1963, *Cult of the cat*, New York, Weathervane Books.

DE BUCK, A., 1948, *Egyptian Readingbook*. Ares Publishers, Chicago, Illinois.

DECTOT, X., (dir), « Texte pédagogique : Des animaux et des pharaons. Le règne animal dans

DOUMBI-FAKOLY., 2004, *L'origine négro-africaine des religions dites révélées*, Paris, Menaibuc.

DRIOTON, E., « La religion égyptienne dans ses grandes lignes », *Revue de l'histoire des religions*, tome 131, n°1-3, 1946, pp. 202-204.

DUNAND, F et LICHTENBERG, R., 2005, « L'animal, image vivante du dieu », F. Dunand et al., *Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne*, Paris, Éditions du Rocher, pp. 149-164.

DUNAND, F et LICHTENBERG, R., 2005, *Des animaux et des hommes, une symbiose égyptienne*, Paris, Editions du Roche.

DUNAND, F et ZIVIE-COCHE, C., 2006, *Hommes et Dieux en Égypte : 3000 a.C.-395 p.C.*, Paris, Éditions Cybèle.

DUNAND, F., 1986, « La figure animale des dieux en Égypte hellénistique et romaine », *Les grandes figures religieuses : fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité. Actes du Colloque international (Besançon, 25-26 avril 1984)* Besançon, Université de Franche-Comté, pp.59-84.

ETILE, R-L., 2005, *Afrique antique. Mythes et réalités*, Paris, Menaibuc.

FONSECA, C., 2008, « L'animal, ombre des dieux et frère de l'homme », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 126, 2008, pp. 7-20.

FRANCO, I., 1999, *Nouveau dictionnaire de mythologie égyptienne*, Paris, Pygmalion, 1999.

GETAZ, C., 2015, *Le Sabéisme Ou La Religion Des Astres Tome XI : Un chapitre de la mythologie égyptienne : les aventures d'Osiris*, Californie, Createspace.

GREBAUT, E., 1875, « Hymne à Ammon-Ra : des papyrus égyptiens du musée de Boulaq », *Recueil des travaux originaux ou traduits relatifs à la philosophie et à l'histoire littéraire*, Nouvelle série, douzième fascicule, Paris, Librairie A. Franck.

GUICHARD, H (dir.), 2014, *Le catalogue de l'exposition Des animaux et des pharaons. Le règne animal dans l'Égypte ancienne*, Louvre-Lens/Somogy éditions d'art.

GUILHOU N., 2019, « Entre hommes et dieux : le statut de l'animal et la notion d'hybride dans l'Égypte ancienne », M. Besseyre et al. (dir.), *L'animal vivant et mort dans les religions : l'animal de sacrifice*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, <https://books.openedition.org/cths/5125?lang=fr>, consulté le 3 octobre 2022.

HEUGEL, L et KOENIG, V., 1980, *Un prince égyptien*, Paris, éd. Thierry Magnier.

HORNUNG, E., 1986, *Les Dieux de l'Égypte : Le un et le multiple*, Monaco, Le Rocher.

HUET, P et HUET, M., 2013, *L'Animal dans l'Égypte ancienne*, Paris, éd. Hesse.

JONES, M., 1990, « The temple of Apis in Memphis », *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 76, pp. 141-147.

JUNG, C.G., 1968, *L'Homme à la découverte de son âme*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

KALAMBA, S. N., 2009, *Monothéisme*, Paris, édition Edilivre.

KHATER R. « *Décryptage de la religion de l'Égypte Ancienne* », http://achoris.free.fr/Livres%20funeraires/documentations%20diverses/decryptage_religion%20%E9gyptienne.pdf, consulté le 2 mars 2023.

L'Égypte ancienne » https://education.louvrelens.fr/wp-content/uploads/sites/3/2018/02/Dossier_pedagogique_animauxpharaons_BD.pdf, consulté le 19 février 2023.

LEUZINGER, E., 1961, *Afrique. L'art des peuples noirs*, Paris, Albin Michel.

MALAISE, M., 1987, « La perception du monde animal dans l'Égypte antique », *Anthropozoologica*, n°7, pp. 28-48

MATHIEU, B., 2013, « Horus : polysémie et métamorphoses (Enquêtes dans les Textes des Pyramides, 5) », *ENIM n°6*, Montpellier, p. 1-26

MBAH, C., 2017, « Le sacrifice de l'animal dans les sociétés africaines précoloniales : le cas des Mbo à la lumière des Égyptiens anciens », Mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé 1.

NICHOLSON, P et al., 2015, « The Catacombs of Anubis at North Saqqara ». *Antiquity*, n° 89, pp. 45-66.

PINCH, G., 2004, *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press.

PORCIER, S., 2014, « L'animal sacré en Égypte ancienne, médium entre les vivants et les morts : un rôle méconnu », *Rencontre autour de l'animal en contexte funéraire, (Saint-Germain-en-Laye, 30-31 mars 2012)*, GAAF, pp. 97-101.

ROGERS, K., 2001, *The Cat and the Human imagination: Feline Images from Bast to Garfield*, University of Michigan Press.

SAUNERON, S et YOYOTTE, J., 1959, *La naissance du monde*, Paris, Éditions du Seuil (Sources Orientales 1).

SCHUMANN, R et ROSSINI, S., 2003 *Dictionnaire illustré des dieux de l'Égypte*, Monaco, Éd. du Rocher, coll. « Champollion ».

SERVAJEAN, F., 2002, « À propos d'une hirondelle et de quelques chats à Deir al-Médîna », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, n°102, pp. 353-370, p. 357, <https://www.ifao.egnet.net>, consulté le 25 avril 2020.

UKWUIJE, B., 2008, *Trinité et inculturation*, Paris, éditions Desclée de Brouwer.

VALBELLE D., 1992, « Les métamorphoses d'une hypostase divine en Égypte », *Revue de l'histoire des religions*, tome 209, n°1, pp. 3-21, URL, www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1992_num_209_1_1625, consulté le 2 janvier 2020.

VERNUS, P et YOYOTTE, J., 2005, *Le Bestiaire des pharaons*, Paris, Librairie Académique Perrin.

ZANDEE, J., 1958, « De Hymnenaan Amon van Papyrus Leiden I-350 », *Revue de l'histoire des religions*, tome 153, n°2, pp. 246-249.

Revue Antiquitas n°3, Octobre 2023

ISSN : 2788-9858

<http://revueantiquitas.online>

HISTOIRE PRECOLONIALE

**LES TOUAREGS « MAGHCHAREN » : L'HISTOIRE OUBLIÉE DE LEURS MIGRATIONS DANS
BILĀD AL-SŪDAN (XIe-XIVe SIÈCLES)**

Jean Charles DÉDÉ
Maître-Assistant
Université Alassane OUATTARA
ddjch_2005@yahoo.fr

Résumé

Les Touaregs *Maghcharen* ont effectué trois grandes migrations dans la période qui court du XIe au XIVe siècle. La première, consécutive à un vaste mouvement migratoire messoufa, en direction de l'est, les contraint, à la fin du XIe siècle, à abandonner du bassin d'Araouane, leur lieu de résidence, pour venir s'établir au sud, sur les rives du Niger, précisément sur le site qui voit naître, quelques années plus tard, la ville de Tombouctou. Malheureusement, la rapide urbanisation de cette nouvelle cité et l'arrivée massive de nouveaux migrants originaires de l'Adagh, les poussent, de nouveau, à la fin du XIIe siècle, à se déplacer. Ils émigrent, cette fois-ci, vers le pays de Niafounké, dans le delta intérieur du Niger. Leur arrivée crée, cependant, des conflits avec des groupes touaregs déjà installés dans la région ; ce qui les oblige, une fois encore, à partir. Cette troisième migration déclenchée au XIIIe siècle, les conduit, dans un premier temps, à Ras el-Ma, puis, ensuite, dans le Hodh qui devient, à la fin du XIVe siècle, leur nouveau sanctuaire dans le *Bilād al-Sūdān*.

Mots-clés : Migration – Touaregs – Tombouctou – Vallée du Niger – Oualata

**THE “MAGHCHAREN” TOUAREGS : THE FORGOTTEN HISTORY OF THEIR MIGRATIONS IN BILĀD AL-
SŪDAN (11th-14th CENTURIES)**

Abstract

The Maghsharan Tuaregs carried out three major migrations in the period between the 11th and 14th centuries. The first, following a vast Messufa migratory movement towards the east, forced them, at the end of the 11th century, to abandon the Arawan basin, their residence area, to come and settle in the south, on the Niger banks, precisely on the site that saw the birth, a few years later, of the city of Timbuktu. Unfortunately, the rapid urbanization of this new city and the massive arrival of new migrants from Adagh forced them to move again at the end of the 12th century. This time, they migrated to the Niafunke country,

in the inner Niger delta. Their arrival, however, created conflicts with Tuareg groups already settled in the region, forcing them to leave once again. This third migration, which began in the 13th century, led them, first, to Ras el-Ma and then to the Hodh, which became their new sanctuary in the *Bilād al-Sūdān*, at the end of the 14th century.

Keywords : Migration – Tuaregs – Timbuktu – Niger valley – Walata

Introduction

Depuis que les *Tarikh es-Sūdān* et *Tarikh el-Fettach* ont été découverts, à la fin du XIXe siècle, trois images fortes, découlant de l'exploitation de ces sources, sont restées attachées à l'histoire et à l'identité des Touaregs *Maghcharen*. Ils y apparaissent, en effet, sous les statuts de fondateurs de Tombouctou, de suzerain de cette cité quand la puissance mandingue, dans la boucle du Niger, se désagrège à la fin du XIVe siècle, puis de supplétifs de l'armée songhay, sous le règne des Askia. Dans toute leur historiographie, et nous pouvons citer, à titre d'exemple, *Tombouctou la mystérieuse*⁵³ de Félix Dubois, le *Haut-Sénégal-Niger*⁵⁴ de Maurice Delafosse, *Recherches sur l'histoire des Touaregs sahariens et soudanais* de Boubou Hama⁵⁵ et *Tombouctou et l'empire songhay*⁵⁶ de S. M. Cissoko, on retrouve ces mêmes tableaux illustratifs. L'histoire de ces Sahariens ne se résume, pourtant, pas à ces portraits inachevés. Car au-delà de ces représentations, il existe des pans importants de leur passé qui demeurent toujours inexplorés. Si leur origine ethnique, qui a longtemps fait l'objet d'âpres débats⁵⁷, semble, aujourd'hui, un peu mieux connue, ce n'est, en effet, malheureusement, pas encore le cas des migrations qu'ils effectuèrent durant la période qu'on qualifierait de « siècles obscurs » de leur histoire et qui court de la fin du XIe siècle, établie comme la date de la naissance de Tombouctou, au XIVe siècle, où ils réapparaissent sur la scène soudanaise, animés d'une fièvre hégémonique sans précédent. Quels sont, dès lors, ces exodes qui jalonnent le parcours historique de ces Touaregs *Maghcharen* durant ces siècles ? Quels sont les motifs de ces différentes émigrations ? Quels parcours empruntèrent-ils ?

⁵³ F. DUBOIS, 1900, *Tombouctou la mystérieuse*, Paris, Flammarion, 429 p.

⁵⁴ M. DELAFOSSE, 1912, *Haut-Sénégal-Niger*, tome 2, Paris, Émile Larose, 430 p.

⁵⁵ B. HAMA, 1967, *Recherches sur l'histoire des Touaregs sahariens et soudanais* Paris, Présence Africaine, 551 p.

⁵⁶ S. M. CISSOKO, 1975, *Tombouctou et l'empire songhay*, Abidjan/ Dakar, NEA. 246 p.

⁵⁷ Cf. les conclusions de Félix Dubois (1900), d'Henri Lhote (1955), de Mohammed El-Chennafi (1970) et de Sékéné Mody Cissoko (1975).

L'objet de cet article est, donc, de retracer l'histoire de ces différentes migrations dans le *Bilād al-Sūdān*. Il insistera, surtout, à en présenter les causes et les trajectoires. Son analyse est développée à partir de l'exploitation des Tarikhs soudanais, en l'occurrence, le *Tarikh Es-Sūdān*. Elle y associera l'utilisation de la tradition orale songhoï et touarègue, sans oublier la littérature géographique arabe médiévale avec des auteurs tels que Al Bakri, Ibn Abi Zar et Ibn Khaldun. Enfin, elle fera intervenir les récits des explorateurs européens du XIXe siècle et les monographies historiques et ethnographiques des administrateurs coloniaux français qui avaient une excellente connaissance de l'histoire et des cultures des régions de l'Afrique soudanaise.

L'étude est organisée de la façon suivante : les trois parties présenteront et expliciteront, respectivement, les causes et les parcours des trois migrations qui ont mû l'histoire des Touaregs *Maghcharen*, dans la période qui court du XIe siècle au XIVe siècle.

1- La pression migratoire des Messoufa et les exils Maghcharen dans la boucle du Niger (XIe siècle)

L'histoire des Touaregs *Maghcharen* est jalonnée de nombreuses migrations qui ont façonné leur âme, leur style de vie, mais aussi, et surtout permis d'assurer leur survie dans un environnement saharien caractérisé par sa légendaire austérité. Si leurs déplacements furent très souvent le fait du nomadisme, ce mode de vie auquel ils sont inscrits depuis la haute antiquité, et qui les pousse à se déplacer en permanence, ils se firent, quelquefois, cependant, à la suite de bouleversements politiques qui fragilisèrent les équilibres sociaux et tribaux dans leurs territoires d'origine. La première migration que ces Touaregs effectuent, depuis la fin de leur dispersion dans le Sahara, à la suite de l'invasion arabe du Maghreb au VIIIe siècle, est celle qui les a menés sur les berges du Niger, à la fin du XIe siècle. Très peu connue, elle est pourtant un épisode majeur du cycle migratoire que ces nomades sahariens ont vécu au Moyen Age.

Le récit de cette migration pourrait débiter par l'histoire qui raconte la naissance de la cité de Tombouctou. Car cette dernière est, selon ce qu'indiquent ses traditions locales, la conséquence de cette émigration qui les conduit sur le site qui voit naître cette cité sahélienne. Voici, à ce propos, la narration qu'en fait le *Tarikh Es-Sūdān*⁵⁸ :

⁵⁸ A. ES SA'DI, 1981, *Tarikh es-Sūdān*, Lib. Maisonneuve & Larose, Paris, pp. 35-36

Cette ville fut fondée par les Touaregs Maghcharen à la fin du Vème siècle de l'Hégire. Ils venaient dans ces contrées pour faire paître leurs troupeaux : durant la saison d'été, ils campaient sur les bords du Niger dans le village d'Amadagha ; à l'automne, ils se mettaient en route et gagnaient Araouane où ils demeuraient. C'était leur limite extrême dans la région des hautes terres. Enfin, ils choisirent l'emplacement qu'occupe actuellement cette ville exquise, pure, délicieuse, illustre, cité bénie, plantureuse et animée qui est ma patrie et ce que j'ai de plus cher au monde.

Selon cet extrait, les Touaregs Maghcharen étaient établis dans le bassin d'Araouane. Et c'est à partir de ce pays qu'ils ont bâti leurs parcours de transhumance qui les conduisaient périodiquement jusque sur les rives du fleuve, au sud, là où il forme une boucle. Ils se retrouvaient donc, régulièrement, dans le village d'Hamtagal⁵⁹, situé au sud-ouest de l'actuel Tombouctou. C'est sur cette dune nichée sur les bords du Niger, comme l'a indiqué Félix Dubois (1900, p. 261), que ces nomades venaient faire paître leurs bêtes. Cette mobilité saisonnière avait une organisation singulière qui fonctionne comme suit : durant les mois de sécheresse, ces pasteurs se rendaient dans la vallée du Niger. Ils se rapprochaient ainsi des mares que les flots du fleuve alimentaient permanemment, et des puits qui offraient une eau potable aux hommes et aux bêtes. De plus, les plaines alluviales du fleuve étaient couvertes d'herbages, de graminacées⁶⁰ surtout, et d'une « forêt de mimosas » qu'entretenait régulièrement l'inféreflux du Niger. Quand les pluies de la mousson annonçant la saison d'hivernage⁶¹ arrivaient, les Touaregs Maghcharen remontaient avec leurs troupeaux, dans le nord, en suivant l'avancée du front des pluies pour rejoindre le bassin d'Araouane où les pâturages dunaires et aériens redevenaient verdoyants et les mares, nombreuses. Le but de ces mouvements pendulaires visait à préserver les ressources bourgoutières et aquatiques du fleuve, puis à assurer la reconstitution des pâturages au nord.

C'est ce train-train saisonnier qui rythmait la vie de ces Touaregs, depuis leur établissement, au VIIIe siècle, dans le pays saharien, jusqu'au moment où ils abandonnèrent le bassin d'Araouane pour venir s'établir, durablement, à la fin du XIe siècle, sur les rives du Niger. Si l'histoire de cette installation qui impulse la naissance de Tombouctou est relativement bien connue, son récit ne précise, malheureusement, pas les raisons qui ont décidé ces nomades sahariens de s'exiler définitivement dans cette contrée au sud. On découvre, pourtant, en parcourant la littérature géographique arabe et le *Tarikh*

⁵⁹ Amadagha, selon la transcription d'Octave Houdas dans A. ES SA'DI, *Op. cit.*, pp. 35-36

⁶⁰ Le Bourgou, en l'occurrence, appelé scientifiquement *Echinochloa stagnina*, une graminée vivace, semi-aquatique et de très bonne valeur fourragère.

⁶¹ Elle dure de juillet à septembre.

es-Sūdān, la cause qui a enclenché cette émigration. Il s'agit, précisément, de la poussée migratoire des Messoufa en direction de l'Air, au XI^e siècle.

Il faut savoir que ce mouvement massif de populations en direction de l'Est est consécutif au déferlement de violence qui accompagne le djihad almoravide dans l'Aouker et le Wagadou, à partir de 1054. Conduits par le cheikh 'Abd Allāh b. Yasīn, les Almoravides⁶² sont allés à l'assaut du Maghreb occidental et du Sahara. Ibn Abi Zar indique qu'en octobre 1042, ils soumirent les Guddāla, marchèrent ensuite contre les Lamṭūna qui s'empressèrent de se convertir et de reconnaître le cheikh Yasīn comme leur chef (J. Cuoq, 1975, p. 235). Ce fut, après, le tour des Lamta qui se rallièrent, après de vaines résistances, à leur cause. Ils conquièrent ensuite le Dra'a, razièrent la ville de Sidjilmassa en 1054 (J. Cuoq, 1975, p. 88-89). Ibn Idhari signale qu'ils attaquèrent aussi le pays des Messoufa (J. Cuoq, 1975, p. 221). Cette même année, Awdaghust est prise d'assaut. En 1057, les Almoravides attaquent Aghmat. En 1059, c'est au tour du pays des berbères Masmuda de tomber sous leur joug. C'est, d'ailleurs, au cours d'une de ses expéditions, précisément contre les hérétiques Berghawata, en 1060, qu'Abd Allāh ben Yasīn est tué d'après ce qu'affirme Ibn Abi Zar (J. Cuoq, 1975, p. 237). Abū Bakr b. 'Umar des Banu Lamṭūna est aussitôt désigné pour lui succéder à la tête de la communauté. Il poursuivit la guerre contre les Berghawata qu'il vainquit et s'installa à Aghmat dont il soumit tout pays environnant. Cette même année, le nouvel émir est informé que des troubles ont éclaté dans le sud du Sahara, entre les Sanhadja. Il prend donc la décision de se rendre dans le Sahara « pour le pacifier et prendre en main la guerre sainte contre les Sūdān » (J. Cuoq, 1975, p. 238). C'est ainsi qu'en 1061, selon ce que rappelle Ibn Abi Zar, « il rassembla une armée considérable et partit razzier le pays des Sūdān, où il y poursuivit la guerre sainte jusqu'à la conquête de leur pays qui était d'une étendue de trois mois de marche » (J. Cuoq, 1975,

⁶² Les Almoravides sont une dynastie issue d'un mouvement religieux et politique né dans des tribus berbères vivant au sud du Sahara. Il s'agit essentiellement de Lamṭūna, de Guddāla, de Lamta et de Messoufa⁶², des tribus nomades appartenant à la confédération *des Sanhadja*. L'histoire rapporte que le chef des Banu Guddāla, Yahyā ben Ibrāhīm, partit vers 1036, faire le pèlerinage à La Mecque. Sur le chemin du retour, il fit escale à Kairouan et rencontra le cheikh el-Islam Abu'Imrān al Fāsī qui le questionna longuement sur son pays puis sur les croyances et pratiques religieuses de ses compatriotes. Cet échange fit prendre conscience à Yahyā ben Ibrāhīm de leur méconnaissance de la Sunna. Il demanda alors au cheikh de lui proposer un disciple qui rentrerait avec lui dans son pays pour venir instruire et former ses sujets sur les véritables prescriptions coraniques. C'est ainsi qu'on lui présenta 'Abd Allāh b. Yasīn qu'il emmena avec lui dans le Bilād al-Guddāla. Malheureusement, constatant la sévérité et l'extrême rigorisme de sa pratique religieuse, les Guddāla le prirent en aversion et retournèrent à leurs croyances anciennes⁶². Entouré de quelques compagnons restés fidèles à sa voix, il se retira sur une île où il fonda un Ribāṭ, un « couvent fortifié », mot d'où ils tirent leur nom *al-Murabiṭūn qui a donné Almoravide et qui signifie* « les gens du Ribāṭ » ou encore, « les gens liés par serment de mourir pour la foi » (L. Golvin, 1986). Leur ferveur religieuse et leur zèle théologique ne tarda pas à leur attirer de nombreuses adhésions. Bien instruits et devenus nombreux 'Abd Allāh b. Yasīn appela ses disciples à la guerre sainte contre les tribus berbères du Sahara. C'est ainsi qu'ils allèrent à l'assaut du Maghreb occidental et du Sahara, en suivant les axes du commerce transsaharien. Cf. Al Bakri, Ibn Al-Athir, Ibn 'Idhari al-Marrakushi, Ibn Abi Zar, Ibn Khaldun dans J. CUOQ, 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle*, Paris, CNRS, 485 p.

p. 238). Quand Abû Bakr ben 'Umar meurt en 1087, les Almoravides dominent un pays immense qui comprend tout le Sahara occidental, depuis le Sous au nord, jusqu'au Wagadu au Sud ; et d'est en ouest, depuis le Hodh jusqu'au rivage de l'atlantique.

La conquête de cette vaste bande saharo-soudanaise s'accompagna, très souvent, malheureusement, de nombreuses exactions contre les populations locales. Dans toutes les villes qu'ils prirent d'assaut, les Almoravides pillèrent systématiquement les biens des habitants dont ils firent un butin légal. Ils massacrèrent tous ceux qui refusèrent de se soumettre à leur idéologie. À Awdaghost, par exemple, en plus de s'emparer des biens des habitants, ils violèrent les femmes comme l'a relevé Al Bakri (J. Cuoq, 1975, p. 91). Tous ces raids dévastateurs et la rigueur de la foi qu'ils imposent dans ces provinces sahariennes, déclenchèrent, selon une précision dans le *Tarikh Es-Sūdan*⁶³, un vaste mouvement migratoire des Messoufa en direction du Sahara. Quand on se réfère aux textes des géographes arabes décrivant l'occupation territoriale des Messoufa à partir de ce XI^e siècle, on découvre que cet exode se dirigea essentiellement vers l'Est. Cette migration se serait tenue, selon ce que précise J. Hunwick (2003, p. 29), entre la fin du XI^e et le début du XII^e siècle, et aurait atteint finalement les frontières de l'Aïr. Ce serait, également, elle qui aurait donné naissance au royaume d'Azelik, selon les traditions d'In Gall et de Tegidda-n-temset rapportées par S. Bernus et P. Gouletquer (1976, p. 10-13). Certaines de leurs factions s'établirent dans le Hodh, précisément dans le ksar saharien de Oualata alors peuplé de Soninkés (P. Marty, 1921, p. 321).

Cet exode migratoire messoufa en direction de l'Est bouleversa, malheureusement, la configuration politique de l'Azawad. Parce que certaines factions de ces hordes de nomades venues de l'Ouest décidèrent, à cause de la configuration climatique, hydrographique et floristique exceptionnelles de ce pays situé au nord de la boucle du Niger, de s'y fixer et de ne plus poursuivre vers l'Aïr. Cette décision conduisit, irrémédiablement, à des affrontements car comme l'a souligné El Edrisi, parlant de ces nomades du désert, ce sont des peuples qui « ne se mêlent point aux autres. Ils n'ont point confiance en ceux qui les entourent. Chacun se tient sur ses gardes et ne pense qu'à soi suivant la mesure de ses moyens » (J. Cuoq, 1975, p. 150). Selon la tradition que nous a relatée le pasteur Nouh Ag Infa Yattara⁶⁴, ces migrants en vinrent à affronter les Touaregs Maghcharen⁶⁵ pour prendre le contrôle des nombreux

⁶³ A. ES SA'DI, *Op. cit.*, p. 44

⁶⁴ Entrevue du 14 août 2007, à Tombouctou.

⁶⁵ Selon une tradition que rapporte le commandant Péfontan, leur campement était composé de 12 tentes (familles). Cf. Cdt. Péfontan, 1933, « Araouan », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*, tome XVI, Paris, Larose, p. 412

puits d'eau que comptait le bassin d'Araouane, points d'eau où venaient régulièrement s'abreuver les troupeaux et les hommes et qui firent de cette cité saharienne une halte importante du circuit transsaharien. Vaincus et dépossédés du pays qui accueille leur camp de base, les Maghcharen n'eurent alors d'autre choix que de l'abandonner pour s'expatrier plus au sud, sur les bords du fleuve Niger. Une tradition rapportée par le traditionniste arouanais Aboubacrine dit Aback Ag Idoua⁶⁶ prétend que c'est plutôt la sécheresse qui les poussa à l'exode ; chose très peu probable, car, comme ce dernier l'a, peu après, laissé entendre, la bourgade d'Araouane continua d'être habitée sans interruption, même quand elle fut prise par le Pacha de Tombouctou à la fin du XVI^e siècle⁶⁷. La sécheresse ne pouvait être donc la cause de leur départ. Les Touaregs Maghcharen, selon ce que rappelle A. Es Sa'di (1981, p. 35-36), s'installèrent, en définitive, sur le site où naîtra, plus tard, la ville de Tombouctou.

Pour conclure, rappelons que ce sont les migrations de groupes messoufa fuyant les exactions des Almoravides qui obligèrent les Touaregs Maghcharen à s'exiler vers le sud. Cette première migration qui les conduisit, au XI^e siècle, sur les rives du fleuve Niger, précède de quelques décennies une deuxième qui les conduisit dans le pays de Niafouké.

2 – De Tombouctou à Niafouké : la deuxième migration des Maghcharen (XI^e-XIII^e siècles) ?

À la différence de la première migration maghcharen qui fut la conséquence d'une seule cause, la deuxième, elle, est le résultat de la conjonction de deux facteurs qui obligent ces nomades Touaregs à s'exiler sous de nouveaux cieux. Il s'agit, en effet, de la rapide urbanisation de Tombouctou puis de la poussée migratoire de groupes touaregs originaires de l'Adagh⁶⁸, en direction de la boucle du Niger.

Avant tout propos, rappelons qu'il y a un trait culturel que presque tous les géographes et voyageurs arabes ont relevé dans leurs descriptions des Touaregs : c'est le fait, pour ces Sahariens, de se tenir « à l'écart des pays cultivés, évitant les contrées civilisées », pour emprunter les mots de Ibn Khaldun (1854, p. 64), et de vivre, comme l'a souligné Ibn Hawqal, « isolés, sans aucun contact avec la vie urbaine, ne connaissant que des déserts peu fréquentés » (J. Cuoq, 1975, p. 75). Quand on a compris cela, on s'explique alors, aisément, pourquoi le processus d'urbanisation de Tombouctou constitue la première cause de leur second exode. Quand, à la fin du XI^e siècle, les Touaregs Maghcharen fuirent le bassin d'Araouane, ils s'installèrent sur le site qui voit naître, à la fin du XI^e siècle, la mythique cité de Tombouctou.

⁶⁶ Cf. Sahéliens Vidéos, (2019, 4 avril), « Mali : deux choses à savoir sur la cité historique d'Araouane », [Vidéo], Sahélien.com, YouTube. ([247](#)) [Mali : deux choses à savoir sur la cité historique d'Araouane - YouTube](#)

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ S'écrit aussi Adrar, et signifie en berbère « montagne ».

Le choix précis de cet emplacement est guidé par sa situation géographique exceptionnelle l'élevant à la jonction entre la terre et le fleuve, caractéristique avantageuse que le capitaine Péfontan (1932, p. 2) a exprimée en ces termes : « point de rencontre du chameau et de la pirogue ». Il est, en effet, localisé à proximité d'une source d'eau intarissable qu'apporte, périodiquement, le Niger par le canal de Badjindé, ce chenal aujourd'hui, malheureusement, disparu à cause de l'assèchement et de l'ensablement progressifs du Niger. La rencontre des commerçants arabo-berbères venus du Wagadou, comme l'a relevé le *Tarikh es-Sūdan*⁶⁹, avec ceux originaires du grand mandingue, au sud-ouest, allait, à partir du XIIe siècle, radicalement modifier la physionomie du site. Bien que les négociants soninkés de Djenné commerçassent, depuis très longtemps déjà, avec les Touaregs Maghcharen, c'est l'installation des marchands arabo-berbères, fuyant les déprédations almoravides, qui allait transformer le site abritant, alors, le campement de transit des Touaregs Maghcharen en un point de rencontre, en une étape du transit transsaharien reliant le Maghreb au Soudan nigérien. Voici, à ce propos, les précisions de A. Es Sa'di (1981, p. 36) : « Au début c'est là que se rencontraient les voyageurs venus par terre et par eau ; ils en avaient fait un entrepôt pour leurs ustensiles et leurs grains. Bientôt cet endroit devint le carrefour des voyageurs qui y passaient à l'aller et au retour. »

La transformation de ce site en un entrepôt du commerce transsaharien, très probablement, au début du XIIe siècle, entraîne, malheureusement, d'importantes modifications de son paysage et dans sa vie sociodémographique, contraignant, par conséquent, les Touaregs Maghcharen à l'abandonner. En effet, le développement de l'activité commerciale sur ce site va attirer, en plus des négociants arabo-berbères, de plus en plus de populations soudanaises venues des régions du delta central du Niger et du pays songhay à l'est. Il s'agit notamment, comme l'a indiqué Maurice Delafosse (1912, p.253-255), de paysans soninkés originaires de Diaga et du Macina, d'agriculteurs Bambara Somono qui habitaient la région de Djenné, de pêcheurs sorkos et de chasseurs Gow venus de Bourem et de Gao. Cette portion de terre qui n'était, alors, habitée que par Gaïchatou Tin-Atouboutoute, plus connue sous le nom de Bouctou, et ses frères, selon ce que rapporte la tradition⁷⁰, va voir sa physionomie sociologique et démographique se transformer radicalement, avec une densité de population qui explose et une architecture qui se remodèle⁷¹. Par ailleurs, une grande partie de ces nouveaux migrants étant composée de cultivateurs, le développement et l'extension de l'agriculture sur un terroir qui est longtemps apparu comme la terre

⁶⁹ A. ES SA'DI, *Op. cit.*, p. 36

⁷⁰ Entrevue avec le professeur Salem Ould El Hadj le 17 août 2007, à Tombouctou.

⁷¹ Le professeur Salem Ould El Hadj affirme que les riches commerçants y érigèrent des maisons en banco. Entrevue du 19 août 2007, à Tombouctou.

d'élevage des Maghcharen, allait malheureusement réduire leurs pâturages et créer des conflits de cohabitation entre ces populations sédentaires. Les récits des traditionnistes que nous avons interrogés à Tombouctou évoquent des relations difficiles que les groupes touaregs ont toujours entretenues avec les agriculteurs de la vallée du Niger qu'ils pillaient régulièrement ou enlevaient pour les réduire en esclavage. On n'oublie pas, d'ailleurs, que leurs esclaves noirs, les Bellah, étaient, pour beaucoup, des agriculteurs capturés lors de leurs traditionnels rezzous puis réduits en esclavage. Ces conflits permanents avaient même obligé certains souverains, comme, bien plus tard, Askia Mohammed, à régler l'accès aux ressources naturelles du fleuve. Ce dernier l'a clairement évoqué dans ces deux questions qu'il soumit au cheikh Al Maghīlī :

Avons-nous le droit d'interdire tout pacage sur les rives du fleuve sans notre autorisation, car le pâturage de ce fleuve est étroit et nos gens ne peuvent permettre l'accès à d'autres qu'à nos dépens ? Ou bien est-il illicite de les empêcher, même s'il est établi que nos ancêtres se sont emparés de cette terre, l'ont partagée et y ont fait paître de père en fils, depuis les temps anciens jusqu'à maintenant ? (J. Cuoq, 1975, p. 411)

La réduction de leurs pacages et les conflits qui naquirent de la difficile cohabitation avec les groupes sédentaires allaient donc être la première cause qui les poussa à abandonner le site de Tombouctou.

Le second motif qui incite les Touaregs Maghcharen à s'en aller de Tombouctou est la poussée migratoire de Touaregs venus de l'Adagh⁷², en direction de la boucle du Niger. Il se trouve, en effet, qu'au début du XIIe siècle, si l'on s'en tient aux traditions kounta et touarègues rapportées par M. Cortier (1908, p. 378-381) et le docteur A. M. J. Richer (1924, p.54-55), cette région a été le théâtre d'importantes luttes entre différents groupes touaregs dont la présence y est attestée, selon Ibn Khaldun (J. Cuoq, 1975, p. 330), depuis au moins le VIIIe siècle. Il faut préciser que l'Adagh est un ensemble de haut-plateaux, de monticules d'éboulis granitiques plutôt que de véritables montagnes situées au sud-ouest du massif du Hoggar. Totalement enclavé dans une zone hyperaride, et malgré l'irrégularité de la pluviométrie, il reste, cependant, une terre privilégiée à cause de son climat de type sahélien qu'on retrouve sur son versant occidental et dans les vallées qui le traversent. En raison de son relief accidenté, les pluies de mousson qui s'étalent de mai à fin d'août lui assurent des précipitations supérieures à celles du reste du Sahara. Ces conditions climatiques produisent de bons pâturages, des boisements d'espèces d'origine sahélienne parfois importants et des graminacées fort recherchées par les pasteurs nomades. Les pentes

⁷² S'écrit aussi « Adrar », et signifie, en berbère, « montagne ».

du versant occidental et ses vallées sont d'ailleurs connues pour être, comme l'attestent les nombreuses gravures rupestres découvertes sur les flancs des massifs, des terres d'élevage nomade, depuis, très vraisemblablement, le Ve millénaire av. J.-C. (C. Dupuy, 2007, p. 56). Le pays est également un vaste foyer d'échanges transsahariens où se rencontrent, depuis l'époque romaine des négociants venus de Libye, d'Égypte, d'Ifrîqiya. La ville de Tadmekka, mentionnée pour la première fois par Al Bakri (1913, p. 337-340), est présentée comme le principal pôle commercial de cette région à cause des grandes quantités de marchandises qui y transitaient ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle son autre nom est *Es Souk* qui signifie « le marché ».

Pays d'élevage et de commerce, l'Adagh s'est vite retrouvé au cœur des convoitises et de guerres de domination entre divers groupes touaregs établis dans la région. Bien que cette histoire ancienne soit difficile à reconstituer à cause de l'imprécision des récits des premiers géographes arabes qui rendent difficile l'identification de ces différentes communautés touarègues, on se satisfait, cependant, de l'existence d'une tradition orale suffisamment riche qui permet d'en reconstituer les principaux traits. Les traditions kounta, notamment, nous renseignent assez bien sur les origines et les trajectoires historiques de ces différents groupes touaregs qui habitaient dans l'Adagh, depuis probablement le VIIe siècle. Il s'agirait, si l'on en croit Sidi Mehemmet ould Sidi-Haïb-Allah (A. M. J. Richer, 1924, p. 379), des Kel Azaouad, des Iketawan, et des Immededaghan, tous originaires du Fezzan. Ces récits dépeignent les relations difficiles et les affrontements fréquents entre ces sahariens. Voici à propos ce qu'Alwata, alors chef des Kounta, confie au docteur A. M. J. Richer qui l'interview à Tombouctou, en 1915 :

Les Touaregs qui arrivèrent les premiers dans le pays appartenaient à deux familles : les Azaouadioum et les Idemkioum. Les premiers s'établirent dans l'Adrar (on ne sait qui habitait cette région avant eux) ; les seconds descendirent jusque dans l'Air. Après bien des années, les Azaouadioum ayant eu beaucoup d'enfants durent s'étendre vers le sud-ouest ; ils se répandirent jusque dans l'Azaouad, à qui ils donnèrent leur nom Azaouad, région au nord du fleuve, entre Araouane et l'Adrar. Ils se divisèrent alors en deux familles : les Immédédren et les Oudalen ; ces derniers, après une guerre où ils furent vaincus, furent refoulés de l'Adrar vers le Niger. À ce moment, les Tadmekket, issus de la famille des Idemkioum, remontèrent de l'Air et revinrent dans l'Adrar ; ils en chassèrent à leur tour les Immédédren ; ceux-ci durent descendre vers le Niger, qu'ils durent même franchir en poussant devant eux les Oudalen ; depuis, Oudalen et Immédédren sont toujours restés sur la rive droite du fleuve, région de Gourma. (A. M. J. Richer, 1924, p.54-55).

Ce récit révèle donc que des conflits meurtriers contraignirent certains de ces nomades établis dans l'Adagh à migrer en direction de la vallée du Niger. On retrouve ces mêmes circonstances conflictuelles dans les notes du chef kunta Hammédi que Maurice Cortier consulta quand il se rendit dans la région au début du XXe siècle (M. Cortier, 1908, p. 389-391). Bien qu'aucune indication précise dans ces deux récits ne permet d'inscrire, dans le temps, les événements qu'ils relatent, on pense, cependant, en nous appuyant sur les témoignages du pasteur Nouh Ag Infa Yattara et du traditionniste Salem Ould El Hadj, que les migrations, les divisions, les guerres et les installations que ces textes rapportent se déroulèrent, probablement, entre le XIIe et le XIIIe siècles. Ces traditionnistes affirment, en effet, que des Immededaghan et les Idnan sont venus s'établir dans le pays de Tombouctou quelques temps après sa fondation au XIIe siècle. Bien avant eux, les Iketawan, vaincus par des Immededaghan traversèrent le pays pour aller s'établir au sud du Lac Faguibine, dans la région de Niafunké⁷³ où on retrouverait encore, selon ce que confie le pasteur Ag Yattara⁷⁴, certaines de leurs familles. La raison de tous ces exodes est que l'Adagh était devenu trop étroit pour des populations constamment grossies par des exodes nouveaux. Des luttes pour le contrôle des pâturages, devenus insuffisants pour accueillir tout le monde, ont donc éclaté entre ces bandes, comme l'a également souligné le docteur A. M. J. Richer (1924, p. 59). Les groupes défaits n'eurent, donc, d'autres choix que de fuir la zone. Ils se dirigeront vers la vallée du Niger.

L'arrivée de ces migrants aggrava, malheureusement, la situation sociale déjà tendue dans la zone de Tombouctou. Des conflits liés à l'occupation des riches terres alluviales de la rive du fleuve où poussent d'importants gagnages qu'affectionnent les troupeaux opposaient, déjà, les Touaregs Maghcharen, qui venaient faire paître, périodiquement, leurs bêtes, aux agriculteurs soninké qui exploitaient ces terroirs. La conjonction de ces causes conduisit donc les Maghcharen à quitter le pays de Tombouctou pour émigrer, une nouvelle fois, vers d'autres cieux. La tradition orale, qui est, du reste, la principale source qui nous informe sur ce pan historique des Maghcharen, est formelle sur ce point. Ils ne retournent pas seulement à leur vie nomade comme a prétendu S. M. Cissoko (1975, p. 46), mais évacuent complètement la zone et émigrent, avec bêtes et biens, en direction du sud-ouest, comme nous l'a précisé le pasteur Nouh Ag Infa Yattara⁷⁵. Ils longent le Niger et viennent s'établir, en amont, dans la zone lacustre du fleuve, au sud du lac Faguibine, précisément dans la région de Niafunké. Malheureusement, leur établissement dans cette région cause une nouvelle montée de tensions. Cette

⁷³ Entretien avec le professeur Salem Ould El Hadj, le 18 août 2007.

⁷⁴ Entrevue du 14 août 2007, à Tombouctou.

⁷⁵ Entrevue du 13 août 2007, à Tombouctou.

portion du delta intérieur du fleuve, vaste zone inondable qui s'étend de Diré, au sud de Tombouctou, jusqu'à l'entame du Macina, en amont, accueille, en effet, divers autres groupes de populations, qui exploitent également les eaux et les terres de ce pays. Car ces dernières sont très riches sur le plan écologique et se caractérisent par une grande biodiversité. Des peuples sédentaires, pêcheurs et agriculteurs, puis des pasteurs nomades tirent profit, depuis des siècles, tour à tour, des eaux limoneuses du Niger et de ses berges inondées. Une organisation et une planification très sophistiquées sont même mises en place pour assurer le chassé-croisé des uns et des autres, en fonction de la hauteur de la crue (M.-L. De Noray, 2003). Et quand les Touaregs Maghcharen débarquent dans ce pays, probablement à la fin du XIIe siècle, ils se heurtent, malheureusement, à d'autres groupes de pasteurs. Le pasteur Nouh dit qu'ils affrontèrent les Touaregs Iketawan⁷⁶, et, très probablement, des groupes de Madasa qui, présents dans le pays depuis le Xe siècle, selon ce qu'affirme Al Bakri (J. Cuoq, 1975, p. 105), restreignaient l'accès aux meilleurs pacages de la zone. Pour le contrôle, donc, de ces ressources, de violents heurts éclatent régulièrement entre ces groupes nomades et les Touaregs Maghcharen, occasionnant des pertes de bétail et souvent des morts d'hommes. Face à autant d'adversité qui les empêchent de se fixer durablement dans le pays, ils se résolvent, une nouvelle fois, à déménager.

En conclusion, il faut retenir que les Touaregs Maghcharen, à cause de l'urbanisation rapide de Tombouctou et du déferlement de Touaregs Kel Adagh dans la boucle du Niger, abandonnèrent, à la fin du XIIe siècle, ce pays pour s'exiler au sud-ouest, dans la région de Niafouké. Mais leur établissement, là, ne se maintint pas longtemps puisqu'ils entamèrent très tôt un troisième exode.

3 – Le périple de Niafouké à Oualata : le troisième exode des Touaregs Maghcharen (XIIIe-XIVe siècles)

Cette troisième et nouvelle migration qui débute, très probablement, au début du XIIIe siècle, nous fait rentrer dans la tranche d'histoire de ces Touaregs qui est la plus difficile à reconstituer. Nous n'en avons, en effet, qu'une connaissance lacunaire due, essentiellement, à l'absence d'une tradition orale typiquement maghcharen. Car ces nomades, comme nous a confié le pasteur Nouh Ag Infa Yattara⁷⁷, ont, aujourd'hui, complètement disparu du paysage sociologique soudanais et tombouctien, en particulier. Une partie d'entre eux, précise P. Marty (1920, p. 257), se serait fondu dans les Kel Antassar. À partir du

⁷⁶ Selon le pasteur Nouh Ag Infa Yattara, les Ikatawan se sont dissous aujourd'hui dans la culture peule. Les Dagamaïssa et les Yattara sont quelques éléments Ikatawan qui sont pratiquement devenus peuls et que l'on retrouve dans la zone de Niafouké. Ils parlent peul plus que le Tamasheq. Entrevue du 15 août 2007, à Tombouctou.

⁷⁷ Il précise que certains à Tombouctou prétendent avoir du sang Maghcharen; ce qui est, à son avis, très peu probable.

XIIIe siècle, leurs traces s'estompent totalement dans les annales de l'histoire et ils ne réapparaissent qu'au XVe siècle où on les découvre sous un jour nouveau : ils ne sont plus le petit groupe de nomades, qui se déplaçait au gré de ses cuisantes défaites. Ils sont désormais un puissant *Ettebel* qui étend sa domination sur un vaste territoire du Sahel nigérien.

C'est le lieu de préciser que la structure sociopolitique chez les Touaregs présente cinq niveaux de segmentation, l'*Ettebel* étant le dernier échelon. Le premier niveau de cet échafaudage est l'*Ehen*, la tente. Il représente la famille nucléaire (H. Claudot-Hawad, 1977, p. 126) et matérialise l'appartenance sociale de l'individu au groupe. La tente lui confère et lui transmet des droits et des devoirs, généralement, des fonctions et des droits politiques et matériels. C'est à partir de cette entité que se construisent les généalogies et les divisions entre les groupes sociaux. Après la tente, nous avons l'*Amezzagh*, le campement. Il est constitué du regroupement de plusieurs tentes. Il est le palier auquel est rattaché le pouvoir politique. En troisième position nous avons l'*aghref* ou le *taqabilt*⁷⁸. Il est quelquefois, encore, appelé *tawšit*. Sauf que dans ce cas, comme l'a souligné H. Claudot-Hawad (1977, p. 127), on l'oppose, alors, à « *tawsit ta maqqaret* » qui signifie, en *tamasheq*, « la grande *tawšit* », qui renvoie à l'échelon au-dessus. L'*Aghref* ou *Taqabilt* est le regroupement des campements de plusieurs familles **différentes**, mais, qui ramènent, toutes, leurs origines à un ancêtre éponyme féminin (H. Claudot-Hawad, 1977, p. 127). La *tawšit*, elle, vient en quatrième position dans cette structure. Elle est un groupe de descendance qui rassemble, soit, des individus ayant le même statut et se situant dans la même strate hiérarchique, ou, comme l'a noté P. Bonté (1986, p. 4), « des individus ayant de statuts différents, la référence généalogique ne concernant alors que le groupe du statut le plus élevé ». Elle est donc constituée de plusieurs *aghref* qui se reconnaissent en un ancêtre commun, très souvent, une femme ancêtre, autour de qui se construit la cohésion du groupe. Le dernier échelon dans cette pyramide politique est, comme nous l'avons précédemment signifié, donc, l'*Ettebel*. Il s'agit de la confédération qui réunit plusieurs *tiwsatin*⁷⁹ autour d'objectifs militaires ou sécuritaires. C'est donc un regroupement de circonstances à des fins d'élaboration d'une défense commune ou de projet de conquête ou d'expansion territoriale.

Quand les Touaregs *Maghcharen* refont surface au milieu du XVe siècle, ils sont désormais un *ettebel* qui part à l'assaut de la boucle du Niger (A. Es Sa'di, 1981, p. 17). Cette évolution ascensionnelle s'est donc opérée durant la période obscure de leur histoire qui s'étale du XIIIe au début du XVe. En nous appuyant sur les récits des géographes arabes, sur les sources orales de Tombouctou et surtout sur

⁷⁸ Pluriel *tiqabilén*, *teqebâl*.

⁷⁹ *Tiwsatin* est le pluriel du mot *Tawšit*.

celles des peuples sédentaires et nomades vivant dans la région de la moyenne vallée du Niger, nous pouvons retracer quelques pans de cette histoire oubliée des *Maghcharen*. Selon la tradition populaire que nous a conté le pasteur Yattara, ces Touaregs, après avoir fui le pays de Niafouké, sont remontés vers le nord. Ce nord est, très vraisemblablement, les rives du lac Faguibine et, plus précisément, la cité de Ras el-Ma appelée encore « la tête de l'eau » (Al Bakri, 1913, p. 337), parce que située à la pointe occidentale de ce lac. La ville demeurera, en effet, un de leurs principaux séjours dans le Sahel, et ce, jusque sous la domination marocaine, au XVI^e siècle, comme l'atteste une précision dans le *Tarikh es-Sūdan*⁸⁰. Les rives occidentales du lac étaient alors occupées par des *aghref* medaça et Kel Antassar dont la présence est attestée dans la zone, depuis le XI^e siècle, si l'on en croit Al Bakri (1913, p. 337). Des traditions Sorkos (G. Mourgues, 1933, p. 85) affirment que des grappes de ces peuples de pêcheurs étaient également présentes sur les rives du lac.

Pour l'accueil que ces nomades medaça et kel Antassar réservèrent aux *Maghcharen*, il n'y eut, visiblement, pas d'accrochages comme avec les Iketuwan, dans la région de Niafouké. Ils les accueillirent avec générosité et beaucoup de fraternité parce que ces derniers étaient, à en croire le pasteur Nouh Ag Infa⁸¹, des « tribus cousines ou alliées », car issues de la grande famille ethnique des Messoufa (M. Delafosse, 1912, p. 193). Selon la tradition historique des Kel Antassar rapportée par P. Marty (1920, p. 257), ces derniers auraient même tissé de nombreuses alliances matrimoniales et politiques avec les *Maghcharen*. De ces rapprochements naquit donc, très probablement, au milieu du XIV^e, cette puissante confédération qui imposera, en quelques décennies seulement, sa domination sur tout le Hodh. Profitant, en effet, de la déliquescence de la puissance mandingue dans le nord-Sahel, les *Maghcharen*, qui avaient vu leur importance numérale s'accroître avec l'agrégation de nouveaux *tiwsatin* touaregs, vont commencer, à la fin de ce siècle, à migrer en direction du nord-ouest pour rejoindre le Hodh. Ils furent, certainement, attirés par le scintillement des richesses de Oualata, ce ksar saharien bâti au cœur d'une oasis (J. L. L'Africain, 1830, p. 147) et qui était, depuis la destruction de Ghana, en 1240, la principale place commerciale transsaharienne dans le nord du Soudan nigérien. De fréquentes incursions dans le Hodh accompagnées de pillages et d'autres prédatons contre les villages, les caravanes, les voyageurs isolés, etc., comme ils en ont l'habitude, précédèrent cet exode massif en direction de cette oasis saharienne. Ils réussirent à s'imposer aux *Banu El Kadhi*, appelés encore

⁸⁰ A. ES SA'DI, *Op. cit.*, p. 425

⁸¹ Entrevue du 15 aout 2007, à Tombouctou.

Lamhâjîb que les traditions de Oualata⁸² présentent comme les véritables maîtres de la cité ; les mandingues n'étant qu'un pouvoir étranger sans véritable ancrage comme le souligne R. Boubrik (2015, p. 148). Il faut dire que ces *Banu El Kadhi* étaient des Messoufa, très probablement ceux qu'évoque Ibn Battuta (1982, p. 339-341) dans son récit de voyage et qui composaient la majorité de la population de ce ksar.

À partir de cet événement, Oualata devint le nouveau sanctuaire des Touaregs *Maghcharen* ; et cela durera jusqu'à l'avènement des Marocains, au XVI^e siècle. C'est à partir de ce pays « situé à trois cent milles », au nord de Tombouctou (J. L. L'Africain, 1830, p. 463-464) que Akil Ag Melouel, alors leur amenokal⁸³, soumit, en 1433, tout le vaste pays qui s'étire du Hodh jusqu'à Bourem à l'est, et incorporant tout l'Azawad, le ravageant « de tous côtés et dans tous les sens » comme souligne le *Tarikh es-Sūdan*⁸⁴.

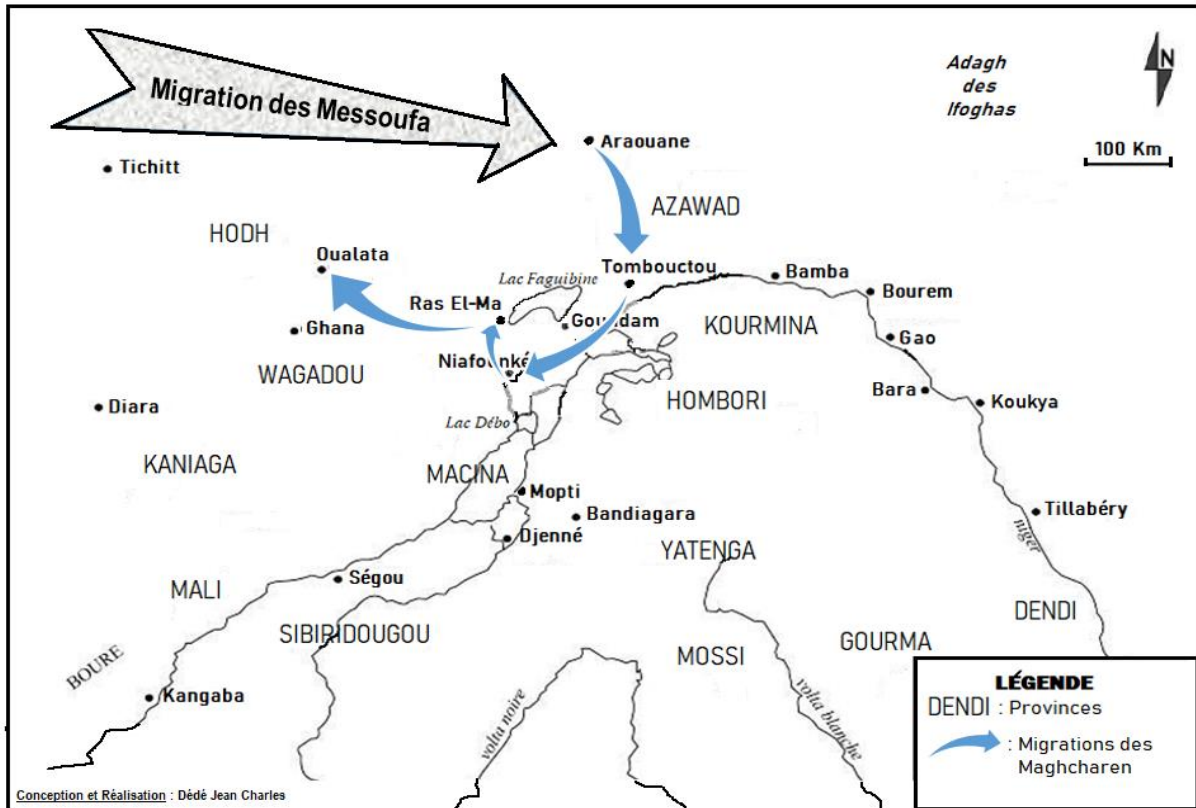
Au total, retenons que des heurts avec les pasteurs nomades établis dans le pays de Niafouké obligèrent, de nouveau, les Touaregs *Maghcharen* à se déplacer pour s'établir plus au nord, dans le bassin de Ras El-Ma. De là, ils s'exileront, à la fin du XIV^e siècle, dans le pays de Oualata qui devint leur nouveau sanctuaire. Ce dernier exode boucle, ainsi, la série des migrations de ces Sahariens qui débuta au XI^e siècle. La carte ci-après (fig. 1) résume ce long périple qui les conduisit du bassin d'Araouane jusqu'au Hodh.

⁸² Traditions rapportées dans R. BOUBRIK, 2015, « Anthropologie historique d'une cité saharienne : Walata, Parenté et pouvoir », *Hespéris-Tamuda*, Série L, p. 141-143 et 146

⁸³ Le titre d'Amenokal désigne, dans le monde touareg, le chef suprême d'une confédération qui réunit plusieurs tiwsatin. Ce dernier est désigné par l'ensemble des Imouhar et des Imghad dans le tawšit qui détient la charge patrimoniale de diriger. Le pouvoir de commandement qu'il détient est symbolisé par la possession d'un gros tambour, l'Ettebel, appelé encore le Tobol. Ce tambour que l'on bat pour réunir les guerriers ou le peuple auprès de son chef, représente si bien la chefferie que le terme ettebel en est venu à désigner aussi bien l'objet lui-même que la structure confédérale et le territoire que l'amenokal dirige ; et quelquefois même ce dernier. Cf. E. BERNUS (1970), *Récits historiques de l'Azawagh : traditions des lullemeden Kel Dinnik (République du Niger)*, *Bulletin de l'IFAN*, Série B, Sciences Humaines, 32 (2), p. 436-438

⁸⁴ A. ES SA'DI, *Op. cit.*, p. 17

Fig. 1. LES MIGRATIONS DES TOUAREGS MAGHCHAREN DANS LE SOUDAN NIGÉRIEN DU XI^e AU XIV^e SIÈCLE



Source : *Tarikh el-Fettach*, 1981, p. 365

Conclusion

Retenons, pour clore cette étude, que l'histoire des Touaregs *Maghcharen*, dans la période qui court du XI^e au XIV^e siècle, est marquée par trois grandes migrations. La première qui est déclenchée par la forte poussée migratoire des groupes de Berbères Messoufa fuyant les exactions des Almoravides de la fin du XI^e siècle, les obligèrent, en effet, à fuir le bassin d'Araouane où ils étaient établis depuis plusieurs siècles, pour s'installer sur les berges du Niger, là où le fleuve fait une boucle. Malheureusement, la fulgurante urbanisation qui suit la naissance de la ville de Tombouctou puis le déferlement de Touaregs venus de l'Adagh vont les contraindre à abandonner, à la fin du XII^e siècle, ce pays pour s'exiler dans la région de Niafouké, au sud-ouest de la boucle. Ils ne demeurèrent, cependant, pas longtemps là, puisqu'à cause de heurts fréquents avec les pasteurs nomades établis dans cette zone du delta intérieur du Niger, les Touaregs *Maghcharen* se résolurent à migrer de nouveau pour s'établir plus au nord, dans le bassin de Ras El-Ma. De là, ils s'exileront, à la fin du XIV^e siècle, dans le pays de Qualata qui devint leur nouveau sanctuaire dans le *Bilād al-Sūdan*.

Sources, bibliographie et médiagraphie**1- Sources orales**

Noms & Prénoms	Profession	Date & lieu de l'entretien	Sujets abordés
Nouh Ag Infa Yattara	Pasteur de l'Église évangélique baptiste et guide-chamelier	13 - 15 août 2007 à Tombouctou	<ul style="list-style-type: none"> - La fondation de Tombouctou - Origine des Touaregs Maghcharen - Les migrations des Touaregs Maghcharen - Les tribus touarègues de Tombouctou - Identité et origines des Bérabiches - Tombouctou, foyer de l'Islam
Salem Ould El Hadj	Historien et enseignant à la retraite	17 – 20 août 2007 à Tombouctou	<ul style="list-style-type: none"> - Origines et naissance de Tombouctou - Les relations des Touaregs avec Tombouctou - Les migrations des Touaregs Maghcharen

2- Sources écrites

AFRICAIN Jean Léon L', 1830, *De l'Afrique. Contenant la description de ce pays*, Paris, livre 7, trad. Jean Temporal, Paris, [s. e.], 580 p.

AL-BAKRI Abū 'Ubayd 'Abd Allāh, 1913, *Description de l'Afrique septentrionale*, tr. Baron de Slane, Alger, Imprimerie Adolphe Jourdan, 407 p.

AL-SA'DI 'Abd al-Rahman ibn 'Abd Allah, 2003, *Timbuktu and the songhay empire : Al-Sa'dis Ta'rikh al-Sūdan down to 1613 and other contemporary documents*, translated and edited by J. O. Hunwick, Leiden-Boston, Brill, 414 p.

CAILLIÉ René, 1830, *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné dans l'Afrique centrale : précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et d'autres peuples, pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828*, T. 2, Paris, Imprimerie royale, 426 p.

CORTIER Maurice, 1908, *D'une Rive À L'autre Du Sahara*, Paris, E. Larose, 422 p

CUOQ Joseph, 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIème au XVIème siècle*, Paris, CNRS, 485 p.

DELAFOSSÉ Maurice, 1912, *Haut-Sénégal-Niger*, Paris, Émile Larose, t. 1 & 2, 431 + 430 p.

DUBOIS Félix, 1900, *Tombouctou la mystérieuse*, Paris, Flammarion, 429 p.

ES SA'DI Abderrahmane, 1981, *Tarikh es-Sūdan*, trad. O. Houdas, 3e éd., Paris, A. Maisonneuve, 548 p.

IBN BATTUTA, 1982, *Voyages, III. Inde, Extrême-Orient, Espagne & Soudan*, Trad. C. Defremery et B.R. Sanguinetti (rééd.), Paris, François Maspero, 381p.

IBN KHALDUN Mohammed, 1854, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, tr. Baron de Slane, t. 2, Alger, Imprimerie du gouvernement, 640 p.

KATI Mahmoud, 1981, *Tarikh el-Fettach*, trad. O. Houdas, 3e éd., Paris, A. Maisonneuve, 361 p.

MARTY Paul, 1920, *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan; les Kounta de l'Est, les Bérabich, les Iguellad*, t. 1, Paris, Ed. Ernest Leroux, 358 p

MARTY Paul, 1921, *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan; les tribus maures du Sahel et du Hodh*, t. 3, Paris, Ed. Ernest Leroux, 477 p.

PÉFONTAN, 1932, *Tombouctou, de sa fondation à l'occupation française (XIIème siècle-1893)*, [S. I.], [S. n.]

PÉFONTAN, 1933, « Araouan », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*, tome XVI, Paris, Larose, pp. 411-442

RICHER Ange Marie Joseph, 1924, *Les Touareg du Niger: (région de Tombouctou-Gao). Les Oulliminden*, Paris, E. Larose, 359 p.

3- Bibliographie

BERNUS Edmond, 1970, « Récits historiques de l'Azawagh : traditions des lullemeden Kel Dinnik (République du Niger) », *Bulletin de l'IFAN*, Série B : Sciences Humaines, 32 (2), p. 434-485.

BERNUS Suzanne, GOULETQUER Pierre-Louis, 1976, « Du cuivre au sel. Recherches ethno-archéologiques sur la région d'Azelik (campagnes 1973-1975) », *Journal des africanistes*, tome 46, fascicule 1-2. pp. 7-68.

BOUBRIK Rahal, 2015, « Anthropologie historique d'une cité saharienne : Walata, Parenté et pouvoir », *Hespéris-Tamuda*, Série L, p. 133-153,

CISSOKO Sékéné Mody, 1975, *Tombouctou et l'empire songhay*, Abidjan/ Dakar, NEA. 246 p.

CLAUDOT-HAWAD Hélène, 1977, « Étude formelle de la parenté chez les Touaregs de l'Ahaggar (Sahara algérien). L'exemple des Isseqqamarènes », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Vol. 24, pp. 125-139.

DUPUY Christian, 2007, « Sub-Zone 3 : Mali/Adrar des Iforas. » in *Rock art of Sahara and North Africa : Thematic study*, ICOMOS, Paris, pp. 53-70

EL-CHENNAFI Mohammed, 1970, « Sur les traces d'Awdagust : les Tagdāwəst et leur ancienne cité », in *Tegdaoust I : recherche sur Aoudaghost*, (s/dir.) Denise & Serge ROBERT, Jean DÉVISSE, Paris, Arts et Métiers graphiques, pp. 79-107.

GOLVIN Lucien, 1986, « Almoravides », *Encyclopédie berbère* [En ligne], Vol. 4, URL : <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/2452>, consulté le 01 février 2022

LHOTE Henri, 1955, « Contribution à l'étude des Touaregs soudanais. Les Sagmara, les Maghcharen, les expéditions de l'Askia Mohamed en Aïr et la confusion Takadda-Tademekka », *Bulletin de l'I.F.A.N.*, t. XVIII, série B, n° 3-4, pp. 334-370.

MOURGUES Gaston, 1933, *Le Moyen Niger et sa boucle dans la région de Tombouctou*, Paris, Publications du Comité de l'Afrique française, 218. p

NORAY **Marie-Laure** De, 2003, « Delta intérieur du fleuve Niger au Mali – quand la crue fait la loi : l'organisation humaine et le partage des ressources dans une zone inondable à fort contraste. », *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Vol. 4, N° 3, URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/3796>, consulté le 16 février 2022.

4- Médiagraphie

SAHÉLIENS VIDÉOS, (2019, 4 avril), « Mali : deux choses à savoir sur la cité historique d'Araouane », [Vidéo], Sahélien.com, YouTube. [\(247\) Mali : deux choses à savoir sur la cité historique d'Araouane - YouTube](#)

Revue Antiquitas n°3, Octobre 2023

ISSN : 2788-9858

<http://revueantiquitas.online>

HISTOIRE CONTEMPORAINE

LES CENTRES DE FORMATION PROFESSIONNELLE : APPORTS ET LIMITES DANS LE PROCESSUS DE DEVELOPPEMENT DU GABON (1960-2021)

Gabriel ELLA EDZANG

Docteur en Histoire

IUSO (Libreville)

gabrielellaedzang@yahoo.fr

066 55 48 27

Résumé :

Au crépuscule de la colonisation, la France économiquement fragilisée par le conflit franco-prussien en 1870, marginalisée par l' « Europe bismarckienne », affaiblie par la crise économique mondiale de 1939-1930 et les deux conflagrations mondiales (1914-1918 et 1939-1945) ne voulait pas laisser ses anciennes colonies africaines usiner librement leurs produits manufacturés au risque de perdre ses débouchés. Incidemment, le Gabon a hérité de la puissance coloniale tutrice un secteur de la formation professionnelle atone.

Notre étude met en exergue l'anomie organisationnelle des établissements de formation professionnelle au Gabon où les évaluations objectives des politiques éducatives, qui doivent renseigner les acteurs de ce secteur éducatif sur l'effet des mesures entreprises en amont au plan juridique, administratif, financier, infrastructurel et pédagogique sont presque inexistantes. Elle a été réalisée grâce à l'exploitation des sources d'archives et aux documents variés collectés au Gabon et en France.

Mots-clés : Gabon-Indépendance-Formation professionnelle-Centres-Développement

VOCATIONAL TRAINING CENTERS : CONTRIBUTIONS AND LIMITATIONS IN THE DEVELOPMENT PROCESS OF GABON

Abstracts:

In the twilight of colonization, France, economically weakened by the Franco-Prussian conflict in 1870, marginalized by "Bismarckian Europe" and weakened by the global economic crisis of 1939-1930

and the two world wars (1914-1918 and 1939-1945), was unwilling to let its former African colonies freely process their manufactured products, at the risk of losing its markets. Incidentally, Gabon inherited a sluggish vocational training sector from its colonial guardian.

Our study therefore highlights the organizational anomie of vocational training establishments in Gabon, where objective evaluations of educational policies, which should inform those involved in this sector about the effect of upstream legal, administrative, financial, infrastructural and pedagogical measures, etc., are almost non-existent. The study was carried out using archival documents and various sources collected in Gabon and France.

Keywords: Gabon-Independence-Vocational Training-Centers-Development

Introduction

Lorsque se ferme la parenthèse coloniale, la France a légué au Gabon un secteur de la formation professionnelle léthargique. Après son indépendance en 1960, les décideurs éducatifs gabonais tentent alors de réorganiser ce secteur dit des « petits métiers » considéré comme le rebut de l'enseignement pour en faire un vecteur du développement socioéconomique du pays.

Nombre de travaux scientifiques, notamment ceux de J. Ndoume Assebe (1979), P. N'dong Nzué (1983), C.-B. Mamfoumbi (1983), H. Bengobsame (1988), M.-R. Ova Allogho (1990), A. P. Nlep (1992), J.-R. Ello Ntoutoume (1992), R. Seholou Afi Boungave (2009) etc., ont été consacrés à la formation professionnelle au Gabon. D'un intérêt irréfutable, ces études sont presque silencieuses sur le faible impact des institutions de formation dans le processus de développement du Gabon de 1960 à 2021, objet de la présente réflexion. De 1960 à 2021, deux bornes temporelles marquent l'accession du Gabon à l'indépendance et l'ouverture du premier centre international de formation professionnelle au Gabon indépendant à Nkok, dans la périphérie de Libreville. Et c'est au cours de cette même année 2021 que les autorités gabonaises ont réaffirmé leur volonté de faire de la formation professionnelle l'une des matrices du développement du Gabon. De l'ensemble documentaire que nous avons exploité se dégagent des questions essentielles : Combien d'établissements de formation professionnelle ont-ils été créés au Gabon depuis 1960 ? Comment fonctionnent-ils ? Pourquoi ces établissements ont-ils un faible impact dans le processus de développement du Gabon de 1960 à 2021 ?

A priori, il semblerait qu'entre 1960 et 2021, les établissements de formation professionnelle ont un faible impact dans le processus de développement du Gabon indépendant à cause de leurs faiblesses

juridiques, administratives, infrastructurelles, financières, pédagogiques et la quasi inexistence des évaluations objectives des politiques éducatives dans ce secteur de l'éducation et la formation, qui doivent renseigner les acteurs du système éducatif sur l'effet des mesures entreprises en amont. La présente étude met donc en exergue certaines insuffisances organisationnelles du système éducatif gabonais et leur incidence socioéconomique. Elle a été rendue possible grâce à l'exploitation des sources orales et des sources écrites collectées au Gabon et en France. La documentation primaire a été complétée par une bibliographie éclectique, variée. Aussi, avons-nous adopté un plan ternaire qui se présente comme suit : « Cartographie des centres de formation professionnelle au Gabon de 1960 à 2021 », « Le fonctionnement des établissements de formation professionnelle au Gabon entre 1960 et 2021 » et « Les faiblesses de la formation professionnelle au Gabon depuis 1960 ».

1. Cartographie des centres de formation professionnelle au Gabon de 1960 à 2021

De 1960 à 2021, les centres publics et privés de formation professionnelle se sont multipliés sur toute l'étendue du territoire national. Leur identification et leur localisation géographique s'avèrent opportunes.

1.1. Identification des centres de formation professionnelle au Gabon par circonscription scolaire dans les années 1960

Au cours des premières années de l'indépendance, nombre d'établissements de formation professionnelle ont été créés au Gabon. Le tableau n°1 ci-après nous donne une idée précise sur leur répartition par circonscription scolaire en 1964 :

TABLEAU I

Nombre d'établissements de formation professionnelle par circonscription scolaire au Gabon en 1964

Circonscriptions scolaires	Nature de l'établissement	Etablissements officiels ou publics	Etablissements catholiques	Etablissements protestants	Ensemble
Woleu-Ntem nord		1		1	2

Bitam.....	Centre d'apprentissage				
Woleu-Ntem sud	Centre d'apprentissage Collège Technique	1			1 1
Estuaire Libreville.....	Lycée Technique Collège Technique Centre d'apprentissage	1 1 1		1	1 2
Moyen-Ogooué Lambaréné...	Centre d'apprentissage	1			1
Ndjolé.....		1			1
Ogooué- Maritime Port-Gentil...	Centre d'apprentissage	1			1
Ogooué-Lolo Koula-Moutou	Centre d'apprentissage	1			1
Haut-Ogooué Franceville	Centre d'apprentissage	1			1

Moanda	Collège d'enseignement Technique	1			1
Ngounié nord	Centre	1			1
Mouila	D'apprentissage				
Ngounié sud	Collège				
Ndendé	D'enseignement Technique	1			1
Nyanga	Centre				
Tchibanga	D'apprentissage	1			1
Ensemble du Gabon	Lycée				1
	Technique	1			
	Collège				
	Technique	3	1		4
	Centre d'apprentissage	10		1	12
	Total	14	1	1	17

Source : République gabonaise, ministère de l'Education Nationale, direction de l'Enseignement, *Statistiques de l'enseignement au Gabon (1964) : Rapport statistique sur la situation de l'enseignement au 1^{er} janvier 1964*, établi par le Bureau de la Statistique de la direction de l'Enseignement sur une maquette de l'expert de l'Unesco chargé du Bureau du Plan, p. 64.

Au premier janvier 1964, le nombre de centres d'apprentissages était nettement supérieur à celui des lycées et collèges d'enseignement technique. Plus explicitement, il y avait onze (11) centres d'apprentissages, dont dix établissements officiels ou publics et un établissement confessionnel protestant de formation professionnelle, alors qu'on enregistrait, à cette même date, un seul lycée technique et cinq collèges techniques, dont quatre (4) officiels ou publics et un collège catholique d'enseignement technique. Dans les centres d'apprentissage, 20% des enseignements dispensés est théorique et 80% consacré à la pratique, tandis que, dans les lycées et collèges techniques, il y a 60% de théorie et 40% des enseignements dispensés consacrés à la pratique. Et, si le nombre de centres d'apprentissage officiels ou publics est largement supérieur à celui des confessionnels, cela pourrait s'expliquer par le fait qu'il y avait encore la prééminence de la formation « sur le tas » dans les ateliers catholiques et protestants, alors que l'Etat encourageait beaucoup plus la formation professionnelle efficiente ou formelle. À cela s'ajoute la disparition de certains centres confessionnels de formation professionnelle – c'est le cas de celui de l'Ecole Libre de Baraka à Libreville créée en 1842 par les missionnaires protestants américains de l'*American Board of Commissioners for Foreign Missions* (Ndoume Assebe J., 1979, p.86). Il faut souligner d'autres cas à l'instar de « l'œuvre des apprentis » de Sainte-Marie de Libreville créée en 1854 par le Père Jean-Rémi Bessieux et le Frère Grégoire⁸⁵, qui n'étaient pas reconnus d'utilité publique⁸⁶ au cours de cette période.

En outre, l'on remarque qu'à Libreville, il n'y avait qu'un seul centre d'apprentissage officiel ou public à l'instar des petites villes comme Bitam et Ndjolé. Et, selon Rigobert Makanga Mavoungou⁸⁷, le centre public d'apprentissage de Libreville se trouvait entre un bâtiment de l'actuel hôpital général et l'actuel ministère de l'Intérieur. On y apprenait « la dactylographie, la maçonnerie, le carrelage. C'était à la veille du départ des étrangers mais les Gabonais n'aimaient pas ces métiers. Ce centre était placé sous la tutelle du ministère du Travail⁸⁸».

Cependant, on relève l'inexistence, entre 1962 et 1963, d'un centre d'apprentissage dans la région de l'Ogooué-Ivindo, alors qu'on pouvait y trouver une jeunesse nécessiteuse en matière de

⁸⁵ ACSES-M-Archives reliées par le Père François Pinus portant sur *Le Centre Professionnel d'Apprentissage Sainte-Marie de Libreville: son histoire et sa finalité*, Libreville, p. B-4.

⁸⁶ République gabonaise, ministère de l'Intérieur, « décret n°01370/PR portant reconnaissance d'utilité publique : Article 1^{er} : l'Association du Centre Professionnel d'Apprentissage Sainte-Marie déclarée sous le n°154/MI/DGAT du 6 mai 1978 est reconnue d'utilité publique », Libreville, le 18 décembre 1978, cité par le Père François Pinus in *Le Centre Professionnel d'Apprentissage Sainte-Marie*, op. cit., p. A.17.

⁸⁷ Entretien avec Rigobert Makanga Mavoungou, le 19 novembre 2009 à Libreville.

⁸⁸ *Ibid.*

formation aux métiers techniques. Examinons aussi la répartition des sections et classes par circonscription scolaire au Gabon au premier janvier 1964.

TABLEAU II :

Répartition des sections et classes par circonscription scolaire au Gabon au premier janvier 1964.

Circonscriptions scolaires	Sections centres d'apprentissages	Nombre de classes			Total
		Etablissements Officiels	Etablissements Catholiques	Etablissements Publics	
Woleu-Ntem nord Bitam	Menuiserie.....	1			1
	Commerce.....			1	1
	Artisanat.....			1	1
		1		2	3
Woleu-Ntem sud Oyem	Menuiserie.....	1			1
	Maçonnerie.....	1			1
		2			2
Estuaire Libreville	Menuiserie.....	1	1		2
	Electricité.....	1			1
	Mécanique auto...		1		1
	Serrurerie.....		1		1
		2	3		5
Moyen-Ogooué					

Lambaréné	Menuiserie.....	1			1
Ndjolé	Menuiserie.....	1			1
		2			2
Ogooué- Maritime Port-Gentil	Menuiserie.....	1			1
		1			1
Ogooué-Lolo Koula- Moutou...	Menuiserie.....	1			1
		1			1
Haut-Ogooué Franceville...	Menuiserie.....	1			1
		1			1
Ngounié nord Mouila.....	Menuiserie.....	1			1
		1			1
Nyanga Tchibanga.....	Menuiserie.....	1			1
		1			1
Circonscriptions scolaires	Sections	Nombre de classes			
	Centres D'apprentissages	E.O.	E.C.	E.P.	Total

Ensemble du Gabon	Menuiserie.....	10	1		11
	Commerce.....			1	1
	Artisanat.....			1	1
	Electricité.....	1			1
	Maçonnerie.....	1			1
	Mécanique auto..		1		1
	Serrurerie.....		1		1
	Total.....	12	3	2	17

Source : République gabonaise, ministère de l'Education Nationale, direction de l'enseignement, *Statistiques de l'enseignement au Gabon (1964) : Rapport statistique sur la situation de l'enseignement au 1^{er} janvier 1964*, établi par le Bureau de la Statistique de la direction de l'Enseignement sur une maquette de l'expert de l'Unesco chargé du Bureau du Plan, *op. cit.*, p.66.

Au premier janvier 1964, on note la prépondérance de la menuiserie dans tous les établissements publics ou officiels de formation professionnelle. Cette situation se justifie, dans une certaine mesure, par l'amplification des besoins mobiliers et immobiliers. Plus explicitement, les tables-bancs et les tableaux utilisés par les enfants dans leurs établissements scolaires, les tables et les chaises utilisées par les enseignants et le personnel administratif, des lits, des armoires, des ouvertures des maisons (portes, fenêtres) etc., ont certainement suscité la mobilisation d'une main d'œuvre qualifiée, notamment des menuisiers, des charpentiers et des maçons etc. Quant à la section menuiserie, elle est faible dans les établissements catholiques de formation professionnelle au premier janvier 1964 ; il n'y a qu'à Libreville, plus précisément au Centre Professionnel d'Apprentissage de Sainte-Marie où cette section existait selon le tableau II précédent.

Un autre fait à relever c'est l'existence d'une seule classe dans chaque section, ce qui signifie que la formation des apprentis au sein des établissements publics et privés confessionnels de formation

professionnelle n'excédait pas un an dans la plupart des établissements. Une approche corroborée par Rigobert Makanga Mavoungou, qui soutenait qu'en 1962, la formation des maçons, des carreleurs et des secrétaires dactylographes durait six (6) mois⁸⁹. Et comment, géographiquement, sont répartis les centres de formation professionnelle au Gabon entre 1975 et 2021 ?

1.2 Les établissements de formation professionnelle au Gabon de 1975 à 2021

D'emblée, on constate l'amplification du nombre d'établissements de formation professionnelle, ainsi que l'atteste le tableau III ci-après :

TABLEAU III

La répartition géographique des centres publics, privés et privés de formation professionnelle au Gabon de 1975 à 2020

Régions (ou provinces à partir de 1975)	Etablissements publics	Etablissements privés	Privés confessionnels	
			Catholiques	Protestants
Estuaire	Libreville : 10	Libreville : 74 Owendo : 1 Angondjé : 1	Libreville : 3	
Haut-Ogooué	Franceville : 4	Franceville : 1 Moanda : 1	Franceville : 2	
Woleu-Ntem	Oyem : 6 Bitam : 2	Oyem : 3 Mintzic : 1	Oyem : 4	Oyem : 1 Bitam : 1
Ogooué-Maritime	Port-Gentil : 4 Omboué : 1	Port-Gentil : 11	Fernan Vaz : 1 Port-Gentil : 1	

⁸⁹ Entretien avec Rigobert Makanga Mavoungou, le 19 novembre 2009 à Libreville.

Ogooué-Lolo	Koula-Moutou : 3	Koula-Moutou :1	Koula-Moutou :2	
Moyen-Ogooué	Lambaréné : 2 Ndjolé : 1	Lambaréné : 3	Lambaréné : 1	Ndjolé : 1
Ogooué-Ivindo	Makokou : 3 Boué : 1 Mékambo : 1	Makokou : 1		
Nyanga	Tchibanga : 3 Moabi : 1			
Ngounié	Mouila : 2		Mouila : 1	

Source : G. Ella Edzang, 2020, p. 499.

N.B. : À ces centres d'apprentissage créés entre 1975 et 2020, s'ajoute le Centre international de formation professionnelle de Nkok (Commune de Libreville) ouvert en 2021.

Entre 1975 et 2021, au moins cent cinquante-neuf (159) centres d'apprentissage professionnels ont été créés au Gabon, un nombre d'établissements important pour une population scolarisable dans ce secteur éducatif n'excédant pas trois cent mille enfants. En termes explicites, nous avons recensé quarante-cinq établissements publics de formation, quatre-vingt-dix-huit (98) institutions privées laïques et seize privées confessionnelles, dont treize catholiques et trois protestantes. Quant au *ratio*, sur les quarante-cinq (45) établissements publics de formation professionnelle recensés, onze se trouvent dans l'Estuaire, dont dix à Libreville et un à Nkok (commune de Ntoum) en 2021, quatre (4) dans le Haut-Ogooué (Franceville), huit (8) dans le Woleu-Ntem, dont six à Oyem et deux à Bitam. Quatre institutions publiques de formation se trouvent dans l'Ogooué-Maritime, dont quatre (4) à Port-Gentil et un à Omboué, trois (3) dans l'Ogooué-Lolo (Koula-Moutou), deux dans le Moyen-Ogooué (un à Lambaréné et un à

Ndjolé), quatre dans la Nyanga (trois à Tchibanga et un à Moabi), un dans la Ngounié (Mouila) et cinq dans l'Ogooué-Ivindo, dont trois à Makokou, un à Booué et un à Mékambo.

Concernant le secteur privé laïc, nous avons répertorié soixante-seize établissements de formation professionnelle dans l'Estuaire, dont soixante-quatorze à Libreville, un (1) à Owendo et un (1) à Akanda, au nord de Libreville. En outre, nous avons identifié deux (2) établissements privés de formation professionnelle dans le Haut-Ogooué, dont un à Franceville et un (1) à Moanda, quatre dans le Woleu-Ntem (trois à Oyem et un à Mitzié), onze dans l'Ogooué-Maritime (Port-Gentil), un dans l'Ogooué-Lolo (Koula-Moutou), trois (3) dans le Moyen-Ogooué (Lambaréné) et, enfin, un (1) dans l'Ogooué-Ivindo (Makokou).

S'agissant du secteur privé confessionnel de formation professionnelle au Gabon entre 1960 et 2010, nous avons répertorié treize (13) établissements catholiques de formation, dont trois (3) dans l'Estuaire (Libreville), un (1) dans le Haut-Ogooué (Franceville), quatre (4) dans le Woleu-Ntem (Oyem), deux (2) dans l'Ogooué-Maritime (un dans le Fernan Vaz et un à Port-Gentil), un (1) dans l'Ogooué-Lolo (Koula-Moutou), un (1) dans le Moyen-Ogooué (Lambaréné) et un dans la Ngounié (Mouila). Chez les protestants, le secteur de la formation professionnelle ne s'est pas véritablement développé après l'indépendance du Gabon en 1960. Toutefois, deux établissements ont ouvert leurs portes dans le Woleu-Ntem, notamment à Oyem et à Bitam, une autre structure protestante de formation professionnelle fonctionnait dans le Moyen-Ogooué, plus précisément à Ndjolé. Cette situation est la conséquence de l'atonie de l'héritage colonial en matière de formation des ouvriers autochtones et du faible soutien de la hiérarchie de la mission protestante dans ce domaine depuis 1960.

Cependant, en dépit de cette prolifération des établissements privés de formation professionnelle au Gabon entre 1960 et 2010, plusieurs institutions ont disparu au moment où nous faisons notre travail heuristique, d'autres n'étaient pas agréées (L. Bidiongo née Mba Asseko, 2001, p.21). Mais, comment fonctionnent les centres de formation professionnelle au Gabon depuis 1960 ?

2. Le fonctionnement des établissements de formation professionnelle au Gabon de 1960 à 2021

D'une manière générale, les centres de formation professionnelle du Gabon évoluent dans un cadre formel spécifique qu'il convient d'examiner dans les lignes qui suivent.

2.1. Le cadre juridique

Un arsenal juridique a été mis en place par les décideurs pour que la formation professionnelle au Gabon puisse évoluer dans un cadre juridique idoine. En 1961, l'arrêté n°619/PR du 1^{er} mai définit les compétences du ministère de l'Education Nationale⁹⁰. Trois ans plus tard, la loi n°17/64 du 29 octobre 1964 portant création de l'Agence Nationale de la Promotion Industrielle Artisanale (ANPIA) fut promulguée⁹¹. Le 5 mai 1966, fut promulgué le décret n°155/MFPDTMOSS portant organisation de la formation professionnelle rapide au Gabon⁹². Au cours de cette même année 1966, fut promulguée la loi 16/66 du 9 août 1966 portant organisation générale de l'enseignement dans la République gabonaise⁹³. En 1969, le décret n°00031/PR-MENJ consacre la création et l'organisation de la direction de l'enseignement technique et de la formation des cadres du ministère de l'Education Nationale, de la Jeunesse et des Sports. Un an plus tard, c'est-à-dire en 1970, la décision n°00038/MEN officialisa la création d'un Centre National d'Art et Manufacture (CNAM). Au cours de la même année 1970, l'Ordonnance n°16/70 du 14 novembre fit obligation aux entreprises d'avoir en leur sein un service de Formation Professionnelle et de la Promotion Sociale.

Suite à la manifestation des premières crises éducatives de 1964 et 1968, en 1973, l'Ordonnance n°8/73 du 27 janvier fut promulguée pour créer l'Agence Nationale de Formation et de Perfectionnement Professionnels (ANFPP)⁹⁴. Celle-ci a pour mission de créer et de veiller sur le bon fonctionnement des centres publics de formation professionnelle qu'elle devait créer sur toute l'étendue du territoire national. Le président du Conseil d'Administration de l'ANFPP en 1974 était Valentin Mihindou-Mi-Nzamba, secrétaire d'Etat à la Formation Professionnelle et au Service Civique, chargé de la tutelle de l'ANFPP⁹⁵. Un examen de l'organisation administrative et pédagogique des établissements gabonais de formation professionnelle s'avère aussi opportun.

2.2. L'organisation administrative et pédagogique des institutions de formation professionnelle

⁹⁰ Ministère de l'Education Nationale, *Bulletin Officiel*, n°2, cellule juridique et de la documentation, juillet 1999, p.387.

⁹¹ République gabonaise, Présidence de la République, ministère de la Formation Professionnelle et de la Promotion de l'Artisanat, décret n°000633/PR/MAPPA portant attributions et organisation du ministère de la Formation Professionnelle et de la Promotion de l'Artisanat, p.1.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *JORG*, du 1^{er} août 1966, p. 643.

⁹⁴ République gabonaise, Présidence de la République, ministère de la Formation Professionnelle et de la Promotion de l'Artisanat, décret n°000633/PR/MAPPA portant attributions et organisation du ministère de la Formation Professionnelle et de la Promotion de l'Artisanat, *op. cit.*, p.1.

⁹⁵ « Réunion de l'Agence Nationale de Formation Professionnelle » in *L'Union*, hebdomadaire gabonais d'information, n°38, du 29 novembre 1974, p.5.

Au plan administratif, dans les années 1960, l'Ecole Territoriale d'Agriculture d'Oyem, qui s'était muée en Collège National d'Agriculture d'Oyem était dirigé par des Occidentaux. En 1974, fut créée l'Ecole Nationale des Cadres Ruraux (ENCR) d'Oyem. Les Tahitiens ont assuré la gestion de cet établissement à partir de 1976⁹⁶. Et c'est en 1979 que l'on passa de l'appellation "Ecole des Cadres Ruraux (ENCR)" d'Oyem, à la nouvelle dénomination "Ecole Nationale de Développement Rural (ENDR)" d'Oyem. L'Ecole des Métiers d'Owendo⁹⁷, qui s'était muée en Lycée Technique de Libreville, a commencé à former des « jeunes gens doués à la pratique d'arts artisanaux : peinture décorative, céramique, sculpture, travail de l'ivoire ⁹⁸ ». C'est cette section artisanale qui est l'ancêtre du Centre National d'Arts et Manufacture (CNAM) qui, quelques années plus tard, s'est mué en Ecole Nationale d'Arts et Manufacture (ENAM).

En ce qui concerne les confessionnels catholiques, le CPA Sainte-Marie de Libreville était géré par des missionnaires occidentaux entre 1960 et 1976, année de l'amorce de sa décolonisation. La majorité des établissements privés laïcs, quant à eux, sont gérés par des étrangers, surtout des Camerounais.

Sur le plan pédagogique, depuis les années 1960, l'entrée dans les établissements publics de formation professionnelle fait l'objet d'un concours officiel organisé par le ministère de l'Education Nationale⁹⁹. Les centres d'examens sont disséminés à travers le pays. Le concours d'entrée dans la section artisanale du Lycée Technique de Libreville comportait des épreuves suivantes : « le rédaction » (de 8 heures à 9 heures), « le dessin à vue » (de 9 heures 15 mn à 11 heures 15 mn) et « le dessin d'imagination » (de 15 heures 45 mn à 17 heures 45 mn)¹⁰⁰.

Pour entrer au Centre d'Apprentissage de Libreville, le recrutement des apprentis se faisait sur concours. En 1962, l'orientation des admis dans les différentes spécialités était, selon Rigobert Makanga Mavoungou¹⁰¹, conditionnée par le rang occupé par chaque candidat à l'issue de la proclamation des

⁹⁶ Entretien avec Dieudonné Owono Mbeng portant sur l'évolution de l'ENDR depuis 1960, le 23 août 2011 à Oyem.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ ANG-PR, fichier Enseignement, Sciences et Arts, ministère de l'Education Nationale, plan quinquennal de développement, années 1962-1966, janvier 1962.

⁹⁹ ANG-PR, Enseignement, Sciences et Arts, ministère de l'Education Nationale, Direction de l'Enseignement, Bureau des Examens et de la Statistique, Décision n°0007/MEN/DE/EX., de Vincent De Paul Nyonda, ministre d'Etat chargé de l'Education Nationale, portant rectificatif à la Décision n°85/MEN/DE/EX., du 5 octobre 1963 arrêtant la liste des candidats admis au Collège National d'Agriculture d'Oyem, Libreville, le 14 janvier 1964.

¹⁰⁰ ANG-PR, fichier Enseignement, Sciences et Arts, République gabonaise, ministère de l'Education Nationale, épreuves du concours d'entrée à la section artisanale du Lycée Technique, session du 26 juin 1961.

¹⁰¹ Entretien avec Rigobert Makanga Mavoungou le 18 octobre 2009 à Libreville.

résultats : « de la première à la cinquième place, les candidats admis étaient orientés dans la section dactylographie en vue de travailler dans les bureaux au terme de leur formation ; à partir de la sixième place, les admis allaient dans les sections maçonnerie, carrelage et les autres spécialités. La durée de la formation était de six mois¹⁰² ». En outre, il y avait des cours théoriques et pratiques¹⁰³. Et, contrairement aux établissements publics, les centres privés recrutent les apprentis après seulement un examen de leurs dossiers (G. Ella Edzang, 2020, p.291).

Concernant les enseignants, ceux des CFPP de l'ANFPP sont pour l'essentiel des nationaux issus de l'ENSET ou des Lycées techniques. Les privés recrutent surtout des enseignants étrangers. Chez les confessionnels, depuis l'époque coloniale, ce sont les missionnaires américains et français qui ont créé et dirigé les centres d'apprentissage des métiers. La « gabonisation » de la corporation s'est faite progressivement au lendemain de l'indépendance.

En somme, entre 1960 et 2021, les centres de formation professionnelle ont fourni au jeune Etat gabonais en construction une main d'œuvre nombreuse qualifiée utile à son développement. Nonobstant cette embellie apparente, ces institutions de formation laissent aussi entrevoir des faiblesses dans leur fonctionnement.

3. Les faiblesses des centres de formation professionnelle au Gabon depuis 1960

L'un des talons d'Achille des établissements gabonais de formation professionnelle est l'inadaptation pratique de l'arsenal juridique initialement promulgué pour assurer leur bon fonctionnement.

3.1. Les discordances entre l'arsenal juridique organisant la formation professionnelle au Gabon indépendant et la réalité du terrain

A ce sujet, on relève d'abord l'absence d'une planification concertée de la formation professionnelle au Gabon depuis l'indépendance en 1960. Celle-ci devrait associer dans la conceptualisation de la formation professionnelle les principaux acteurs du système à savoir les responsables du ministère de tutelle, administratifs et pédagogiques des établissements de formation, les entrepreneurs ou opérateurs économiques, les organismes spécialisés de la société civile, dont les ONG¹⁰⁴ et les syndicats, les spécialistes du droit des affaires, des sociologues et des psychologues, etc.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Organisations Non Gouvernementales.

Malheureusement, nombre de spécialistes sont exclus lorsqu'il s'agit d'organiser ce secteur éducatif, comme l'affirme. Justelin Ndemezo'o Essono, qui souligne que « l'Etat prépare tout, planifie, sans se référer aux gens qui sont susceptibles d'être en contact avec le monde du travail : les entrepreneurs ¹⁰⁵».

En outre, le Gabon a accédé à l'indépendance 1960, ce qui suppose que certaines institutions et administrations avait été mises en place. C'est aussi « depuis les années 1960 que le problème de la nécessaire pertinence de l'éducation aux exigences du développement économique, scientifique et technique, social et culturel des pays africains [...] a pris une place importante dans l'ensemble des politiques de développement d'une manière générale, et de développement » (M.-N. Soumaho, 1987, p.294) des systèmes éducatifs de ces jeunes Etats qui sortaient du joug colonial. Cependant, ce n'est qu'en 1961 que l'arrêté n°619/PR du 1^{er} mai 1961 qui définissait la compétence du ministère de l'Education Nationale fut promulgué¹⁰⁶. Ce qui sous-entend que l'Exécutif gabonais est rentré tardivement dans ses prérogatives en matière d'organisation et de gestion de son système éducatif.

Depuis l'indépendance du Gabon en 1960, le système éducatif gabonais est atone, une situation qui aboutit aux réformes éducatives de 1965¹⁰⁷ et 1968. Pour sortir de la crise éducative et de la crise économique révélée dans l'un des discours du président Léon Mba en 1966¹⁰⁸, les élites autochtones sont apparemment écartées ; le gouvernement gabonais fit recours à l'expertise française, en faisant venir Botti et Venizet, qui proposèrent des réformes éducatives en 1965¹⁰⁹ apparemment inadaptées. En dépit du travail effectué par les experts français et la promulgation de la loi n°16/66 du 9 août portant organisation générale de l'enseignement dans la République gabonaise, les crises éducatives étaient inéluctables et aboutirent à la tenue des Etats Généraux de l'Education et de la Formation de 1983.

Par ailleurs, en 1964 fut promulguée la loi n°17/64 du 29 octobre portant création de l'Agence Nationale de la Promotion Industrielle et Artisanale (ANPIA), disions-nous *supra*. Cependant la disparition de cette institution ne semble pas évidente sur le plan juridique. Quelques années plus tard, une autre

¹⁰⁵ Lire Ndemezo'o Essono J., 1992, « Promouvoir de nouvelles voies de développement au Gabon » in *L'Union*, n°5016, du vendredi 2 octobre 1992, p 4.

¹⁰⁶ Ministère de l'Education Nationale, *Bulletin Officiel*, n°2, cellule juridique et de la documentation, juillet 1999, *op. cit.*, p. 28.

¹⁰⁷ Lire Botti et Venizet, (août 1964), *Enseignement au Gabon T.1: Les données du problème*, *op. cit.*

Lire aussi Botti et Venizet, (août 1964), *Enseignement au Gabon T.2: Les solutions préconisées*, *op. cit.*

¹⁰⁸Le discours du président Léon Mba lors de l'installation solennelle des commissions du Plan, le 6 décembre 1966, cité dans *République gabonaise, ministère du Plan: 1966-1970*, p. 10.

¹⁰⁹ Botti et Venizet, (août 1964), *Enseignement au Gabon T.2: Les solutions préconisées*, *op. cit.*

institution sensiblement identique dénommée "PROMOGABON"¹¹⁰ a été créée sans qu'on ait préalablement fait le bilan officiel de l'œuvre de l'ANPIA. Plus tard, PROMOGABON a, à son tour, disparu sans qu'elle fasse officiellement un dépôt de bilan. Cette situation atteste encore le manque de rigueur apparent des responsables éducatifs gabonais.

En 1966, fut promulguée la loi 16/66 du 9 août portant organisation générale de l'enseignement dans la République gabonaise. Mais, en dépit de la récurrence des crises éducatives, ce n'est qu'en 2010, lors des assises des Etats Généraux de l'Education, de la Formation et de l'Adéquation Formation-Emploi les 17 et 18 mai à Libreville qu'a été proposé « un avant-projet d'orientation générale de l'enseignement, de la formation et de la recherche, appelé à remplacer [...] la loi 16/66 du 9 août 1966¹¹¹ ». Comme on peut le constater, la pérennisation de cette loi atteste l'absence d'une véritable planification concertée de l'enseignement en général et de la formation professionnelle en particulier. Et pourtant, au Congo-Brazzaville, une ancienne colonie française de l'Afrique Equatoriale Française (AEF) qui partage les mêmes frontières avec le Gabon et qui connaît presque les mêmes difficultés organisationnelles de l'éducation et la formation, certaines hautes autorités éducatives ont compris que « l'éducation est une entreprise qui doit être menée scientifiquement et intelligemment » (A. Ndinga Oba, 1989, p. 159). D'autres discordances entre le contenu des textes juridiques qui régissent la formation professionnelle au Gabon et la réalité sur le terrain sont à relever.

Dans l'article 1^{er} de la loi 16/66 du 9 août 1966, il est dit que « l'Etat garantit l'égal accès de l'enfant et de l'adulte à l'instruction, à la formation professionnelle et à la culture¹¹² ». Cependant et aussi paradoxal que cela puisse paraître, le secteur public de la formation professionnelle n'assurait pas encore jusqu'en 2010 une couverture parfaite du territoire national gabonais. À titre d'exemples, dans la province de la Ngounié, aucun centre public de formation professionnelle n'est visible sur le terrain, alors que dans cette province nombre de jeunes nécessiteux y vivent. Même le vieux centre public d'apprentissage de

¹¹⁰ Selon Jean-Yves Maviane, 1982, « PROMOGABON est un établissement public à caractère industriel et commercial dont la mission est de promouvoir la création et le développement au Gabon d'établissements industriels artisanaux » in *Financement des entreprises au Gabon : cas de la SNBG*, mémoire de DESS.-CAAE, Université de Bordeaux I, Institut d'Administration des Entreprises, p.17.

¹¹¹ Moudounga S., 2010, *République gabonaise, Etats Généraux de l'Education, de la Recherche et de l'Adéquation Formation-Emploi: Les actes adoptés*, ministère de l'Education Nationale, de l'Enseignement Supérieure, de la Recherche scientifique et de l'Innovation, Libreville, les 17 et 18 mai, p.19.

¹¹² *JORG*, du 1er août 1966, p. 643.

ouila¹¹³, dont le projet avait été initié à l'époque de l'AEF¹¹⁴ et qui n'aurait existé que dans les années 1960, avait disparu. Le projet de création du CFPP de Mouila, dans le quartier Bavanga, a été exhumé des limbes par le président Bongo lors de la campagne électorale pour l'élection présidentielle de 2005 (Ella Edzang G., 2020, p.244). Mais, jusqu'en 2021, cette institution n'a pas encore vu le jour.

Enfin, comme la province de la Ngounié, celle du Moyen-Ogooué ne dispose pas aussi d'un centre de formation professionnelle après la disparition des vieux centres de Ndjolé¹¹⁵ et Lambaréné¹¹⁶, qui ont existé dans les années 1960. L'inexistence des établissements publics de formation professionnelle dans ces deux provinces précitées contraste avec l'Ordonnance n°48/77PR de 1977 modifiant l'Ordonnance n°8/73 du 27 janvier 1973 portant création de l'ANFPP qui, dans son article 1 nouveau, stipule que « l'ANFPP a son siège à Libreville ; des centres de Formation et de Perfectionnement Professionnels seront créés et développés partout où des besoins de formation se feront sentir¹¹⁷ ». À cela s'ajoute l'existence de la carte scolaire qui, en principe, permet d'identifier clairement les acquis et les besoins en ressources matérielles, structurelles et humaines dans chaque circonscription scolaire. Ce traitement discriminatoire et inégalitaire des forces vives de la nation contraste avec le contenu de la loi 16/66 du 9 août 1966 qui, en son article 4, stipule que « l'Égalité des chances entre les sexes, les origines et les conditions familiales est assurée par l'État¹¹⁸ ».

Dans l'article 5 de la loi 16/66 du 9 août 1966 portant organisation générale de l'enseignement dans la République gabonaise, il est clairement dit que « les méthodes d'enseignement utiliseront tous les moyens modernes appropriés¹¹⁹ ». Mais, sur le terrain, nombre d'établissements sont en déphasage avec cette disposition juridique, en dépit de la promulgation, en 1977, de l'arrêté relatif au contrôle des

¹¹³ANG-PR, fichier Enseignement Sciences et Arts, décision n°171/MENJS/DE/DETPFC/EX de Paul Malekou, ministre de l'Éducation Nationale, portant organisation du concours d'admission dans les centres d'Apprentissage, Libreville, le 6 octobre 1965.

¹¹⁴ANG-PR, fichier Enseignement Sciences et Arts, note n°193/MIP, à monsieur le ministre de l'Instruction Publique portant sur l'implantation nouvelle d'un centre d'Apprentissage prévue à Mouila, Libreville, le 18 mars 1959.

¹¹⁵ANG.-PR, fichier Enseignement Sciences et Arts, décision n°171/MENJS/DE/DETPFC/EX de Paul Malekou, ministre de l'Éducation Nationale, portant organisation du concours d'admission dans les centres d'Apprentissage, Libreville, le 6 octobre 1965.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Présidence de la République, ministère de l'Enseignement Technique, de la Formation Professionnelle et de l'Artisanat, Ordonnance n°48/77 modifiant l'Ordonnance n°8/73 du 27 janvier 1973 portant création de l'Agence Nationale de Formation et de Perfectionnement Professionnels, Libreville, 1977.

¹¹⁸ *JORG*, du 1er août 1966, *op. cit.*, p.643.

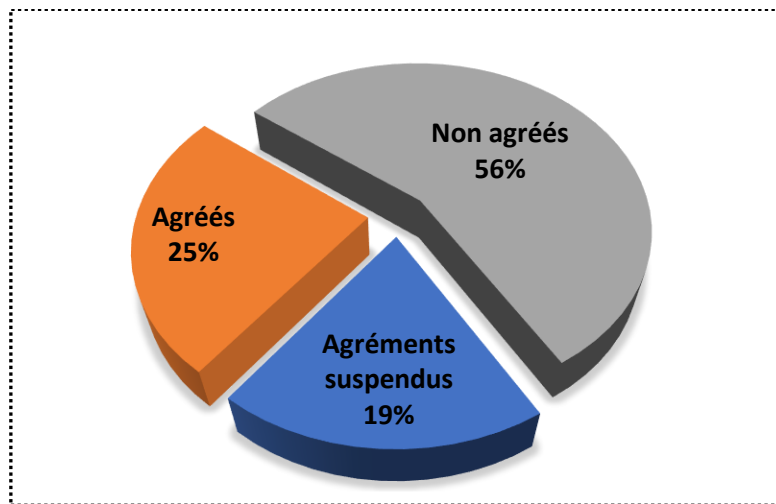
¹¹⁹ *Ibid.*

centres publics et privés de formation professionnelle agréés par l'Etat¹²⁰. Examinons aussi les faiblesses juridico-administratives, infrastructurelles et pédagogiques des établissements gabonais de formation professionnelle.

3.2. Les faiblesses juridico-administratives, infrastructurelles et pédagogiques des établissements de formation professionnelle entre 1960 et 2011

Plusieurs centres privés de formation professionnelle n'ont pas une existence juridique ou officielle. La quasi-inexistence des contrôles objectifs de ces établissements privés a comme conséquence le développement croissant du secteur informel.

Diagramme circulaire n° 1 : Statut juridique des centres privés de formation professionnelle à Libreville dans les années 1990



Source : ministère du Travail, de l'Emploi et de la Formation Professionnelle, cité par Bidiongo Moussodou L. épouse Mba Asseko, (1999), dans *La multiplication des centres privés de formation professionnelle à Libreville*, rapport de licence, UOB, Département de Sociologie, Libreville, 1999, p 21.

Dans les années 1990, seulement 25% des établissements privés de formation professionnelle étaient agréés, alors que 56% des centres n'étaient pas agréés et 19% avaient l'agrément suspendu. Cette situation révèle l'anomie organisationnelle du secteur privé de formation professionnelle au Gabon, qui ne garantit pas toujours à une jeunesse gabonaise nécessiteuse une formation élitiste. Léa Bidiongo

¹²⁰ République Gabonaise, ministère de la Formation Professionnelle et de la Promotion de l'Artisanat, Direction de la Formation Professionnelle, arrêté n°00389/MFPPA/CAB/DFP, portant réglementation des centres privés de Formation Professionnelle, Libreville, 29 octobre 1977.

Moussodou ne s'y trompait pas d'ailleurs en soulignant, dans son travail de recherche, que « les structures ne répondent pas aux normes réglementaires, [...] des centres ne sont pas agréés et le taux d'insertion des diplômés dans la vie active [...] faible » (L. Bidiongo Moussodou née Mba Asseko, 1999, p. 21).

En outre, c'est en 1977 que le gouvernement gabonais promulga un arrêté portant réglementation des centres privés de formation professionnelle par l'arrêté n°00389/MFPPA/CAB/DFP¹²¹, en son article 3. Le même article stipule que la création d'un centre privé de formation professionnelle doit faire l'objet d'un dépôt de dossier comprenant les éléments ci-après :

- « - la nature des métiers enseignés ;
- les programmes et horaires de cours ;
- la qualification du personnel enseignant ;
- le mode de sélection des stagiaires et leur nombre (20 stagiaires par classe) ;
- la durée du cycle de formation et les perspectives d'emploi à l'issue du stage ;
- la qualité des structures d'accueil¹²²».

Cependant, à y regarder de très près, le contrôle de ces aspects des centres privés de formation professionnelle au Gabon est presque inexistant.

Au plan infrastructurel et pédagogique, dans le secteur public, on note l'inadaptation de l'héritage colonial. Au Centre de Formation Professionnelle Agricole d'Oyem, au début des années 1960, les infrastructures et le matériel agricole se trouvaient dans un état défectueux. Selon une source archivistique afférente, il n'existait pratiquement « [...] pas de matériel agricole valable, si l'on excepte une citerne de trente m³ ¹²³ ». La même source nous donne ici une approche précise de l'état du matériel agricole de cet établissement public de formation professionnelle agricole :

- « -transport existant : un camion "Hanomag" en très mauvais état ;
- traction agricole : existant : néant ;

¹²¹ République gabonaise, ministère de la Formation Professionnelle et de la Promotion de l'artisanat, Cabinet du ministre, Direction de la Formation Professionnelle, arrêté n°00389/MFPPA/CAB/DFP portant réglementation des centres privés de formation professionnelle, article 3, p.2.(s.d.)

¹²² *Id.*, p. 364.

¹²³ ANG-PR, fichier Enseignement, Sciences et Arts, dossier n°1877, Projet de transformation du Centre de Formation Professionnelle Agricole en Collège National d'Agriculture de la République gabonaise, p.4.

- matériel aratoire : existant : néant ;
- matériel agricole : existant : néant ;
- élevage : existant : néant ;
- traitement : existant : un vermores à levier, un colibri à pression préalable,
- Une poudreuse procas, un kickens, un swing-fog : très âgés »¹²⁴.

Toujours au CFPA d'Oyem, en 1961, les plantations existantes (verger, cacaoyère, ananeraie) étaient trop âgées pour être exploitées¹²⁵.

Un autre problème auquel sont confrontés les CFPP de l'Agence Nationale de Formation et de Perfectionnement Professionnels (ANFPP) est celui de l'entretien des machines qui, pour la plupart, ne disposent d'aucune fiche technique¹²⁶ qui permet aux contrôleurs de savoir si elles sont en bon état ou hors d'usage, comme l'attestent les tableaux IV et V ci-après :

TABLEAU IV

Etat des équipements pédagogiques utilisés dans la section « Mécanique automobile » du CFPP Fidèle Andjoua Ondimba de Franceville au cours de l'année académique 2001-2002.

Equipement	Nombre	Diagnostic	Travail à faire	Etat de la machine
Forge portative	1		Vérifier et entretenir	Fonctionne
Bacs de nettoyage	1	Vérifier et entretenir		Fonctionne
Pont élévateur	1	Système Hydraulique défectueux	Valve hydraulique directionnelle à remplacer ; inspection générale ; changer	Ne fonctionne pas

¹²⁴*Id.*, p. 12-13.

¹²⁵ANG-fichier Enseignement, Sciences et Arts, dossier n°1946 de J. Lehaire (ingénieur agronome et directeur du CFPA) avec la collaboration de B. Pasquelin (ingénieur des travaux agricoles, économiste du CFPA, Projet de transformation du Centre de Formation Professionnelle en Collège National d'Agriculture du Gabon, 1961, p.4.

			l'huile du système hydraulique	
Meubles didactiques	1		Nettoyer et repeindre	Fonctionne
Banc d'essai électricité automobile	1	Manque d'accessoires	Contrôler et entretenir	Ne fonctionne pas
Banc d'essai diesel	1	Manque d'accessoires	Contrôler et entretenir	Ne fonctionne pas
Moteur d'entraînement d'organes	1		Vérifier et entretenir	Fonctionne
Moteurs sectionnés	1		Vérifier et entretenir	Fonctionne
Groupe propulseur sectionné	1		Vérifier et entretenir	Fonctionne
Moteur tournant	1	Manque d'accessoires	Installer les accessoires manquants, démarreur, ventilateur, durites et châssis	Ne fonctionne pas
Pompe d'injection en ligne en coupe section	1		Vérifier et entretenir	Fonctionne
Maquette frein à main	1	Manque d'accessoires	Installer les accessoires manquants et nettoyer	Ne fonctionne pas

Source : Service maintenance du CFPP Fidèle Andjoua Ondimba de Franceville (2001-2002).

Dans la section « Mécanique automobile » du CFPP Fidèle Andjoua Ondimba de Franceville au cours de l'année académique 2001-2002, nonobstant le fonctionnement de quelques machines, d'autres sont inopérantes, notamment le « Pont élévateur », qui permet d'élever un véhicule pour mieux travailler sur le châssis ou vérifier l'état de celui-ci, le « Banc d'essai électricité automobile », le « Banc d'essai diesel », le « Moteur tournant » et la « Maquette de frein à disque ». Plus important encore, aucune machine ne disposait d'une fiche technique au cours de cette période. Précisons que, lorsque cette fiche technique existe, elle permet de voir l'âge de la machine, les vérifications périodiques (mensuelles, trimestrielles ou annuelles) de son état, pour voir s'il y a des dysfonctionnements et des réparations à faire ou pas. Plus nombreuses sont les machines hors d'usage, comme l'atteste le tableau V ci-après :

TABLEAU V

Etat des équipements pédagogiques dans les sections « Mécanique automobile », « Maçonnerie », « Coupe-Couture » et « Affûtage » au CFPP de Koula-Moutou, année académique 2009-2010.

Filières	Etat des équipements pédagogiques
Affûtage	<ul style="list-style-type: none"> - Filière non opérationnelle - Des équipements existent mais pas de compétences
Coupe-Couture	Vieilles machines à coudre classiques ne répondant pas aux normes de la couture industrielle moderne
Maçonnerie ou Construction bâtiments	<ul style="list-style-type: none"> - Filière fermée avant 2010 - L'ancien matériel (bétonnières) est exposé à l'air libre et n'est pas protégé contre l'agression des eaux des pluies - Grand risque de perte du matériel
Mécanique automobile	- Aucune fiche technique pour les moteurs des véhicules de marque Mitsubishi et Toyota sur lesquels travaillent les apprentis-mécaniciens

	<ul style="list-style-type: none"> - Pas de moteur diesel - Les moteurs ne se trouvent pas dans les coques des véhicules
Secrétariat Comptabilité	Salle équipée en machines octroyées par les Autrichiens depuis l'année 2007-2008.

Source : Entretien et visite guidée au CFPP de Koula-Moutou avec Cyrille Mvé Ngoua, le vendredi 28 septembre 2013.

Dans la filière Affûtage, aucune formation des instructeurs dans ce domaine n'avait été sérieusement pensée. C'est pourquoi, faute d'instructeurs compétents, cette section a fermé ses portes depuis longtemps au CFPP de Koula-Moutou. Quant à la « Maçonnerie », après la fermeture de cette filière pour des raisons inconnues au moment où l'Etat gabonais s'était proposé d'investir massivement dans l'immobilier pour sa population nécessiteuse, les bétonnières jadis utilisées dans le cadre des activités pédagogiques et encore en très bon état sont exposées à l'agression des eaux des pluies (Ella Edzang G., 2020, p.299).

Aux insuffisances citées *supra* s'ajoute l'inexistence d'un moteur diesel dans la section Mécanique automobile¹²⁷ et que les moteurs existants ne sont pas dans les coques des véhicules¹²⁸, comme au CFPP de Makokou spécialisé dans la formation des engins lourds. Plus important encore, ces moteurs ne disposent d'aucune fiche technique qui aiderait à mieux connaître leur âge et leur état et qui faciliterait les travaux à effectuer en fonction des besoins. Initié en 2007, le projet de réparation des engins lourds au CFPP de Makokou est tombé dans les limbes à cause de l'inexploitation du fer de Bélinga qui devait fournir ces engins. Incidemment, les apprentissages deviennent plus théoriques que pratiques¹²⁹.

Somme toute, en dépit de leur utilité pratique, entre 1960 et 2021, les établissements publics et privés du Gabon de formation professionnelle laissent entrevoir des faiblesses protéiformes qui ne

¹²⁷ Entretien avec Cyrille Mvé Ngoua et visite guidée avec notre informateur, le 27 septembre 2013 à Koula-Moutou.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Entretien avec Biveghe Bi Ondo, ancien directeur des CFPP de Makokou et de Tchibanga, le 2 septembre 2013 à Port-Gentil.

garantissent pas toujours en leur sein aux apprentis une formation adéquate à l'ère de la mondialisation où la compétitivité et l'excellence sont les maîtres-mots.

Conclusion

Au terme de l'analyse qui précède, nous venons de voir que de 1960 à 2021, les autorités gabonaises ont maintes fois manifesté leur désir de faire de la formation professionnelle le leitmotiv de l'économie gabonaise. Et, si la création en 1976 du secrétariat d'Etat à la formation professionnelle, de l'Agence Nationale de Formation et de Perfectionnement Professionnels (ANFPP) et plusieurs ministères de tutelle a eu comme conséquence la multiplication des établissements de formation professionnelle dont l'objectif est de former une main d'œuvre qualifiée utile dans les administrations et entreprises publiques, parapubliques, privées et dans les forces armées etc., ces institutions de formation ont un faible impact dans le processus de développement socioéconomique du Gabon. Plus de soixante ans après l'indépendance, le Gabon n'a pas encore atteint l'autosuffisance alimentaire, en dépit de la formation des techniciens ruraux à Oyem. En outre, la fabrication des produits manufacturés, notamment des lits, des tables, des armoires, des living's et des chaises en bois etc., est presque exclusivement assurée par des ouest-africains, notamment des Nigériens, l'habitat urbain est précaire, en dépit de la formation des maçons, des charpentiers, et les produits artisanaux réalisés par les diplômés gabonais de la formation professionnelle n'attirent pas massivement des touristes et des opérateurs économiques venant d'ailleurs. Plus important encore, le renversement de la prééminence de la main d'œuvre étrangère pour faire régner celle de la main d'œuvre autochtone dans l'économie gabonaise semble encore relever des chimères. Une situation qui serait la conséquence des faiblesses organisationnelles des décideurs du système éducatif gabonais sur les plans juridique, administratif, financier et pédagogique.

Sources et bibliographie

Sources :

Sources orales :

BIVEGHE BI ONDO, ancien directeur des CFPP de Makokou, de Tchibanga et directeur du CFPP de Port-Gentil. Entretien du 2 septembre 2013 à Port-Gentil.

MAKANGA MAVOUNGOU Rigobert, 64 ans, marié et père de sept enfants avec cinq petit-fils, maçon retraité, ancien agent de la société commerciale Bata de Libreville et de la société TIBEA en 1963. Entretien du 18 octobre 2009 à Libreville.

MONGO Marcelle Mongo Marcelle, 40 ans, célibataire, couturière avec sept personnes à charge, co-propriétaire de l'atelier "Espérance Couture". Entretien du jeudi 19 novembre 2009 à Libreville.

MVE NGOUA Cyrille, le vendredi 28 septembre 2013 à Koula-Moutou

OWONO MBENG Dieudonné, 48 ans, marié et père de trois enfants, chef des travaux agricoles à l'ENDR d'Oyem depuis le 2 janvier 1980. Entretien du 24 août 2011 à Oyem.

Sources d'archives :

ANG-PR, fichier Enseignement Sciences et Arts, note n°193/MIP, à monsieur le ministre de l'Instruction Publique portant sur l'implantation nouvelle d'un centre d'Apprentissage prévue à Mouila, Libreville, le 18 mars 1959.

ANG-PR, fichier Enseignement, Sciences et Arts, République gabonaise, ministère de l'Education Nationale, épreuves du concours d'entrée à la section artisanale du Lycée Technique, session du 26 juin 1961.

ANG-PR, fichier Enseignement, Sciences et Arts, ministère de l'Education Nationale, plan quinquennal de développement années 1962-1966, janvier 1962.

ANG-PR, Enseignement, Sciences et Arts, ministère de l'Education Nationale, Direction de l'Enseignement, Bureau des Examens et de la Statistique, Décision n°0007/MEN/DE/EX., de Vincent De Paul Nyonda, ministre d'Etat chargé de l'Education Nationale, portant rectificatif à la Décision n°85/MEN/DE/EX., du 5 octobre 1963 arrêtant la liste des candidats admis au Collège National d'Agriculture d'Oyem, Libreville, le 14 janvier 1964.

ANG-PR, fichier Enseignement Sciences et Arts, décision n°171/MENJS/DE/DETPFC/EX de Paul Malekou, ministre de l'Education Nationale, portant organisation du concours d'admission dans les centres d'Apprentissage, Libreville, le 6 octobre 1965.

ANG-PR, fichier Enseignement, Sciences et Arts, dossier n°1946 de J. Lehaire (ingénieur agronome et directeur du CFPA) avec la collaboration de B. Pasquelin (ingénieur des travaux agricoles, économiste du CFPA. Projet de transformation du Centre de Formation Professionnelle en Collège National d'Agriculture du Gabon, 1961.

Sources imprimées

Périodiques

Journal Officiel de la République Gabonaise (JORG), du 1^{er} août 1966

L'Union, hebdomadaire gabonais d'information, n°38, du 29 novembre 1974.

L'Union, n°5016, du vendredi 2 octobre 1992,

Ministère de l'Education Nationale, *Bulletin Officiel*, n°2, cellule juridique et de la documentation, juillet 1999.

Rapports officiels

ACSES-M-Archives reliées par le Père François Pinus portant sur *Le Centre Professionnel d'Apprentissage Sainte-Marie de Libreville : son histoire et sa finalité*, Libreville.

AGSCS-E, Boîte III, 352-C., 4j1.10b2, Gabon, Centre Professionnel d'Apprentissage Sainte-Marie, correspondance du Père François Pinus en date du 14/06/86, répondant à une lettre de Paul Coulon du 9/06/86, lui demandant l'autorisation de reproduire un article sur Mgr Luquet à paraître sur Libermann.

Textes officiels

Présidence de la République, ministère de l'Enseignement Technique, de la Formation Professionnelle et de l'Artisanat, Ordonnance n°48/77 modifiant l'Ordonnance n°8/73 du 27 janvier 1973 portant création de l'Agence Nationale de Formation et de Perfectionnement Professionnels, Libreville, 1977.

République Gabonaise, ministère de la Formation Professionnelle et de la Promotion de l'Artisanat, Direction de la Formation Professionnelle, arrêté n°00389/MFPPA/CAB/DFP, portant réglementation des centres privés de Formation Professionnelle, Libreville, 29 octobre 1977.

République gabonaise, ministère de l'Education Nationale, direction de l'enseignement, *Statistiques de l'enseignement au Gabon (1964) : Rapport statistique sur la situation de l'enseignement au 1^{er} janvier 1964*, établi par le Bureau de la Statistique de la direction de l'Enseignement sur une maquette de l'expert de l'Unesco chargé du Bureau du Plan,

République gabonaise, Présidence de la République, ministère de la Formation Professionnelle et de la Promotion de l'Artisanat, décret n°000633/PR/MAPPA portant attributions et organisation du ministère de la Formation Professionnelle et de la Promotion de l'Artisanat. (s. d.)

Bibliographie :

ABOU TOURE, 1985, *Les petits métiers à Abidjan : L'imagination au secours de la conjoncture*, Paris, Karthala, coll. Gens du Sud.

BENGOBSAME Hélène, 1988, *Considération sur l'intégration des jeunes diplômés gabonais dans le monde du travail de 1970 à 1986*, mémoire de maîtrise de sociologie, FLSH, UOB, Libreville.

BOTTI et VENIZET, 1964, *Enseignement au Gabon T.1 : Les données du problème*. Paris, ministère de la Coopération, SEDES.

BOTTI et VENIZET, 1964, *Enseignement au Gabon T.2 : Les solutions préconisées*. Paris, ministère de la Coopération, SEDES.

ELLA EDZANG Gabriel, 2020, *De l'apprentissage des métiers à la formation professionnelle au Gabon (1842-2010)*, thèse de doctorat d'histoire de l'Afrique, sous la direction d'André-Wilson Ndombet, UOB, Libreville.

ELLO NTOUTOUME Jean-René, 1992, *La Petite et Moyenne Entreprise Gabonaise : une stratégie de développement ou de sous-développement ?* mémoire de maîtrise de sociologie, FLSH, UOB, Libreville.

MAMFOUMBI Christian-Bernard, 1983, *Evolution de la politique d'éducation au Gabon pendant la période coloniale et dans les premières années de l'indépendance (1849-1965)*, mémoire de DEA d'Histoire, UFR sciences de l'Education, Université de Paris V-René Descartes-Sorbonne

MEVIANE Jean-Yves, 1982, *Financement des entreprises au Gabon : cas de la SNBG*, mémoire de DESS-CAAE, Université de Bordeaux 1, Institut d'Administration des entreprises.

MOUDOUNGA Séraphin, 2010, *République gabonaise, Etats Généraux de l'Education, de la Recherche et de l'Adéquation Formation-Emploi : Les Actes adoptés*, Libreville, ministère de l'Education Nationale, de l'Enseignement Supérieur, de la Recherche scientifique et de l'Innovation ; les 17 et 18 mai.

NLEP Antoine Patrick, 1992, *Les centres de formation professionnelle privés de Libreville : pour une adéquation formation-emploi*, mémoire de maîtrise de sociologie, FLSH, UOB, Libreville.

N'DONG NZUE Paul, 1983, *L'éducation au Gabon: problème sociaux, économiques et culturels*, thèse de doctorat de philosophie, Université de Paris I-Panthéon Sorbonne, Sciences Economiques, Sciences Humaines, Sciences Juridiques.

OVA ALLOGHO Marie-Rose, 1990, *Correspondance formation-emploi: analyse de l'insertion professionnelle des finissants des centres de formation professionnelle (CFP) au Gabon*, thèse en vue de l'obtention d'un Ph. D, Faculté des sciences de l'Education, Université de Laval (Québec).

SEHOULOU AFI BOUNGAVE Renée, 2009, *La Formation Professionnelle au Gabon de 1964 à nos jours : cas des CFPP de l'ANFPP*, mémoire de maîtrise d'histoire, FLSH, UOB, Libreville.

Tableaux :

TABLEAU I : Nombre d'établissements de formation professionnelle par circonscription scolaire au Gabon en 1964

TABLEAU IV : Etat des équipements pédagogiques utilisés dans la section « Mécanique automobile » du CFPP Fidèle Andjoua Ondimba de Franceville (2001-2002).

TABLEAU V : Etat des équipements pédagogiques dans les sections « Mécanique automobile », « Maçonnerie », « Coupe-Couture » et « Affûtage » au CFPP de Koula-Moutou, année académique 2009-2010.

TABLEAU III : La répartition géographique des centres publics, privés et privés de formation professionnelle au Gabon de 1975 à 2020

Diagramme circulaire :

Statut juridique des centres privés de formation professionnelle à Libreville dans les années 1990

HISTOIRE D'UNE LOCALITÉ DU CENTRE DE LA CÔTE D'IVOIRE : TAABO OU LA CITE DES BAOULÉ SUAMENLE (1721-1894)

M'BRAH Kouakou Désiré

Maître de Conférences
Université Alassane Ouattara (Bouaké)
desirembrah@uao.edu.ci

YEBOUE Kan Yannick

Doctorant en Histoire
Université Alassane Ouattara (Bouaké)
yebkanyan@gmail.com

Résumé

La fondation de la localité de Taabo s'inscrit dans le contexte de la dispersion des populations akan venus de la Gold Coast sous la conduite de la reine Abla Pokou à partir de 1721. Ils ont à leur trousse des guerriers asante (ashanti) originaires du Juaben qui mènent des raids dans la région de Tiassalé. C'est alors que l'héritière de la reine Abla Pokou, Akoua Boni dépêche ses guerriers conduits par Adjé Boni pour mettre définitivement fin aux incursions des guerriers asante. La défaite de ces derniers occasionne non seulement l'avènement du sous-groupe baoulé Suamenle mais également la création du village de Taabo sur les rives du fleuve Bandama. Cet article se propose ainsi de revenir sur les circonstances de la fondation de la localité de Taabo dans le centre de la Côte d'Ivoire. La méthodologie s'appuie sur l'exploitation critique des sources orales collectées dans la région et leur recoupement avec la bibliographie disponible.

Mots clés : Baoulé Suamenle, Taabo, guerres, migrations, peuplement, Akoua Boni, organisation.

HISTORY OF A LOCALITY IN THE CENTRAL IVORY COAST : TAABO OR THE CITY OF BAOULÉ SUAMENLE (1721-1894)

Abstract

The founding of the locality of Taabo takes place in the context of the dispersion of the Akan populations coming from the Gold Coast under the leadership of Queen Abla Pokou from 1721. They had Asante (Ashanti) warriors from the Juaben who leads raids in the Tiassalé region. It was then that the heiress of Queen Abla Pokou, Akoua Boni dispatched her warriors led by Adjé Boni to definitively put an

end to the incursions of the Asante warriors. The defeat of the latter not only led to the advent of the Suamenle Baoulé subgroup but also to the creation of the village of Taabo on the banks of the Bandama River. This article therefore aims to return to the circumstances of the founding of the locality of Taabo in central Ivory Coast. The methodology is based on the critical exploitation of oral sources collected in the region and their recovery with the available bibliography.

Keywords: Baoulé Suamenle, Taabo, wars, migrations, settlement, Akoua Boni, organization.

Introduction

Les Suamenle vivent dans le centre de la Côte d'Ivoire, précisément dans l'actuel département de Taabo où ils constituent une ethnie baoulé asabou. Selon les données historiques de l'espace akan, les Baoulé Assabou ont séjourné dans la Gold Coast, dans l'Aowin entre 1718 et 1721. Leur présence dans l'Aowin fait suite à l'assassinat du prétendant au trône de Kumasi, Dakon, dont ils sont les partisans. Opoku Ware sorti vainqueur de la lutte de succession. En 1718, le chef guerrier Ebiri Moro de l'Aowin mena une attaque surprise contre Kumasi, la capitale de l'Ashanti qu'il pilla en l'absence du roi ashanti, Opoku Ware et ses troupes en guerres dans le territoire de l'Akyem. De retour à Kumasi et en représailles à l'attaque d'Ebiri Moro, Opoku Ware lança des raids punitifs contre l'Aowin qui fut défait en 1721. Cette défaite de l'Aowin engendra une série de migrations des populations à la recherche de paix et de liberté. Parmi celles-ci, se trouvent les Baoulé Assabou qui s'étaient réfugiés dans l'Aowin grâce à l'hospitalité du chef guerrier Ano Aseman.

Cette nouvelle migration les conduit vers l'Ouest en direction de l'actuelle Côte d'Ivoire sous la conduite d'Abla Pokou. Durant ce déplacement, plusieurs groupuscules de peuples sans lien véritable les ont rejoints. Au nombre de ceux-ci figurent les Suamara ou Suamanla, d'origine Asante Juaben qui ont été mandatés par Opoku Ware pour mettre la main sur Ebiri Moro. Dans le royaume aowin, ils donnent naissance à la localité de Dadièso. Ils sont appelés les Suamanla de Dadièso. À partir de ce lieu, ils se lancent à la poursuite des futurs Baoulé Elomouen contre qui ils mènent des raids militaires dans la région de Tiassalé. Las de ces attaques, les Baoulé Elomouen sollicitent l'aide de la reine des Baoulé, Akoua Boni qui dépêcha une troupe dirigée par le guerrier Adje Boni pour mettre fin aux agissements des futurs Suamenle. L'offensive des Baoulé Assabou se solda par la défaite des principaux chefs de guerre suamenle qui se résignèrent à offrir leur soumission. Par cet acte, les Suamanla finissent par intégrer le royaume baoulé, donnant ainsi naissance au sous-groupe baoulé suamenle avec pour capitale Taabo.

Des incursions suamara dans la région de Tiassalé, comment s'est faite la création de la localité de Taabo avec l'avènement du nouveau sous-groupe baoulé suamenle ? Ainsi, cette étude vise à expliquer le contexte de la création du village de Taabo et à analyser son organisation de 1721 à 1894, date du début de la colonisation française en pays baoulé suamenle. Pour y parvenir, la démarche méthodologique s'appuie essentiellement sur le recueil des traditions orales dans huit localités du pays suamenlé, à savoir Ahouati, Ahondo, Ndènou, Kotièssou, Taabo village, Léléblé, Sahoua et Tokohiri. Les informations collectées ont été confrontées avec la documentation existante. Cette démarche a permis d'extraire les informations nécessaires pour éclairer des pans de l'histoire de la localité de Taabo. En cela, les thèses des professeurs Sékou Bamba¹³⁰ et Allou Kouamé René nous ont été d'une grande utilité. L'étude s'articule autour de trois axes que sont l'origine et la migration des Suamenle, l'avènement du village de Taabo et l'organisation de sa chefferie.

1- Les Suamenle de la Gold Coast à la Côte d'Ivoire : une migration suscitée par la recherche du guerrier Ebiri Moro

En 1718, le guerrier Ebiri Moro mena un raid meurtrier à Kumasi, la capitale de l'Asante à l'aide d'une troupe forte d'environ 8000 à 9000 guerriers. Ce chef de guerre de l'armée Aowin se lança à l'assaut de Kumasi au moment où les Asante étaient en guerre dans l'Akyem¹³¹. Profitant de cette absence, lui et ses hommes saccagent la capitale, investissent plusieurs villages et tuent la reine-mère Nyankon Kosiamoa. Les tombes royales sont profanées (Allou, 2002, p. 344). Après sa victoire contre l'Akyem, le roi Opoku Ware regagne sa capitale Kumasi dévastée et lance aussitôt une expédition punitive contre le safohene anyi de l'Aowin, Ebiri Moro, responsable des atrocités commises à Kumasi. Cette mission est confiée aux guerriers Asante Juaben originaires du Kenyase dans les environs de Juaben. La poursuite du guerrier Ebiri Moro les conduit dans la région de l'Aowin-Ebrosa qu'ils attaquent et soumettent à l'autorité politique d'Opoku Ware. Après leur victoire sur les Anyi en 1721, les Asante Juaben avec à leur tête Berei Ntumi plus connu sous le nom Yentumi, et Kwasi Nyantakyi décident de s'établir sur une portion des terres aowin. Ils rencontrent dans cette zone des Baoulé Ahali dirigés par la reine Tano Adjo, la fondatrice du royaume Elomouen de Tiassalé, et des Akyé dirigés par Oben Aka. Ils leur font la guerre et

¹³⁰ C'est l'occasion pour nous de rendre hommage à ce grand maître, le professeur Sékou Mohammed Bamba qui s'est éteint le 19 juillet 2023. Cet éminent historien ivoirien a consacré quatre décennies de sa vie à l'étude des civilisations africaines notamment l'histoire du Bas Bandama précolonial (Tiassalé) en valorisant les traditions orales comme sources pour l'exhumation du passé des sociétés africaines.

¹³¹ Les divisions entre Asante à la mort du roi Osèi Tutu se terminent par des affrontements entre plusieurs candidats, à savoir Opokou Ware, Dakon, Okuku Adani et Boa Kwatia. En octobre 1718, Opokou Ware sort vainqueur. Il sera intronisé au début de novembre 1718. La première action du nouveau roi est de reprendre l'offensive contre l'Akyem dès 1718. Deux ans après soit en 1720, il est victorieux (Allou, 2015, p.248).

intègrent à leur royaume quelques éléments de ces groupes (Allou, 2015, p.376). La présence des guerriers asante dans l'Ebrosa est attestée par H. Diabaté (1984, p. 316) en ces termes :

(...) Les Asante étaient partis pour la guerre d'Akim mais, avant qu'ils ne soient de retour, Ebili Molo était allé massacrer la reine-mère et commettre d'autres exactions à Kumase (...) Nanan Yentunmin était le neveu de Nanan Osei Tutu. Nanan Osei Tutu dit alors de prendre des guerriers et allés à sa poursuite. Nanan Yentunmin et ses hommes devaient retrouver Ebili Molo. Ils cherchèrent partout Ebili Molo, mais ne le trouvèrent pas, rencontrèrent les Baule dont le chef était Taa Ajo aussi Bennie Ackaa qui était aussi un chef de Akyee (Ace). Les Baule leurs firent la guerre, ils refusaient de permettre le passage pour retrouver Ebili Molo. Les guerriers asante furent victorieux. Opokou Warè, informé, dit qu'il fallait déposer les coutelas et les machettes et l'attendre.

Les victoires sur les populations trouvées sur place, Anyi, Ahali et Akyé, permettent aux guerriers asante juaben de procéder à un peuplement dans l'Ebrosa. D'abord, ils donnent naissance à la localité de Benze Kpata puis ensuite à celle de Dadie Kpiliso¹³² qu'ils retiennent comme leur nouvelle capitale. Dadie Kpiliso deviendra plus tard Dadièso. La chefferie de Dadièso devient en si peu une zone de contrôle militaire et une marche frontière entre l'Asante et l'Aowin (Diabaté, 1984, p. 591). Cette position géostratégique de Dadièso facilita la conquête et l'occupation de l'Aowin par l'Asante. Ils s'y installent à dessein pour servir les intérêts de l'Asante, leur pays d'origine. Cette fixation des Asante Juaben en territoire anyi suscite leur baptême par le roi de l'Ashanti, Opoku Ware qui craignait que ses sujets subissent l'influence des Anyi. S'adressant à eux, l'Asantehene les exhorta à demeurer fidèles au trône de l'Asante, d'où l'expression *Suamara*. D'origine asante, ce mot dérive de « *sua* » qui veut dire apprendre et de « *mara* » signifiant coutume. Autrement dit, *Suamara* voudrait dire « apprendre et introniser la coutume asante » *qui consiste à se soumettre au trône Sika Dua Kofi* et à son roi qui est le protecteur. Ainsi, le nom *suamara* appelle à la fidélité des Asante Juaben établis à Dadièso vis-à-vis du trône de l'Asante (Diabaté, 1984, p.591). Avec l'influence linguistique des Anyi, le nom *Suamara* finit par devenir *Suamanla*.

Les *Suamanla* de Dadièso sont donc des guerriers asante venus de la cité de Kenyase dans l'Asante Juaben. Ils s'établissent dans le nord-ouest de la Gold Coast, dans la région de l'Ebrosa où sont réfugiés depuis 1718 les partisans de la reine Abla Pokou, les futurs Baoulé Assabou. La zone des *Suamanla* de Dadièso constitue désormais une marche frontière créée par des Asante contre l'Aowin (Allou, 2015, p.455). Ce tour d'horizon fort utile démontre que les mouvements migratoires du XVII^{ème} siècle et leur armature conduisent les ancêtres des Baoulé Suamenle, les Asante Juaben de Bono jusqu'à

¹³² *Benze Kpata* signifie littéralement « ils ne savent pas demander pardon », et *Dadie Kpiliso*, « sur le grand sabre) car les Asante Juaben se sentaient en milieu hostile, sur un territoire conquis de force (Allou, 2015, p.376).

Dadièso en Aowin-Ebrossa. En 1721, grâce à une attaque massive, l'Asante parvient enfin à vaincre définitivement les Aowin. Cette défaite donna le signal du grand mouvement migratoire akan du XVIIIe siècle (Loucou, 1984, p.167) car le roi Opoku Ware avait lancé non seulement ses guerriers à la poursuite d'Ebiri Moro mais aussi de tous les Ashanti réfugiés dans l'Aowin (Akpenan, p.499). La désintégration de l'Aowin provoque par conséquent le départ de tous les peuples qui y ont trouvé refuge. De nombreux aowin entament des migrations dans toutes les directions mais particulièrement vers l'Ouest, en direction de la Côte d'Ivoire actuelle. Les Baoulé Assabou qui vivaient en Aowin comme réfugiés, sont également contraints de nouveau à l'exode. La guerre victorieuse de l'Asante contre l'Aowin constitua le facteur décisif des migrations des différentes populations résidentes dans l'Aowin dans la première moitié du XVIIIe siècle. Ces migrations forcées sont qualifiées de transfrontalières puisqu'elles dépassent désormais les frontières de la Gold Coast, avec l'idée de fuir complètement les guerres.

N'ayant toujours pas pu mettre la main sur le guerrier Ebiri Moro, des guerriers Asante Suamanla partent de Dadièso à sa recherche car ils se doivent de remplir leur mission vis-à-vis de leur roi. Ebiri Molo se retranche dans le Sefwi où il est capturé dans les environs de Korowadaso près de la rivière Sobore à quelques distances de Wiawso (Perrot, 1982, p.62). Profitant de l'accalmie, des Suamanla de Dadièso traversent le fleuve Comoé et pénètrent dans le Bas-Bandama dans l'actuelle Côte d'Ivoire à partir des vastes étendues de forêt des environs de Divo, au Nord-Est de Hiré. La carte ci-après illustre les itinéraires des guerriers asante suamanla lors de leurs migrations de la Gold Coast à l'actuelle Côte d'Ivoire.

Carte n°1 : Migrations des Asante Suamara de la Gold Coast en Côte d'Ivoire



Conception : Yeboue Kan Yannick / Réalisation : Sreu Eric

Ils sont guidés par deux frères, Kroa Ble, l'aîné et son cadet Kouassi Kotoko. Ensemble, ils marquent une importante escale à Gbakakou ou Bouakakou, un village du peuple Mamini Dida. Au bout de la migration, s'opère l'édification des premiers villages, à savoir Léléblé¹³³, Assenze et Kroablekro ou Wandinou situé tout près du fleuve Bandama, sur la route de l'exode entre les sous-préfectures de Taabo et Dimbokro¹³⁴. Au cours de leur dispersion dans le bas-Bandama (actuelle Côte d'Ivoire), les Asante Suamanla rencontrèrent les Akpatuifoè et les Aklowoufoè, des populations considérées comme les autochtones de l'espace occupé par les guerriers asante suamanla. Ces peuples qualifiés de proto-Akan, se sont établis dans la région dès la fin du XVIIe siècle suite aux luttes hégémoniques entre les royaumes Ewe et Akwamu de la Gold Coast (Gonnin, Allou, 2006, p. 62, et Marmier, 1965, p.19). La cohabitation des Asante Suamanla avec les Akpatuifoè et les Aklowoufoè aboutit à leur incorporation dans le peuple asante suamanla. Devant les Asante Suamanla, peuple guerrier, les Akpatuifoè et les Aklowoufoè n'ont eu d'autre solution que de se fondre dans ce groupe ethnique. Grâce au métissage, des liens de sang finissent par unir ces différents peuples à tel point qu'on retrouve des noyaux akpatuifoè et aklowoufoè dans presque tous les villages baoulé suamenle aujourd'hui.

L'incursion des Asante Suamanla au centre de la Côte d'Ivoire occasionne une guerre contre les Baoulé Assabou. L'une des conséquences de cet affrontement militaire est la fondation du village de Tayabo (Taabo).

2- La guerre entre Asante Suamara et Baoulé Assabou avec comme conséquence la création de Taabo

Après le décès de son frère Dakon en 1718, Abla Pokou quitte l'Asante avec tous les partisans de ce dernier pour se réfugier dans le royaume anyi ebrossa sous le contrôle du roi Ano Assouman. L'initiative de prendre la tête de tous les partisans de son frère Dakon fera d'elle le leader incontesté de l'exode assabou, nom qui signifie « guerriers innombrables » (Allou, 2003, p.139). La migration des Baoulé Assabou de l'Aowin à la Côte d'Ivoire s'est donc faite sous la responsabilité générale de la reine Abla Pokou qui meurt vers 1730 dans le premier site d'accueil des Baoulé, Niamonou. Sa succession est assurée par la reine Akoua Boni (1730-1750) qui donna naissance au royaume Walèbo avec pour capitale Sakassou. La dispersion des Baoulé Assabou dans le centre ivoirien marque l'épanouissement de ce royaume, suite à la volonté de la reine Akoua Boni de former un bouclier sécuritaire des villages autour

¹³³ Le rassemblement se dit en langue locale « lélé-blé ». Ce mot est formé de "lélé" qui veut dire « partir de loin ou depuis » et de "blé" qui signifie « arriver ou là ». Ainsi, la traduction littérale de ces deux expressions donne ceci « l'aboutissement de la marche ». « Lélé-blé » finit par devenir Léléblé.

¹³⁴ DIE Kouassi Roger, entretien individuel et privé, réalisé le 08/07/2017 à Ahondo. Salvete Marmier, 1965, *Étude Régionale de Bouaké.*, p.33-36 B. Kwasi Akanza est un proche parent de Krowa Blé. Chef de famille, il est l'un des dignitaires du chef d'Asinze.

de Walèbo. Très tôt, ce royaume devint un pôle politique et économique important dans le centre de la Côte d'Ivoire. Cette situation est le fruit d'une politique expansionniste menée sur plusieurs terrains et la pacification des peuples trouvés sur place dont les Gouro, Sénoufo, etc. À proximité du royaume Walèbo, s'était constitué le royaume baoulé élomouen de Tiassalé avec à sa tête la reine Tano Adjo. Le royaume élomouen¹³⁵ était indépendant de Walèbo jusqu'en 1725 où les Elomouen sont confrontés aux attaques des Asante Suamanla qui depuis la région de Dadièso les pourchassaient (Allou, 2003, p.142). Les attaques répétées des Asante Suamanla contre les Baoulé Elomouen¹³⁶ sont évoquées par le professeur Sékou Mohammed Bamba (1978, p. 278) en ces termes : « *Les Elomouen sont victimes d'agresseurs dont les traditions orales ignorent l'identité, et se contentent de dire qu'ils s'agissent des Asante* ». Cet historien s'étonnait d'entendre la tradition orale des Elomouen parler d'agresseurs asante parce que les Baoulé n'avaient plus eu de contact avec les Asante depuis leur départ de l'Aowin en 1721.

Les recoupements des traditions orales Asante Suamanla et Baoulé Assabou permettent au professeur Allou Kouamé René (2002, p.728) d'accorder du crédit aux propos des Baoulé Elomouen : il s'agit bel et bien d'agresseurs venus de Dadièso. Le problème de l'identification des Asante Suamanla réside dans le fait que ces derniers procédaient par des raids militaires en territoire élomouen. Les Asante Suamanla procédaient par des incursions rapides et surprises. Ils attaquaient les Baoulé Elomouen en étant retranchés le long des routes et dans les buissons. Cette stratégie guerrière consistait à éviter d'affronter en terrain découvert leurs adversaires qui étaient plus nombreux qu'eux. Cette tactique eut comme conséquence d'instaurer un climat permanent d'insécurité dans la région de Tiassalé, avec comme corollaire des répercussions sur les activités économiques. Face à cette situation, les Baoulé Elomouen sollicitèrent l'aide de la reine Akoua Boni. Répondant à l'appel au secours des Elomouen, la reine dépêcha une expédition conduite par Adjé Boni. La guerre entre les Asante Suamanla et les Baoulé Assabou dans la région de Tiassalé n'a pas échappé au Lieutenant français Coudert qui dans un rapport, souligne que « les Baoulé Assabou, en direction du Bandama vers le sud, font face à des résistances

¹³⁵ Appelé à l'origine royaume des Tchassala, cette appellation se transforma en royaume des Elomouen après que les Baoulé Assabou débarrassèrent ce royaume de la menace des Asante Suamanla. Ses dirigeants répondront à la reine Akoua Boni qu'à défaut de pouvoir s'acquitter du tribut de guerre faute de moyens financiers, ils proclament désormais être eux-mêmes sa prime de guerre car ils ont versé trop de larmes du fait de la guerre dont elle les a libéré. René Allou Kouamé, 2003, « Confusion dans l'histoire des Baoulé à propos de deux reines : Abraha Pokou et Akoua Boni », *Journal des Africanistes*, 73-1, p.142.

¹³⁶ Les Elomouen constituent un sous-groupe baoulé installé à Tiassalé et ses environs. Ils sont les fondateurs du royaume Tchassala de Tiassalé. Tiassalé et sa région constituaient un point stratégique qui permettait de contrôler la rive droite du Bandama et d'assurer les débouchés vers le golfe de Guinée. Jean-Noël Loucou, 1984, *Histoire de la Côte d'Ivoire, tome 1, La formation des peuples*, p.247 et 261.

chez les Souamlè. (...) Ils en arrivèrent même à se faire la guerre¹³⁷. Cet épisode militaire est relaté par les traditions orales de Taabo¹³⁸ avec des récits forts imagés :

Les Baoulé avaient envoyé un premier messenger réclamer le *Kanwu* (barre de fer utilisé dans la confection des armes et des outils) qu'ils avaient dérobé aux Nanafoè-Ahua de passage chez eux. Mais les Suamenlé répondirent que les termites les ont consommés. Par le second émissaire, ils envoient dire que des poulets (synonyme de guerriers) viendront picorer ces termites. Puis ils les font savoir que si les coqs viennent, ils auront pour leur compte avec les renards. Au troisième émissaire, le roi baoulé les fait dire que des chiens viendront pour tuer les renards.

Ainsi, d'après les traditions orales suamanla, Adjé Boni envoya des émissaires leur porter trois ultimatums. Cependant, il reçut une fin de non-recevoir de la part des guerriers asante suamanla qui comptaient certainement sur leur dextérité. Face au refus catégorique de ses adversaires, Adjé Boni lança l'offensive contre eux. Vu le nombre de guerriers baoulé assabou, les Asante Suamara pris de panique, n'eurent d'autre solution que de prendre la poudre d'escampette dans toutes les directions. Pendant que certains trouvèrent refuge dans le Mamini Dida¹³⁹, d'autres s'exilèrent dans l'Odjoukrou pour former avec les autochtones le groupe *Kpas* ou *Akpas*. Ces derniers sont reconnaissables par leur nom tambouriné : « *Kpas swamre kotoko* » et l'usage du tambour parleur¹⁴⁰. Ainsi, Adjé Boni et ses hommes parvinrent à écraser sans grande peine toutes velléités des Asante Suamanla, mettant ainsi fin à leurs agressions dans la région de Tiassalé, entre 1730 et 1735¹⁴¹. Leur défaite entraîne de facto leur soumission à l'autorité de la reine Akoua Boni avec obligation de s'acquitter d'une amende de guerre d'une valeur de 100 Ta de poudre d'or. Pour avoir porté secours aux Elomouen, leur royaume devint désormais un vassal de l'État de Walèbo (Allou, 2003, p. 142).

En vue de constituer un État baoulé fort, il n'était point question d'anéantir totalement l'adversaire mais de l'incorporer dans la sphère de domination Walèbo à travers le versement de tribut. Les amendes de guerre constituaient donc les principaux instruments d'intégration des populations conquises. Le tribut de 100 Ta de poudre d'or ou « *ta-ya* » équivaut environ à 21,6 kilogrammes d'or puisqu'un Ta d'or correspond à 0,216 grammes de poudre¹⁴². Le paiement des amendes de guerres aux Walèbo est mis

¹³⁷ ANCI: 1 EE 152 (2), Rapport du lieutenant Coudert, 1904.

¹³⁸ Étudiants de la 2^e année du Duel, 1977, *Étude monographique de Taabo*, p. 16.

¹³⁹ Jean-Noël Loucou, 1984, *Histoire de la Côte d'Ivoire*, Tome 1, *La formation des peuples*, Abidjan, CEDA, p. 111.

¹⁴⁰ Harris Memel-Foté, *Le système politique de Iodjoukrou, une société lignagère à classes d'âge (Côte d'Ivoire)*, Nouvelles Éditions Africaines, p.66. Il précise les noms tambourinés des villages Kpas : *swamre kotoko* ; *Bodou* : *Dagbe kotoko*.

¹⁴¹ La guerre des Baoulé Assabou a eu lieu bien avant qu'ils entrèrent en guerre contre les Agni Morofoè entre 1736 et 1740.

¹⁴² Georges Niangoran-Bouah (G), 1974, « Poids à peser l'or et les problèmes de l'écriture chez les Akan de Côte d'Ivoire et du Ghana », *Colloque interuniversitaire Ghana-Côte d'Ivoire*, Bondoukou, pp. 481-489.

en relief par le professeur Sékou Bamba (1981, p.244) lorsqu'il écrit : « Chaque année, les Walèbo envoient des hommes chez les tributs baoulés du Sud prélever de l'or. Chaque groupe de village est tenu de donner une quantité déterminée d'or. Les chefs de tribu font tout pour réunir cette quantité exigée. »

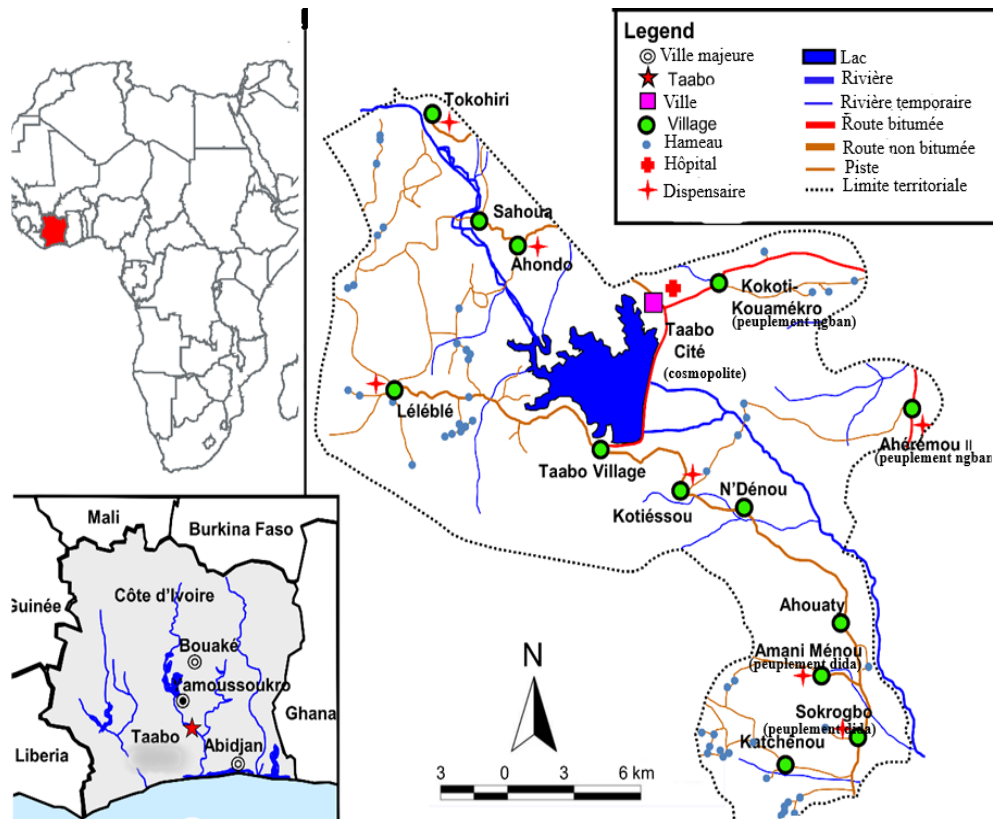
Pour tous les désagréments causés par les raids des Asante Suamanla, les Baoulé Assabou leur infligèrent le paiement d'un lourd tribut de guerre. Les besoins matériels et humains pour la guerre sont considérables pour le royaume de Walèbo. L'ensemble des redevances militaires ne pouvait qu'être compensé par le versement d'amendes de guerres de la part des vaincus. Comme le souligne Briant (1986, p.44), « la conquête permet le tribut, le tribut nourrit les conquérants, la guerre nourrit la guerre ». Les Asante Suamanla sont amenés à payer un lourd tribut en or aux Baoulé Assabou du fait des dommages et des pertes subis. Selon la tradition, l'acte doit être consécutif à un cérémonial dans un endroit désigné par les devins et accepté par les parties en présence. Ainsi, sur recommandation du devin, arbitre de la transaction, une paillote sanctuaire est aménagée sous la forme d'un abri de fortune à la lisière d'une forêt épaisse et luxuriante. La soumission des Asante Suamanla au royaume de Walèbo et le paiement de l'amende de guerre ont lieu devant la forêt appelée « *bo*¹⁴³ » en Baoulé.

N'ayant d'autre choix, les nouveaux assujettis du Walèbo s'installèrent dans ce lieu singulier qui au fil du temps se transforme progressivement en un gros village. Cet endroit reçut le nom « *Taa-bo* » ou « *Tayabo*¹⁴⁴ » composé de *Taa* désignant une mesure d'or et de *Bo*, représentant la forêt¹⁴⁵. Autrement dit, « *Taa-bo* » signifie « le paiement du tribut en or dans la forêt » des Asante Suamanla. Le lieu de la première transaction historique entre les Baoulé Assabou et les Asante Suamanla consacra la naissance du village de Taabo aux environs de 1735 au centre de la Côte d'Ivoire, à quelques kilomètres au Sud-Est de Tiassalé. Faute de victoire sur les Baoulé Assabou à Taabo, les Asante Suamanla sont dans l'incapacité de regagner leur terroir en Gold Coast. Ils étaient assurés d'être châtiés par leur souverain. De plus, ils avaient pour obligation d'honorer le versement régulier de leur tribut aux Baoulé Assabou. Par conséquent, ils se résignèrent à abandonner toute idée de retour chez eux pour s'installer à demeure en Côte d'Ivoire. Vassaux du royaume Walèbo, ils n'hésitèrent pas à s'intégrer dans l'ethnie baoulé assabou, donnant ainsi naissance au sous-groupe des Baoulé Suamenle de Taabo. La carte ci-dessus présente le peuplement des Suamenle dans la région du Bas Bandama.

¹⁴³ Étudiants de la 2^e année du Duel, *Op.Cit*, p.25.

¹⁴⁴ L'appellation Tayabo deviendra, avec l'aménagement des eaux du Bandama marqué par la création du barrage hydroélectrique et surtout avec la construction du centre urbain devant abriter les ouvriers du barrage, Taabo village. C'est le nom qui existe aujourd'hui.

¹⁴⁵ Kounan Allali, né vers 1940, chef du village de Taabo, enquête réalisée le 16-04-2018 à Taabo, de 08h20 à 11h10.

Carte n°2 : Présentation du pays suamenlé en Côte d'Ivoire

Conception : YEBOUE Kan Yannick, Réalisation : SREU Éric

Le peuplement des Suamenle est matérialisé par le premier village appelé Taabo Village sur la carte. Selon la tradition orale de Taabo¹⁴⁶, le nom Suamenle signifie « les porteurs d'éponge ». Cette signification ne rencontre pas l'adhésion du professeur Allou Kouamé René (2015, p.476) qui, en se fondant sur l'origine ashanti (Twi) et la tradition orale de Dadièso, affirme que Suamanla ou Suamenle vient de l'expression apprendre et comprendre la coutume. Ainsi, le mot Suamanla tire son origine de l'injonction faite par le roi Opoku Ware aux Asante Juaben de Dadièso de demeurer fidèles au trône de l'Asante. Cette explication reste plus pertinente par rapport à celle fournie par les Baoulé Suamenle.

L'essaimage des villages suamenle continue avec la création d'autres villages tels que Ndénou, Katiéssou, Ahuati, Katchénou, Ahondo, Sahoua et Tokohiri. Pour réussir cette occupation spatiale, une organisation politique, économique et sociale a été mise sur place à Taabo village.

3- L'organisation politique, économique et sociale du village de Taabo

¹⁴⁶La tradition orale de Taabo, enquête collective réalisée le 22-04-2022, à Taabo, de 14 heures à 17 heures.

Les Suamenle ont mis en place un système politique de type chefferie villageoise. La plus haute autorité est celle du « *Klo-Kpin* » qui n'est autre que le chef du village. Ce dernier est assisté par des notables issus des différents lignages ou familles à l'origine de la fondation du village. La position généalogique au sein d'une des familles fondatrices du village demeure un critère de base pour accéder à la fonction de chef de village. La gestion de la succession à Taabo est faite de type bicéphale, dominé par les rapports de parenté qui repose sur une filiation de type matrilineaire. Le village de Taabo fut créé par Kroa Ble et Kouassi Kotoko. Par conséquent, la désignation du chef de village se fait par alternance entre leurs deux familles, à savoir la famille de Kroa Ble appelée « *Awlènou* » et celle de Kouassi Kotoko nommée « *Djèbossou* »¹⁴⁷. Kroa Ble fut le premier chef du village de Taabo. À sa mort, sa succession fut assurée par Kouassi Kotoko¹⁴⁸. Krowa Kongo, le neveu de Krowa Ble lui succéda. Les héritiers de ces deux familles fondatrices de Taabo accèdent au pouvoir par des rites codifiés dans les us et coutumes. Les anciens désignent la famille à laquelle il appartient d'apporter les éléments sacrificiels. Ainsi, à tour de rôle, les deux familles accèdent au pouvoir l'une après l'autre, sur le principe d'oncle à neveu. Comme il fallait s'y attendre, aucune date n'est fournie au sujet de la période de règne des premiers chefs de Taabo.

Au niveau social, les Suamenle de Taabo ont adopté l'organisation sociale du peuple baoulé. La cour ou « *aoulo* » (cellule familiale) est aussi la cellule sociale et économique de base qui découle directement de l'*aoulobo* d'où émane le chef, premier personnage. Au niveau de la famille, c'est le chef de famille « *aoulobo-Kpin* » ; au niveau du village, il s'agit du « *Klo-Kpin* ». Le village de Taabo compte huit *aoulobo* autochtones. Un *aoulobo* est composé d'un ou plusieurs *aoulo* (cour). Les *aoulo* eux-mêmes sont constitués d'une ou plusieurs cellules familiales. C'est au sein d'un *aoulo*, ou d'un *aoulobo* que se jouent toutes les relations de parenté, d'hommes libres à captifs, d'une société segmentaire et endogamique. Le choix est fait dans des conditions prévues par la coutume. Elle est ainsi le gage de la survivance et de la force des valeurs traditionnelles. L'ordre et la stabilité, vertus cardinales de la communauté villageoise doivent être garanties par le chef d'*aoulobo*, sans perdre de vue le contrôle des membres de son *aoulobo* et des activités économiques.

Les relations de parenté dominant et conditionnent à la fois la structure politique et l'organisation économique. La terre appartient à toute la collectivité mais la gestion est du ressort des chefs de famille. L'économie des Suamenle est caractérisée par une économie de subsistance dominée par l'agriculture,

¹⁴⁷ La tradition orale de Taabo, enquête collective réalisée le 22-04-2022, à Taabo, de 14 heures à 17 heures.

¹⁴⁸ La tradition orale de Taabo, enquête collective réalisée le 22-04-2022, à Taabo, de 14 heures à 17 heures.

la cueillette, le ramassage, l'artisanat, la chasse et la pêche. L'agriculture demeure la première activité économique avec des produits tels que l'igname, la banane plantain, le taro ou « koko », le manioc, l'arachide, la patate douce et le maïs. La chasse et la pêche constituent les activités économiques secondaires. Leurs différents produits s'inséraient dans des circuits d'échanges précoloniaux. Les Suamenle échangeaient leurs productions agricoles et halieutiques sur le marché de Tiassalé où ils se procuraient le sel et d'autres produits. Tout comme les Elomouen et les Ahua, ils ont su tirer profit de la position clef qu'ils occupaient de part et d'autre de la voie de communication vers la mer que constituait le fleuve Bandama (Salverte, 1965, p.32). Les voisins Dida Mamini échangeaient de l'igname, du riz et d'autres produits contre les produits de pêche des Suamenle.

La religion des Suamenle est basée sur le respect dû aux mânes des ancêtres qui se sont fait remarquer par leur sagesse, ou des esprits incarnés dans certains objets. Le culte des ancêtres est un aspect très important de leur religion, et est à la base des coutumes réglant la vie des individus au sein de la communauté. Cette conception religieuse imprègne également l'organisation politique. Le lien entre les ancêtres et l'environnement est la valeur du vivant. Si dans l'ordre religieux, ils viennent après le Dieu suprême, il se trouve qu'ils sont directement unis à lui et participent à sa puissance. C'est la conception religieuse que Poupard (1994, p.89) décrit en ces mots :

L'univers invisible est aussi réel, sinon plus que l'univers visible. L'homme ne peut rester vivant que dans la recherche quotidienne d'une relation essentielle avec les ancêtres et les dieux secondaires, pensés comme intermédiaires et médiateurs entre l'homme et la divinité. Ce rapport nécessaire avec l'invisible s'exprime dans des attitudes et des comportements sociaux religieux codifiés dans un rituel.

Le chef de village accomplit les libations aux ancêtres pour solliciter la prospérité et le développement de sa communauté. Les Suamenle croient en un Dieu suprême créateur de l'univers appelé « *Nyanmien* ». Par contre, ils honorent les divinités tutélaires qui ont été créées par *Nyanmien* : les fétiches appelés « *Amwen* ». Les prêtres appelés « *Komien* » parlent au nom des *Amwen*. D'une manière générale, les *Amwen* sont liés au terroir et sont représentés par les eaux, les collines, les pierres, les arbres, les animaux etc. Plusieurs cultes sont pratiqués dans le Suamenle mais le plus ancien à Taabo est le « *Yobo* ». Il s'agit d'un culte importé du pays dida par Kouassi Kotoko, frère cadet du fondateur du village, Kroa Ble. Le *Yobo* est pratiqué dans le village par le chef de village afin assurer la protection permanente des membres du village. D'une façon générale, le *Yobo* pallie les calamités qui peuvent s'abattre sur le village. Son culte est pratiqué par les femmes qui dansent nues. À Taabo, le culte de l'Adjanou assurait

la protection circonstancielle des individus, et le culte Djè servait à la protection contre les esprits malsains.

Conclusion

La création de la localité de Taabo au XVIIIème siècle est le résultat à la fois d'une série de migrations et du rapport conflictuel entre les Baoulé Assabou et les Asante Suamanla. Ces derniers, mandatés par le roi Opoku Ware du royaume ashanti, à la recherche du guerrier aowin Ebiri Moro, abandonnent la Gold Coast pour la Côte d'Ivoire actuelle. Ils pourchassaient et guerroyaient contre les Ahali futurs Elomouen de Tiassalé, du groupe des Baoulé Assabou. Cette mission les conduit dans la région de Tiassalé où ils sont défaits par les Baoulé Assabou qui leur imposent une amende de guerre payable en or. Leurs guides Kroa Ble et Kouassi Kotoko n'eurent d'autre choix que de fonder le village de Taabo au lieu de la matérialisation du premier versement de leur tribut. Les Asante Suamanla finissent par intégrer l'État Baoulé, devenant ainsi les Baoulé Suamenle. Les Suamenle participent ainsi au remodelage du peuplement de l'espace bas-Bandama précolonial avec la fondation de sept villages en plus de Taabo.

Sources et références bibliographiques

1- Les sources orales

AGOUBLI Kwame, entretien privé réalisé à Tiassalé le 23 mars 1977 par Sékou Mohammed Bamba.

ATTE Kakou Gérome, né vers 1940, chef de terre à Léléblé, entretien privé réalisé à Léléblé, le 23 mai 2020 de 18h à 20h.

DIE Kouassi Roger, 44 ans, notable du village d'Ahondo, entretien privé réalisé le 08 juillet 2018 à Ahondo de 13h11 à 15h.

DJE Yao Assue, né en 1968 à Kotiéssou, gestionnaire de la coopérative agricole EBOYEKOU de Taabo, entretien privé réalisé le 13 avril 2021 de 09h à 11h40.

KOFFI Kobenan, 71 ans, garde pénitentiel à la retraite, entretien collectif réalisé le 19 avril 2018 à Kotiéssou de 9h23 à 11h36.

KOFFI Koffi Maruis, 62 ans, planteur, entretien semi-directif réalisé le 19 avril 2018 à Kotiéssou de 9h23 à 11h36.

KOUNAN Allali, né vers 1940, chef du village de Taabo, entretien réalisé le 16-04-2018 de 08h20 à 11h10.

KOUASSI Koffi, 67 ans, planteur originaire du village de Léléblé, résidant à Ahondo, entretien réalisé à Ahondo le 06 avril 2022 de 15h05 à 17h15.

NIKÉBIÉ Yao François, 66 ans, Instituteur, entretien réalisé le 16 avril 2021 à Kotiéssou de 19h à 21h.

2- Références bibliographiques

AKPENAN Yera Lazare, 2009, *L'origine et la mise en place des Sahié de l'actuel département de Bongouanou : du XVIIIème siècle à 1908*, Abidjan, université de Cocody, thèse de doctorat unique, tome 1 : 496 p, tome 2 : 496-938.

ALLOU Kouamé René, 2002, *Histoire des peuples de civilisation Akan : des origines à 1874*, thèse d'État en Histoire, Université de Cocody, 1515 p.

ALLOU Kouamé René, 2003, « Confusion dans l'histoire des Baoulé, à propos de deux reines : Abraha Pokou et Akoua Boni », *Journal des Africanistes*, 73-1, pp.137-143.

BAMBA Sékou Mohamed, 1985, « La formation d'une ethnie Baoulé dans le bas Bandama : les Elomwen de Tiassalé (base de Côte d'Ivoire) », *Annales de l'université d'Abidjan*, Série I, tome XIII, histoire, pp.61-90.

BAMBA Sékou Mohammed, 1982, « Tyassalé et la migration des Baulé-Asabou : problème d'une identité des Elomouen (Basse Côte d'Ivoire) », *Godo-Godo*, Revue semestrielle d'Histoire, d'Art et d'Archéologie Africains, Université Nationale de Côte d'Ivoire, pp. 29-45.

BRIANT Pierre, 1986, « Guerre, tribut et forces productives dans l'Empire achéménide », *Dialogues d'histoire ancienne*, n°12, pp.33-48.

ÉTUDIANTS de la 2^e année du Duel, 1977, « Essai monographique du village de Taabo », *Kasa bya Kasa*, Université d'Abidjan, pp. 19-66.

GONNIN Gilbert, ALLOU Kouamé René, 2006, *Côte d'Ivoire : les premiers habitants*, Abidjan, Edition du CERAP, 122 p.

HARRIS Memel-Fotê, *Le système politique de Iodjoukrou, une société lignagère à classes d'âge (Côte d'Ivoire)*, Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines, 479 p.

LOUCOU Jean-Noël, 1984, *Histoire de la Côte d'Ivoire*, Tome 1, *La formation des peuples*, Abidjan, CEDA, 208 p.

NIANGORAN Bouah, 1985, *L'univers Akan, des poids à peser l'or*, Abidjan, NEA, 311 p.

POUPARD Paul, 1994, *Les religions*, Paris, PUF, tome 9, 128 p.

SALVERTE Marmier, Ph. et Al, 1965, *Étude Régionale de Bouaké*, Tome 1 : *Le peuplement*, République de Côte d'Ivoire, Ministère du plan, 239 p.

TIACOH Gabriel, 1983, « Espace et changement social de l'ethnie Baoulé du XVIIIe au XIXe siècle », in *Communication au Séminaire Interdisciplinaire de l'ENS*, les 24-25-26 mars 1983, 18 p.

“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