



N° 22

Annuel

LES CAHIERS d'HISTOIRE ET ARCHÉOLOGIE

Université Omar Bongo

Faculté des Lettres et Sciences Humaines

Département d'Histoire et Archéologie

☒ 17.004/LIBREVILLE leschauob@gmail.com

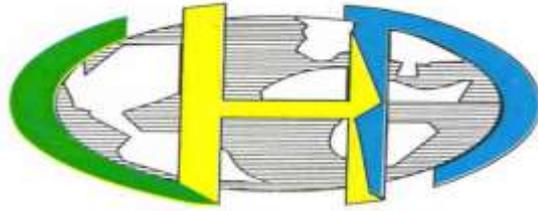
<http://www.cahierdhistoireetdarcheologie.org>

DLBN 1149/06/99 ISSN 1561 - 9524

Indexation; Scientific Journal Impact Factor (SJIF)

Abdel Kader BONGO DOYENDZE
Eliane BOUENDJA
Gladys Roselyne IMMONGAULT NOMEWA
Noël Christian Bernard OBIANG NNANG
Konan Parfait N'GUESSAN
Clotaire MESSI ME NANG
Lyse Germaine NFONO-OBELEMBYA
Roger-Steny Hernis MPEA
Serge MBOYI BONGO
Gabriel ELLA EDZANG
Michel ASSOUMOU NSI
Me-Christine NZADIMANA
Koffi Valentin KOUAKOU BA
Sompléi Sévérin FLE
Georges MIEMBAON
Yannick ZO'OBO

**D
É
C
E
M
B
R
E
2
0
2
4**



**LES CAHIERS d'HISTOIRE ET
ARCHÉOLOGIE
N°22 DÉCEMBRE 2024**

Université Omar Bongo
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Département d'Histoire et Archéologie
17.004 / LIBREVILLE leschauob@gmail.com
<http://www.cahierdhistoireetdarcheologie.org>
DLBN 1149/06/99 ISSN 1561 - 9524



TOGETHER WE REACH THE GOAL

Revue Indexée
Scientific Journal Impact Factor (SJIF)
<https://sjifactor.com/apply.php>
Impact Factor : 3.204



Les CHA, 22, 2024



LES CAHIERS d'HISTOIRE ET ARCHÉOLOGIE
Université Omar Bongo de Libreville
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Département d'Histoire et Archéologie
BP. 17.004 Libreville (Gabon) leschauob@gmail.com
<http://www.cahierdhistoireetdarcheologie.org>

DIRECTEUR DE LA RÉDACTION

Alexis MENGUE M'OYE (Professeur Titulaire Université Omar BONGO de Libreville)

ADMINISTRATION – GESTION

Directeur administratif et financier

Clotaire MESSI ME NANG (Maitre de conférences Université Omar BONGO de Libreville)

Membres

Eliane BOUENDJA née BELLA EMANE (Maitresse de conférences Université Omar BONGO de Libreville) ; Serge MBOYI BONGO (Maitre de conférences Université Omar BONGO de Libreville) ; Noël Christian-Bernard OBIANG NNANG (Maitre de conférences Université Omar BONGO de Libreville) ; Emmanuel NDZENG NYANGONE (Maitre de conférences Université Omar BONGO de Libreville) ; Rodrigue LEKOULEKISSA (Maitre de conférences Université Omar BONGO de Libreville) ; Gladys Roselyne NOMEWA née IMMONGAULT (Maitre-assistant Université Omar BONGO de Libreville) ; Aurélie AYENI (Maitre-assistant Université Omar BONGO de Libreville) ; Léon-Modeste NNANG NDONG (Maitre-assistant Université Omar BONGO de Libreville) ; Jean-Mariolle KOMBILA YEBE MAKOUMBOU (Maître assistant Université Omar Bongo de Libreville) ; Hines MABIKA OGNANDZI (Assistant

Université Omar Bongo de Libreville); Sidima Noël MVOUKOUTA (Assistant Université Omar BONGO de Libreville); Guy Christian MESSA (Assistant Université Omar BONGO de Libreville); Christian NTOUTOUME DZIME (Assistant Université Omar BONGO de Libreville); Landry TADOU (Assistant Université Omar BONGO de Libreville).

COMITÉ DE LECTURE

Scholastique DIANZINGA (Professeure Titulaire Université Marien NGOUABI de Brazzaville); Yvon-Norbert GAMBEG (Professeur Titulaire Université Marien NGOUABI de Brazzaville); Noël ADJO GUEBI (Professeur Titulaire Université de Lomé); Dieu-Donné MEYO-MENKOGHE (Professeur Titulaire École Normale Supérieure de Libreville); Jérôme-Emilien MUMBANZA BAWELE (Professeur Titulaire Université Marien NGOUABI de Brazzaville); Koffi NUTEFE TSIGBE (Professeur Titulaire Université de Lomé); Komla ETOU (Professeur Titulaire Université d'Abomey-Calavi de Cotonou); Emmanuel GOMA-THETHE (Professeur Titulaire Université Marien NGOUABI de Brazzaville); ESSOHANAM BATCHANA (Professeur Titulaire Université de Lomé); Virginie WANYAKA (Professeure Titulaire Université de Ngaoundéré); Abraham Zéphyrin NYAMA (Maitre de conférences Université Omar BONGO de Libreville); Rufin DIZEMBOU (Maitre de conférences École Normale Supérieure de Libreville); Monique MAVOUNGOU BOUYOU (Maitresse de conférences Université Omar BONGO de Libreville); Rovald GOMA-THETHE (Maitre de conférences École Normale Supérieure de Brazzaville).

CONSEIL SCIENTIFIQUE

Yann LEBOHEC (Professeur émérite Université de Paris IV Sorbonne); Jean-Pierre MARTIN (Professeur émérite Université de Paris IV Sorbonne); Théodore Nicoué LODJOU GAYIBOR (Professeur Titulaire

Université de Lomé); Joseph-Marie ESSOMBA (Professeur Titulaire Université de Yaoundé 1) ; Abraham Constant NDINGA MBO (Professeur Titulaire Université Marien NGOUABI de Brazzaville) ; Alexis MENGUE M'OYE (Professeur Titulaire Université Omar BONGO de Libreville) ; Jean-François OWAYE (Professeur Titulaire Université Omar BONGO de Libreville) ; André-Wilson NDOMBET (Professeur Titulaire Université Omar BONGO de Libreville) ; David MOKAM (Professeur Titulaire Université de Ngaoundéré).

DLBN : 1149/06/99

N° ISSN : 1561 – 95 – 24.

Tous droits de production et de reproduction réservés pour tous pays, sauf mention contraire explicite. Nos remerciements à tous ceux qui ont contribué à ce numéro.

Les CHA, 22, 2024

Les CHA, 22, 2024

LES CAHIERS D'HISTOIRE ET ARCHÉOLOGIE

N° 22 Décembre 2024

SOMMAIRE

Hymne aux CHA.....	11
Éditorial	13-16

Archéologie, Antiquité gréco-romaine et Occident médiéval

Abdel Kader BONGO DOYENDZE

*Recherches archéologiques au Gabon.....*19-41

Eliane BOUENDJA

*L'exemplum comme méthode d'apprentissage dans la famille romaine de la République au Haut-Empire.....*43-62

Gladys Roselyne IMMONGAULT NOMEWA et Noël Christian Bernard OBIANG NNANG

*Épistémologie des lieux de refuges dans l'Antiquité grecque et romaine. Essai d'analyse de la gestion des migrants.....*63-89

Konan Parfait N'GUESSAN

*La violence contre une minorité religieuse : la représentation de l'hérésie albigeoise et des enjeux de sa répression dans l'historiographie (1209-1229).....*91-113

Histoire et Patrimoine culturel des peuples d'Afrique

Clotaire MESSI ME NANG et Lyse Germaine NFONO-OBELEMBYA

*La dot chez les Fang du Woleu-Ntem : permanences et ruptures (fin XIX^e siècle-1963).....*117-145

Roger-Steny Hernis MPEA

*Survivance et portée de la circoncision chez les Ambaama et les Shamaye du Gabon en milieu urbain (1956-2020).....*147-166

Georges MIEMBAON

*Le tourisme culturel à Brazzaville : entre symboles et réalités (1960-2010).....*167-187

Les CHA, 22, 2024

Yannick ZO'OBO

La forêt camerounaise entre enjeux culturels et enjeux économiques (1921-1994)..... 189-203

Épistémologie et Mission protestante en Afrique

Serge MBOYI BONGO

Les études décoloniales, un champ épistémologique décomplexé pour l'histoire africaine ?..... 207-230

Gabriel ELLA EDZANG et Michel ASSOUMOU NSI

Heurts et malheurs des missionnaires protestants dans l'œuvre de formation des ouvriers au Gabon (1842-1960)..... 231-249

ONU et FAO en Afrique

Me-Christine NZADIMANA

Les opérations de maintien de la paix de l'ONU en Afrique : quantification de l'effort et appréciation des résultats (2000-2020)..... 253-272

Koffi Valentin KOUAKOU BA et Sompléi Sévérin FLE

L'intervention de la FAO dans le secteur agricole ivoirien en période de crise de 2002 à 2016..... 273-290

HYMNE AUX CHA

*Puissent tous les milieux de connaissance soutenir avec
détermination
Les Cahiers d'Histoire et Archéologie
Fer de lance de la recherche, au département d'Histoire et
Archéologie.
Que le corps enseignant, comme un seul homme,
Avide de lumière,
Sur des ères révolues,
Adeptes de l'excellence, le maître-mot du 3^e millénaire,
Disciple des fondateurs de l'Histoire, depuis Hérodote,
Trouve ici le moyen d'expression tant souhaité.
Permettre à tous de communiquer et de partager leur Savoir ;
Faire participer Historiens et Archéologues de l'U.O.B. à la science,
Construire un pont entre les autres et nous,
Fournir aux étudiants un condensé de méthodologie utile à leur
Formation,
Tels sont les principaux objectifs des Cahiers d'Histoire et
Archéologie.
Soyons donc heureux,
Qu'avec nous cette revue connaisse des jours heureux,
Elle qui révèle notre passé, Chapitre des plus vieilles Civilisations.*

BON VENT AUX CAHIERS D'HISTOIRE ET ARCHÉOLOGIE

Auteur compositeur : Julien Akom Nnang
Texte revu et corrigé par le Pr. Alexis Mengue M'Oye
Interprété le samedi 20 juillet 2019.

Les CHA, 22, 2024

Les CHA, 22, 2024

Éditorial

Depuis quelques années, les éditorialistes ne tarissent pas d'éloges à l'endroit des *CHA* pour leur évolution sans cesse croissante ; car il faut bien rappeler et reconnaître qu'à ses débuts, notre Revue ne comptait que quelques contributions proposées, à titre principal, par des enseignants-chercheurs du département d'Histoire et Archéologie de l'Université Omar Bongo. Parmi eux, il me plaît de citer l'archéologue Michel Locko, les antiquisants Alexis Mengue M'Oye et Hughes Mouckaga, les contemporanéistes Jean-Roger Koumabila, Guy Claver Loubamono-Bessacque, Aristide Essono Edzang, Théophile Loungou-Mouélé, Théophile Ngomo, Jean-François Owaye, Casimir Tchudjing *et alius* et Léonard Sah. Par la suite, les *CHA* se sont plus amplement ouverts au monde et ont enregistré la participation d'un plus grand nombre de contributeurs étrangers. Aujourd'hui, si les *CHA* sont restés une revue sollicitée et bien cotée aussi bien au Gabon qu'à l'extérieur de ses frontières, c'est assurément au prix d'une dynamique aisément observable au sein du département d'Histoire et Archéologie qui ne manque jamais de moisson à chaque CTS du CAMES.

En effet, comme pour ce 22^e numéro, plusieurs certitudes sont affirmées, parmi lesquelles la constance des enseignants-chercheurs dans la production scientifique (plusieurs des Assistants et Maitres-Assistants au vernissage du premier numéro en juin 2000 sont aujourd'hui Maitres de Conférences ou Professeurs Titulaires CAMES), la collaboration scientifique entre les enseignants et leurs apprenants, l'autonomisation des étudiants dans la production scientifique (plusieurs de nos doctorants comptent parmi les auteurs de ce numéro), l'invitation des nouvelles recrues à la contribution de l'œuvre scientifique... Autant d'aspects qui témoignent de la pertinence des perspectives, orientations et prescriptions proposées depuis plusieurs décennies par les différentes équipes pédagogiques et qui font la fierté du département d'Histoire et Archéologie, de sa Formation Doctorale, de ses Laboratoires et de ses Centres de recherche, participant ainsi activement au rayonnement de l'Université Omar BONGO dans la sous-région et au-delà. Le co-fondateur des *CHA* que je suis se réjouit de reconnaître les principaux traits des ambitions assignées à cette revue à sa création, telles qu'elles sont clairement exprimées dans l'Hymne aux *CHA* : *Permettre à tous de communiquer et de partager leur Savoir, / Faire participer historiens et archéologues de l'UOB à la science, / Construire un pont entre les autres et nous, / Fournir aux étudiants un condensé de méthodologie utile à leur formation, / Tels sont les principaux objectifs des CAHIERS D'HISTOIRE ET ARCHÉOLOGIE*" (cf. Hymne aux *CHA*, interprété pour la première fois le 29 juillet 1999).

Le présent numéro, qui compte une douzaine d'articles, a, une fois de plus, relevé le défi de rassembler des auteurs de différentes spécialités de la science

historique. En Archéologie, Abdel Kader Bongo Doyendze nous présente les résultats archéologiques des fouilles récemment menées sur plusieurs sites de la région du Haut-Ogooué. Cette étude, comme l'affirme l'auteur lui-même, « a démontré une diversification du matériel lithique et des sites archéologiques en place ». Aussi, ajoute-t-il, « l'exploitation du matériel recueilli a permis, grâce aux résultats obtenus, de classer les industries préhistoriques du Gabon parmi les industries préhistoriques les plus anciennes du continent africain et de les inscrire dans le Paléolithique en Afrique ».

En histoire ancienne, Éliane Bouendja questionne les méthodes d'apprentissage dans le cadre de l'éducation au sein d'une famille romaine, de la République au Haut-Empire. En consacrant son étude à l'éducation des jeunes garçons romains, l'auteure met en relief *L'exemplum* comme méthode employée par de nombreuses familles romaines pour, comme elle le fait remarquer conséquemment : « amener les garçons à suivre l'exemple de leur père ou de leurs maîtres, notamment dans l'exercice des fonctions civiques ». L'auteure explore les étapes de cette méthode de formation des citoyens modèles. Ainsi, elle fait savoir que l'éducation du jeune romain, qui démarrait d'abord au sein de la cellule familiale, incombait premièrement à la mère jusqu'à l'âge de 7 ans, avant que le père ne prenne le relais. Gladys Immongault Nomewa et Noël Christian Bernard Obiang Nnang, quant à eux, analysent l'épistémologie des lieux de refuges dans l'Antiquité grecque et romaine. Ces deux universitaires, en axant leur étude sur la gestion des migrants en Grèce et à Rome, démontrent que ce phénomène, qui relevait de nombreux facteurs au nombre desquels on compte la conquête des territoires, avait une connotation globalement péjorative. Et alors que notre époque est de plus en plus marquée par des questions relatives et surtout favorables à la mobilité humaine sous toutes ses formes, les auteurs font observer que leur étude « peut permettre de mieux comprendre la gestion et la prévention de l'immigration et des réfugiés et ainsi analyser les mesures et les dispositifs d'intégration mises en œuvre dans l'Antiquité gréco-romaine ». Konan Parfait N'Guessan nous mène au Moyen Âge avec une étude intitulée : « Les Violences contre une minorité religieuse : la présentation de l'hérésie albigeoise et des enjeux de sa répression dans l'historiographie (1209-1229) ». Il s'appuie sur *L'histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois*, en interrogeant à la fois la perception que l'on avait des Albigeois et les enjeux qui ont conduit à une violence extrême à leur égard.

Pour leur part, Clotaire Messi Me Nang et Lyse Germiné Nfonon-Obelembya nous ouvrent les portes de l'histoire africaine avec une étude sur les permanences et les ruptures dans la pratique de la dot chez les Fang du Woleu-Ntem, de la fin du XIX^e siècle à 1963. Les auteurs montrent bien que cette pratique, bien que vieille dans plusieurs sociétés africaines et interdite par certaines législations (comme au Gabon où le président Léon a cru pouvoir la soustraire des

pratiques matrimoniales en 1963), est encore bien en vigueur et très répandue de nos jours, de manière plus notoire dans certaines régions que dans d'autres. Cependant, force est de souligner que sa transmission au fil des générations, ici ou là, permet d'observer aujourd'hui des continuités et des ruptures. Toujours dans les cultures ancestrales africaines, Roger Hennis Mpea analyse la survivance et la portée de la circoncision au sein des communautés culturelles Abaama et Shamaye au Gabon, notamment en milieu urbain, entre 1956 et 2020. La circoncision, fait remarquer l'auteur, constitue un « événement majeur de la vie des jeunes garçons dans la société traditionnelle gabonaise en général et chez les communautés culturelles Abaama et Shamaye en particulier ». En se basant sur les traditions orales et les documents écrits, l'auteur montre comment les rites qui, autrefois, punctuaient la circoncision en milieu rural, se sont-elles progressivement étendus en milieu urbain au Gabon.

Serge Mboyi Bongo nous propose à son tour une analyse sur un phénomène bien en vogue chez les africanistes de l'heure et s'interroge sur « Les études décoloniales, un champ épistémologique décomplexé pour l'histoire africaine ». Il y montre qu'aujourd'hui, plus qu'hier, la réécriture de l'histoire de l'Afrique est de plus en plus abordée dans l'univers scientifique africain. Le courant décolonial, dit-il, en tant qu'une « ... émanation des sociétés latino-américaines d'Histoire, d'Anthropologie, et de bien d'autres humanités », se présente comme décomplexé du fait de sa présumée catégorie de sociétés dites dominées. Gabriel Ella Edzang et Michel Assoumou Nsi nous proposent à leur tour un article où ils étudient les heurts et les malheurs des missionnaires protestants dans l'œuvre de formation des ouvriers au Gabon entre 1842 et 1960. Cette réflexion montre comment une école de formation des ouvriers mise en place par des missionnaires américains de *l'American Board of Commissioners* s'est-elle heurtée à la mauvaise volonté de l'administration coloniale française. Leur brillante démonstration s'appuie sur des sources d'archives et une bibliographie dense et variée.

Ce numéro des *CHA* a également le privilège de compter parmi les travaux qu'il regroupe deux études sur des organismes internationaux. La première, celle de Me-Christine Ndzadimana est intitulée « Les opérations de maintien de la paix de l'ONU en Afrique : quantification de l'effort et appréciation des résultats (2000-2020) ». En substance, l'auteure y analyse avec aisance et pondération l'inadéquation entre les efforts déployés par l'ONU pour le maintien de la paix en Afrique et les résultats peu satisfaisants obtenus. Elle soutient en l'occurrence que « l'ONU consent un effort significatif pour le maintien de la paix en Afrique, mais les résultats ne sont pas toujours ceux escomptés ». La deuxième étude, celle de Koffi Valentin Kouakou Ba et Sompléi Sévérin Fle analyse les efforts de l'Organisation des nations unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) avant et après la crise militaro-politique de 2022 en Côte d'Ivoire. Les auteurs soutiennent,

en guise de conclusion de leur démonstration, que « ... la FAO a soutenu par des dons en vivres les populations déplacées et vulnérables. Aussi, a-t-elle initié des projets visant l'adoption de méthodes et de techniques modernes pour accroître la production en denrées de grande consommation comme le manioc, le riz... Cependant, plusieurs obstacles ont réduit une plus grande efficacité des actions de la FAO ».

Pour sa boucle, ce numéro des *CHA* invite le lecteur à une exploitation et à la mise en valeur de sa biodiversité grâce à deux travaux saisissants. Le premier est celui de Georges Miembaon intitulé « Le tourisme culturel à Brazzaville : entre symboles et réalités ». Cette étude, qui s'appuie sur une approche sociohistorique, explore la place du tourisme culturel dans le développement durable de la ville de Brazzaville. Yannick Zo'Obo, pour sa part, présente les résultats de ses investigations sur « La forêt camerounaise entre enjeux culturels et enjeux économiques (1921-1994) ». Cette étude est un plaidoyer en faveur des populations des milieux ruraux camerounais en proie à l'exploitation forestière. Pour l'auteur, la solution serait, comme il le suggère, de « mieux intégrer la valeur culturelle de la forêt dans les politiques visant sa pérennisation et son exploitation durable ».

La diversité thématique, l'originalité des sujets, la perspicacité des chercheurs aguerris ou en herbe et la présence des spécialistes d'Histoire et d'Archéologie de divers horizons permettent, une fois encore, de louer la densité scientifique et la dimension internationale des *CHA*. La proximité entre les sujets abordés et nos actualités, ainsi que l'accès et la lecture facile des différents travaux justifient que nous recommandions aux passionnés de la lecture et de la recherche l'ensemble des textes disponibles ici.

Alexis MENGUE M'OYE
H.D.R. de Paris4-Sorbonne
P.T. CAMES

Archéologie, Antiquité gréco-romaine et Occident médiéval

Les CHA, 22, 2024

Les CHA, 22, 2024

Recherches archéologiques au Gabon

Abdel Kader BONGO DOYENDZE

Docteur en anthropologie, ethnologie, préhistoire

Université Paris 1 Panthéon Sorbonne (France)

Laboratoire Ethnologie Préhistorique UMR 8068 TEMPS CNRS

Bongodoyendzeabdelkader@gmail.com

Résumé

Les découvertes en archéologie sont de plus en plus importantes en Afrique, et le Gabon ne déroge pas à cette logique. Le Haut-Ogooué, province située au sud-est de ce pays, a été le lieu ces dernières années des fouilles méthodiques sur plusieurs sites archéologiques. Ces pratiques ont permis de mettre à jour, l'existence de vestiges pouvant remonter à des périodes très anciennes. Les études effectuées sur les industries préhistoriques de cette région du Gabon ont permis également de revoir les données existantes et de répondre aux interrogations relatives aux chronologies régionales, aux évolutions relatives aux chronologies régionales, aux évolutions typo-technologiques, aux chaînes opératoires et à la gestion de la matière première. Ces études ont démontré une diversification du matériel lithique et des sites archéologiques en place. L'exploitation du matériel recueilli a permis, grâce aux résultats obtenus, de classer les industries préhistoriques de cette région du Gabon parmi les industries préhistoriques les plus anciennes du continent africain et de les inscrire dans le Paléolithique en Afrique.

Mots clés : Archéologie – Haut-Ogooué – Typo-technologique – Lithique – Chaîne opératoire.

Archaeological research in Gabon

Abstract

Archeological discoveries are increasingly important in Africa, and Gabon is no exception to this logic. Haut-Ogooué, a province located in the south-

east of this country, has in recent years been the site of methodical excavations on several archaeological sites. These practices made it possible to uncover the existence of remains that could date back to very ancient periods. The studies carried out on the prehistoric industries of this region of Gabon also made it possible to review existing data and to answer questions relating to regional chronologies, developments relating to regional chronologies, typo-technological developments, operational chains and management. of the raw material. These studies demonstrated a diversification of lithic material and archaeological sites in place. The exploitation of the material collected made it possible, thanks to the results obtained, to classify the prehistoric industries of this region of Gabon among the oldest prehistoric industries on the African continent and to include them in the Paleolithic in Africa.

Keywords: Archaeology – Haut-Ogooué – Typo-technological – Lithic – Operating chain.

Introduction

La région du Haut-Ogooué, située dans le sud-est du Gabon, se distingue par une richesse patrimoniale et historique unique, encore méconnue. Cette région s'impose aujourd'hui comme un terrain d'étude prometteur pour la compréhension des dynamiques culturelles et des interactions entre les populations anciennes et leur environnement. La diversité géographique de ce territoire a favorisé l'émergence et le développement de plusieurs industries archéologiques, notamment lithiques, métallurgiques et céramiques, qui témoignent des modes de vies et des savoir-faire des populations anciennes jadis inexistantes en ces lieux. Cependant, malgré son potentiel scientifique, la province du Haut-Ogooué reste encore méconnue et sous-étudiée par rapport à d'autres régions d'Afrique centrale. Les recherches archéologiques y sont encore peu développées, limitées par un manque de données systématiques, une documentation fragmentaire et une absence de méthodologie unifiée. Cela rend difficile la compréhension des processus historiques, les dynamiques sociales et les interactions environnementales qui ont façonné cette région. Les vestiges archéologiques mis au jour dans cette région offrent des indices

cruciaux pour reconstituer les interactions entre les populations anciennes et leur environnement. Néanmoins, leur documentation et leur interprétation restent limitées, en raison du manque d'exploration systématiques et d'une méthodologie adaptée aux spécificités locales. Comment comprendre que cette province dotée d'autant de potentiel archéologique soit toujours méconnue et reléguée au second plan de nos jours ? Comment les recherches archéologiques dans cette région peuvent-elles permettre sa mise en lumière dans la sous-région de l'Afrique centrale voire dans le monde ? Quelles méthodologies archéologiques peuvent être mobilisées pour identifier, documenter et interpréter les industries du Haut-Ogooué, afin de reconstituer les dynamiques socioculturelles et technologiques des populations anciennes ? L'ambition principale de cet article est de contribuer à la connaissance du passé de cette région et de servir de point d'appui pour les recherches à venir. L'objectif de notre recherche est, dans un premier temps, d'identifier les principaux sites archéologiques témoins des industries lithiques, métallurgiques et céramiques dans la région. Ensuite, appliquer les outils méthodologiques adaptés aux spécificités environnementales et culturelles de la région et, enfin, contribuer à l'élaboration d'un cadre chrono-culturel précis pour la province du Haut-Ogooué. L'autre objectif de cette même recherche est de combler un vide scientifique en fournissant des connaissances nouvelles sur les industries archéologiques du Haut-Ogooué, tout en proposant des stratégies pour l'étude des vestiges, leur valorisation et leur préservation pour les générations futures. Les résultats obtenus dans la province du Haut-Ogooué ont nécessité une mise en place des méthodes de travail, des pratiques archéologiques sérieuses et concrètes ayant déjà portées satisfaction sur d'autres terrains. Les exemples de Pincevent, d'Etiolles et de Melka-Kunturé permettent de comprendre la démarche paléoethnologique et surtout de constater que les méthodes appliquées sur ces territoires sont également applicables ou adaptables au contexte africains notamment au Gabon, contrairement aux idées reçues et largement dépassées qu'en Afrique « il faut aller vite et que la pratique de l'archéologie ne peut être la même en Europe qu'en Afrique », ce qui dans les faits est un alibi pour justifier l'absence de méthode à la hauteur des défis. Notre article est constitué de trois parties. La première présente les questions de méthodes. La deuxième partie aborde l'aspect relatif aux données de la recherche. La

troisième partie, quant à elle, traite des résultats de nos recherches archéologiques sur le terrain dans la région du Haut-Ogooué.

1. Préambule : questions de méthode

La recherche archéologique obéit à des principes et procédures qui vont de la connaissance des travaux existants et publiés, aspect qui constitue la phase préparatoire de toute recherche. Il y a ensuite la recherche de terrain qui commence par la prospection, des sondages et le choix des surfaces à fouiller. La fouille elle-même dépend des objectifs scientifiques que l'équipe de recherche se fixe. Il peut s'agir de connaître des occupations anciennes d'une région, de l'exploitation de l'espace et des ressources disponibles, de la chronologie des occupations, etc.

Dans ce travail, nous allons aborder ici les recherches conduites au sud-est du Gabon notamment dans la région du Haut-Ogooué. Du point de vue de la méthode, nous avons pris l'option de fouilles fines sur de grands carrés. Ce choix résulte de l'enseignement en archéologie reçu à l'université (Paris 1 Panthéon Sorbonne) et de l'expérience de terrain lors des stages de fouille, en particulier sur les chantiers écoles de Pincevent¹ et d'Étiolles². Les recherches conduites sur ces chantiers écoles en particulier se font à partir d'une conception *paethnologique* des sociétés anciennes préconisée par André Leroi-Gourhan à partir des années 1950.

Dans un article sur les méthodes de fouille, il explique qu'il y a deux visions possibles pour l'étude du passé, celle des géologues et celle des ethnologues. Dans le premier cas, l'objectif principal de la fouille est la stratigraphie, tandis que dans l'option ethnologique l'objectif principal est le décapage minutieux des sols d'occupation. Il ajoute « cette vision horizontale est la seule qui permette de satisfaire aux exigences d'une observation honnête » (A. Leroi-Gourhan, 1963, p. 53). La méthode apporte également « le double bénéfice d'une vision normale des couches, telles que les hommes les ont fréquentées et de la profitable vision verticale de la stratigraphie » (*ibidem*). L'observation des sols d'habitat s'accompagne d'un enregistrement complet de tous les vestiges mis en évidence et,

¹Le site Pincevent se trouve sur la rive gauche de la Seine, près de Montereau, en Seine-et-Marne, France.

²Le site d'Étiolles se situe dans le département de l'Essonne en Ile-de-France.

également les traces « d'absence » des vestiges matériels comme les trous de poteaux, des espaces vides parmi d'autres, qui ont un sens dans une vision d'ensemble.

L'enregistrement « se fait par le secours du croquis, du plan, des coupes, de la photographie, du cinéma, de la maquette » (*ibidem*). Autant de documents qui permettront de reconstituer ce que la fouille a détruit. Du point de vue de la composition des équipes de recherche, il insiste aussi sur la nécessaire constitution d'équipes compétentes sur des domaines variés tels que la géologie, l'étude de la faune, des climats anciens, la botanique, etc. Les objectifs étant que les différents apports des membres de l'équipe puissent conduire à la connaissance des hommes qui ont vécu dans les surfaces fouillées.

Un condensé des résultats de l'approche palethnologique est apparu quelques années plus tard dans le dictionnaire de la préhistoire entrée Pincevent : « l'étude de la répartition des vestiges sur le sol, dont la position n'avait pas changé depuis le départ des chasseurs paléolithiques, a permis de reconstituer de nombreux détails de la vie quotidienne de ces derniers » (M. N. Brézillon, 1969, p. 193). Plus récemment J. Leclerc et J. Tarrête (1988, p. 402) expliquaient que la méthode ethnologique permet « d'observer simultanément les vestiges et leur organisation, elle veut donner des réponses sur le type d'installation, les activités, le mode de vie des occupants du site ». Autrement dit, la fouille s'intéresse à l'homme et à toutes ses activités.

Deux derniers aspects, Pincevent et Etiolles, sont devenus des chantiers écoles de formation en archéologie. Depuis, le nombre d'étudiants et de chercheurs, qui sont passés par ces écoles, se comptent par centaines, les nationalités également. De notre côté, de nombreux étudiants et fonctionnaires gabonais, de l'Université Omar Bongo, ont été reçus sur ces chantiers-écoles pour participer aux stages de formation à la fouille archéologique. Il y a ensuite le nombre très important de mémoires et thèses soutenues sur les occupations, sur le matériel archéologique, sur le climat, sur la faune, etc. et aussi les publications qui depuis un peu plus d'un demi-siècle se comptent également par centaines.

1.1. Le cas Melka-Kunturé, un bel exemple pour le Gabon

C'est à partir d'un constat lucide, celui « qu'une civilisation n'est pas un tas de cailloux », que J. Chavaillon (1978) et son équipe expliquent la méthode utilisée dans l'étude de changement de civilisation dans les sites de l'ensemble paléolithique Melka-Kunturé³, en Afrique de l'Est. L'ensemble Melka-Kunturé se trouve à 50 km au sud d'Addis-Abéba et s'étend sur les deux rives de la rivière Awash, sur une longueur de 5 à 6 km (*idem*, p. 105).

La démarche de l'équipe de recherche s'appuie sur la fouille archéologique méthodique réalisée sur de nombreux sites, placés chronologiquement entre 1,8 millions d'années jusqu'à 250 000 ans. La fouille elle-même est réalisée sur des surfaces qui vont de 25m² à 240m². Le fait de privilégier de grands carrés de fouille permet d'obtenir un très grand nombre de vestiges archéologiques, de différentes matières et en place. Le plus souvent, il s'agit de « sols d'habitat riches en vestiges lithiques et osseux qui concernent fréquemment des structures » (*ibidem*). Du point de vue des problématiques, les auteurs indiquent que la question posée en 1997 « est celle des limites et des changements de civilisation » (*idem*, p. 107) et que cette question est restée sans réponse à cause de l'utilisation d'un seul critère d'analyse : la typologie lithique.

La réponse ne peut venir que de la multiplication des critères et de la contribution « d'autres éléments, bien connus des préhistoriens : organisation du sol, vie économique, c'est-à-dire non seulement des objets, mais des relations que ces objets ont entre eux » (*ibidem*). Ce regard nouveau est le résultat de l'intégration d'un nouveau paramètre qui est celui d'une interprétation *palethnologique* des vestiges, qui n'est possible qu'à partir de l'étude d'un sol d'habitat, connu par la fouille d'une surface suffisante (pour que l'on ne risque pas de se trouver dans une aire d'activité spécialisée), ayant fourni un nombre de pièces valables, dans un site dont la stratigraphie interne a été étudiée. Il s'agit donc de l'étude des sols d'habitat et de leur contenu, bien placés en stratigraphie et bien datés. Il en résulte que le matériel trouvé en surface ne se prête pas à ce type d'analyse : « les

³Melka Kunturé ou Melka Kontouré est un complexe de sites paléolithiques d'Éthiopie.

récoltes de surface... n'ont pas été retenues... car elles ne peuvent fournir qu'une information incomplète » (*ibidem*).

La notion de « civilisation » implique l'existence d'un nombre d'aspects que les auteurs groupent en ensembles : l'organisation du sol (emplacement, structure, aire d'activité) ; l'équipement technique (débitage, outillage lithique, outillage osseux) ; la vie économique (acquisition et consommation, par exemple chasse et mode d'utilisation du gibier) (*idem*, p. 108). Ils procèdent ensuite à la description de chacun des trois ensembles dont le troisième, la vie économique, semble être le plus complexe car il ne peut se déduire qu'« à partir des restes de faune et de l'observation de l'organisation des sols » (*idem*, p. 111). On constate que sans fouilles archéologiques méthodiques avec des relevés de très bonne qualité, ces aspects essentiels de la vie des populations anciennes deviennent inaccessibles.

Vers la fin de l'article et avant les conclusions, les auteurs ajoutent un quatrième critère qui sont les manifestations diverses de civilisation dont la présence de fragments d'ocre et des traces d'utilisation du feu font partie. L'une des conclusions de l'article est que « lorsqu'un nombre suffisant d'éléments (technique et genre de vie) se sont transformés au point de déséquilibrer l'ensemble, que le changement est réalisé » (*idem*, p. 113). Une conclusion importante pour nous est que la méthodologie mise en place à Melka-Kunturé peut être appliquée dans d'autres sites d'Afrique, c'est le cas de nos recherches au Gabon.

2. Historique des recherches archéologiques dans le Haut-Ogooué

Les premières informations concernant l'existence de vestiges archéologiques au Gabon datent de la fin du XIX^e siècle avec la découverte de pièces lithiques trouvées en surface, résultat de ramassage et des observations d'amateurs ou de chercheurs d'autres disciplines que l'archéologie.

L'année 1886 est considérée comme une date phare dans le domaine de l'archéologie au Gabon, En effet, durant cette période, J. C. Reichenbach va découvrir une hache en pierre polie au cours de la construction d'un chemin dans la province de l'Estuaire, aux environs de Libreville. Dans un article publié dans les années 1960, consacré à la préhistoire du Gabon, Guy

De Beauchêne fait état de cette trouvaille (B. Clist, 1995, p. 67). Ce dernier ajoute également que cette découverte fut l'objet d'une communication du Dr. Hamy dans *les Comptes rendus de la Société de Géographie de Paris* : « c'est à M. Reichenbach que l'on doit les premiers renseignements sur l'existence d'un âge de la pierre au Gabon, à une époque bien antérieure aux premières connaissances acquises sur ce pays par les Européens » (*ibidem*). Il ajoute une brève description « la hache a été trouvée dans le sol en traçant un chemin aux abords de Libreville : longue de 107 mm, large de 56 mm, épaisse de 22 mm, elle a été tirée d'un galet de schiste amphibolique, de couleur vert foncé, sommairement taillé, puis poli ensuite sur une bonne partie de sa surface » (*ibidem*) (figure 1, p. 8).

La région du Haut-Ogooué est connue pour avoir livré des vestiges archéologiques parmi les plus anciens du territoire gabonais. L'histoire de la recherche archéologique dans cette province a débuté avec l'ère des grands travaux, plus précisément en 1963. Cette date marque le début des premières découvertes du matériel archéologique dans cette partie du pays. Le premier à s'illustrer est G. Droux, adjoint principal des services civils, qui découvre une industrie lithique en silex et en jaspe noir dans la capitale provinciale et fait connaître la préhistoire altogovéenne⁴ en se basant sur des travaux effectués à Franceville (B. Clist, 1995, pp. 67-68). Il est aussi le premier acteur à publier le résultat de ses travaux dans le numéro 21 du *Bulletin scientifique des recherches congolaises*. Ces découvertes dans la région de Moanda⁵ et Franceville ont été repris par les chercheurs de la *Société Préhistorique et Protohistorique du Gabon* (SPPG⁶) créée la même année. Cet organisme, administré par Y. Pommeret, B. Farine, C. Hadjigeorgiu, avait pour but d'organiser et de programmer les missions et les recherches dans le domaine de l'archéologie au Gabon. En 1965, une mission de reconnaissance aux alentours de Franceville fut organisée par ses membres. Pendant cette mission de reconnaissance, des sites préhistoriques seront signalés autour de la ville de Moanda et de Mounana. Plusieurs autres personnes ou résidants se trouvant dans les villes voisines de la province vont aussi s'intéresser à cette activité et vont signaler des nouvelles découvertes de vestiges archéologiques. Parmi ces résidents, le docteur

⁴Adjectif qualificatif du terme Haut-Ogooué.

⁵Ville minière de la province du Haut-Ogooué.

⁶Société Préhistorique et Protohistorique du Gabon

Andrault, de l'hôpital de la ville de Mounana, a participé de manière indirecte à la connaissance de la préhistoire du Gabon, et celle du Haut-Ogooué, en découvrant lui aussi du matériel lithique dans cette région (B. Clist, 1995, p. 73).

Il faut néanmoins attendre les années 1980 pour que la recherche s'intensifie. P. G. Delorme, ingénieur-géologue de la Compagnie minière de l'Ogooué (COMILOG⁷), a travaillé dans ce domaine. Ce dernier va recenser plus d'une soixantaine de sites et un grand nombre de vestiges ou d'objets préhistoriques (M. Locko, 1988b, p.26). Les universitaires, avec le Laboratoire national d'archéologie (LANA) de l'Université Omar Bongo (UOB), vont prendre le relais. Cet organisme, créé par Lazard Digombe⁸, doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, va réaliser, dès les années 1982-1983, des missions de prospections dans la région de Franceville et ses environs, sous la direction de Michel Locko, alors enseignant au département d'Histoire et Archéologie, et rapidement susciter le goût de la recherche chez une catégorie d'étudiants. Certains d'entre eux vont consacrer leurs travaux de recherche à la province du Haut-Ogooué. Il s'agit d'Armelle Mbondobari, Jean Claver Lendoye, Wilfried Mbina et enfin Pélagie Nsoure. En somme, l'ensemble de ces travaux ont permis d'esquisser quelques grands traits de l'archéologie dans cette partie du Gabon (M. Locko, 1988b, p. 54).

De 1984 à 1985, dans le cadre de ses travaux de licence et de maîtrise, H. Kogou Mboula inventorie les différents sites du département de la Lébombi-Léyou et récolte, à son tour, plusieurs objets archéologiques (P. O. Nsoure, 2000, p. 56). Le département de Léconi-Lékori, va connaître aussi plusieurs missions archéologiques organisées par un groupe d'étudiant, du 20 décembre 1997 au 02 avril 2000. Le 21 décembre 1997 à Otala⁹, ce groupe découvre les sites Obagampari et Akaraba, distancés de quelques mètres. Ces derniers vont également signaler les découvertes d'autres sites

⁷Compagnie Minière de l'Ogooué (Comilog), acteur majeur de la production de minerai de manganèse. Société gabonaise, filiale du groupe Eramet.

⁸Lazard Digombe fut ancien ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche scientifique, ministre des Sports, ministre de la Culture, sous les gouvernements de feu président Omar Bongo Ondimba. Cet enseignant d'université a également occupé les fonctions de ministre délégué à l'Habitat. Il compte parmi les pionniers de l'archéologie à l'Université Omar Bongo.

⁹Village de la province du Haut-Ogooué, situé dans le Nord de la région.

archéologiques à savoir : Mvougou, Djanga I et Djanga II sur l'axe routier Otaïa - Onguïa (*idem*, p. 63.).

En 1998, les premières prospections dans la ville d'Okondja, dans le département de la Sébé-Brikolo (au nord de la province), ont permis de récolter en surface plusieurs indices attestant de l'existence des sites archéologiques. Durant cette prospection, le site d'Alouma, fut découvert sur l'axe routier Okondja-Odjala, à 48 km de la ville d'Okondja. Ce site archéologique a livré des éclats en quartz en grande quantité et quelques tessons de céramique (J. C. Lendoye, 1999, p. 25).

Le site d'Otsouandjogo¹⁰ est un ancien village, situé à 28 km de la ville d'Okondja sur la route de Makokou. Ce site, découvert le 20 mars 1998, s'est révélé très riche en éclats de quartz et silex. Le site de Ngoma fut une ancienne carrière qui s'est révélé aussi riche en objets préhistoriques. Situé également sur l'axe routier Okondja-Makokou, l'auteur a mis au jour des éclats en quartz, des galets cassés et plusieurs tessons de céramique.

Le 24 mars 1998, dans les environs de la rivière Lébolo¹¹ situé à 2 km du village Ngoma, J. C. Lendoye (1999, p. 25) découvre le site de Lébolo, où il a récolté plusieurs tessons de céramique et quelques pièces lithiques de facture différentes. La date du 25 mars 1998, marque la découverte du site Lébagny¹², par le même auteur non loin de la zone aérodrome de la localité d'Okondja. Ce site s'est illustré par une richesse en vestiges archéologiques (J. C. Lendoye, 1999, p. 77).

Les sites d'Ondili 1 et 2, découverts toujours par J. C. Lendoye, à 3 km de la ville d'Okondja, sont deux anciennes carrières de gravier des Travaux public (TP). Ces carrières ont livré un nombre important d'objets en quartz et des nucléus. L'auteur note également la présence de quelques scories, témoins de la paléo-métallurgie du fer.

Le 8 août 1999, deux gisements furent découverts, derrière l'église catholique et non loin de l'aérodrome. Le premier nommé Okondja 1 est situé à 2 km de l'aérodrome au pied d'une colline relativement élevée ; et le second, à 300 m du quartier Atsia, Okondja 2. Le premier site, Okondja 1, a livré en abondance de la céramique et quelques objets lithiques, notamment

¹⁰Sites archéologiques découverts par Jean Claude Lendoye, en 1998 (Alouma, Ngoma, Lébolo, Lébagny, Aviation, Ondili 1, 2, Okondja 1, 2).

¹¹Nom de Rivière dans le département de la Sébé-Bricolo.

¹²Nom de Rivière dans le département de la Sébé-Bricolo.

des éclats. Le second site a livré plusieurs objets lithiques, au nombre desquels des galets aménagés, des core-axes et plusieurs éclats en quartz et en jaspe.

La découverte des sites de Carmo¹³ s'est faite également au courant de l'année 1998. En effet, ces sites furent découverts à 800 mètres du site de Niche-ville par W. Mbina. Le site a livré de nombreux vestiges composés d'éclats de jaspe et de quartz. L'année 1999 a été également marquée par quelques découvertes du site Guiassano, par le même auteur. Ces sites ont révélé la présence de poteries et d'un nombre très important d'objets lithiques : galets et éclats en quartz et silex (W. Mbina, 1999, p. 22). À travers les résultats de ces recherches, il ressort que la région du Haut-Ogooué, présente une richesse archéologique certaine. Il est clair que l'occupation du Haut-Ogooué remonte à la période préhistorique mais son apparition et son évolution restent problématiques. Les plus anciennes industries lithiques du Haut-Ogooué actuellement connues sont composées de pièces grossières : galets taillés, proto-bifaces, racloirs.

Nous constatons néanmoins qu'aucune de ces découvertes n'a fait l'objet de véritables fouilles méthodiques. Il en résulte un manque d'informations sur les résultats archéologiques dans toute la région d'étude. Les techniques et méthodologies appliquées en archéologie, de la prospection à la publication en passant par la fouille, sont inexistantes. Nos recherches s'inscrivent ainsi dans cette optique afin d'établir une véritable base de données des sites et du mobilier collecté dans la province du Haut-Ogooué.

¹³Sites archéologiques découverts par Wilfrid MBINA, en 1998 (Carmo, Guiassano).

Figure 1. Hache polie.



Source : Guy de Beauchêne, 1963.

2.1. Les recherches actuelles

Le tournant de la recherche archéologique au Gabon s'opère dans les années 1960 au moment de l'indépendance du pays et avec la création de la SPPG (Société préhistorique et protohistorique du Gabon) Cette structure regroupait en son sein un nombre important de professeurs dont Y. Pommeret, C. Hadjigeorgiu, B. Blankoff, B. Farine. La SPPG réalisera un travail de terrain considérable à travers le Gabon avec la découverte de 256 sites archéologiques, la publication de sept bulletins, deux mémoires également publiés qui constituent une riche documentation de base pour la préhistoire gabonaise. Les années 1980 voient de nouvelles recherches se mettre en place. Elles furent initiées par B. Peyrot et R. Oslisly, dans le cadre du projet de recherche sur l'environnement au Gabon « *Paléogab* », et par le laboratoire d'archéologie de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Omar Bongo à Libreville. Les travaux du projet

« *Paléogab* » en 1985 et 1986, qui collabore avec le département d'Archéologie du CICIBA (*Centre International des Civilisations Bantous*) ont permis une plus grande ouverture de la recherche au Gabon. Il faut également signaler les recherches entreprises par des étudiants dans le cadre de leurs mémoires et actuellement par la formation doctorale à l'étranger. C'est dans ce contexte de changement des méthodes de recherche que nous avons commencé nos recherches en archéologie.

2.2. Nos recherches dans le Haut-Ogooué

Les recherches conduites dans le Haut-Ogooué répondaient aux questions de contexte et d'ordre chronologique ; ces deux aspects étant intimement liés pour la compréhension des problématiques des industries préhistoriques de notre zone d'étude, voire au-delà de cette zone. Nos recherches ont permis de préparer une thèse de doctorat à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, soutenue en 2019 et plus récemment à sa publication en 2021 (A. B. Bongo Doyendze, 2021). Notre démarche a commencé par une analyse critique des données existantes sur notre région d'étude. Du point de vue pratique, il s'agissait dans un premier temps d'analyser les industries recueillies afin d'établir des comparaisons entre elles et, ensuite les comparer avec les industries lithiques mises à jour au Gabon et plus tard avec celles des pays proches d'Afrique centrale. Ce travail était également l'occasion de revoir si les industries préhistoriques du Haut-Ogooué appartenaient aux périodes définies par nos prédécesseurs et d'infirmer ou de confirmer les données longtemps considérées comme actées pour la préhistoire du Gabon. Le second objectif était de déterminer si les industries des pays voisins, issues souvent du ramassage de surface, avaient encore un rôle de référence qui pouvait justifier ou non les chronologies existantes et qui restent un problème central pour l'archéologie du Gabon. Du point de vue pratique, il fallait utiliser de nouvelles approches, en particulier des fouilles méthodiques telles que pratiquées dans d'autres pays du monde.

2.3. Attributions culturelles

Le résultat de cette méthode de choix des pièces, rend difficile l'attribution/classement culturel sans équivoque de ces vestiges dans un

cadre chronologique précis de la préhistoire. Le Paléolithique, sous toutes ses formes, semble être la période la mieux documentée du Haut-Ogooué quand nous nous interrogeons sur les peuplements passés. En effet, les trouvailles de surface sont, pour l'heure, très nombreuses, beaucoup plus que celles issues des fouilles des sites en place. Les attributions culturelles des collections lithiques par les premiers chercheurs dans cette zone sont donc à prendre avec prudence. Dans les années 1980, les chercheurs tels que P. de Maret, F. Van Noten, R. Deschamps, R. Lanfranchi, pour les plus anciens et B. Clist, L. Digombe, B. Farine, M. Locko, R. Oslisly, pour les plus récents continuent à indiquer que le matériel lithique de la région du Haut-Ogooué daterait du « Paléolithique ». Dans certaines publications sur le peuplement du Gabon, on peut lire « au cours de toutes ces dernières années, la préhistoire gabonaise s'est révélée comme devant être particulièrement riche » (M. Locko, 1988c, p. 26-44). Dans une récente publication, il ajoutait pour ce qui est de la région du Haut-Ogooué :

située au sud-est du Gabon, cette région recèle de très nombreux gisements couvrant presque toutes les périodes de la préhistoire. Certaines pièces lithiques, de type bifaces, « core-axe », galets aménagés, récoltés généralement en surface, pourraient sans doute [conduire] à envisager un peuplement ancien, remontant au moins aux périodes sangoennes et lupembiennes. Toutefois, ce sont, pour l'instant, les sites de l'âge du fer qui paraissent les plus importants, parce qu'ayant fait l'objet d'une véritable fouille (M. Locko, 1988c, p. 26-44).

Concernant l'industrie lithique, L. Digombe (1987, p. 4-5) déclare :

la présence d'un outillage lithique, riche et varié, est l'un des traits saillants de la préhistoire gabonaise. Cette variété s'exprime d'abord dans la matière utilisée. Il s'agit généralement de quartzites et de grès..., pour les objets de grand calibre ; de quartz et de silex, pour les petits outils. Le jaspé noir reste la spécificité de la Ngounié et, dans une moindre mesure, du Haut-Ogooué.

Il indiquait que cette diversité se retrouvait dans les types d'outils fabriqués, avec deux formes d'industries caractéristique notamment : micro-industrie, à base de petits éclats de silex et de petits nucléus, surtout dans la

province de l'Estuaire (Kango) et dans celle de la Ngounié (Lac Noir Ndendé, Mandilou, Yombi, etc.) à base de gros galets de quartzite, donnant lieu à l'obtention de bifaces de grande taille, de pics, de choppers, de grattoirs épais sur galets ou rabots. Notons, en particulier pour le Haut-Ogooué, la présence de très belles haches polies, de meules, de broyeurs, etc. L. Digombe ajoute, sur la base de l'outillage mentionné, mais sans datations, qu'il était permis d'envisager une occupation très ancienne du Gabon remontant sans doute à un Paléolithique ancien de l'Afrique centrale avec des périodes du Paléolithique récent. Il semblerait alors que ces attributions culturelles ne sont pas le résultat de fouilles méthodiques suivies des analyses de laboratoire.

Dans le Haut-Ogooué, les premières industries découvertes étaient aussi attribuées à un Paléolithique ancien sans plus de précision et reflétaient les pratiques signalées plus haut. Pour notre part et selon le bilan des résultats obtenus dans le Haut-Ogooué, les pourcentages des pièces lithiques recueillies ne peuvent à eux seuls nous éclairer sur les sociétés du passé. En l'état actuel des recherches dans le Haut-Ogooué, nous pensons être en face d'une industrie de type pré-acheuléenne. Ce constat peut trouver sa raison d'être dans un premier temps dans l'analyse des coupes stratigraphiques réalisées sur les sites exploités.

2.4. Les premiers résultats

La région du Haut-Ogooué a fait l'objet d'un vaste programme de prospection. Durant la période de recherche, nous avons mis au jour sept sites archéologiques qui ont tous fait l'objet de sondages et fouilles méthodiques. L'ensemble des sites a été renseigné dans une base de données. Les données descriptives enregistrées pour la conservation des sites sont les suivants : sources des inventaires, coordonnées géographiques, altitudes, état de conservation, situation topographique, dimension des sites, organisation spatiale du matériel lithique. La méthodologie de classification des sites est faite en croisant les données quantitative et qualitative. Cette pratique nous a permis d'aboutir à une typologie dans la région du Haut-Ogooué renvoyant à deux échelles d'observation :

Figure 2. Matériel lithique *in situ* site de Mvouna.



Source. A.K Bongo Doyendze, 2021.

L'étude du matériel montre aussi que l'outillage mis à jour se compose de pièces variées à savoir : pics, hachereaux, bifaces, grattoirs, burins, racloirs, éclats retouchés (diagramme 1). Il faut souligner que toutes ces pièces sont fabriquées en grande majorité dans du quartz, quartzite et en silex et caractérisées par une forte homogénéité. Quelques variations peuvent être toutefois notées. La proportion des pièces n'est pas la même d'un site à un autre. Le site de Carrière II par exemple, a fourni plus de matériel lithique que tous les autres sites étudiés. Il a fourni 173 pièces lithiques soit 19,59%, suivi du site de Okondja-aviation II avec 143 pièces soit 16,19%, de Mvouna avec 139 pièces soit 15,74%, de Banguené avec 129 pièces soit 14,60%, de Mvengué II avec 105 pièces soit 11,89% (fig. 9) de Obangampari II avec 11,32% et enfin le site de Mikaka II avec 94 pièces soit 10,64%.

Figure 3. Sondage et méthodologie sur le site de Mvengué II.



Source. A.K Bongo Doyendze, 2021.

3. Les résultats des recherches

Les résultats des recherches ont permis de montrer que le matériel est globalement homogène. Les pièces lithiques obtenues semblent contemporaines sous plusieurs angles, elles présentent globalement un bon état de conservation, en particulier par la présence quasi-systématique des talons et des stigmates de débitage. La matière première est similaire à quelques exceptions près, le débitage est à la fois unipolaire et multipolaire, et les produits collectés appartiennent à la même catégorie pour l'essentiel mais pose néanmoins des questions.

L'outillage est composé de pics, hachereaux, bifaces, grattoirs, burins, racloirs, éclats retouchés et est dominé par les éclats retouchés avec 530 pièces (diagramme 1). Le débitage de toutes ces pièces est réalisé à partir d'un bloc ou d'un grand éclat pour obtenir de pièces, avec une chaîne opératoire prédéterminée.

La morphologie des éclats, des outils et des nucléus de nos sites et la détermination de la retouche observée nous a conduit à identifier le type de

débitage comme un débitage direct au percuteur dur. Ce type de débitage se caractérise par des stigmates que nous avons pu observer notamment des talons dits : lisses, corticaux, dièdres, des contre-bulbes, les points d'impacts marqués, des ondulations et des esquillements, pour la plupart des pièces analysées sans préparation. À ces aspects, on peut ajouter la position de la retouche qui varie également d'une pièce à une autre allant de directe à inverse en passant par la bifaciale.

L'analyse des nucléus montre qu'ils n'ont pas été préparés. Le débitage de ceux-ci montre l'existence de plusieurs négatifs d'enlèvements d'éclat, et la perte de matière première renseigne sur le type d'exploitation et savoir-faire du tailleur. L'étude des talons de ces pièces révèle qu'ils sont de formes diverses, lisses, dièdres et corticales et rappelle une séquence précédente d'enlèvement identique permettant l'intégration des pièces dans un processus de débitage sans organisation, opportuniste donc tourné vers la production des éclats. Les éclats produits sont généralement de petites dimensions et rentrent dans un système opératoire opportuniste. Ils n'ont pas de formes précises et pourraient appartenir soit à une phase préparatoire d'un outil plus grand, mais pas à son façonnage, soit à une phase d'un plein débitage pour l'obtention des pièces courtes sans préparation afin d'être emmanchés en barbelure par exemple (figure 4).

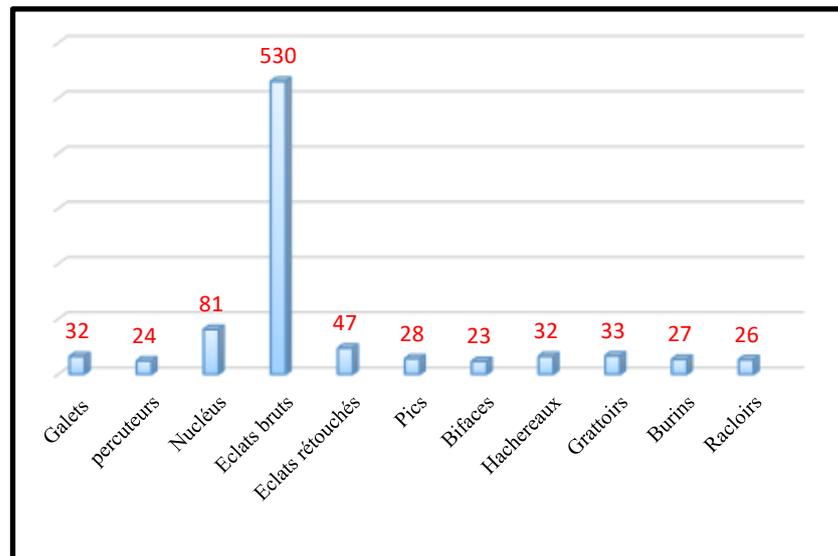
Figure 4. Pièces lithiques des sites du Haut-Ogooué.





Source. A. K Bongo Doyendze, 2021.

Diagramme 1. Répartitions typotechnologique du matériel des sites étudiés.



Source. A.K Bongo Doyendze, 2021.

Conclusion

Les recherches archéologiques conduites dans la province du Haut-Ogooué, ont permis de mettre en évidence plusieurs sites archéologiques dont sept dans la région de recherches. Les démarches menées sur place, notamment les prospections, sondages et fouilles archéologiques méthodologiques, ont conduit à retenir un échantillon de 883 pièces lithiques pour étude en laboratoire parmi un ensemble de plusieurs milliers. Les données fournies après les analyses du matériel archéologique ont permis d'identifier un grand nombre de pièces lithiques allant du galet au racloir, en passant par les nucléus, pics, bifaces, hachereaux, grattoirs, burins... Du point de vue méthodologique, ce travail a été réalisé en appliquant des méthodes apprises tout au long de notre cursus et pratiques universitaire. Nous avons intégré les consignes acquises dans des chantiers-écoles en Europe qui consistent dans l'abandon du ramassage de lithique en surface, l'adoption de fouilles méthodiques sur de grandes surfaces et enfin l'analyse en laboratoire du matériel lithique. L'application de ces règles nous ont permis d'arriver à des résultats provisoires mais importants. L'un des premiers résultats est sans doute le fait de trouver des sites archéologiques en place et de pouvoir effectuer des fouilles archéologiques sur de grandes surfaces en respectant la position originelle des vestiges. Autrement dit, en Afrique on peut réaliser des fouilles archéologiques méthodiques. Par rapport au matériel lithique, on peut aussi le trouver en place à condition de bien chercher et en s'investissant dans des recherches sur la longue durée. Nos premiers résultats nous conduisent à envisager la recherche de terrain avec des objectifs plus ambitieux tels que la chronologie des vestiges archéologiques et des propositions sur une nouvelle classification des données. L'avenir de la recherche archéologique au Gabon devrait s'inscrire dans une démarche actualisée des pratiques de terrain avec des équipes formées et interdisciplinaires et surtout par une composante universitaire engagée dans la formation des futurs archéologues dont le pays a grand besoin.

Bibliographie

ASSOKO NDONG Alain, 1999, « Mission de recherche archéologique au Gabon (août 1998) », *Nsi*, n° 51, p. 36-40.

- BEAUCHENE DE Guy, 1963, « La Préhistoire du Gabon », *Objets et Mondes*, tome III, p. 3-16.
- BONGO DOYENDZE Abdel Kader, 2019, *Étude des industries préhistoriques du Haut-Ogooué. République du Gabon*, thèse de doctorat d'archéologie, Université Paris I Panthéon Sorbonne.
- BONGO DOYENDZE Abdel Kader, 2021, *Le Paléolithique en République du Gabon : étude des industries préhistoriques du Haut-Ogooué*, Paris, L'Harmattan.
- BORDES François, 1961, *Typologie du Paléolithique ancien et moyen*, Bordeaux, éd. Delmas.
- BREZILLON NACU Michel, 1969, *Dictionnaire de la préhistoire*, Paris, Larousse.
- CLIST Bernard, 2005, *Des premiers villages aux premiers européens autour de l'Estuaire du Gabon : Quatre millénaires d'interactions entre l'homme et son milieu*, thèse de doctorat en archéologie, Université Libre de Bruxelles.
- CLIST Bernard, 1995, *Gabon : 100.000 ans d'histoire*, Paris, Sépia.
- CLIST Bernard, LANFRANCHI Raymond, 1994a, *Archéologie du Gabon*, Libreville, Institut Pédagogique National et Centre Internationale des Civilisations Bantu.
- CLIST Bernard, LANFRANCHI Raymond, 1991, *Aux origines de l'Afrique centrale*, CCF / CICIBA, Paris, pp.165-170.
- DIGOMBE Lazare, 1989, « Recherches archéologiques au Gabon du Laboratoire d'archéologie de l'université Omar Bongo », *Nsi*, n° 6, 1989, p. 97-101.
- KOGOUMBOULA Hortense, 1985, *Inventaire des sites archéologiques dans le Département de la Lébombi-Léyou (Moanda), Haut-Ogooué*, mémoire de maîtrise d'archéologie, Université Omar Bongo de Libreville.
- TIXIER Jacques, INIZAN Marie-Louise, ROCHE Hélène, DAUVOIS Michel, 1980, *Préhistoire de la pierre taillée. I. Terminologie et technologie*, Antibes, Cercle de Recherches et d'Études Préhistoire.
- LEROI-GOURHAN André, 1963, « Sur les méthodes de fouilles », *Études archéologiques*, p. 49-57.
- LENDROYE Jean Claude, 1999, *Recherches archéologiques dans la région d'Okondja et ses environs (Haut-Ogooué)*, mémoire de maîtrise d'archéologie, Université Omar Bongo de Libreville.

LOCKO Michel, 1988b, « La recherche archéologique à l'Université Omar Bongo : bilan scientifique », *Muntu*, n°8, p. 24-44.

LOCKO Michel, 1988c, « Recherches préhistoriques au Gabon », *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, n°85, p. 217-223.

MATOUMBA Martial, 2013, *Paléolithique au Gabon. Les technologies lithiques dans la région de la Nyanga. (Sud-ouest)*, Paris, L'Harmattan.

MBINA Wilfrid, 1999, *Recherches archéologiques dans la région de Mounana*, mémoire de maîtrise d'archéologie, Université Omar Bongo de Libreville.

NSOURE Pélagie Olga, 2000, *Recherche archéologique dans le Département de Léconi-Lékori (Province du Haut-Ogooué)*, mémoire de maîtrise d'archéologie, Université Omar Bongo de Libreville.

Les CHA, 22, 2024

L'*exemplum* comme méthode d'apprentissage dans la famille romaine de la République au Haut-Empire

Eliane BOUENDJA

Maîtresse de Conférences en histoire ancienne
Université Omar Bongo de Libreville (Gabon)
Centre de Recherches et d'Études en Histoire et Archéologie (CREHA)
bouendja@yahoo.fr

Résumé

L'éducation dans la Rome antique, dans une large mesure, était dispensée dans la cellule familiale, d'abord par la mère jusqu'à l'âge de 7 ans, puis par le père. Cette éducation familiale avait pour but, en ce qui concerne les garçons, de les préparer à devenir des citoyens. Pour ce faire, allant du principe que « tout ce qui est tendre se modèle sur ce qui l'entoure », et au regard de la malléabilité de l'âme de l'enfant, de nombreuses dispositions ont été prises au sein de la famille en vue d'atteindre les objectifs éducationnels. Cette contribution a pour objectif d'interroger les méthodes d'apprentissage au sein de la famille à travers l'une d'elles, l'*exemplum*, la méthode par l'exemple. Cette méthode avait pour objectifs d'amener les garçons à suivre l'exemple de leur père ou de leurs *maiores* notamment dans l'exercice des fonctions civiques. Pour y parvenir, d'une part, les enfants étaient amenés à contempler les exploits des *maiores* tant à travers leurs *imagines* exposés dans l'*atrium* de la maison qu'à travers les récits y relatifs parfois contenus dans des livres d'histoire ; d'autre part, ils étaient invités à accompagner leur père lors des séances délibératives afin d'apprendre par l'observation et l'écoute. En définitive, il ressort que l'appropriation de l'exemple des *maiores* ou du *paterfamilias* n'était pas systématique, elle était fonction de la volonté et des capacités personnelles de chaque enfant.

Mots clés : *Exemplum* – Éducation – *Maiiores* – *Paterfamilias* – Famille.

The *Exemplum* as a Method of Learning in the Roman Family from the Republic to the Early Empire

Abstract

Education in ancient Rome, to a large extent, was provided within the family unit, first by the mother until the age of 7, then by the father. The aim of this family education, as far as boys were concerned, was to prepare them to become citizens. To do this, based on the principle that "everything that is tender is modeled on what surrounds it", and in view of the malleability of the child's soul, many provisions were made within the family in order to achieve educational objectives. This contribution aims to question the methods of learning within the family through one of them, the *exemplum*, the method by example. This method aimed to lead boys to follow the example of their father or their *maiores*, particularly in the exercise of civic functions. To achieve this, on the one hand, the children were led to contemplate the exploits of the *maiores* both through their images displayed in the atrium of the house and through the stories relating to them sometimes contained in history books; on the other hand, they were invited to accompany their father during the deliberative sessions in order to learn by observing and listening. Ultimately, it appears that the appropriation of the example of the *maiores* or the *paterfamilias* was not systematic, it was a function of the will and personal abilities of each child.

Keywords : *Exemplum* – Education – *Maiores* – *Paterfamilias* – Family.

Introduction

Le sociologue Durkheim, cité par R. Cousinet (1964, p. 261), définit l'éducation comme :

L'action exercée par les générations adultes sur celles qui ne sont pas encore mûres pour la vie sociale. Elle a pour objet de susciter et de développer chez l'enfant un certain nombre d'états physiques, intellectuels et moraux que réclament de lui et la société politique dans son ensemble et le milieu spécial auquel il est particulièrement destiné.

Ces propos du sociologue sont sans équivoque en ce qui concerne l'importance de l'éducation pour un enfant étant entendu que c'est grâce à elle que ce dernier reçoit les rudiments indispensables à son développement aussi bien physique, intellectuel que moral. Les Romains l'avaient très bien

compris d'autant qu'ils avaient conscience que l'enfant était le gage de la pérennité de la famille et de la société. Il faut, d'entrée de jeu, souligner que dans la société romaine, lorsqu'on parle d'éducation, on ne fait pas systématiquement allusion à l'enseignement classique, lequel voit le jour vers la fin du 3^e siècle avant J.-C. avec l'adoption des écoles. L'éducation, dans cette société, était d'abord et avant tout familiale, domestique. Aussi, même avec l'avènement des écoles, les Romains restaient convaincus que c'est au sein de la cellule familiale que l'éducation des enfants devait se faire. C'est ce qui a conduit H. I. Marrou (1948, p. 15) à dire :

Aux yeux des Romains, la famille est le milieu naturel où doit grandir et se former l'enfant. Même sous l'Empire, alors que l'instruction collective au sein de l'école est depuis longtemps entrée dans les mœurs, on discute encore... des avantages et des inconvénients des deux systèmes et on ne renonce pas toujours à la vieille méthode qui retenait l'enfant à l'intérieur de la maison familiale.

La cellule familiale constituait donc le milieu idéal où le jeune romain devait recevoir l'éducation morale et civique avant son entrée dans la vie civique, notamment pour les garçons. C'est dans cette optique qu'il existait un véritable partenariat entre les familles et l'État. C'est ce qui a conduit J.-P. Néraudeau (1996, p. 158) à affirmer :

Ainsi l'enfant, par nature, appartient à sa famille qui l'élève et à l'État qui l'attend pour l'employer à sa conservation. Cette situation intermédiaire ou cette double appartenance prennent à Rome une particulière importance. C'est que l'État s'est, plus qu'ailleurs dans le monde antique et plus longtemps, reposé sur la famille pour la formation des citoyens. Il lui a laissé une autonomie qu'il n'a que très lentement réduite, se contentant en général de se conformer aux mœurs sans les diriger. La famille resta longtemps de fait, et toujours dans le discours, le bastion de la durée politique et sociale parce qu'elle est le bastion de la tradition et de la morale.

La famille avait donc le devoir de former l'enfant afin de le préparer à être au service de l'État. Allant du principe que « tout ce qui est tendre se

modèle sur ce qui l'entoure »¹⁴, et au regard de la malléabilité de l'âme de l'enfant, de nombreuses dispositions ont été prises au sein de la famille en vue d'atteindre les objectifs éducationnels de leurs enfants. À l'instar de H. I. Marrou, de nombreux auteurs modernes se sont intéressés à la question de l'éducation dans la Rome antique soit directement soit indirectement. Parmi eux, nous pouvons citer D. Houpert (1996) dans son article intitulé « Éduquer dans l'Antiquité : le point de vue de Plutarque » qui, quoique faisant une analyse critique de l'œuvre de Plutarque consacrée à l'éducation, nous donne des informations importantes sur les caractéristiques de l'éducation antique. A. Molinier-Arbo (2002), quant à elle, dans son article portant sur « L'école de citoyenneté paternelle à Rome », met en évidence le rôle majeur du père dans l'éducation du fils en vue d'en faire un citoyen. Dans son article ayant pour titre « Être enfant à Rome », E. Valette-Cagnac (2003) met l'accent sur les méthodes d'enseignement à l'école classique. Nous pouvons également retenir l'œuvre de J.-P. Néraudau intitulée *Être enfant à Rome* où l'auteur aborde entre autres aspects la place de l'enfant dans la famille et dans la vie publique. Tous ces travaux qui abordent de façon très intéressante de nombreux aspects relatifs à l'éducation dans la Rome antique comme nous venons de le voir, ainsi que bien d'autres travaux car la liste n'est pas exhaustive, insistent généralement sur la finalité de l'éducation dans la Rome antique. Il nous a paru important de nous pencher sur une méthode particulière d'éducation en vigueur dans les familles romaines, la méthode par l'exemple, l'*exemplum*. En quoi consiste cette méthode d'apprentissage ? Les résultats escomptés étaient-ils toujours au rendez-vous ? Cet article, dont le cadre chronologique, va de la République au Haut-Empire, alors que son espace géographique, lui, concerne la ville de Rome, a pour objectif d'interroger les méthodes éducatives en vigueur dans la cellule familiale romaine à travers l'étude de l'une d'elles, l'*exemplum*. Pour ce faire, en nous appuyant sur la méthode analytique des sources littéraires gréco-latines, nous verrons successivement les caractéristiques de l'éducation par l'exemple au sein de la famille romaine avant d'analyser les résultats de cette méthode dans la vie des enfants romains.

¹⁴Sénèque, *De ira*, II, XXI, 9

1. Quelles sont les caractéristiques de l'éducation par l'exemple au sein de la famille romaine ?

En parlant de la façon dont l'éducation se faisait avant l'adoption des écoles, Pline le jeune dit : « Selon une institution ancienne, on devait autrefois apprendre par les yeux et par les oreilles les coutumes qui devaient par la suite devenir les nôtres et que nous devons transmettre à nos enfants »¹⁵. Qu'entendre par ces propos ? Ces propos de Pline le Jeune renseignent aussi bien sur les moyens utilisés par les familles pour que les enfants apprennent par l'exemple mais aussi sur l'objet et la finalité de cette méthode éducative. Mais lorsqu'on parle d'exemple à suivre, cela suppose donc l'existence d'un certain nombre d'acteurs dans la famille sur les traces desquels les jeunes devaient marcher.

1.1. L'*exemplum* des *maiores*

À en croire Cicéron quand il dit : « (Appius Claudius) conservait non seulement de l'autorité, mais aussi du pouvoir sur les siens. Ses esclaves le redoutaient, ses enfants le respectaient, tous le considéraient. Dans sa maison, la coutume des ancêtres et leurs règles de vie étaient en vigueur »¹⁶, la coutume des ancêtres occupait une place centrale dans le foyer de chaque Romain, particulièrement des nobles. Mais qu'est-ce que le *mos maiorum*, la coutume des ancêtres et pourquoi était-il important dans la famille romaine ? A. Paturet (2020, p. 6) donne des éléments de réponse dans ce qui suit :

L'invocation des *mores* est un mode performatif pour inscrire un comportement dans ce qu'il doit nécessairement être. Tel est ce rapport si spécifique entretenu par les Romains avec le *mos maiorum*, lien indéfectible par lequel l'exemple et l'histoire sont les vecteurs privilégiés et indérogeables du comportement présent ; incontournables et référentiels en ce qu'ils constituent le cœur même de l'identité romaine.

¹⁵Pline le jeune, *Lettres*, VII, 14, 4

¹⁶Cicéron, *De Senec.* 37 *Tenebat non modo auctoritatem, sed etiam imperium in suos ; metuebant servi, verebantur liberi, carum omnes habebant ; vigebat in illa domo mos patrius et disciplina.*

Le rappel du *mos maiorum* a donc pour ambition d'influencer le comportement notamment des jeunes romains. Cette notion revêt une importance capitale aux yeux des anciens si bien que Cicéron affirme que « *Moribus antiquis res stat romana virisque [...]* »¹⁷. C'est donc aux mœurs des anciens et à leur comportement exemplaire plaçant les intérêts de l'État avant les leurs que Rome doit sa grandeur et sa puissance. Il faut tout de même retenir que :

La coutume des ancêtres n'a rien d'un répertoire codifié à partir d'un passé idéalisé. Elle relève d'un modèle total d'organisation sociale provenant au départ des *familiae* et des *gentes* et qui s'étendra à toute la société par le biais d'un mode d'action et de communication fondé sur l'exemple. Son mode de fonctionnement est analogique, c'est-à-dire qu'il convient d'appliquer à des circonstances de faits différentes, l'attitude exemplaire qui aurait été celle des grands hommes qui ont construit Rome (A. Paturet, 2020, p. 6).

Les premiers dont les enfants étaient invités à suivre l'exemple étaient donc les ancêtres. Le *mos maiorum*, la coutume des ancêtres, représente un certain nombre de valeurs comportementales d'ordre moral ou éthique comme « la *majestas*, la *constantia* (s'en tenir à ses décisions), la *gravitas* (le sérieux, la dignité) ou encore la *frugalitas* (la modestie, la tempérance)... dont un triptyque fondamental autour de la *virtus*, de la *pietas* et de la *fides* » (A. Paturet, 2020, p. 5). L'évocation de la coutume des ancêtres a donc pour but de modeler le caractère et la conduite des enfants, voire des adultes. La coutume des ancêtres occupe pour cette raison une place centrale dans l'éducation romaine comme nous le dit H. I. Marrou (1948, p. 14) : « La notion fondamentale sur laquelle elle repose est le respect de la coutume ancestrale, *mos maiorum*. La révéler à la jeunesse, la lui faire respecter comme un idéal indiscuté, la norme de toute action et de toute pensée, telle est la tâche essentielle de l'éducateur ». Dans cette optique, le rappel constant des exploits des ancêtres tant sur le plan familial que dans la sphère publique devait conduire les enfants à désirer marcher sur leurs traces, à vouloir faire comme ces derniers. Pour cela, comme nous

¹⁷Cicéron, *De re publica*, V, 1 : « L'Etat romain se tient debout grâce aux mœurs et aux hommes anciens ».

l'avons vu dans le précédent propos de Pline le jeune, c'est par les yeux et les oreilles que l'instruction se faisait, autrement dit par l'observation et l'écoute.

Il convient de rappeler que le père était le premier éducateur à la citoyenneté de son fils, aussi se donnait-il le devoir de porter à la connaissance de celui-ci les exploits des ancêtres. C'est dans cette logique que Caton l'Ancien qui s'était personnellement occupé de l'éducation de son fils, quand bien même il avait des esclaves susceptibles d'effectuer cette tâche, « avait rédigé un livre d'histoire de sa propre main, afin que son fils trouvât à la maison même le moyen de connaître les antiques traditions de son pays »¹⁸. Ces propos de Plutarque nous informent sur l'un des moyens par lesquels les exploits des ancêtres étaient enseignés aux enfants : sous forme de livre d'histoire. L'avantage de cette méthode adoptée par Caton réside dans la durabilité du support qui devait être transmis de génération en génération sans que l'histoire qui y est contenue ne soit biaisée, ce qui pouvait parfois arriver avec le récit oral. Ce support présentait en outre l'avantage d'une consultation en tout temps, ce qui écarte la probabilité de l'oubli des faits qui y étaient consignés.

Dans le but d'inviter les enfants à suivre l'exemple des ancêtres, d'autres canaux étaient utilisés. En effet :

La transmission de ces *exempla* était assurée par une narration répétée dans divers médias : à côté de l'éducation qui perpétuait le souvenir d'un ancêtre, il faut songer à l'école parallèle, aux cérémonies publiques comme les funérailles, mais aussi aux discours, aux œuvres d'art et aux livres qui assuraient une diffusion dans l'ensemble de la communauté. Il y avait même des recueils d'*exempla*, comme celui de Valère Maxime, destinés autant à préserver la mémoire des hauts faits qu'à fournir de la matière aux orateurs (C. Bur, 2020, [en ligne]).

Comme nous pouvons le voir, les anciens avaient recours à de nombreux moyens pour enseigner à leurs enfants les exemples des ancêtres comme modèle comportemental à suivre. Les funérailles représentaient une occasion indiquée pour porter à la connaissance des enfants les hauts faits

¹⁸Plutarque, *Vie de caton l'Ancien*, 20, 7.

de ces derniers. À ce sujet, H. I. Marrou (1948, p. 19-20) s'exprime en ces termes :

On sait combien l'orgueil des grandes maisons, fières des magistrats curules qu'elles avaient donnés à la République, s'étalait publiquement dans le faste des grandes funérailles, où l'on promenait les images des ancêtres et où une oraison funèbre en exaltait la gloire en même temps que celle du défunt. Il est facile d'imaginer combien de pareils souvenirs avaient d'influence sur l'enfant qui contemplait chaque jour ces glorieuses *imagines* exposées dans l'*atrium* familial, et qui entendait sans cesse évoquer leur souvenir.

Dans la maison romaine, l'*atrium* occupe une place centrale, c'est l'une des pièces principales de la maison. On y arrive directement lorsqu'on revient de l'extérieur et qu'on a traversé le vestibule, le couloir qui y mène. Cette pièce fait office de place publique dans la maison romaine, comme cela apparaît dans ces propos de A. Molinier-Arbo (2009, p. 83) : « Vitruve souligne que l'*atrium* était la pièce la plus tournée vers l'extérieur d'une grande maison : le *paterfamilias* y recevait par exemple ses clients pour la *salutatio* matinale, distribuait la sportule et y réglait nombre d'affaires intéressant la communauté ». Parmi les ornements indispensables de cet espace figuraient l'arbre généalogique qui courait le long des murs et les *imagines maiorum*, les masques en cire des aïeux illustres de la famille, placés dans des niches et exhibés lors d'occasions particulières. Le fait d'y placarder les *imagines* des ancêtres n'est pas anodin, non seulement le *paterfamilias* voulait s'assurer que ces *imagines* soient visibles par tous, mais aussi qu'elles le soient continuellement, de cette façon le souvenir de ces ancêtres ayant marqué l'histoire de la famille et de la nation était permanent chez les enfants. Nous sommes assez d'accord avec C. Bur (2020, [en ligne]) qui affirme que :

La conformité au *mos maiorum* visait donc à créer une sorte de consensus transgénérationnel source d'*auctoritas* : de génération en génération on agissait de même pour la gloire de Rome. Il s'opérait une sorte de transfert : l'*auctoritas* des *maiores*, qui avaient amené Rome où elle en était, venait s'ajouter à l'*auctoritas* de celui qui se conformait au *mos maiorum*.

Dans cette même optique, A. Molinier-Arbo (2009, p. 92-93) pense que :

Les *imagines maiorum* constituaient donc au sein de la noblesse républicaine de puissants vecteurs d'exemplarité et de réflexivité entre les générations, en maintenant, par-delà la mort, les héritiers d'une famille sous l'œil de tous leurs pères, figurés par la réunion des masques d'ancêtres, et les forçaient à reproduire à l'identique, de génération en génération, les vertus familiales.

Ceux qui agissaient conformément au *mos maiorum* invitaient à leur tour aussi bien les jeunes que les adultes à suivre leur propre exemple. C'est dans ce sens que nous pouvons entendre ces propos de l'empereur Auguste : « Par le vote de lois nouvelles dont j'étais l'auteur, j'ai restauré les nombreux *exempla* de *maiores* qui tombaient en désuétude à l'issue de notre siècle et, moi-même, j'ai livré à la postérité des exemples à imiter dans de nombreux domaines »¹⁹. C'est dans cette lancée que A. Paturet (2020, p. 5) explique : « Dans un procédé pragmatique, les hommes qui portent la coutume vont produire des *exempla* en se réclamant parfois d'autres exemples. Ce modèle sera le terreau du comportement humain idéalisé du citoyen qui devrait se déployer en chaîne ininterrompue ».

Dans un précédent travail, nous avons analysé les objectifs de l'éducation par l'*exemplum* des ancêtres et nous sommes arrivés à la conclusion que cette éducation avait un double objectif dont le premier était : « amener les enfants à suivre les traces des aînés, de leurs ancêtres, en particulier ... ; le second objectif, a contrario, était de montrer aux enfants des exemples ou des modèles à ne pas suivre » (E. Bouendja, 2009, p. 50). N'importe quel ancêtre n'était pas donné en exemple aux jeunes : « les modèles fournis par les *exempla* étaient ceux de magistrats ayant agi grâce à leur *imperium* de manière énergique ou ayant su imposer leur avis dans des situations critiques » (C. Bur, 2020, [en ligne]). Toutefois, les ancêtres n'étaient pas les seuls que les jeunes devaient prendre en exemple.

¹⁹Auguste, *Res gestae Divi Augusti*, 8, 5.

1.2. L'exemple du *paterfamilias*

Le *paterfamilias* dont l'un des devoirs était d'éduquer ses enfants à travers l'*exemplum* des ancêtres devait également éduquer ces derniers par son propre exemple. Il avait le devoir de former ses garçons en tant que futurs citoyens. Autrement dit, l'éducation à la citoyenneté des garçons était principalement du ressort du père de famille comme l'affirme Pline le jeune : « À chacun l'auteur de ses jours servait de maître et à qui n'avait plus de père les hommes illustres et âgés en tenaient lieu »²⁰. Il devait donc les instruire par son propre exemple en tant que citoyen afin que ces derniers suivent ses traces. D'ailleurs, nous dit A. Molinier-Arbo (2002, p. 110) : « Les Romains avaient ainsi une conception mimétique de l'instruction civique, fondée principalement sur l'imitation de l'exemple paternel ». C'est à ce titre que Pline le Jeune affirme que « tous les usages sénatoriaux s'apprenaient par le procédé d'enseignement le plus efficace, l'exemple »²¹. Les pères avaient donc la responsabilité de former leurs garçons qui devaient être employés plus tard par l'État. C'est ce qui nous a conduit, dans un précédent travail, à faire le constat suivant :

L'un des objectifs fondamentaux de l'éducation traditionnelle romaine, c'était de former l'enfant à ses futures fonctions dans la cité, de manière à le rendre capable de servir cette cité. Dans cet ordonnancement, l'acteur principal était le père, quand bien même l'enfant était aux soins de sa mère jusqu'à 7 ans. Nous pensons donc avec E. Valette-Cagnac²², que l'apprentissage le plus essentiel dans la vie du jeune romain, était son initiation à la vie civique. La fonction du père de famille n'était-ce pas, en effet, principalement, par le mariage et l'adoption, de transmettre l'héritage et de reproduire la famille, et donc de promouvoir la cité ? Ainsi, dès que ses fils savaient parler, il les dressait en vue de leur futur rôle de père, de citoyen et de notable (E. Bouendja, 2009, p. 47).

²⁰Lettres, VIII, 6 : « Suus cuique parens pro magistro, aut cui parens non erat, maximus quisque et uetustissimus pro parente ».

²¹*Id.* : « Omnem denique senatotium morem, quod fidissimum praecipendi genus, exemplis docebantur ».

²²Elle développe ces arguments dans son article « Être enfant à Rome. Le dur apprentissage de la vie civique », Terrain, n° 40, 2003, p. 49-64.

Dans cette perspective, le père initiait l'enfant dans divers aspects dont le but était de faire de lui un citoyen intégral. Ainsi, l'art oratoire n'était pas en reste. En effet, les grands orateurs avaient le devoir d'amener leurs enfants à le devenir également. Alors que certains pouvaient confier cette responsabilité à des maîtres de rhétorique, d'autres pères, en revanche, attachaient du prix à s'en occuper personnellement par des méthodes qui leur étaient propres et qui manifestement avaient porté du fruit. Ce fut le cas de Cicéron, comme nous pouvons le voir à travers cette correspondance qu'il adresse à son frère :

Ton Cicéron, qui est aussi le nôtre, est extrêmement attaché à Péonius, son maître de rhétorique, qui est, je crois, plein d'expérience et fort brave homme. Mais ma méthode, tu ne l'ignores pas, est un peu plus savante et fait un peu plus de place aux idées générales. Je ne veux pas qu'il soit mis obstacle à la marche du jeune Cicéron et à cet enseignement, et l'enfant, de son côté, paraît être plus attiré par ce genre d'exercice oratoire et y trouve plus d'attrait puisque je suis moi-même passé par là, je dois admettre qu'il suit les chemins que j'ai suivis : car j'ai confiance qu'il parviendra où je suis parvenu²³.

À travers son exemple et grâce aux méthodes qui lui ont servi, Cicéron n'a aucun doute que cet enfant suivra ses traces et parviendra où il est parvenu. Autrement dit, il n'a aucun doute qu'il devienne un orateur aussi talentueux que lui. L'art oratoire n'était pas le seul domaine dans lequel l'enfant était invité à suivre l'exemple de son père, il fallait qu'il s'instruise également par l'exemple de son père à devenir un citoyen. N'oublions pas que le devoir du père était d'en faire un futur citoyen. Dans cette optique, Pline le jeune tient ces propos : « C'est ainsi que les jeunes gens étaient dès l'abord dressés au service militaire pour s'accoutumer à commander en obéissant et apprendre le métier de guide en suivant ; ainsi que ceux qui se destinaient aux honneurs se tenaient aux portes de la curie et assistaient au spectacle des assemblées de l'État avant d'y jouer un rôle »²⁴.

Ces propos de Pline relèvent un aspect important dans l'éducation des enfants par leur père : ce dernier emploie une méthode qui consiste à

²³*Q. fr.*, III, 3, 4.

²⁴*Lettres*, VIII, 5

amener l'enfant à « s'accoutumer » à certaines pratiques qu'il devrait pouvoir reproduire plus tard le moment venu, pour avoir vu son père à l'œuvre. C'est ce qui a conduit H. I. Marrou (1948, p. 14) à affirmer que :

L'éducation, pour eux, c'est avant tout l'initiation progressive à un mode de vie traditionnel. Dès qu'il s'éveille à la conscience, et déjà par ses jeux, l'enfant s'efforce d'imiter les gestes, le comportement, les travaux de ses aînés. À mesure qu'il grandit, il s'introduit, se fait admettre, silencieux et réservé, dans le cercle des grands. Il écoute les vieux parler, - de la pluie et du beau temps, des travaux et des jours, des hommes et des bêtes, et s'initie de la sorte à toute sagesse. Peu à peu, il s'associe au labeur des champs, accompagne le berger ou le laboureur, s'essaie à remplir leur rôle et ressent comme un honneur le fait d'en être jugé digne.

Le *paterfamilias* éduquait son fils par l'exemple en l'initiant à la vie civique notamment par l'observation et l'écoute, lors des délibérations. Les pères avaient en effet la possibilité d'emmener leurs garçons aux séances délibératives afin que ces derniers voient et apprennent par l'exemple de façon qu'ils soient en mesure de faire pareil le moment venu. H. I. Marrou (1948, p. 16) dit à cet effet que, contrairement aux filles : « les fils eux, accompagnent leur père, le suivant jusqu'à l'intérieur de la curie où ils assistent avec lui-même aux séances secrètes du sénat ; ils s'initient à ses côtés à tous les aspects de la vie qui les attend, s'instruisant par ses préceptes et plus encore par son exemple ». Cette pratique de permettre à l'enfant d'accompagner son père dans l'exercice de son devoir civique n'était pas anodine. En effet, pense E. Valette-Cagnac (2003, [en ligne]) :

En accompagnant son père, l'enfant apprend aussi les comportements à adopter, les règles de vie en société, en particulier celles qui prévalent dans les milieux sénatoriaux. Ne pas courir en dehors des terrains d'exercices, aller aux thermes et se faire laver les pieds en entrant dans la maison, se tenir droit, ne pas renifler, ne pas écraser ses crachats, se retenir de bâiller et d'éternuer sous peine de passer pour efféminé, garder de la retenue (*pudor*) en toute circonstance, régler le son de sa voix. Toutes les règles de maintien qui définissent l'être humain civilisé dans son rapport aux autres.

C'était donc la meilleure façon d'amener les jeunes garçons à apprendre les règles de bonne conduite en tant que futur citoyen en voyant

son père et ses concitoyens à l'œuvre. Mais l'initiation ne s'arrêtait pas là, le père de famille avait également le devoir d'initier son fils à l'écriture. Suétone dit au sujet de l'empereur Auguste : « Quant à ses petits-fils, c'est lui-même, la plupart du temps, qui leur enseigna l'alphabet, la cryptographie, ou autres connaissances élémentaires, et il s'appliqua par-dessus tout à leur faire imiter son écriture »²⁵. Savoir écrire était indispensable pour chaque citoyen au regard de son utilité pour un certain nombre d'activités quotidiennes. En effet :

Dès la fin de la République, l'écriture connaît un développement considérable dans tous les domaines de la vie quotidienne : inscriptions lapidaires, graffiti, enregistrement par écrit de tous les actes importants de la vie publique. Rome est dotée d'une forme de mémoire qui passe par l'enregistrement écrit. Même à la maison, on constate un usage permanent de l'écriture. Chaque famille a ses archives privées ; dans le monde des affaires, toutes les transactions se font par écrit. Il en va de même de la vie militaire et politique où la lecture des mots d'ordre, le vote des lois, l'élection des magistrats réclament un niveau minimal d'alphabétisation (E. Valette-Cagnac, 2003, [en ligne]).

Il est vrai qu'il était indispensable de savoir lire et écrire comme nous venons de le voir, mais le fait que l'empereur Auguste fasse apprendre son écriture à ses petits-fils laisse penser qu'il voulait que ces derniers lui ressemblent jusque dans les moindres détails. Et pour cause :

Caius et Lucius devaient être un jour ses continuateurs ; leur mort prématurée les en empêcha, mais auraient-ils dû signer et écrire comme le fondateur de la dynastie ? Quand on les regarde, ces enfants, dont le visage fut connu par tout l'empire, on leur voit avec Auguste une grande ressemblance accentuée par la similitude des coiffures ; mais tous les princes de la famille impériale ressemblaient à Auguste d'après les sculpteurs, même Tibère qui n'était pas son fils. C'est que le Prince avait imposé une démultiplication de son image, conçue comme modèle, et il tentait, sur ses petits-fils, l'intériorisation de la ressemblance par l'intermédiaire de l'écriture (J.-P. Néraudau, 1996, p. 166).

²⁵Suétone, *Auguste*, LXIV, 5.

Dans la perspective d'instruire son fils par l'exemple et donc de paraître à ses yeux comme un modèle exempt de reproches, le père devait avoir un comportement irréprochable en présence de son fils car celui-ci était amené à reproduire ce qu'il voyait son père faire ou dire. C'est la raison pour laquelle Plutarque préconise :

Une obligation des plus indispensables pour les parents, c'est de n'être eux-mêmes sujets à aucun vice, de donner à leurs enfants l'exemple de tous les devoirs, et de leur montrer, dans leur propre conduite, comme dans un miroir, la règle de celle qu'ils doivent tenir. Les parents qui tombent dans les fautes qu'ils reprochent à leurs enfants s'accusent eux-mêmes en les blâmant ; s'ils vivent mal, ils s'ôtent la liberté de reprendre leurs esclaves, à plus forte raison leurs enfants ; leur mauvais exemple les autorise et leur apprend à mal faire : des vieillards qui ne rougissent point du vice, enhardissent les jeunes gens à perdre toute honte²⁶.

Fort de cette exigence d'irréprochabilité en présence de son enfant, le *paterfamilias* devait donc éviter tout comportement ou attitude pouvant être une occasion pour les jeunes de remettre en cause tous les bons principes qui leur ont été enseignés, et s'autoriser par la même occasion quelques écarts de comportement suivant l'exemple du père. Un père l'avait bien compris, Caton l'Ancien au sujet de qui Plutarque dit : « en présence de son fils, il se gardait de toute indécence de langage avec autant de soin que devant les vierges sacrées qu'on appelle Vestales »²⁷. Caton l'Ancien avait donc le souci de paraître irréprochable en présence de son fils ; il devait avoir un langage exemplaire afin que ce dernier soit à son tour un modèle dans la société. Il était conscient, comme le dit Plutarque, que son fils regardait sa vie comme un miroir. Et pour cause, « cette pédagogie du modèle, incitant les enfants à “regarder la vie de leur père comme un miroir” les éloigne progressivement des “actes et des propos mauvais” » (D. Houpert, 1996, p. 15). Au regard de toutes ces précautions prises par le *paterfamilias* en vue d'enseigner ses fils par son modèle et celui des *maiores*, dans le but d'en faire un véritable citoyen, les objectifs étaient-ils toujours atteints ?

²⁶Plutarque, *L'éducation des enfants*, 20.

²⁷Plutarque, *Caton l'Ancien*, 20, 7.

2. Cette méthode éducative a-t-elle toujours atteint ses objectifs ?

Il convient de rappeler que l'éducation familiale avait pour but de former les enfants garçons à devenir des citoyens et à être au service de l'État autant que le père lui-même ou les *maiores* avant lui. À bien des égards, il semble que les objectifs ont souvent été atteints.

Pour se rendre compte que l'éducation par l'exemple a atteint ses objectifs, c'est à travers la vie de ces enfants devenus adultes. N'oublions pas que le *mos maiorum* est un ensemble de valeurs comportementales ; la manifestation de ces vertus était donc la preuve que cette méthode de l'apprentissage par l'exemple avait quelque part atteint ses objectifs. Mieux, lorsque les enfants, devenus adultes, étaient une source de fierté et non de honte pour leurs parents au regard de leur *pietas*, de leur *bravitas* ou de leur *fides*, c'était la preuve indéniable de la réussite de cette éducation. Au sujet de Caton l'Ancien et son fils, Plutarque tient ces propos : « C'est ainsi que Caton accomplissait une noble tâche en formant et façonnant son fils à la vertu. Celui-ci montrait un zèle irréprochable et une grande docilité d'esprit, due à son bon naturel »²⁸. Ces propos de l'auteur montrent que l'instruction donnée par Caton à son fils a été bien accueillie par ce dernier. Cette éducation a été favorisée par le caractère docile du garçon qui a su mettre en pratique tous les enseignements reçus de son père. La *bravitas* de ce garçon semble par conséquent avoir fait l'unanimité dans son entourage. C'est ce constat que fait Plutarque en tenant ces propos :

Le jeune homme devint un bon soldat en campagne et, dans la bataille contre Persée, il combattit brillamment, sous les ordres de Paul Emile... Après une lutte longue et furieuse, il parvint à rendre la place libre et finit par retrouver son épée dans les nombreux monceaux d'armes, parmi les corps d'amis et d'ennemis tués et entassés les uns sur les autres. À cette occasion, Paul Emile, le consul, témoigna son admiration au jeune homme... C'est ainsi que l'éducation donnée par Caton à son fils fut dignement récompensée²⁹.

²⁸*Id.*, 20, 9.

²⁹*Id.*, 20, 10-12.

Ces propos de Plutarque, tenus au sujet du fils de Caton l'Ancien, ne laissent aucun doute sur la portée positive de l'*exemplum* des *maiores* sur ce dernier. N'oublions pas que Caton l'Ancien avait consigné les actes des *maiores* dans un livre d'histoire qu'il avait écrit intentionnellement afin d'en conserver le souvenir d'une part, mais surtout afin d'influencer le comportement de son fils par leur exemple, d'autre part.

Nous pouvons constater au regard de ces propos qu'il est devenu aussi brave et courageux que ses ancêtres ; il n'a pas reculé devant l'adversité tant il était animé par la volonté de triompher. L'auteur insiste sur le fait que l'éducation que son père lui avait donnée y était pour beaucoup. Aussi sa bravoure au combat était-elle une juste récompense pour Caton l'Ancien, son père. Toutefois, ce serait trop s'avancer que d'affirmer que tous les enfants recevaient la bravoure et toutes sortes de vertus de leurs *maiores* en héritage, pour avoir été « saturés » dans leur enfance de leurs souvenirs et de leur histoire. Cicéron y apporte quelques nuances comme nous le précise A. Iacoboni (2015, p. 8-9) :

Pour Cicéron, le lien du sang ne suffit pas pour que les qualités des ancêtres soient transmises aux descendants. L'auteur évoque l'importance de la nature individuelle de ceux-ci, déterminante pour hériter les valeurs des *maiores*. Il envisage même la possibilité que les descendants ne soient pas à la hauteur de leurs propres *maiores* en raison de leur manque de capacités personnelles. Le rapport avec le passé est conçu comme un processus rendu complexe en raison de la versatilité naturelle de l'individu. À cela s'ajoute la conscience par Cicéron que le *mos maiorum* n'est pas un modèle proprement dit, car il n'a pas une nature certaine, invariable et unique. Cicéron n'envisage pas l'héritage des valeurs qui composent le *mos maiorum* comme une démarche systématique mais comme un processus variable selon les qualités des descendants.

Au regard de ce qui précède, il ressort que les capacités personnelles du jeune étaient indispensables en vue de l'appropriation des valeurs familiales. Il ne suffisait pas d'avoir eu un père ou des ancêtres honorables pour hériter de leurs qualités. Cela suppose qu'il fallait qu'il y ait une vraie symbiose entre l'héritage familial en termes de vertus et la volonté personnelle du jeune à suivre les pas de ses *maiores* mais encore fallait-il en avoir les capacités aussi bien physiques que mentales. Toutefois, nous

pensons que les anciens qui partageaient la position de Cicéron n'étaient pas très nombreux. Il semble se dégager que nombre d'entre eux pensaient que les enfants avaient naturellement le devoir de ressembler à leurs pères ou leurs aïeux, aussi lorsque l'un d'entre eux manifestait une attitude ou un comportement aux antipodes des valeurs familiales, cela était mal perçu dans la société, cela frisait le déshonneur. C'est dans cette optique que nous pouvons entendre cette histoire qui nous est rapportée par Cicéron :

Et que penser de Titus Torquatus, qui fut consul avec Cnaeus Octavius, quand il traita si durement celui de ses fils qu'il avait émancipé pour lui permettre de passer par adoption dans la famille de Decimus Silanus ? Quand il exigea que ce fils, accusé par les députés de la Macédoine d'avoir comme préteur dans la province volé des sommes d'argent, vînt se défendre devant son tribunal, quand, après avoir entendu les deux parties, il prononça que l'accusé ne lui paraissait pas s'être comporté dans son commandement comme s'étaient comporté ses aïeux³⁰.

Ces propos de Cicéron sont intéressants à bien des égards. D'abord, ils renseignent sur le fait que le *paterfamilias* se sentait toujours responsable de l'éducation de son enfant quand bien même celui-ci était émancipé. Il devait se montrer intransigeant à l'égard de ce dernier si l'honneur de la famille était en jeu, surtout comme dans le cas présent, où le fils déshonore la famille par son comportement. Lorsqu'il relève le fait que l'accusé ne s'était pas comporté dans son commandement comme ses aïeux, il réitère par-là que les enfants devaient suivre les pas de leurs aïeux surtout si ces derniers avaient exercé les mêmes fonctions avant eux. Afficher un comportement contraire aux valeurs familiales reçues était donc scandaleux pour les anciens, cela suscitait de l'indignation comme nous pouvons le constater dans ce propos de Cicéron tenu à l'endroit de l'un de ses concitoyens : « Est-ce ainsi que ton père, est-ce ainsi que ton oncle ont célébré les fêtes mégalésiennes ? »³¹.

Au regard de tout ce qui précède, il convient de retenir que les enfants ne suivaient pas systématiquement l'exemple du père ou des aïeux, tout était fonction de leur volonté et de leurs aptitudes personnelles.

³⁰Cicéron, *Œuvres philosophiques*, I, 7, 24.

³¹Cicéron, *De harusp.*, XII, XXVI, 2.

Conclusion

Au terme de cette étude, qui ambitionnait d'interroger les méthodes d'apprentissage dans la famille romaine à travers la méthode par l'exemple, nous pouvons retenir que cette méthode occupait une place centrale dans l'éducation domestique. Elle avait pour objectifs d'amener les garçons à suivre l'exemple de leur père ou de leurs *maiores*, notamment dans l'exercice des fonctions civiques. Pour ce faire, dans un premier temps, les enfants étaient amenés à contempler les exploits des *maiores* tant à travers leurs *images* exposés dans l'*atrium* de la maison qu'à travers les récits y relatifs parfois contenus dans des livres d'histoire. Dans un second temps, ils étaient invités à accompagner leur père lors des séances délibératives afin d'apprendre par l'observation et l'écoute, et donc de pouvoir reproduire les mêmes comportements le moment venu. Ce souci d'exemplarité conduisait les pères à adopter un comportement irréprochable en présence des enfants. En définitive, certains fils, imprégnés par l'exemple des pères ou des *maiores*, faisaient preuves de vertus exceptionnelles tant dans la pratique de leur métier de citoyen que sur le champ de bataille. D'autres, en revanche, affichaient un comportement aux antipodes de l'exemple reçu, ce qui suscitait une indignation collective. Il convient donc de retenir que l'appropriation de l'exemple des *maiores* ou du *paterfamilias* n'était pas systématique, elle était fonction de la volonté et des capacités personnelles de chaque enfant.

Sources

AUGUSTE, 2002, *Res Gestae divi Augusti. Hauts faits du divin Auguste*. Texte établi et traduit par SCHEID John, Paris, CUF.

CICERON, - 2011, *Caton l'Ancien. De la vieillesse*. Texte établi et traduit par WUILLEUMIER Pierre, Paris, CUF.

CICERON, 2002, *La République*. Tome 2 : Livres II-VI. Texte établi et traduit par BREGUET Esther. Paris, CUF.

CICERON, 1967, *Œuvres philosophiques. Des termes extrêmes des biens et des maux*. Tome 1, livres I-II, texte établi et traduit par MARTHA Jules, 4^e tirage, Paris, CUF.

CICERON, 1966, *Discours*. Tome 13, 2e partie : *Sur la réponse des haruspices*. Texte établi et traduit par TUPET Anne-Marie, Texte établi et traduit par WUILLEUMIER Pierre. Paris, CUF.

CICERON, 1960, *Correspondance*, Tome 3, texte établi et traduit par CONSTANS L. A., 5^e édition revue et corrigée, Paris, CUF.

PLINE LE JEUNE, 1967, *Lettres*, livres VII-IX, Tome 3, texte établi et traduit par GUILLEMIN A., Paris, CUF.

PLUTARQUE, - 1969, *Vies*. Tome 5 : *Aristide - Caton l'Ancien - Philopoemen – Flaminius*. Avec la contribution de JUNEUX Marcel, Texte établi et traduit par CHAMBRY Emile, Texte établi et traduit par FLACELIERE Robert, Paris, CUF.

PLUTARQUE, 1969, *Œuvres morales*. Tome 1 : *Sur l'éducation des enfants*. Texte traduit par RICHARD D. Paris, chez Lefevre éditeur.

SENEQUE, 1922, *Dialogues*. Tome 1 : *De la colère*. Texte établi et traduit par BOURGERY Abel, Paris, CUF.

SUETONE, 1981, *Vie des douze Césars*. Tome 1 : *César – Auguste*. Texte établi et traduit par AILLOUD Henri, Paris, CUF.

Bibliographie

BOUENDJA Eliane, 2009, « Education familiale, citoyenneté et impérialisme dans la Rome ancienne », *Cahiers d'Histoire et Archéologie (CHA)*, n° 11, p. 41-58.

BUR Clément, 2020, « *Auctoritas et mos maiorum* », HURLET Frédéric et DAVID Jean-Michel (dir.), *L'auctoritas à Rome. Une notion constitutive de la culture politique*, Bordeaux, Ausonius, p.65-89.

COUSINET Roger, 1954, « Qu'est-ce que l'éducation ? », *Bulletin de psychologie*, tome 7, n°5, p. 261-263.

HOUPERT Danièle, 1996, « Éduquer dans l'Antiquité : le point de vue de Plutarque », *Expressions*, n° 8, p. 5-28.

IACOBONI Anna, 2015, « La crise de la *res publica romana* et la reformulation du *mos maiorum* chez Cicéron », [en ligne], <https://lettres.sorbonne-universite.fr>, consulté le 31 octobre 2024.

MARROU Henri- Irénée, 1948, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Tome 2, *Le monde romain*. Paris, Seuil.

MOLINIER ARBO Agnès, 2009, « Sous le regard du Père : les *imagines maiorum* à Rome à l'époque classique », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, n°35, tome 1, p. 83-94.

MOLINIER ARBO Agnès, 2002, « L'école de citoyenneté paternelle à Rome », *Antiquité et citoyenneté. Actes du colloque international de Besançon* (3-5 novembre 1999), Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, p. 105-124, [En ligne], <https://www.persee.fr>, consulté le 31 Octobre 2024.

NERAUDAU Jean-Pierre, 1996, *Être enfant à Rome*, Paris, Payot et Rivages.

PATURET Arnaud, 2020, « La place de la coutume dans la société romaine et dans le droit romain classique », *Noesis* [En ligne], n°34, <http://journals.openedition.org>, consulté le 19 septembre 2022.

VALETTE-CAGNAC Emmanuelle, 2003, « Être enfant à Rome. Le dur apprentissage de la vie civique », *Terrain*, n°40, p. 49-64.

**Épistémologie des lieux de refuges dans l'Antiquité grecque et romaine.
Essai d'analyse de la gestion des migrants**

Gladys Roselyne IMMONGAULT NOMEWA

Maître Assistante en histoire ancienne
Université Omar Bongo de Libreville (Gabon)
Centre de Recherches et d'Études en Histoire et Archéologie (CREHA)
gladnic@yahoo.fr

Noël Christian Bernard OBIANG NNANG

Maître de Conférences en histoire ancienne
Université Omar Bongo de Libreville (Gabon)
Centre de Recherches et d'Études en Histoire et Archéologie (CREHA)
obiangnnangoel@gmail.com

Résumé

Le monde a toujours été le terrain de nombreux déplacements. Le phénomène a pris de l'ampleur dans les recherches après les guerres napoléoniennes et mondiales qui marquèrent une rupture avec un européocentrisme avéré et l'émancipation des territoires sous domination coloniale. La mise en place par les vainqueurs de la Seconde Guerre mondiale et la volonté d'un « nouvel ordre mondial » a accentué la mobilité des populations en direction des pays du nord, avec l'idée d'un mieux vivre. Déjà dans l'antiquité, les migrations sont fréquentes et consécutives aux conquêtes territoriales et autres raisons légitimes ou illégitimes. Les notions de migrants et surtout celle d'immigration (inconnue dans le registre latin) prennent des connotations péjoratives et l'impression, pour les pays d'accueil, d'un sentiment d'envahissement. Dans l'antiquité, les phénomènes des migrations et d'immigration portent d'autres sens intrinsèques et renvoient à d'autres réalités qui pourraient édifier les contemporains. Il s'agit dans cette étude, qui traite des migrations et « d'immigration », d'aborder un aspect qui leur est intrinsèquement lié : l'existence de « villes refuges ». Cette étude peut permettre de mieux comprendre la gestion et la prévention de l'immigration et des réfugiés et

ainsi analyser les mesures et les dispositifs d'intégration mises en œuvre dans l'antiquité gréco-romaine.

Mots clés : Villes – Migrant – Réfugiés – Grèce – Rome.

**Epistemology of places of refuge in Greek and Roman Antiquity.
Migrant management analysis essay**

Abstract

The world has always been the scene of numerous displacements. The phenomenon gained momentum in research after the Napoleonic and World Wars, which marked a break from a confirmed Eurocentrism and the emancipation of territories under colonial domination. The establishment by the victors of World War II and the desire for a "new world order" increased population mobility towards northern countries, with the idea of seeking a better life. Even in antiquity, migrations were frequent, often resulting from territorial conquests and other legitimate or illegitimate reasons. The notions of migrants, and especially that of immigration (unknown in the Latin lexicon), took on negative connotations and, for host countries, evoked a feeling of invasion. In antiquity, the phenomena of migration and immigration carry other intrinsic meanings and refer to other realities which could edify contemporaries. This study, which deals with migration and "immigration", aims to address an aspect that is intrinsically linked to them: the existence of "cities of refuge". This study can provide a better understanding of the management and prevention of immigration and refugees and thus analyze the measures and integration systems implemented in Greco-Roman antiquity.

Keywords: Cities– Migrant –Refugees – Greece – Rome.

Introduction

Le monde contemporain est marqué par des flux de populations peu ou prou acceptés par les pays d'accueil. Ces mobilités de tous genres, aux raisons justifiées ou injustifiées, font l'objet de politiques particulières au sein des pays ou de groupes d'États selon leur niveau de développement.

Les populations ou personnes qui se déplacent le font pour de multiples raisons qui peuvent être politiques, économiques, culturelles et même aujourd'hui environnementales. Les pays d'accueil leur servant de lieu d'asile et donc de refuge. Telle est la notion centrale de notre étude qui se veut une contribution à une meilleure connaissance du phénomène depuis l'antiquité grecque et romaine. Le phénomène qui constitue un pan parfois central dans les politiques dites d'immigration est noté dans les écrits des auteurs de l'antiquité gréco-romaine. Les Grecs trouvaient asile dans certaines cités-États refuges de migrants qui disposaient même de toute une législation à cet effet. Les personnes concernées sont majoritairement des hommes politiques et même leurs familles ; les rivalités politiques constituent l'une des principales causes des départs, en dehors des périodes charnières des guerres et des épidémies. Les Grecs, de la période archaïque à celle classique (particulièrement le V^e siècle avant J.-C.) ont ainsi développé le droit d'asile en relation directe avec leurs pratiques religieuses : le réfugié était placé sous la protection de leurs dieux, hors d'atteinte des vengeances, dans des lieux respectés par tous. Les réfugiés bénéficiaient de droits et autres avantages, mais aussi de devoirs très précis. Des études ont été faites sur les conditions d'accueil de manière globale ; notre étude tente d'aborder les spécificités des origines et des conditions d'accueil dans les villes-refuges en précisant les victimes, à l'aide des sources littéraires, parfois témoins des événements ayant causé les déplacements de populations. Nos sociétés contemporaines font de la gestion de l'étranger un débat houleux et rempli de stéréotypes mêlant tolérance et humanisme, méfiance et rejet, xénophobie justifiée ou non, s'inspirant même de l'antiquité gréco-romaine pour justifier l'exclusion. Comment les cités-États du monde gréco-romain ont-elles constitué des villes refuges ? Quelles sont les causes des migrations et les modalités d'accueil dans ces cités ? Il s'agit pour nous de les identifier, de les localiser, d'en montrer les particularités socio-politiques et surtout les moyens dont disposaient les cités pour accueillir les flux de migrants légaux ou illégaux. L'étude terminologique menée au préalable nous permet de montrer la complexité des notions liées aux migrations chez les Grecs et les Romains.

1. Terminologie et typologie des réfugiés dans le monde grec et romain

À l'entame de cette épistémologie, il est fort utile de mettre un accent particulier sur la sémantique et surtout l'étymologie des termes qui constituent notre analyse. Les sources aussi bien grecques que romaines étalent des notions pour caractériser les réfugiés. Il en ressort l'exigence d'une analyse de la terminologie des réfugiés.

1.1. Terminologie des réfugiés

Dans le monde grec, la notion même d'étranger est complexe car elle renferme de nombreuses spécificités qu'il est important de souligner brièvement. Il n'y a pas véritablement de terme signifiant le réfugié mais tout réfugié est un étranger et pas forcément un barbare ; ce terme désignant toute personne issue des territoires non grecs. À ce sujet, Hérodote parle de « même sang, même langues, sanctuaires et sacrifices communs, mœurs et coutumes semblables »³². Mais quelques notions désignent la condition d'exilé, de réfugié, de migrant, ou même d'étranger. Le terme *xenos* ou *xenia* désigne en général l'étranger ou même le réfugié. Ce *xenos* peut devenir un *metoikos* (un étranger ayant un statut particulier) comme en parle Eschyle à propos de la décision de Pelage d'accorder l'hospitalité aux Danaïdes³³. Il y avait également le terme périèque et *paroikoi*, *periokos*³⁴, *Homoioi* ou encore les hilotes. Toutes ces appellations indiquaient le statut de l'étranger dans les cités grecques. Dans le monde romain, l'*advena*, celui qui advient, définit le migrant car il vient d'ailleurs et l'asile, en tant que concept de refuge et de protection, était une notion enracinée dans les origines de l'Urbs³⁵. Dans les sources latines, le concept moderne de

³²Herod., *Histoires*, VIII, 144.

³³Étienne Helmer (2020, p. 143) nous dit à ce sujet que dans les Suppliants d'Eschyle, les Argiens accordent le statut de métèque aux Danaïdes et à leur père Danaos venus en réfugiés dans leur cité pour échapper aux fils d'Égyptos

³⁴Thuc., III, 6, 2.

³⁵Le champ de notre enquête terminologique est celui du passage. L'*advenant* ou le réfugié comme nous le verrons dans cette communication, se situe toujours dans un entre-deux, statutaire, topographique, social ou idéal et a une vie très souvent en suspens. À Rome, bien que les cadres juridiques et les compréhensions culturelles diffèrent des interprétations modernes, l'asile était une pratique significative et respectée. *Asylum* est en même temps un

"demandeur d'asile" n'est pas directement représenté de la même manière qu'aujourd'hui. Toutefois, certains termes et expressions peuvent être rapprochés de cette notion. Le terme *supplex* (pl. *supplices*) désigne une personne qui supplie ou implore de l'aide ou de la protection. C'est aussi un geste de dévotion ou d'imploration religieuse³⁶. Dans certains contextes, il peut être utilisé pour désigner quelqu'un qui cherche refuge ou asile. *Receptus*³⁷ (pl. *recepti*) qui est l'action de se retirer est usité pour parler de ceux qui trouvent un refuge, un asile ou battent retraite³⁸.

À côté de ces termes que l'on peut considérer de généraux car pouvant s'appliquer en fonction du contexte, à des personnes autres que celles qui nous intéressent dans le cadre de cette communication, il y a des termes beaucoup plus spécialisés qui sont employés pour parler des réfugiés et des exilés. Il s'agit d'*exsul*³⁹, *fugitivus*⁴⁰, *profugus*⁴¹, *peregrinus*. Le terme *exsul* (pl. *exsules*) désigne un exilé, une personne qui a été bannie ou forcée de quitter sa patrie, l'*exsilium* étant une forme de punition souvent utilisée à Rome (R. G. Immongault Nomewa, 2014, p. 47-49). *Fugitivus* (pl. *fugitivi*) est de même utilisé pour désigner celui qui s'enfuit de sa patrie, souvent pour échapper à un danger ou à une punition. *Fuga* (la fuite), *profugus* (fugitif), *proficiscor* (fuyard) sont employés par Tite Live pour parler de la fuite d'Énée et de Demarate le père de Tarquin, tous deux originaires de la Grèce fuyant les troubles de leurs cités et cherchant refuge dans d'autres régions (R. G. Immongault Nomewa 2017, p. 7-8). Cicéron fait de même pour parler des parcours exiliques⁴². Tout en énonçant l'idée de fuite

espace ouvert sacré situé sur le mont Capitolin. C'était un lieu inviolable, un refuge mis en place par Romulus (Virg. *Énéide*, 8, 342 ; Tite Live, 1, 8).

³⁶Gaffiot, n. *supplex, supplices*. Énée, après avoir été jeté sur les côtes de Carthage par une tempête, se présente en suppliant devant Didon pour demander l'hospitalité (Virgile, *L'Énéide*, 1, 49-50).

³⁷Caesar, *C.*, 1,1, 3.

³⁸C'est sur le Capitole que Titus Flavius Sabinus chercha refuge quand il se retrouva attaqué par les soldats de Vitellius

³⁹Tite Live, *H. R.*, 2, 35, 6 ; Cic. *Rep.* 2, 7.

⁴⁰Cic., *Tusc.*, 5, 109

⁴¹Tite Live, *H. R.*, 34, 60, 2 ; Ov. *P.*, 2, 9, 6

⁴²Cicéron utilise le terme *perfugium* pour bien indiquer la perspective salvatrice de l'issue ouverte par la fuite qui ne se réduit donc pas à l'éloignement provisoire d'une « fugue » - par comparaison avec le terme grec *phygé*, *fugue*, qui traduit l'exil-, mais qui devient justement *portus*, « havre du salut »,

profugum évoque aussi la recherche d'un refuge. Enfin, *peregrinus* (pl. *peregrini*), bien qu'il signifie principalement "étranger" ou "voyageur", était également utilisé pour désigner des personnes vivant en dehors de leur patrie, parfois en raison de l'exil ou de la fuite⁴³.

1.2. Typologie des réfugiés

L'étude de la typologie des personnes contraintes à l'exil ou à demander refuge dans des lieux autres que leur cité d'origine pour diverses raisons, révèle une certaine classification sociologique.

1.2. 1. L'élite dirigeante

Cette catégorie englobe aussi bien l'aristocratie que les hommes politiques, car elle fait référence aux personnes occupant des positions de pouvoir et d'influence dans la société, que ce soit par leur statut social, leur richesse, ou leur rôle politique. C'est ainsi que dans la Grèce classique, des rois déchus comme Démarate ou Leutykidès de Sparte, des tyrans comme Pisistrate d'Athènes ou Maiandrios de Samos, des hommes politiques influents comme Thémistocle ou Alcibiade furent-ils amenés à quitter leurs cités d'origines. À leurs côtés, il y avait aussi des centaines de petites gens qui partageaient le sort de leur chef de file ou qui avaient fui spontanément un régime insupportable (J. Seibert, 1979). Du moins, tous ces exilés avaient-ils quelque chose en commun : ils étaient soigneusement distingués des criminels qui, eux aussi, cherchaient refuge à l'étranger pour échapper à un juste châtement. Dans l'amnistie qui fut décrétée par Alexandre en 324, il est expressément proclamé que sont exclus du bénéfice de cette mesure les assassins et les sacrilèges⁴⁴. Les Grecs eux aussi avaient à cœur de ne pas confondre, comme nous dirions aujourd'hui les "politiques" et les "droits communs". C'est donc par milliers que des réfugiés de toutes tendances politiques et de toutes conditions sociales venaient frapper aux portes de cités voisines ou parfois très éloignées de leurs cités d'origines.

⁴³Le romain chassé de sa patrie était assimilé à un *peregrinus* (Daremberg et saglio, *peregrinus*).

⁴⁴Diod., XVIII, 58, 4-5

Dans le monde romain, sous la Royauté, les fils d'Ancus qui avaient raté un complot du fait d'un subterfuge de Tanaquil cherchèrent refuge hors de Rome⁴⁵. Lucius Tarquin, sa femme et ses enfants furent contraints, à la chute de la Royauté de demander refuge auprès des villes étrusques⁴⁶. Il en a été de même pour Caius Marcus dit Coriolan⁴⁷, Ceson Quinctius⁴⁸, le *decemvir* Marcus Claudius⁴⁹, Camille en Ardée⁵⁰, le magistrat P. Popilius Laenas⁵¹, Cicéron⁵². Ils sont nombreux sous la République à avoir été exilés (R. G. Immongault Nomewa, 2019, p. 9-30). Sous l'Empire, c'est à des milliers de kilomètres de Rome et principalement dans les îles grecques que les femmes de la *domus* impériale ou les auteurs de conjurations contre les empereurs ont été contraints à l'exil. Le concept juridique de la démarche exilique change avec les empereurs au pouvoir. Ce ne sont plus des lieux de refuge pour les exilés de l'élite dirigeante. Ce sont des lieux de confinement choisis et imposés par le pouvoir impérial. Cette élite était désormais contrainte à y vivre jusqu'à ce qu'elle soit rappelée à Rome, très souvent à la suite d'un changement de règne.

1.2.2. Les étrangers ou réfugiés en temps de guerre

Durant les périodes de conflits, les étrangers ou les populations déplacées par la guerre pouvaient chercher l'asile dans les villes ou les sanctuaires romains. Les autorités romaines, dans certains cas, accordaient une protection temporaire. Certains habitants de Véies après la prise de leur ville en 396 av. J.-C. cherchèrent protection et refuge à Rome⁵³. Après la

⁴⁵Tite Live, *H.R.* I, 41; I, 41, 7.

⁴⁶Tite Live, *H.R.*, I, 59, 11; I, 60, 2; Tite Live, I, 58. La *lex Iunia de Tarquiniis exilio multandis*

⁴⁷Accusé de mauvaise gestion du butin après l'une de ses victoires sous la République

⁴⁸Malgré sa défense par ses parents, les éminents Consuls Titius Quinctius Capitolinus et Lucius Quinctius, il a été obligé de s'exiler et chercher refuge hors de Rome.

⁴⁹Tite Live, *H.R.*, III, 58II se refugia à Tibur.

⁵⁰Tite Live, *H.R.* V, 32, 8.

⁵¹ Pour avoir prononcé une peine de mort contre un citoyen romain sans le consentement du peuple, il se retrouve à chercher refuge hors de Rome. Val. Max. III, 2, 17 ; Plut., *Tib. Gracch.*, 18-19.

⁵²Dans son parcours exilique il est allé jusqu'en Macédoine pour être à l'abri de la peine prononcée contre lui.

⁵³Tite Live, *H.R.*IV, 58-60 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XIV, 16, 15.

destruction de leur cité par les Perses, les habitants de la ville de Phocée en Grèce, demandèrent l'asile auprès de Rome⁵⁴. Dans le *Bellum Jugurthinum*⁵⁵, Salluste raconte comment des Numides fidèles à Jugurtha cherchèrent refuge auprès des Romains pour échapper à la vengeance du roi Bocchus de Maurétanie. Les autorités romaines offrirent une protection temporaire à ces réfugiés. Marcus Tullius Cicero en défendant Lucius Cornelius Balbus⁵⁶, un étranger originaire de Gadès (actuelle Cadix en Espagne) qui avait obtenu la citoyenneté romaine en profite pour évoquer les situations où des étrangers et des réfugiés ont été accueillis et protégés par Rome⁵⁷. Une situation toute particulière est rappelée par M. Sarthe (2006) qui évoque le cas des Parthéniens, des enfants nés de relations adultérines à Sparte qui furent expulsés et allèrent trouver refuge à Tarente⁵⁸.

1.2.3. Les esclaves fugitifs

Les esclaves en fuite cherchaient souvent refuge dans les temples, considérés comme des lieux sacrés où ils ne pouvaient pas être capturés sans enfreindre les lois religieuses. Ces esclaves espéraient obtenir la protection des dieux et parfois une libération éventuelle. Tite-Live⁵⁹ raconte comment des esclaves fugitifs se sont réfugiés dans les temples pour échapper à la capture et aux représailles. Ce récit illustre bien l'utilisation des sanctuaires comme lieux de refuge pour les esclaves en fuite dans l'Antiquité romaine. Cette thématique est très présente dans les œuvres philosophiques et tragiques de Sénèque. Il aborde notamment la question de la *clementia* dont

⁵⁴Tite Live, *H.R.* XXXIV, LVII.

⁵⁵Salluste, XL

⁵⁶*Pro Balbo*, XIX.

⁵⁷Rappelons encore l'évocation dans l'Énéide, de l'histoire des réfugiés troyens cherchant un nouveau foyer après la destruction de leur ville. Ils avaient été accueillis et protégés par différentes communautés avant de fonder ce qui deviendra Rome.

⁵⁸En effet, pendant les guerres (guerres médiques et du Péloponnèse), les femmes spartiates restaient longtemps seules dans les cités et s'étaient éprises des jeunes qui n'étaient pas allés combattre mais qui sont devenus des adultes. Au retour des époux, ces enfants furent expulsés.

⁵⁹*Ab Urbe Condita*, XXXIII, 36.

doivent faire preuve les maîtres envers leurs esclaves⁶⁰. Pétrone⁶¹ et Juvénal⁶² présentent aussi dans leurs textes, quelques établissements des villes portuaires de Pouzzoles et d'Ostie comme étant des repères de fugitifs sous la République⁶³.

2. Les causes des migrations et de l'exil

Plusieurs causes pouvaient conduire des individus à demander l'asile dans des lieux ou villes de refuge, au nombre desquelles : les conflits interétatiques, les fléaux naturels et les avis des oracles.

2.1. Les guerres et les expulsions

Dans l'Antiquité, des guerres intra-étatiques, interétatiques ou asymétriques ont conduit à des migrations. Athènes occupée par l'envahisseur voit sa population se réfugier au sud du golfe Saronique. Xénophon présente une catégorie d'expulsés par l'utilisation de l'expression « exclus de la liste »⁶⁴, lors de la tyrannie des Trente avant l'occupation de Phylé. Ceux qui sont sur ces listes ne peuvent plus entrer dans la ville d'Athènes. Dépossédés de leurs biens, ils se réfugient au Pirée mais les Trente les y chassent à nouveau et sont contraints de se réfugier à Thèbes et à Mégare⁶⁵.

⁶⁰Tite Live, V, L.

⁶¹*Sat.* 95, 1.

⁶²*Sat.*, VIII, 173-176.

⁶³Les récits de certains auteurs comme Tite Live font mention de deux catégories qui avaient tendance à se regrouper dans leur quête de lieux de refuges : il s'agit des réfugiés et des esclaves. Sous la conduite d'Herdonius, ils prirent le capitole (Tite Live, *H.R.*, III, 15-18).

⁶⁴*Hell.*, II, 4, 1 : Φευγόντων δε εις τον Πειραιά καί εντεύθεν πολλούς άγοντες ενέπλησαν και τα Μέγαρα και τας Θήβας των ύπογορούντων.

⁶⁵Xénophon, rapporté par P. Cloché (1911, p. 63-76), qui nous informe, parle des faits suivants : d'abord l'interdiction faite aux « exclus » de paraître à Athènes, puis leur dépossession, ensuite la fuite au Pirée et enfin l'expulsion d'une partie au moins des fugitifs hors de la région de l'Attique. Aux données des historiens sur les expulsions, il faut joindre celles de Lysias et d'Isocrate, malheureusement d'une chronologie bien imprécise. Isocrate nous apprend, sans donner de date, que les Trente forcèrent cinq mille Athéniens à se réfugier au Pirée. Plut., *Isocr.*, VII, 67. Lysias dans son discours Contre Agoratos s'exprime

La guerre menée entre Véies et Rome a conduit une partie des vaincus à demander contre toute attente le droit de se réfugier dans la cité des vainqueurs. C'est aussi une situation de guerre en Afrique du Nord entre la Numidie et la Maurétanie qui conduit les partisans de Jugurtha à chercher refuge à Rome pour éviter la vengeance du roi Bocchus.

2.2. L'ostracisme, les rivalités politiques ou les persécutions

Le terme "ostracisme" trouve son origine dans la Grèce antique et fut institué aux environs du V^{ème} siècle av. J.-C. Elle se caractérisait par une mesure d'éloignement, décidée par l'Ecclésia, de l'ensemble des citoyens libres de la cité-État d'Athènes, en dehors du cadre réglementaire et donc juridique⁶⁶. Ce fut le cas des personnages célèbres de l'antiquité grecque comme Xénophon, qui l'a subi car en désaccord avec le fonctionnement de la démocratie athénienne. Dans la foulée, Thémistocle obtint du peuple l'ostracisme d'Aristide. Thémistocle lui-même fut accusé d'avoir été favorable aux Perses alors que c'était lui le grand vainqueur des guerres médiques. Victime d'ostracisme, il est obligé de fuir de ville en ville, à Corcyre, puis à Epire chez les Molosses et enfin en Perse où il est bien accueilli. Périclès accusé d'avoir mal géré la peste d'Athènes a su éviter l'ostracisme⁶⁷. À l'époque archaïque, par exemple, tout un groupe familial

en ces termes : « Finalement vous fûtes tous chassés de votre patrie ». Plut., Lys., *Contre Agoratos*, XIII, 47.

⁶⁶Elle servait à voter le bannissement, pour une période de 10 ans, des personnes jugées dangereuses pour la vie de la cité, que l'on soupçonnait d'aspirer à des ambitions personnelles d'un général populaire et autoritaire, un orateur de grande influence comme le fut Thémistocle, un rival politique cupide, etc. Il ne s'agissait aucunement d'une condamnation pénale : leurs droits civiques et leurs biens étant conservés. Chaque membre de l'assemblée inscrivait sur un ostracon (tesson de poterie, dont le nom provient de sa ressemblance avec une coquille d'huître) le nom d'un citoyen qu'il souhaitait refouler de la ville. La personne désignée n'avait aucun droit de contestation ou de faire appel. La personne ostracisée n'avait que dix jours pour se préparer et laisser des consignes à sa famille. Probablement instituée par Clisthène pour empêcher le retour de la tyrannie, cette procédure permettait chaque année au peuple d'exiler l'un des siens pour dix ans.

⁶⁷D'autres personnages importants ont aussi été ostracisés. Démarate ou Leutychidès de Sparte, Alcibiade, des tyrans comme Pisistrate d'Athènes ou Maiandrios de Samos, des hommes politiques influents comme Thémistocle ou Alcibiade, mais aussi des centaines de petites gens qui partageaient le sort de leur chef de file ou qui avaient fui spontanément un

pouvait être frappé par la même sanction : ainsi, à Athènes, au début du VI^e siècle av. J.-C., ce sont tous les Alcmonides, sans exception, qui furent bannis, soit environ près de sept cents foyers, nous indique Hérodote⁶⁸. Plus tard, on cessa de pratiquer ce terrible système de la responsabilité collective pour ne punir que le coupable⁶⁹.

Dans le monde romain, les opposants politiques, les dirigeants déchus ou ceux impliqués dans des complots contre le pouvoir en place cherchaient souvent refuge pour échapper à la persécution, l'emprisonnement ou l'exécution. Dans la littérature latine, plusieurs exemples illustrent cela. Le général Coriolan, exilé pour avoir voulu réprimer la plèbe affamée s'est réfugié chez les Volsques⁷⁰. Tite Live⁷¹ décrit comment Spurius Maelius, accusé de complot contre l'État, a cherché refuge après avoir été condamné à mort. Le *Bellum Catilinae* de Salluste⁷² décrit la conspiration de Catilina et les mesures prises par les conspirateurs pour échapper à la capture. Il présente de même comment Catilina lui-même, après avoir été démasqué, a fui Rome et a cherché refuge en Étrurie. Cicéron dans sa défense pour Caelius⁷³ fait mention des hommes politiques cherchant refuge en raison de persécutions politiques, en particulier lors de conflits internes à Rome. Cicéron lui-même après avoir été exilé en 58 av. J.-C. par le tribun de la plèbe Publius Clodius Pulcher, a trouvé refuge en Grèce avant de pouvoir revenir à Rome grâce à l'intervention de Pompée et du Sénat⁷⁴. Dans *Vie de Marius*, Plutarque décrit comment après avoir perdu son pouvoir, Gaius Marius, persécuté par les partisans de Sylla, a cherché refuge en Afrique du Nord. Sextus Pompée, fils de Pompée le Grand,

régime insupportable. Les aristocrates de Naxos se réfugièrent à Milet après leur éviction par le peuple naxien, parce que plusieurs d'entre eux étaient les hôtes (xenoï) d'Histiée, tyran de Milet.

⁶⁸Hérod., V, 71-72 ; cf., aussi Thuc., I, 126 ; Plut., Sol., 12.

⁶⁹La procédure de l'ostracisme, même si le dernier vote d'ostracisme eut lieu tard dans le V^e siècle, en - 417, marqua les comportements politiques à Athènes surtout jusque vers les années - 440 : les ostracophories frappèrent souvent dans les décennies 480 et 470, et, si le rythme se ralentit par la suite, l'ostracisme resta longtemps une menace pour les hommes politiques athéniens dès lors qu'ils jouaient un rôle de quelque importance dans la cité.

⁷⁰Tite Live, II, XV.

⁷¹*Ab Urbe Condita* IV, XLI.

⁷²XXXI-XXXVI.

⁷³*Pro Caelio* 34-35.

⁷⁴*Ad Atticus*, III, XV.

s'opposa à la montée au pouvoir de César et plus tard à celle du second triumvirat (Octave, Marc Antoine et Lépide). Après la défaite de son père et de ses propres forces, il chercha refuge dans plusieurs endroits, y compris en Espagne et en Sicile⁷⁵.

Le réfugié politique est une des conséquences des rivalités politiques qui secouaient le monde gréco-romain. Le vaincu de ces pugilats politiques, mêlant joutes oratoires et violences physiques payait souvent de l'exil sa défaite dans l'arène politique ou sur le champ d'honneur. Il termine banni, proscrit, apatride, en quête d'un asile, d'un refuge, qu'il souhaite évidemment temporaire, mais qui est parfois son seul recours pour le reste de sa vie tout en gardant l'espoir d'un retour au pays natal.

2.3. Les famines et les épidémies

La recherche d'une paix économique était aussi une cause de migration. Le Péloponnèse a vécu sept années de sécheresse ; ce qui a entraîné ce qu'on appelle aujourd'hui, des réfugiés climatiques. Durant les périodes archaïque, classique et même hellénistique les épidémies, comme la peste d'Athènes dont parle Thucydide et évoqué par J.-P. Bêteau (1935, p. 14-28), étaient considérées comme des punitions divines. En effet, les hommes de ces époques ignoraient les micro-organismes et autres perturbations de l'environnement. Les Grecs ont vécu ces phénomènes avec effroi. Une mystérieuse peste tua plus de dix mille personnes dans les années 430 av. J.-C. en plein conflit du Péloponnèse. L'île de Lemnos fut également frappée par cette épidémie. La principale source d'informations sur cette épidémie est l'historien Thucydide ; il a non seulement été témoin des événements mais a lui-même survécu à la maladie. Dans son ouvrage *Histoire de la guerre du Péloponnèse*⁷⁶, Thucydide émet une hypothèse selon laquelle la peste venait de l'ancienne Éthiopie (actuel Soudan). De là, elle a gagné l'Égypte, la Libye et l'empire perse avant d'atteindre la Grèce.

Les sources latines présentent plusieurs exemples dans lesquelles des populations ont été contraintes de quitter leurs terres pour trouver refuge

⁷⁵Appien, *Bellum civile*, IV ; Dion Cassius, XLVIII-XLIX.

⁷⁶Thuc., II, 50. Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. Jacqueline de Romilly, R. Laffont, Paris, 1990, 826 p.

ailleurs. La famine qui était sur le point de s'abattre en 58 av. J.-C. est narrée par Jules César⁷⁷ qui décrit comment les Helvètes, confrontés à une pénurie de terres cultivables et à une famine imminente, décidèrent de migrer en masse et de chercher de nouvelles terres en Gaule. Cette migration massive provoqua des conflits avec les peuples gaulois locaux et avec les forces romaines. Il en a été de même pour les migrations des Goths en 376 ap. J.-C. relatées par Ammien Marcellin⁷⁸ qui décrit comment une série de famines et de pressions militaires a conduit les Goths à traverser le Danube et à demander asile à l'Empire romain. L'empereur Valens accepta initialement leur demande, mais l'accueil et la gestion des réfugiés goths se révélèrent finalement problématiques, menant à des conflits. Zozime⁷⁹ décrit aussi comment les pressions des famines, des épidémies et des invasions barbares au III^e siècle entraînèrent des mouvements massifs de populations à la recherche de sécurité et de terres cultivables. Ces crises multiples forcèrent de nombreux groupes à chercher refuge au sein des frontières de l'Empire romain. Ces exemples montrent comment les famines et les épidémies ont pu forcer des populations à quitter leurs terres et à chercher asile ailleurs, souvent avec des conséquences importantes pour les régions d'accueil et pour la stabilité de l'Empire romain.

2.4. Les migrations ou mobilités économiques

L'attractivité de certaines cités a nécessairement conduit à des migrations. Le Pirée et l'*asty* constituent les deux pôles d'attractivité de l'Attique, avec l'arrivée de 622 citoyens originaires de la Mésogée, comme l'évoquent A. W. Gomme (1933) et A. Damsgaard-Madsen (1988, p. 55-68). Les sources, particulièrement Hérodote, donne des statistiques : Céramique⁸⁰ (l'arrivée de 108 individus ont été identifiés), dans le Pirée (62 personnes), Acharnes (46), Péania (46) Képhissia (45), Gargettos (42), Aphidna (44) et Phlya (39). Si on ajoute Pallène (27) et Athmonon (25), Erchia (24), Oion (22) et Sphettos (20), on constate que ces cités-États

⁷⁷*De Bello Gallico*, I, 2-5.

⁷⁸*Res Gestae*, XXXI, 4-5.

⁷⁹*Nouvelle histoire*, I, 27-28.

⁸⁰Le Céramique ne peut être prise en compte dans cette étude en raison de l'attraction de ce dème comme nécropole « nationale ».

regroupent plus de 60% de l'ensemble de migrations depuis la Mésogée vers l'*asty*. Par rapport à la Ville, la Paralie ne compte que l'arrivée de 43 individus, essentiellement à Éleusis et la Tétrapole (30)⁸¹.

Les flux s'inversent et les déplacements vers la Mésogée croissent : arrivée que de 30 individus depuis l'*asty* contre 61 depuis la Paralie et 31 métèques. Les dèmes de départ de la ville sont au nombre de 14 parmi lesquels Mélitè (5), Leukonion (5), Kydathénaion (4) et Halimonte (4). On remarquera par ailleurs que les dèmes Mélitè, Kollytos, Skambonidai et Kydathénaion, Athènes intramuros, regroupent 40 % des mouvements depuis l'*asty* vers la Mésogée⁸².

Enfin, il faudrait estimer le rôle de la conjoncture dans les phénomènes analysés. En effet, la guerre du Péloponnèse a profondément bouleversé les données démographiques de l'Attique : diminution drastique de la classe citoyenne et immigration forcée vers la ville, où certaines familles ont pu se fixer. Le IV^e siècle av. J.-C. est donc celui de la reconstruction où une masse de terre était en déshérence : ces circonstances ont pu entraîner des déplacements à longue distance, pour récupérer les terres ayant fait retour au trésor public, et une redistribution de la fortune foncière, dont nous avons quelques exemples (E. Roland, A. Muller, 2007, p. 215-231).

2.5. Les manipulations des oracles

Dès l'époque archaïque, il existait un fort lien entre Sparte et l'oracle de Delphes, lien qui s'exprime aussi bien dans les textes relatifs à la figure historico-mythique de Lycurgue, le législateur inspiré par Apollon, dont il aurait été, selon certaines versions, le fils⁸³, que dans la présence auprès des rois des pythioi chargés de consulter en leur nom l'oracle de Delphes⁸⁴. Les manipulations de cet oracle par Cléomène pour évincer Démarate et le remplacer par un collègue plus complaisant nous sont connues par

⁸¹Anagyronte, *IG II²* 5733 et 7681.

⁸²Anagyronte, *IG II²* 5733 et 7681.

⁸³Hérod., I, 65 ; Plutarque, *Lycurgue*.

⁸⁴Hérod., VI, 57. Chaque roi choisissait deux pythioi qui étaient nourris aux frais de l'État. Ils étaient chargés de consulter l'oracle de Delphes au nom de Sparte et de garder les réponses, tâche qu'ils partageaient avec les rois.

Hérodote⁸⁵ comme nous devons à Thucydide de savoir que le roi Pleistoanax aurait, avec son frère Aristoclès, suborné la Pythie pour obtenir son retour d'exil⁸⁶. La Pythie fut donc plusieurs fois sous l'influence de Sparte pour rendre des oracles favorables à la politique extérieure de cette cité ; elle fut accusée de « laconiser »⁸⁷, mais elle intervint également dans les querelles internes de la cité.

3. Les villes-refuges, leurs conditions d'accueil et de gestion des réfugiés

Les villes-refuges ont joué un rôle crucial dans l'accueil et la protection des populations déplacées, qu'il s'agisse d'exilés politiques, de réfugiés de guerre ou de groupes persécutés. Ces cités se sont constituées en espaces de repli offrant à des individus ou des communautés, un lieu de sécurité temporaire ou durable. Ce chapitre explore les conditions dans lesquelles les villes-refuges organisaient l'accueil des réfugiés.

3.1. Les lieux de refuges dans le monde grec

Les Grecs eux aussi avaient à cœur de ne pas confondre, comme nous dirions aujourd'hui les « politiques » et les « droits communs », même si, comme cela est arrivé parfois, certains États cherchaient à pratiquer l'amalgame entre les premiers et les seconds pour mieux se faire livrer les premiers. C'est donc par milliers que des réfugiés de toutes tendances politiques et de toutes conditions sociales venaient frapper aux portes de cités voisines ou parfois très éloignées de leur cité d'origine. Comment étaient-ils accueillis ? Et d'abord, pourquoi choisissaient-ils de diriger leurs pas vers telle cité plutôt que vers telle autre ?

Le choix de la terre d'asile était souvent fonction des titres qu'on pouvait faire valoir à la reconnaissance ou à l'amitié du pays d'accueil. Certains réfugiés pouvaient en effet se prévaloir de services de diverses

⁸⁵Hérod., VI, 66. Le scandale qui suivit la révélation de l'intrigue provoqua l'exil du notable Kôbôn qui avait servi d'intermédiaire et la destitution de la Pythie Périallôs. Sur l'instrumentalisation des Pythies, voir A. Jacquemin, « Une femme sous influence : l'écho des discordes delphiques chez Hérodote », *Ktêma*, 20, 1995, p. 29-36.

⁸⁶Thuc., V, 16, 1-3.

⁸⁷Cette réputation a incité les Athéniens à consulter Dodone et l'oracle d'Ammon de l'oasis de Siwa.

natures rendues à la cité-refuge ou ville-refuge. C'est ainsi que Thémistocle, lors de son ostracisme en 471 av. J.-C., se réfugia à Corcyre après un bref séjour à Argos. Pourquoi Corcyre ? C'est parce qu'il y jouissait du titre de bienfaiteur pour avoir arbitré en faveur des Corcyréens dans un différend qui opposait ceux-ci aux Corinthiens quelques années auparavant⁸⁸. C'est parce que les Athéniens se souvenaient de l'accueil qui leur fut réservé à Trézène en 480 av. J.-C., lors de l'invasion de l'Attique par les Perses que les Athéniens accueillirent les Trézéniens en 330 av. J.-C. De même, les Thébains, contraints à l'exil après la prise de la Cadmée par Sparte en 383 av. J.-C., trouvent d'autant plus aisément refuge à Athènes qu'ils avaient rendu le même service aux démocrates d'Athènes exilés sous le régime des Trente en 404/3 av. J.-C.⁸⁹. La cité d'Argos était aussi un lieu d'accueil. Un passage des *Suppliantes* d'Eschyle le montre bien. Les filles de Danaos, fuyant leur oncle Egyptos, trouvent refuge dans la cité d'Argos. Avec l'accord du peuple, le roi d'Argos, Pelage, accepte de les accueillir. Danaos annonce la nouvelle à ses filles. Eschyle nous en parle dans les *Suppliantes* en ces termes : « Nous aurons la résidence en ce pays (*hèmas metoikein tes gès*) »⁹⁰. Eschyle fait également allusion à un décret (v. 601) en ces termes : « Rassurez- vous, mes filles, tout va bien du côté d'Argos ». (V. 605) : « Les Argiens ont décidé d'une voix unanime [...] ». C'est à Athènes que les réfugiés acarnaniens se posèrent en 337 av. J.-C. et il leur fut accordé un certain nombre de privilèges « jusqu'à ce qu'ils rentrent chez eux ». L'île de Samos a accueilli un certain Hyperbolos, mentionné par Patrice Brun (1987, p.183-189), qui évoque son ostracisme. Thucydide en parle et mentionne également les raisons de ce bannissement en disant : « Hyperbolos, un Athénien méprisable qu'on avait ostracisé, non par peur de son influence et de son prestige mais parce que c'était un malhonnête homme qui déshonorait la cité ». Il est même qualifié de *mokhthèros anîhropos*.

⁸⁸C'est aussi dans la ville de Corcyre que les Bacchiades, aristocrates exilés de Corinthe après l'avènement du tyran Cypsélos, furent accueillis à Corcyre, colonie de Corinthe.

⁸⁹Plut., *Pélop.*, 6, 5. On pourrait citer également le cas des Platéens recueillis à Athènes en 427, parce qu'une longue amitié unissait les deux cités depuis l'époque où, à Marathon, seuls les Platéens avaient combattu aux côtés des Athéniens : Démosth., C. Neaira, 31 ; ou encore celui des Acarnaniens réfugiés à Athènes en 337 et dont le décret qui les honore rappelle qu'ils avaient combattu aux côtés des Athéniens (contre Philippe de Macédoine en 338).

⁹⁰ Vers 609.

Le choix de la ville-refuge pouvait être consécutif aux liens particuliers qui existaient entre la cité de départ et celle d'accueil. Les Phocéens, fuyant leur cité menacée par les Perses en 545 av. J.-C., se réfugient à Alalia, la colonie qu'ils avaient fondée peu de temps auparavant en Corse. Laos et Scidros, colonies de Sybaris, recueillent les Sybarites après la destruction totale de leur ville par Crotonne en 511/10 av. J.-C. Naples reçoit les habitants de Cumae, sa métropole, conquise par les Samnites en 420 av. J.-C. Le suppliant (terme employé pour désigner celui qui implore de l'aide) pouvait obtenir l'asile politique. Les exemples ne manquent pas dans le milieu grec. Thémistocle, par exemple, se présentant à Admète, le roi des Molosses, s'installa près du foyer avec l'enfant du roi dans les bras, en attendant son arrivée (R. Lonis, 1993, p. 209-225). D'autres exemples encore nous sont rapportés par les sources : celui du Lydien Pactyes réfugié à Kymé en 546 av. J.-C., ou celui des Sybarites réfugiés à Crotonne vers 510 av. J.-C. Nous retenons aussi la ville de Chypre où s'exile l'orateur Andocide en 415 av. J.-C. L'Égypte quant à elle accueille les femmes qui fuient Argos tandis que la cité de Thégée accueille les rois de Sparte. Thèbes et Mégare sont des villes-refuges qui accueillent les populations fuyant les Trente tyrans en 404 av. J.-C. ; ce fut le cas par exemple de Xénophon. La ville de Phéacie accueille Ulysse, des étrangers en situations irrégulières et des migrants.

3.2. Les villes refuges dans le monde romain

La ville de Rome se présente depuis sa fondation comme une terre d'accueil, un lieu ouvert à ceux qui cherchent un abri, un refuge. Son ancêtre légendaire Enée, accompagné de son fils Ascagne fuyant sa patrie Troie en proie aux flammes et portant son père Anchise n'était-il pas le fondateur de Lavinium ? C'est ainsi, nous dit Tite Live, que dans son désir d'accroissement de la population, Romulus établit un *asylum* sur l'une des sept montagnes de Rome, le Capitole pour attirer des personnes des régions environnantes, contribuant ainsi à peupler la nouvelle ville. La fonction assignée à ce lieu était ainsi précisée : *Romulus asylum aperit, quod perfugium esset inviolabile*. Cette considération va demeurer présente tout au long de l'histoire romaine aussi bien sous la Royauté que sous la

République et l'Empire avec un souci de législation et d'encadrement de ces lieux de refuge ou d'asile par les différents empereurs.

L'étude de l'*Ab Urbe Condita* de Tite Live, relève un certain nombre de villes dans lesquelles les Romains, eux même ont dû se réfugier lorsqu'ils ont été contraints à quitter Rome pour des raisons politiques, avant la mise en place des différentes ligues en Italie. La ville refuge dans l'Antiquité permet d'exercer l'hospitalité envers celui qui vient de loin, peu importe les raisons qui l'y emmène. Cette notion n'est pas propre aux Grecs et aux Romains. En Mésopotamie six villes parmi les trente-deux attribuées sur le territoire de l'ancien Israël étaient désignées comme ville refuge afin que toute personne ayant commis un homicide involontaire puisse y trouver un abri. Une fois derrière les murailles de cette ville, le fuyard pouvait reprendre une vie normale. Tout acte de vengeance était interdit⁹¹.

Sous la Royauté une dizaine de villes sont mentionnées par la littérature latine comme étant des villes refuges, au nombre desquelles : Rome, Caere⁹², Clusium⁹³, Gabiès⁹⁴, Tarquinia⁹⁵, Tusculum⁹⁶, Cumes⁹⁷ et Suessa Pometia⁹⁸. À la question de connaître les motivations ayant conduit au choix de ces destinations, la littérature relève essentiellement le fait d'avoir des amis dans ces cités ou des alliances d'*hospitium privatum* ou *publicum*⁹⁹. Quand Rome réussit à avoir la main mise sur toute l'Italie après

⁹¹Nombre 35, 9-13 L'Eternel parla à Moïse, et dit : Parle aux enfants d'Israël, et dis-leur : Lorsque vous aurez passé le Jourdain et que vous serez entrés dans le pays de Canaan, vous vous établirez des villes qui soient pour vous des villes de refuge, où pourra s'enfuir le meurtrier qui aura tué quelqu'un involontairement. Ces villes vous serviront de refuge contre le vengeur du sang, afin que le meurtrier ne soit point mis à mort avant d'avoir comparu devant l'assemblée pour être jugé. Des villes que vous donnerez, six seront pour vous des villes de refuge. Vous donnerez trois villes au-delà du Jourdain, et vous donnerez trois villes dans le pays de Canaan : ce seront des villes de refuge. Ces six villes serviront de refuge aux enfants d'Israël, à l'étranger et à celui qui demeure au milieu de vous : là pourra s'enfuir tout homme qui aura tué quelqu'un involontairement.

⁹²Liv. I, 60, 2.

⁹³Liv. II, 9, 1.

⁹⁴Denys, IV, 85, 4.

⁹⁵Liv. I, 34, 2; Denys, A.R., 5, 3, 1-2.

⁹⁶Liv., I 49, 8-9.

⁹⁷Liv., II, 21, 5.

⁹⁸Liv. I, 41, 7.

⁹⁹Demarate, un corinthien apparenté à l'aristocratique famille des Bacchiades s'exile et s'installe à Tarquinia où il comptait de nombreux amis quand Cypsélos s'empare de la

plusieurs guerres, une nouvelle configuration des lieux d'exil et de refuge se dresse sous la République. Aux précédentes villes, s'ajoutent Tibur, Ardée¹⁰⁰, Préneste¹⁰¹, Naples¹⁰². Ce qui est remarquable c'est le fait de constater que ces lieux de refuge en vogue sous la Royauté et aux trois premiers siècles de la République, ont en commun leur proximité avec Rome. Pourquoi ce fait ? Parce que le banni n'avait pas besoin de faire plus d'une journée de route pour se réfugier et aussi être en alerte au sujet des événements, des changements qui pouvaient s'opérer à Rome (P. Kelly, p. 85). On voit aussi en cela le fait que les réfugiés désiraient avant tout avoir la possibilité de repartir auprès des leurs dans leur patrie natale. À partir du deuxième siècle av. J.-C. la tendance est toute autre. Les Romains préfèrent chercher refuge hors de l'Italie, à l'instar de la ville grecque de Dyrrachum¹⁰³, l'île de Delos¹⁰⁴, Rhodes¹⁰⁵, Tarraco en Espagne¹⁰⁶, Smyrne

tyrannie à Corinthe en 657 (Polybe, V, 2, 10). Réduit à un exil de fait que des mesures auraient ensuite mis en forme d'expulsion, la famille de Tarquin se réfugie sur la rive étrusque du Tibre en 245 *ab Urbe condita* (soit 509 av. J.-C.). Le parcours exilique est le suivant : Gabies, Caere, Tarquinia, Clusium, Tusculum et Cumes. Il ressort de l'analyse de ce parcours, un choix raisonné de la part de la famille royale déchue. Tullia, le seul nom féminin particulièrement signalé comme exilé, s'est réfugiée dans les mêmes cités que son époux Tarquin le Superbe. Le choix de ces villes d'accueil, par les différents exilés, était fortement tributaire des alliances d'*hospitium priuatum et publicum* non seulement entre les habitants mais aussi entre les cités campaniennes, latines et étrusques (R. G. Immongault Nomewa, 2019c).

¹⁰⁰Accusé de corruption dans sa distribution du butin de Véies, M. Furius Camillus quitte Rome pour Ardée (Liv., V, 32, 8)

¹⁰¹C. Matienus et P. Furius Philus (Liv. XLIII, 2, 10) tous deux corrompus par l'ex-gouverneur d'Espagne ont eux aussi voulu se rendre à Tibur et Preneste en 171 av. J.-C ; Pol., *Histoires*, VI, 14, 7-8.

¹⁰²En voulant se rendre en exil à Naples, Q. Pleminius a été arrêté en chemin par un des lieutenants de Scipion en 205 av. J.-C. (Liv., XXIX, 21, 1-3).

¹⁰³La ville grecque de Dyrrachum située sur la côte occidentale, est choisie par Opimius, comme lieux de refuge, après sa condamnation en 109 par le tribunal établi sous la lex Mamilia pour enquêter sur les activités de trahison de plusieurs sénateurs romains avec le roi numide Jugurtha (Cic. *Pro Sext.*, 140).

¹⁰⁴Ainsi, Lucius Mummius Achaicus condamné par la lex varia choisit de s'exiler et finir sa vie sur l'île de Délos (Vel. Pater., *H.R.*, XIII).

¹⁰⁵Q. Caecilius Metellus Numidicus s'inscrit dans cette tendance de recherche de lieu hors de l'Italie. Il quitte Rome en 100 av. J.-C. avant d'avoir été jugé pour ne pas s'être conformé à la loi agraire par son ennemi politique Saturninus (Liv. *Periochae*, LXIX ; Appien, *Guerre civiles*, 30-32).

en Asie¹⁰⁷, Athènes¹⁰⁸, Pontus¹⁰⁹, Mytilène¹¹⁰, Epire,¹¹¹ Massilia¹¹², l'île de Céphallénia au large de la côte d'Arcanie¹¹³, Thessalonique¹¹⁴, à Patrae dans le Nord-ouest du Péloponnèse¹¹⁵, Ravenne en Gaule Cisalpine¹¹⁶, Corcyra¹¹⁷. Chercher refuge le plus loin possible de Rome pour des raisons sécuritaires dues à l'instabilité politique à la suite de la mort de Tiberius Gracchus et des guerres civiles qui embrasent Rome¹¹⁸ fut le choix de plusieurs romains de l'élite dirigeante. Ceux qui en revanche espéraient un retour en grâce restaient à proximité de l'Italie.

Hormis les villes, certains lieux précis, tels que les temples, les sanctuaires et les statues d'empereur servaient pour un temps limité de lieu de refuge inviolable, à l'instar du temple de Jupiter Capitolin et celui de

¹⁰⁶C. Porcius Cato, à Tarraco, un endroit reculé en Espagne (Cic. *Pro Balbus*).

¹⁰⁷Q. Servilius Caepo à Smyrne, une ville d'Asie, après sa fuite de Rome (Cic. *Pro Balbus*, 11) et P. Rutilius Rufus, reconnu coupable d'extorsion en tant que légat en Asie, même si les sources sont unanimes au sujet de son innocence qui se retira d'abord à Mytilène sur une île : celle de Lesbos, où il vécut peu de temps au début de la guerre de Mithridate en 88 av. J.-C., avant de s'installer à Smyrne où il devint citoyen de cette ville (Vax.Max., *Faits et dits mémorables*, VI, 4, 4).

¹⁰⁸T. Albucius à Athènes vers 105 av. J.-C. Les troubles politiques liés aux guerres civiles ont vu le départ de plusieurs sénateurs : L. Caninius Gallus s'installa à Athènes (Cic., *Fam.*, 7, 1, 4; 2, 8, 3; Val. Max., 4, 2, 6). Manlius Torquatus s'exila à Athènes près de son ami et gouverneur de Macédoine, Ser. Sulpicius Rufus.

¹⁰⁹Appien, *Mithridatique*, XIII, 90.

¹¹⁰Val.Max., *Faits et dits mémorables*, VI, 4, 4.

¹¹¹P. Autronius Paetus s'exila en Epire après sa condamnation pour sa participation à la conjuration de Catilina.

¹¹²Sall. *Catilina*, XVIII. Catilina s'installa à Massilia (Cic., *Cat.*, 2, 14-15 ; Sal., *Cat.*, 34, 2) ; Il en est de même pour P. Rutilius en 93/92. Milo se rendit à Massilia et y apprécia les délices culinaires (Plut., *Cic.*, 35 ; Dio, 40, 54, 2-3).

¹¹³Le consul C. Antonius poursuivi et condamné sur une accusation non spécifiée se refugia sur l'île de Céphallénia au large de la côte d'Arcanie.

¹¹⁴Le parcours exilique de Cicéron le conduit en Thessalonique (R. G. Immongault Nomewa, 2019 c).

¹¹⁵C. Maenius Gemellus s'exila à Patrae dans le Nord-Ouest du Péloponnèse où il prit la nationalité locale (Cic., *Fam.*, 13, 1).

¹¹⁶T. Munatius Bursa, ancien tribun s'exila à Ravenne.

¹¹⁷Les deux Cn. Plancius et C. Toranius s'installèrent à Corcyra (Cic. *Fam.*, 6, 20, 1-2).

¹¹⁸Val. Max. III, 2, 17; Plut. *Tib. Gracch.*, 18-19

Junon Moneta qui occupaient une position centrale à Rome sur le Capitole¹¹⁹.

3.3. La gestion des réfugiés et les conditions de retour

Les politiques d'accueil mises en place dans les cités grecques tenaient compte du statut des réfugiés. Dans le cadre de cette réflexion, nous allons nous appesantir sur le cas des réfugiés politiques. Le traitement des réfugiés dans les sources révèle un statut qui prend en compte l'antériorité des relations existantes entre le réfugié et la cité. Certains réfugiés pouvaient en effet se prévaloir de services éminents rendus à la cité-refuge dans un passé plus ou moins proche.

Nous constatons donc que la place accordée aux réfugiés était aussi fonction du statut de proxènes, qui sont des citoyens chargés d'accueillir et de protéger les étrangers¹²⁰. Ils sont également chargés de vérifier les identités. Les proxènes étaient presque assurés d'être accueillis. C'est le cas d'Alcibiade. Il fut le proxène de Sparte à Athènes vers -425. Il avait même, pour Sparte, joué un rôle important dans les pourparlers engagés par les Lacédémoniens pour la libération des prisonniers faits par les Athéniens à Sphactérie¹²¹.

Quelle était donc la condition des réfugiés, une fois qu'ils avaient été acceptés ? Ils jouissaient souvent de surcroît, d'un nombre non négligeable de privilèges et d'avantages qui leur étaient également conférés par décret : le décret d'asylie qui accueille, en -348, les Olynthiens chassés de leur cité par Philippe de Macédoine et réfugiés à Athènes¹²². Les autres conditions sont les suivantes : d'abord l'atélie, c'est-à-dire l'exemption de taxes, notamment du *metoikion*¹²³. Ainsi le décret concernant les Olynthiens accorde à ceux-ci l'exemption de cette taxe et - ce qui est significatif - une relation expresse est établie entre leur condition de réfugiés et l'exemption

¹¹⁹ Tite Live, I, 26.

¹²⁰ On peut aujourd'hui les assimiler aux consuls honoraires.

¹²¹ Thuc, VI, 89, 2.

¹²² IG, II 2, 211.

¹²³ En fait c'est le droit appliqué aux métèques, c'est-à-dire aux étrangers résidents leur accordant des droits spécifiques et une protection élargie. Dans les textes anciens, il est marqué « *hèmas metoikein tes gès* » ; ce verbe utilisé pour exprimer ce droit de résider est *metoikein*, c'est-à-dire celui qui est appliqué aux métèques.

accordée : « Attendu (...) qu'ils ont été chassés de leur ville et qu'ils demandent à Athènes l'exemption du *metoikion* ». Le même avantage est accordé aux Acarnaniens dont il est dit qu'ils bénéficieront de l'exemption du *metoikion* avec cette précision intéressante : « pendant qu'ils résideront à Athènes »¹²⁴. On pourrait presque traduire : « bien qu'ils résident à Athènes », car la relation est très nette entre le fait d'être résidents et celui d'être astreints au *metoikion*.

Ensuite, les réfugiés peuvent en effet se voir accorder l'isotélie. C'est le cas des compagnons d'Astykratès¹²⁵. Cette mesure impliquait l'égalité fiscale, l'égalité devant le service militaire et l'égalité devant la justice accordée aux réfugiés. Ce qui faisait d'eux presque des citoyens. Il y avait l'*enktesis*, le droit de posséder de la terre et une maison (J. Percika, 1966, p. 49-51). Il est parfois accordé aux réfugiés un privilège désigné sous l'appellation de *prosodos*. C'est le droit d'accéder prioritairement à une réunion du Conseil ou de l'Assemblée du peuple pour y exposer une requête. Les textes qui accordent ce privilège précisent parfois même : « immédiatement après les sacrifices » (J. Pouilloux, 1960).

À cela s'ajoute le fait que les réfugiés politiques bénéficient également assez fréquemment de dispositions qui visent à leur assurer une protection. Cette protection peut être de deux sortes : soit une vigilance toute particulière des autorités pour éviter qu'ils ne subissent quelque injustice ou quelque dommage, soit une protection plus poussée contre les tentatives de meurtre dont ils pouvaient être les victimes. Sur le premier point, plusieurs décrets comportent une formule dite *epimeleia*, c'est-à-dire invitant le Conseil, les prytanes et les stratèges à prendre soin du bénéficiaire, à « veiller à ce qu'il ne lui soit pas causé du tort »¹²⁶. Mais plus efficace encore est la protection contre le meurtre. Elle prend une forme assez solennelle et s'étend aux citoyens ou aux étrangers qui attenteraient à la vie du réfugié. À Athènes, pour protéger Arybbas, le Molosse, en -343 et pour assurer la sécurité du Délien Peisitheidès en -334¹²⁷, l'éventuel meurtrier encourt un ostracisme dans toutes les cités de la Confédération maritime athénienne et est déclaré ennemi (*polemios*) du peuple athénien.

¹²⁴*Idem*.

¹²⁵Osborne, D 1 1, 1. 55.

¹²⁶*IG*, II², 109, 1. 48-49.

¹²⁷Osborne, D 14, 1. 38-41; D 22, 1. 31-35.

La cité qui lui donnera asile sera considérée, elle aussi, comme l'ennemie d'Athènes. Certains réfugiés, comme Arybbas, bénéficient même de la double protection : la simple *epimeleia* et la protection contre le meurtre.

Enfin, les réfugiés politiques pouvaient même recevoir un soutien financier pendant la durée de leur séjour dans la cité. C'est le cas du Délien Peisitheidès à qui Athènes accorde une allocation d'une drachme par jour. On se rappellera également que c'est avec les revenus tirés du domaine que les Spartiates avaient mis à sa disposition, après son bannissement par Athènes en - 394, que Xénophon put subvenir à ses besoins pendant de longues années.

Plus significatifs sont les exemples de contingents de réfugiés politiques dans l'armée de la cité-refuge, lors d'une expédition contre une autre cité que la leur. En -415, 120 réfugiés politiques mégariens figurent dans l'armée athénienne envoyée en Sicile¹²⁸. En -369/68, Sparte compte 500 réfugiés argiens et béotiens dans l'armée qu'elle envoie contre l'Arcadie¹²⁹. Lors de l'invasion thébaine dans le Péloponnèse en -369, les Lacédémoniens tiennent les passages de Skiritide avec une garnison composée de Néodamodes et des plus jeunes des réfugiés de Tégée, au nombre de -400¹³⁰.

Le traitement des réfugiés dans les sources révèle aussi que le choix de la cité-refuge pouvait être dicté par les liens particuliers qui existaient entre la cité de départ et la cité d'accueil. A cet égard, les relations entre métropoles et colonies étaient mises à contribution, notamment lorsque toute une population était contrainte à l'exil. Les Phocéens, fuyant leur cité menacée par les Perses en -545, se réfugient à Alalia, la colonie qu'ils avaient fondée peu de temps auparavant en Corse¹³¹ ; Laos et Scidros, colonies de Sybaris, recueillent les Sybarites après la destruction totale de leur ville par Crotona en -511/10¹³²; Naples reçoit les habitants de Cumae, sa métropole, conquise par les Samnites en - 420¹³³. Dans la plupart de ces exemples, c'est un élan de solidarité naturelle qui conduisait toute la

¹²⁸Thuc., VI, 43.

¹²⁹Diod., XV, 62, 1.

¹³⁰Xén., *Hell.*, VI, 5, 24.

¹³¹Hérod., I, 165.

¹³²Hérod., VI, 21.

¹³³Diod., XII, 76, 4.

population de la métropole à accueillir tous les rescapés d'une colonie en difficulté et vice versa. Ainsi les Bacchiades, aristocrates exilés de Corinthe après l'avènement du tyran Cypsélos, sont accueillis à Corcyre, colonie de Corinthe¹³⁴ ; de même, le Pisistratide Hippias, chassé d'Athènes en - 510, est accueilli à Sigeion, colonie fondée naguère par Pisistrate¹³⁵ ; de même, les exilés de Cyrène, chassés par le roi Arcésilas III, trouvent refuge à Théra, métropole de Cyrène, vers -530/25¹³⁶ ; Sélinonte reçoit des exilés de Mégara Hyblaea, sa colonie, comme en témoigne une inscription de la fin du VI^e siècle av. J.-C.

Mais qu'en était-il quand on n'avait pas de services à invoquer, quand on n'était ni proxène, ni hôte, quand on n'était pas originaire d'une colonie ou d'une métropole, de quel recours disposait-on pour se faire accueillir ? Il restait à invoquer une vieille prescription religieuse qui obligeait tout Grec à porter assistance à tous suppliant ; ce qui mettait ce dernier sous la protection des dieux et plus particulièrement de Zeus Hikésios, dieu des suppliants¹³⁷.

Conclusion

Dans le monde gréco-romain, nombreux furent ceux qui durent quitter leur pays, pour plusieurs raisons. L'existence de villes ou cités-refuges, lieux dans lesquels des populations ou même simplement des personnes ayant été victimes d'ostracisme, d'expulsions, de condamnations, de guerres, d'épidémies, a permis à ces derniers de trouver un asile. Ces villes-refuges ou cités-refuges dans le monde gréco-romain sont nombreuses et obéissaient à des conditions d'accueil qui leur étaient spécifiques. La terminologie liée à la condition et à la gestion des réfugiés est plurielle de même que la typologie des réfugiés, même si la grande majorité bénéficiaire est constituée par l'élite dirigeante. Le regard que nous portons dans cette étude sur les villes refuge est tributaire des sources anciennes qui ont cette particularité diversement appréciable de ne transmettre à la postérité que les

¹³⁴Nic. Dam., fr. 57, Jacoby.

¹³⁵Hérod., I, 61. ; Ed. WILL, Sur l'évolution des rapports entre colonies et métropoles en Grèce à partir du VI^e siècle av. J.-C., Nouvelle Clio, 1954, p. 413-460.

¹³⁶Hérod., IV, 164.

¹³⁷Sur la supplication, cf., en dernier lieu, J.P. GOULD, Hiketeia, *JHS*, 93, 1973, p. 74-103.

faits des grands hommes. Les « petites gens » n'entrent dans cette histoire que lorsqu'elles « défraient la chronique ». Les sources utilisées pour cette étude regroupent des auteurs qui ont été eux-mêmes témoins des faits ou qui les ont reçus d'autres personnages. À travers ces auteurs, nous avons pu comprendre les causes des départs vers les villes-refuges, les mobiles conduisant au choix des sites d'accueil et les conditions d'accueil.

Sources

AMMIEN MARCELIN, 1860, *Histoire de Rome*, Texte publié sous la direction de M. Nisard, Paris Firmin Didot.

APPIEN, *Histoire des Guerres civiles*, Texte traduit par J.J. Combes Dounous, Paris, Les Frères Mame.

ANAGYRONTE, IG II2 5733 et 7681.

CICERON, 1840, *Pro Plancio*, Traduction de M. Nisard, Paris, C.A.L., Dubochet ; *Id.*, 1869, *Pro Caecina*, Traduction de M. Nisard, Paris, J. J. Dubochet, Le Chevalier et Comp., Éd. ; *Id.*, 1841, *Tusculanes*, Traduction de M. Nisard, Paris, J.J. Dubochet.

DENYS HALLICARNASSE, 2016, *Antiquité romaine*, texte établi et traduit par Jacques-Hubert Sautel, Paris, Les Belles Lettres.

DIODORE DE SICILE, 2012, *Bibliothèques historiques*. Tome XIII, Livre XVIII, texte traduit et établi par Goukowsky, Les Belles Lettres, Paris.

HERODOTE, 1850, *Histoires*, Livre V, Trad. du grec par Larcher ; avec des notes de Bochart, Wesseling, Scaliger [et al.], Charpentier, Paris.

JUVENAL, 1846, *Satires*, Texte traduit par Jules LACROIX Paris, Firmin Didot.

NICOLAS DE DAMAS, 2011, *Histoires*. Fragments, Texte traduit par E. Parmentier et F. P. Barone, Les Belles Lettres, Paris.

PETRONE, 1923, *Le Satyricon* / Texte traduit par Louis de Langle, Paris, Bibliothèque des curieux.

PLUTARQUE, 1964, *Vies des Hommes illustres*, Traduction nouvelle annotée par M.-P. Loicq-Berger, Les Belles Lettres, Paris ; *Id.*, 1854, *Les vies des hommes illustres*. Tome III : vie de Thémistocle, Traduction française : Alexis Pierron, charpentier-libraire éditeur, Paris.

TITE LIVE, 1864, *Histoire romaine*, Traduction française publiée sous la direction de M. Nisard, Paris, C.A.L.

THUCYDIDE, 1990, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly, R. Laffont, Paris, 1990, 826 p.
VELLEIUS PATERCULUS, 1932, *Histoire romaine*, Texte traduit par P. Hainsselin et H. Watelet, Paris, Garnier.
VIRGILE, 2013, *L'Énéide*, Texte établi par J. Perret. Introduction, traduction nouvelle et notes par P. Veyne, Paris, Les Belles Lettres.
XENOPHON, 2022, *Anabase*, texte établi et traduit par Paul Masqueray, Les Belles Lettres, Paris.

Bibliographie

CLOCHE Paul, 1911, Les expulsions en Attique avant la prise de Phylé, *Revue des Études Grecques*, tome 24, fascicule 106, p. 63-76.
DAMSGAAD-MADSEN Aksel, 1988, « Attic Funeral Inscriptions. Their Use as Historical Sources and Some Preliminary Results », dans *Studies in Ancient History and Numismatics presented to Rudi Thomsen*. Copenhagen, p. 55-68.
DAREMBERG Charles-Victor, SAGLIO Edmond, 1877-1919, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette.
GOMME Arnold Wycombe, 1933, *The Population of Athens in the Fifth and Fourth centuries B.C.*, Oxford.
GOULD John P., 1973, *Hiketeia*, JHS, 93.
IMMONGAULT NOMEWA Roselyne, 2017, Pêril en la cité. De là Royauté au début de la République, les exilés qui menacèrent Rome, d'après le récit livien", *Réflexion(s)*, septembre (<http://reflexions.univperp.fr/>).
KELLY Gordon P., 2006, *A history of Exile in the Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University.
HELMER Étienne, 2020, « Savoir être étranger » : la question des réfugiés dans Les Suppliants d'Eschyle, *Revue d'Études Anciennes*, Paris, p. 143-154.
SARTRE Maurice, 2006, *Histoires grecques*, Seuil, Cléopâtre, Tallandier, 2018.
BASLEZ Marie-Françoise, 1984, rééd. 2008, *L'étranger dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres.
DUCHENE Hervé, 2015, « Grèce : un monde de migrants », *L'Histoire*, novembre ; « Homère, porte-parole des migrants ? », *L'Histoire*, à paraître en janvier 2019.

ÉTIENNE Roland, MULLER Adrien, 2007, « Les mouvements de population en Attique : l'exemple de la Mésogée », *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, PUF Rabelais, Tours, p. 215-231.

PECIRKA Jan, 1966, *The formula for the grant of enktèsis in Attic inscriptions*, Prague

SCHMITT-PANTEL Pauline, 2018, « Les femmes migrantes et la cité », dans Jacques Bouineau éd., *L'avenir se prépare de loin*, Les Belles Lettres, p. 197-203.

LONIS Raoul, (dir.), *L'étranger dans le monde grec, Colloque de Nancy mai 1987, Nancy 1988 ; Id., l'étranger dans le monde grec. Actes du 2e colloque, Nancy 1991, Nancy 1992.*

OSBORNE Robin, 1997, *Greece in the making*. In : *Topoi*, volume 7/1.

WILL Edouard, 1954, « Sur l'évolution des rapports entre colonies et métropoles en Grèce à partir du VI^e siècle av. J.-C. », *Nouvelle Clio*, Paris.

SEIBERT Jakob, 1979, *Die politischen Flüchtlinge und Verbannten in der griechische Geschichte*, Darmstadt.

ROISMAN Joseph, 1981, *Exile and Politics in early Greece*, Diss., Un. Washington.

Les CHA, 22, 2024

La violence contre une minorité religieuse : la représentation de l'hérésie albigeoise et des enjeux de sa répression dans l'historiographie (1209-1229)

Konan Parfait N'GUESSAN

Maître-Assistant en Histoire médiévale
Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan (Côte d'Ivoire)
parfaitnguessan77@gmail.com

Résumé

La question de la marginalité et de la violence contre les minorités est au centre de l'analyse que mène cet article. Précisément, il cherche à apporter un éclairage sur la répression d'une minorité religieuse, les Albigeois. Pour mieux en saisir le sens, cet article interroge à la fois la perception que l'on avait des Albigeois et des enjeux qui ont conduit à un tel déferlement de violence. La réflexion s'appuie sur *Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois*, à travers laquelle les auteurs déclinent leur vision des Albigeois, ainsi que les intérêts divers ayant motivé cette croisade. À la lumière de l'analyse, les hérétiques albigeois étaient perçus comme des ennemis de la foi orthodoxe incarnée par l'Église romaine et stigmatisés sous les traits défavorables de fous, de pervers et de félons. À cela, il faut ajouter des enjeux théologiques, politiques et économiques, pour mieux comprendre tous les ressorts de cette répression.

Mots clés : Albigeois – Croisade – Enjeux – Hérésie – Représentation.

Violence against a religious minority: the representation of the albigensian heresy and the challenges of its repression in historiography (1209-1229)

Abstract

The question of marginality and violence against minorities is at the center of the analysis carried out in this article. Specifically, it seeks to shed light on the repression of a religious minority, the Albigensians. To better

understand its meaning, this article questions both the perception we had of the Albigensians and the issues that led to such an outpouring of violence. The reflection is based on History of the crusade against the Albigensian heretics, through which their authors present their vision of the Albigensians as well as the various interests which motivated this crusade. In the light of the analysis, the Albigensian heretics were perceived as enemies of the orthodox faith embodied by the Roman Church and stigmatized under the unfavourable traits of madmen, perverts and felons. To this, we must add theological, political and economic issues, to better understand all the sources of this repression.

Keywords: Albigensian – Crusade – Challenges – Heresy – Representation.

Introduction

La croisade contre les Albigeois a marqué l'histoire religieuse de l'Occident médiéval au XIII^e siècle. La naissance du mouvement religieux albigeois remonte à la seconde moitié du XII^e siècle, dans un contexte de crise lié aux abus de l'Église¹³⁸ où de nouveaux ordres religieux, dits « ordres mendiants » parce qu'ils professaient un renoncement absolu aux biens temporels, et prétendaient ne tirer leurs ressources que des seules aumônes, ont émergé en Occident. L'austérité de leur vie et leur zèle de prédicateurs les rendirent vite populaires. Certains de ces groupes, considérés comme des hérétiques¹³⁹, étaient rejetés. Au nombre de ces

¹³⁸Au milieu du XI^e siècle, l'Église est en crise. Très dépendante des seigneurs et des rois, elle voit ses principes se relâcher et son clergé se comporter parfois comme des laïcs. Le pape Grégoire VII réagit en prenant un certain nombre de dispositions connues sous le nom de "réforme grégorienne".

¹³⁹La question de l'hérésie et des hérétiques remonte à l'aube du christianisme. Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt font remarquer qu'elle « naît avec le christianisme » et repose sur des polémiques acharnées entre des personnes qui se réclament de la foi chrétienne et l'Église sur des questions liées à la foi, à la doctrine et à l'interprétation des Écritures. Poursuivie et combattue, l'hérésie disparaît progressivement de l'Occident latin avant de réapparaître à la fin du X^e siècle. Elle reste une question secondaire jusqu'au milieu du XII^e siècle, quand l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable, puis l'abbé de Clairvaux, la mettent en avant, au lendemain de la crise grégorienne.

groupes "rebelles", il y avait les Albigeois¹⁴⁰. C'était la manifestation locale d'un mouvement hétérodoxe plus important, le catharisme, qui se développa dans le Midi de la France aux XII^e et XIII^e siècles (F. Niel, 1993, p. 2). Au cours du XII^e siècle, il s'est tenu, à quelques encablures de Toulouse, un concile qui en avait précisé l'organisation du culte et d'une véritable église.

Au début du XIII^e siècle, le pape Innocent III a prêché la croisade¹⁴¹ contre les Albigeois, les hérétiques cathares du Languedoc. Cette croisade qui a duré de 1209 à 1229 était aussi menée contre les seigneurs et les villes qui les soutenaient, en particulier Raymond VI, comte de Toulouse, accusé de protéger les hérétiques albigeois. La croisade contre les Albigeois a vu la mobilisation de la chrétienté, avec la constitution d'une armée de croisés, avec des contingents venus de différents royaumes d'Occident. Elle a été conduite d'abord par des seigneurs de la France du Nord, puis par le roi de France Louis VIII en 1226. Le terme « Albigeois » vient des croisés qui ont ainsi désigné les dissidents cathares du Midi de la France. C'est un mouvement qui s'inscrit dans le prolongement de la réforme ecclésiastique du XI^e siècle fondée sur le retour à une vie évangélique.

Le cliché de l'hérétique serviteur du diable, récurrent depuis l'Antiquité, s'est répandu aux XII^e-XIII^e siècles, dans le cadre de la lutte contre les mouvements religieux contestataires qui proposaient une nouvelle

¹⁴⁰Le mot paraît avoir été employé pour la première fois en 1181, par Geoffroy de Vigeois dans sa *Chronique*. Du reste, on ne sait pas pour quelles raisons. Les cathares n'étaient pas plus nombreux à Albi que dans les autres cités du Languedoc. Cette ville semble même avoir été l'une des moins atteintes et ses habitants fournirent de forts contingents aux milices levées pour combattre les protecteurs des hérétiques. Dans les premières années du XII^e siècle, l'évêque d'Albi, Sicard, avait essayé de faire brûler vifs quelques hérétiques, mais le peuple les avait délivrés. Peut-être est-ce à cet incident qu'il faudrait faire remonter l'origine du mot « Albigeois » donné aux cathares du Languedoc ou, peut-être aussi, au fameux colloque de Lombers, tenu en 1176. L'archevêque de Narbonne se rendit lui-même dans cette localité, accompagné de plusieurs évêques, afin de discuter avec les hérétiques. Le terme « Albigeois », bien qu'il n'ait aucun sens péjoratif, serait un souvenir de son échec. Quoi qu'il en soit, le mot est employé au XIII^e siècle par la plupart des chroniqueurs ou historiens de la croisade, qui sera la « croisade des Albigeois ». Le terme a prévalu, mais il ne faut pas oublier, toutes les fois que l'on parle des Albigeois, qu'il s'agit des cathares, c'est-à-dire de néomanichéens, du midi de la France (F. Niel, 1993, p. 38-39).

¹⁴¹Le terme croisade désigne les expéditions militaires organisées par l'Église pour la délivrance de la Terre sainte sous occupation musulmane. Ces opérations ont également eu lieu à l'intérieur des frontières de la chrétienté contre les mouvements dits hérétiques.

approche du christianisme. Rejetés par l'institution ecclésiastique romaine comme des « hérétiques », ces groupes religieux ont été réprimés, à l'instar des Albigeois qui, singulièrement, ont été l'objet d'une croisade, puis d'une Inquisition¹⁴². La violence perpétrée contre les Albigeois interroge sur la perception de cette minorité religieuse et sur les enjeux de sa répression. Si de nombreuses études ont été déjà faites sur la présentation des Albigeois et sur le déroulement de la croisade contre les Albigeois, l'objet de la présente étude est autre. Notre perspective qui nécessite l'analyse du regard et des discours de contemporains sur les Albigeois ainsi que sur les enjeux de la croisade contre les Albigeois, impose de répondre à la question : comment la perception des Albigeois ainsi que des enjeux de leur répression a-t-elle conduit à la croisade dirigée contre cette minorité religieuse ?

Cette étude vise à faire ressortir le regard qui était porté sur la secte et sur la croisade lancée contre elle, à partir de témoignages de contemporains, afin de dégager les lignes maîtresses permettant d'expliquer et de mieux comprendre le sens de la singularité du traitement infligé aux Albigeois. Il s'agit ici d'analyser le discours produit pour dénoncer l'hérésie albigeoise et le discours sur les enjeux de la répression. De la sorte, cet article s'inscrit au croisement de l'histoire religieuse, de l'histoire des minorités et de l'histoire des représentations. L'examen se limite à la première phase de la répression contre les Albigeois qu'est la croisade (1209-1229). Celle-ci est suffisamment symptomatique à la fois du déferlement de violences dont peuvent être l'objet les minorités à cette époque ainsi que de la diffusion de toute sorte d'idées de dénigrement pour la justifier.

L'étude s'appuie principalement sur le regard de deux contemporains : Guillaume de Tudèle et un autre écrivain resté anonyme. Ils sont les auteurs successifs de la *Chanson de la croisade albigeoise*¹⁴³, écrite entre 1212 et 1219, au moment de la croisade de Languedoc¹⁴⁴. Ces deux auteurs écrivent

¹⁴²L'Inquisition est un tribunal formé pour la répression de l'hérésie. Elle est établie par le pape Grégoire IV à partir de 1231. Elle doit son nom à la procédure inquisitoire qui permet la recherche d'office des suspects par le juge.

¹⁴³*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois*, traduite et publiée par M. C. Fauriel, Paris, Imprimerie royale, 1837, 738 p.

¹⁴⁴La *Chanson de la croisade albigeoise* ou *Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois* raconte dans sa première partie la conquête du Midi par le comte Simon de Montfort et dans la seconde la reconquête de leurs terres par les deux derniers comtes de Toulouse, Raymond VI (1156-1222) puis Raymond VII (1197-1249). Dans la première, les

au moment des faits et sont partisans de factions opposées : Guillaume de Tudèle partage la position des croisés français, tandis que l'auteur anonyme montre son soutien à la cause méridionale. L'anonyme s'attaque aux valeurs mises en place par Guillaume de Tudèle. Cependant, membre du clergé de l'Église catholique pour Guillaume de Tudèle et chrétien catholique pour l'anonyme, les deux auteurs ont en partage la même réprobation de l'hérésie albigeoise. Comme en histoire des représentations, la méthode d'approche est inspirée du constructivisme (G. Galvez-Behar, 2009, p. 103-113) et a consisté à relever les discours, les pensées et les prises de position concernant les Albigeois et la croisade dirigée contre eux.

L'examen se fait autour de deux axes. Le premier axe analyse les bases du discours construit pour stigmatiser les hérétiques albigeois et dégage les principaux traits de l'image négative véhiculée contre cette minorité religieuse. Le second axe vise à faire ressortir les divers enjeux de la croisade contre les Albigeois.

1. Les fondements de la perception des hérétiques et ses principales caractéristiques

Le regard porté sur les hérétiques albigeois était lié à leur rejet par l'Église romaine qui estimait qu'elle était la véritable Église du Seigneur et considérait la doctrine catholique comme la seule juste¹⁴⁵. Sur cette base, les hérétiques étaient l'objet d'un discours dénigrant leurs croyances, les vouant aux gémonies et les présentant sous des traits obscurs.

1.1. Les bases du regard péjoratif sur les hérétiques albigeois

Après la christianisation opérée lors des conquêtes de Charlemagne¹⁴⁶, l'Église de Rome avait une autorité effective et juridictionnelle sur l'Europe occidentale en matière de foi. C'est elle qui

croisés remportent leur plus grand succès alors que dans la deuxième partie les méridionaux célèbrent leurs plus grandes victoires. Ce sont donc les idéologies successives des deux auteurs qui orientent non seulement le choix de représenter tel ou tel événement historique mais aussi sur la manière spécifique de la représenter.

¹⁴⁵*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, op. cit.*, p. 625.

¹⁴⁶Charlemagne (747-814), roi des Francs et empereur d'Occident, a assuré le regroupement d'une partie notable de l'Europe occidentale.

déclarait comme « hérétiques » les croyances qui tout en se réclamant du christianisme se démarquaient de l'Église romaine. La définition de l'hérétique découle ainsi de l'affirmation du monopole de l'Église romaine en Europe occidentale. C'est l'institution ecclésiastique romaine qui déclarait un mouvement religieux quelconque « hérétique » et le traitait comme tel. On parlait donc d'« hérésie » albigeoise parce que l'église romaine l'avait déclaré comme tel. C'était son point de vue sur ce mouvement religieux rival qui revendiquait une expérience plus active et savante du christianisme.

À la base donc, l'hérésie se percevait dans son opposition avec le discours de l'Église officielle. Dans cet antagonisme, l'Église considérait que sa position seule était juste et que les autres étaient dans l'erreur par rapport à son orthodoxie. C'est pourquoi, parlant des Albigeois, l'auteur de la *Chanson de la croisade albigeoise* faisait référence à des personnes ayant « failli [r] contre la foi »¹⁴⁷. Cette faillite était déterminée par l'Église qui définit l'hérétique par rapport à son orthodoxie, mais aussi par rapport à la marginalité et à la déviance (M. Bessano, 2011, p. 557). Dans les faits, les Albigeois représentait un groupe dissident qui prônait un évangélisme austère qui refusait toute valeur au monde, à l'Église et à la société. Utiliser le terme hérétique pour désigner ce genre de groupes religieux, c'est en fait adopter le vocabulaire de stigmatisation développé contre eux par l'Église romaine à laquelle ils étaient opposés.

Face aux doctrines divergentes, qualifiées d'hérétiques, l'Église semblait prêcher et rechercher l'unité de la foi. Elle le faisait d'abord par la persuasion, en cherchant par la prédication à ramener les « hérétiques » à la foi orthodoxe qu'elle professait. Ainsi, en 1145, les cisterciens¹⁴⁸, avec à leur tête saint Bernard, ont prêché en Albi. Guillaume Tudèle écrit que : « Lorsque le saint Pape (de Rome) et le reste du clergé virent cette grande folie se répandre plus fort que de coutume... chaque ordre y envoya prêcher quelqu'un des siens »¹⁴⁹. Cette approche renforce l'idée que selon laquelle

¹⁴⁷*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, op. cit.*, p. 625.

¹⁴⁸Les Cisterciens appartiennent à l'ordre de Cîteaux qui naît en 1098 dans le cadre de la réforme de l'Église. Les premiers cisterciens fondent leurs abbayes loin des lieux habités, en quête d'une solitude favorable à une vie vouée à la prière. Ils se proposent de pratiquer la règle de Saint Benoît.

¹⁴⁹*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, op. cit.*, p. 5

l'Église considérait que sa doctrine et ses dogmes étaient la référence pour tous ceux qui se réclamaient du christianisme. À partir du XI^e siècle, avec la réforme grégorienne, l'Église occidentale était une institution qui s'unifiait et se centralisait fortement, en se rassemblant autour du souverain pontife. La défense de l'unité de la foi et la menace des mouvements hérétiques constituaient des leviers de ce processus d'unification.

L'Église, avec à sa tête le Pape, a envoyé des prédicateurs dans les régions de France marquées par la progression albigeoise pour corriger les thèses albigeoises qui apparaissaient à ses yeux, comme une « grande folie »¹⁵⁰ et ramener ces « hérétiques » à la vraie foi. Cela apparaît d'autant plus légitime que l'Église considérait que les Albigeois étaient dans une « mauvaise croyance »¹⁵¹. Cette critique générale, non argumentée, qui ne fait pas ressortir ce qui est reproché à la « croyance » albigeoise apparaît comme un discours de dénigrement. Ce qui importait ici pour les chroniqueurs c'est de vouer aux mépris les Albigeois dans le cadre de la répression engagée contre eux par l'Église romaine. Autrement, qu'est-ce qui est caractérisé comme « négatif » dans la croyance albigeoise ? On sait que les Albigeois qui étaient issus du mouvement cathare s'inscrivaient dans une longue tradition dualiste qui remontait à l'Antiquité. La doctrine cathare ou albigeoise était un néo-manichéisme qui avait pour point central le problème du Mal qu'elle faisait procéder du démon ou du Diable tandis que le Bien émanait de Dieu.

L'hérétique était aussi présenté comme l'insoumis qui refusait de changer de voie et de se soumettre à la « sainte église ». L'hérésie se définissait par la stigmatisation de son "refus d'obéissance" à la hiérarchie de l'Église romaine. En conséquence, l'hérétique, considéré dans son rapport à la hiérarchie romaine, était celui qui usurpait l'office tout autant que celui qui refusait l'obéissance à un prêtre placé dans l'office par sa hiérarchie. Cette conception de l'hérésie était là réduite à l'obéissance et se détachait de toute déviance dogmatique (M. Bessano, 2011, p. 558). Dans ce sens, accusé d'être un hérétique et dépouillé de ses terres, le comte de Foix s'est plus tard défendu devant le pape et a clamé son obéissance et sa soumission à la sainte église : « je n'ai jamais été hérétique ni mécréant... je n'ai jamais cherché leur société, ni ne les approuve en mon cœur. -Obéissant

¹⁵⁰*Id.*, p. 5.

¹⁵¹*Id.*, p. 233.

et soumis à la sainte église, - je suis venu loyalement en ta cour chercher mon droit »¹⁵².

Par nature, les mouvements dépeints comme hérétiques refusaient de se soumettre à la « *sainte église* » dont ils rejetaient au moins une partie de la doctrine ou des dogmes¹⁵³. Dans ce sens, J. le Goff (1967, p. 789) affirme que l'hérésie serait une sorte de réaction de la culture populaire à l'imposition violente d'une culture cléricale. L'historiographie fait la distinction entre les hérésies dualistes rassemblées sous le nom de catharisme (détecté selon les auteurs à partir du milieu du milieu du XII^e siècle ou des débuts du XI^e siècle)¹⁵⁴, les hérésies du retour à la pureté du premier christianisme comme le valdéisme, celles dérivées de l'espérance eschatologique, à partir de la fin du XII^e siècle (J. Le Goff et J.-C. Schmitt, p. 464-465).

La position des cathares vis-à-vis de l'Église romaine était la même que celle des autres écoles dualistes. Même mépris des sacrements, de la croix, du culte, des églises ; même rejet de l'Ancien Testament. Pour eux, Jésus était l'un de ces êtres hypostatiques créés par Dieu, et son incarnation n'avait été qu'une apparence. Leur doctrine impliquant le détachement le plus complet possible du monde, les cathares devaient s'astreindre à un ascétisme poussé au maximum. Bien entendu, cela n'était possible qu'à une élite. Les Cathares ont montré une effrayante sincérité envers leur doctrine. Ils se désignaient eux-mêmes les « Parfaits ». La croyance aux vies successives commandait de ne tuer sous aucun prétexte, fût-ce un animal, car, selon que l'on avait bien ou mal vécu, on pouvait renaître dans le corps d'un homme ou dans celui d'une bête, et l'on risquait, en tuant un être vivant, d'interrompre le cours d'une pénitence. Les Parfaits s'abstenaient de manger de la viande ou des œufs, et en général, de toute nourriture d'origine animale. Ils étaient végétariens, mais consommaient du poisson et ne semblent pas avoir interdit de boire du vin (F. Niel, 1993, p. 33-34).

Si la réaffirmation de la doctrine et des dogmes de l'Église romaine par la prédication ne les convint pas à renoncer à leurs idées et à changer de

¹⁵²*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, op. cit.*, p. 229.

¹⁵³*Id.*, p. 13.

¹⁵⁴Le catharisme (du grec « pur ») désigne un mouvement ou un ensemble de mouvements en dissidence avec l'Église catholique romaine, qui s'est particulièrement répandu dans le Midi de la France au Moyen Âge, entre 1000 et 1210.

posture, l'Église engageait alors la répression pour les y contraindre, comme dans le cadre de la croisade contre les Albigeois. Cette croisade est prêchée par le Pape, chef de l'Église, qui a réuni un concile à Rome. Le chroniqueur Guillaume Tudèle donne une idée des croisés :

Le cardinal de Rome (est avec eux) ; de prélats de monastères, - d'archevêques, d'évêques, d'abbés, de Templiers, - de chanoines et de moines blancs ou noirs, - il y en a dans l'ost cinq mille, qui dictent, qui lisent, qui prêchent, qui commandent que le glaive marche le premier. – Ce n'est donc pas merveille si l'épouvante prend – ceux de Toulouse quand ils entendent la nouvelle¹⁵⁵.

La présence remarquable du clergé et des collaborateurs du pape traduit le regard péjoratif que l'Église portait sur les Albigeois. À leurs côtés, il y avait une armée impressionnante de « cinq mille » croisés qui a créé « l'épouvante » chez les Albigeois. L'auteur anonyme de la chanson de la chronique albigeoise présente ainsi les Albigeois comme une minorité religieuse. L'adhésion massive à la croisade indique que les hérétiques étaient une minorité par rapport à la croyance officielle et majoritaire incarnée par l'Église. En prônant « le glaive » contre les hérétiques, l'Église entendait « chasser les hérétiques d'entre ceux (dont la foi est) saine »¹⁵⁶.

On assiste ici à une sorte de loi de la majorité : l'Église et la chrétienté s'organisaient pour s'imposer par la force à une frange de chrétiens qui manifestaient une certaine singularité. Toutefois, il ne s'agit pas forcément de marginaux. Le catharisme du XIII^e siècle était la religion de l'élite et des notables. C'est une religion élitiste et minoritaire qui concernait au plus entre 2 et 5% de la population languedocienne. F. Niel (1993, p. 40) précise que toutes les couches sociales furent atteintes, nobles, clercs, bourgeois, paysans, commerçants, chevaliers... Les « bons hommes », comme ils se désignaient eux-mêmes, sont partout, dans les cités, dans les moindres villages, dans les vallées les plus reculées et dans les châteaux. Leur religion restait tout de même minoritaire et était, de facto, condamnée comme

¹⁵⁵*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, op. cit.*, p. 629.

¹⁵⁶*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, op. cit.*, p. 13.

« hérésie » et jugée comme une « folle croyance »¹⁵⁷ dont il faut se débarrasser pour préserver « la foi saine »¹⁵⁸.

Les hérétiques albigeois eux-mêmes sont présentés comme une « gent égarée ... ne voulant pas se convertir »¹⁵⁹. C'est la négation de leur foi chrétienne. En stigmatisant de la sorte leur foi, les hérétiques sont rejetés comme des infidèles, des ennemis à combattre pour le bien de l'Église. Dans ces conditions, la croisade se justifiait par l'idée de « chasser l'hérésie et défendre l'Église »¹⁶⁰. Les hérétiques apparaissaient ainsi pour l'Église comme des ennemis de la foi. Ce qui justifiait, aux yeux de l'Église, la répression dont ceux-ci pouvaient être l'objet. C'est pourquoi, l'Église promettait l'absolution et le pardon des fautes à tous ceux qui s'engageaient dans cette croisade ainsi qu'à tous ceux qui mouraient au combat : « ... ici sont réunis la France et Montfort, - les plus vaillants hommes de cette terre, la fleur des croisés. – Et si quelqu'un de nous vient à être tué, nous sommes tous (absous et) pardonnés – par l'évêque de Toulouse et monseigneur le légat »¹⁶¹. Dans la prédication de la croisade, l'évêque, s'adressant au chef des croisés, le comte de Montfort, a souligné la nécessité de retrancher les Albigeois de la société :

Janvier passé, quand viendra la saison (nouvelle), - vous verrez les croisés et les gens de guerre arriver – de tous côtés par centaines et par milliers (de telle sorte) – que Toulouse, fut-elle aussi que ses clochers, - il n'y restera ni mur, ni clôture, ni fortification – qui ne soit ébréchée, ou brisée en quartiers. – Les hommes, les femmes et les enfants à la mamelle – seront tous au glaive livrés, sauf ce qui sera (réfugié) aux monastères ; après quoi la paix sera faite¹⁶².

Ce qui transparait dans ce discours, c'est la nécessité de la punition, même mortelle, de l'hérétique. Par-là même, l'humanité de l'hérétique est niée et son élimination est présentée comme nécessaire à la sauvegarde de la « foi saine ». Ce pouvoir de sanction et de correction de l'Église sur

¹⁵⁷*Id.*, p. 135.

¹⁵⁸*Id.*, p. 13.

¹⁵⁹*Id.*, p. 7.

¹⁶⁰*Id.*, p. 249.

¹⁶¹*Id.*, p. 615.

¹⁶²*Id.*, p. 473.

l'ensemble des errants dans la foi est souligné par le Pape Innocent III en 1199 quand il a assimilé expressément le crime d'hérésie au crime de lèse-majesté (M. Bassano, 2011, p. 548). Par cette analogie, Innocent III justifie le meurtre des hérétiques. Ces appels au combat et au meurtre participent de la perception négative des hérétiques. Cela témoigne d'une conception de l'hérétique qui va au-delà des polémiques ou divergences doctrinales et dogmatiques. Le discours sur sa nature insensée et d'être égaré servait à dénigrer ses idées sur le christianisme. En le traitant de « mécréant ¹⁶³», on niait sa foi. Dans ces conditions, son attitude d'insoumission à l'Église et à sa hiérarchie est regardée comme une grave anomalie qui méritait sanction pour la préservation de la foi orthodoxe. Cette façon spécifique de concevoir l'hérétique a conduit à une image stéréotypée avec des caractéristiques précises.

1.2. Les principaux traits du dénigrement des Albigeois

Dans la chanson de la croisade albigeoise, les hérétiques sont affublés de plusieurs qualificatifs dévalorisants. En plus de leur croyance qui est regardée comme une folie, les hérétiques eux-mêmes sont décrits comme des « fous » : « Cette folle gent perverse qui a cru l'hérésie »¹⁶⁴. Ce qualificatif s'inscrit dans la droite ligne du dénigrement des Albigeois et de leur croyance. Ce discours tend à décrédibiliser les hérétiques et leurs convictions religieuses. Ce que l'auteur vise ici c'est leur ignorance, qui ne devrait pas leur permettre la contestation de l'autorité de l'Église romaine en matière de foi.

Les hérétiques albigeois sont perçus comme une « gent folle et forcenée » qui mérite « les douleurs, les tourments et la mort »¹⁶⁵. Dans ce discours, l'hérétique est présenté comme un être déraisonné et insensé. Le propos de l'auteur est clair : il s'agit de jeter le discrédit sur la capacité des Albigeois à établir une contestation théologique et dogmatique valide. Ce qui indique que l'Église romaine restait la norme acceptable devant ces hérétiques « fous ». La réprobation dont ils étaient l'objet était liée à l'idée que leur « folie » portait atteinte à la communauté des croyants. Ce qui a

¹⁶³*Id.*, p. 7.

¹⁶⁴*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, op. cit.*, p. 77.

¹⁶⁵*Id.*, p. 31.

conduit à l'impérieuse nécessité pour l'Église romaine de les retrancher du corps social et de l'humanité.

De plus, les hérétiques albigeois sont dépeints comme une « gent perverse »¹⁶⁶. Cette critique s'attaque à la sainteté ou à la pureté que revendiquaient les Albigeois. Elle les rend impropre à parler de foi chrétienne authentique et à contester l'autorité de l'Église romaine sur la chrétienté. Il s'agit d'un pur discours de dénigrement. Les Albigeois étaient partisans d'un évangélisme radical. Ils s'insurgeaient contre le clergé romain dont ils dénonçaient la vie et les attitudes non conformes à l'évangile. Cela les a conduits à rejeter le clergé de l'Église romaine, les sacrements qu'il délivrait ainsi que la doctrine qu'il professait. Les Albigeois disaient adosser leur foi exclusivement sur la Bible. Ils étaient partisans d'une religion qui offrait un contact direct avec la parole du Christ, énoncée en langue vernaculaire, une prédication construite, persuasive, adaptée, ainsi qu'une sociabilité religieuse faite de rencontres en petits groupes. Au-delà du discours, la relative progression du catharisme était liée au fait que son clergé menait une vie exemplaire.

Ces éléments caractéristiques de la « foi albigeoise » traduisent clairement que le chroniqueur fait ici une utilisation stéréotypée du terme « pervers ». Il se fait ici l'écho de l'Église romaine qui qualifiait d'« impurs » ou d'hérétiques les sectes religieuses dont la doctrine était différente de son orthodoxie. La doctrine albigeoise était reconnue pour sa rigidité. Toutefois, pour le partisan de l'Église catholique, certaines idées albigeoises pouvaient apparaître à ses yeux comme de la perversion. Par exemple, le postulat albigeois que l'Église romaine était l'œuvre du démon. De même, il y avait leur rejet des sacrements de l'Église, y compris le mariage, ce qui a conduit à les accuser de vouloir détruire l'Église. En réalité, c'était le mariage devant le prêtre qu'ils désapprouvaient. On sait que les catholiques considéraient ceux qui n'étaient pas mariés devant le prêtre comme vivant en concubinage, ce qui était à leurs yeux une sorte de perversion, un commerce sexuel illicite.

En outre, leur conception du monde visible, considéré comme un néant créé sans Dieu, a conduit les Albigeois à un détachement le plus complet du monde. Ils devaient s'astreindre à un ascétisme maximal dans leur aspiration au monde céleste qui constituait pour eux le seul monde réel.

¹⁶⁶*Id.*, p. 77.

Toutes ces idées radicales, qui contrastaient avec la doctrine de l'Église romaine répandue dans cette société, pouvaient être regardées comme des thèses perverses, surtout pour des partisans, adeptes du christianisme romain.

Par ailleurs, le chroniqueur s'est attaqué aux Albigeois comme des traîtres : « Les félons mécréants d'hérétiques »¹⁶⁷. La rhétorique pour dénoncer l'hérésie albigeoise se nourrit ici d'un stéréotype bien connu. C'est la réprobation générale de cette société pour la félonie ou la trahison. La trahison dont les Albigeois étaient accusés suppose la rupture d'un lien préexistant entre eux, en tant que fidèles chrétiens et l'Église romaine à laquelle toute personne en Europe occidentale est supposée appartenir en ces temps médiévaux. Dans ces conditions, toute opposition à l'Église catholique romaine était perçue comme un acte de félonie. C'était la remise en cause d'un lien naturel entre la chrétienté occidentale médiévale et la « sainte église » du Seigneur.

La supposée « félonie » des Albigeois établit ainsi un principe de loyauté dans les relations que les populations devaient entretenir avec l'Église romaine. C'est une analogie avec le système féodal où le vassal était tenu de se soumettre à son seigneur, de le servir correctement et de remplir ses obligations vassaliques. La transgression du contrat vassalique par le vassal était une trahison politique envers son seigneur tandis que le fait de se détourner ou de s'opposer l'Église et à son clergé était une trahison religieuse. Pour le chroniqueur, l'Église romaine avait une sorte de suzeraineté légitime en Europe occidentale à cette époque en matière de foi. Et manquer à son devoir de loyauté envers elle apparaissait, aux yeux de l'homme du Moyen Âge, d'une gravité particulière.

L'utilisation du mot « félonie » traduit le caractère délictueux de l'opposition albigeoise à l'Église romaine, pour le chroniqueur. Son vocabulaire est symptomatique de sa réprobation extrême pour les Albigeois. Ce terme sert aussi à véhiculer l'idée selon laquelle les Albigeois étaient mauvais par nature et étaient des suppôts du diable. M. Billoré (2010, p. 17) précise, à juste titre, que pour les hommes du Moyen Âge, si un des leurs se comporte en traître, c'est que sa nature est mauvaise, voire diabolique. Ses agissements ne sont que la manifestation d'une prédisposition à faire le mal ; et l'on associe fréquemment les mots

¹⁶⁷*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, op. cit., p. 9.*

« trahison » et « malice » ou « mauvaiseté ». En qualifiant les Albigeois de « félons », Guillaume Tudèle s'engage dans cette diabolisation bien connue du traître. À l'instar de Judas, les traîtres sont regardés comme les plus grands pécheurs de l'humanité. On pense qu'ils pactisent avec le diable.

La trahison est regardée avec une telle gravité dans l'échelle des valeurs qu'on pense que la sanction est nécessaire. Cela explique la violence inouïe infligée aux Albigeois. Il s'agit de donner une punition exemplaire à des traîtres, suppôts du diable, pour expier le mal. On comprend que Guillaume Tudèle se délecte des Albigeois suppliciés par les croisés : « Ils brûlèrent maint félon d'hérétique (fils) de pute chienne, - et mainte folle mécréante qui brillait dans le feu ... Et (quand eux) cadavres, on les enterra dans la fange, - afin que ces mauvais objets ne fissent pas de puanteur – a notre gent étrangère »¹⁶⁸. Dans sa verve contre les hérétiques, ils les comparent à des « mauvais objets » et à des « chiens ». Si théoriquement le chien est associé à l'idée de fidélité, il est parfois utilisé comme un attribut symbolique du traître. Par un jeu de miroir inversé, il renvoie à l'infidélité commise. Il porte en lui une dualité qui rappelle celle du traître : il est doux et affectueux, mais aussi capable d'agressivité (M. Billoré, 2010, p. 19).

Au-delà des symboles, l'animalisation des hérétiques, la chosification, ainsi que les stéréotypes et les autres attributs dévalorisants, qui vont de pair avec le traitement odieux qui leur est infligé, participent de la stigmatisation d'un groupe religieux minoritaire qui était regardé comme une menace par la majorité, incarnée par l'Église romaine. Cela va faire le lit de la violence dont cette minorité albigeoise sera l'objet à travers la croisade.

2. Une croisade vue comme reposant sur des enjeux divers

Si l'enjeu théologique de la croisade transparait très peu dans le discours des auteurs de la *Chanson de la croisade des Albigeois*, la cristallisation du discours anti-hérétique converge davantage vers des questions d'hégémonie ou d'influence religieuse, d'intérêts spirituels de la communauté des croyants et de buts de guerre politiques et économiques.

¹⁶⁸*Id.*, p. 79.

2.1. Les enjeux spirituels et théologiques

La croisade contre les Albigeois a vu la mobilisation d'une importante armée de croisés venue de toute la chrétienté. *La militia christi*, la chevalerie du Christ, était composée de gens venus du nord du royaume de France, mais aussi de Flandre, de la Rhénanie, de la Bavière et même jusqu'en Autriche. Il s'agissait d'une armée hétérogène composée de nobles et de non nobles, de grands seigneurs et de seigneurs de moindres envergures. Selon les chroniqueurs qui ont retracé cette croisade particulière, celle-ci répondait à des questions spirituelles et théologiques évidentes.

Pour les croisés, cette croisade était d'abord et avant tout une œuvre de pénitence¹⁶⁹. En allant combattre les hérétiques, le chrétien faisait acte de pénitence. Elle permettait au pénitent qui reconnaissait ses péchés de recevoir le pardon de Dieu et de se réconcilier avec la communauté chrétienne. La pénitence impliquait l'accomplissement de certaines œuvres de satisfaction ou de punition imposées par le prêtre. Ici, l'évêque a remplacé cette forme de pénitence par le fait d'aller « défendre la sainte Église » contre la menace albigeoise : « Foucault, répond l'évêque, il m'est pénible de vous voir douter – que tout homme, si coupable qu'il soit, et fut-il damné, ne fasse pénitence pourvu seulement qu'il combatte les (hérétiques) »¹⁷⁰. Par ce discours, l'évêque cherchait ici à mobiliser des croisés préoccupés par des besoins personnels d'ordre spirituel.

On peut donc supposer qu'au nombre des croisés, il y a pu avoir des personnes qui ont combattues les hérétiques albigeois en étant à la recherche de la rémission de leurs fautes. Pour ceux-ci, l'enjeu n'était pas la destruction des Albigeois, mais plutôt utiliser ce tremplin pour régler des problèmes personnels d'ordre spirituel. La prédication de la croisade a mis l'accent sur son importance pour souligner les avantages spirituels pour ceux qui prenaient la croix. L'évêque de Toulouse va plus loin en promettant le salut et l'absolution pour ceux qui mouraient en combattant les hérétiques : « ... ici sont réunis la France et Montfort, - les plus vaillants hommes de cette terre, la fleur des croisés. – Et si quelqu'un de nous vient à

¹⁶⁹*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, op. cit.*, p. 305.

¹⁷⁰*Id.*, p. 305.

être tué, nous sommes tous (absous et) pardonnés – par l'évêque de Toulouse et monseigneur le légat »¹⁷¹.

Quand l'on parcourt la *Chanson de la croisade albigeoise*, on se rend compte que les auteurs ne s'embarrassent guère d'évoquer les sujets de contestation théologique qui fondaient l'existence des Albigeois. On se contente de qualifier leur croyance de « folle » ou « mauvaise ». C'est un dénigrement qui ne laissait pas transparaître les enjeux théologiques de la confrontation entre les Albigeois et l'Église romaine. Pourtant, il y a bien à l'origine de la polémique albigeoise une divergence d'ordre théologique. Ce silence traduit le caractère partisan des chroniqueurs de la *Chanson de la croisade albigeoise* et leur attachement à l'Église romaine. En dehors de toute analyse, ils admettaient d'emblée que l'orthodoxie se trouve au niveau de l'Église romaine et que tout discours qui la contredit relève de la « folie ». Ainsi, l'enjeu théologique qui se profile à travers l'œuvre c'est la primauté de la théologie de l'Église romaine sur toute autre considération. C'est ce qui explique la rhétorique qui visait à déconstruire sans nuance les Albigeois et leurs croyances. Dans ce discours anti-hérétique, l'argument majeur était donc l'affirmation du caractère négatif et insensé de la « croyance » albigeoise¹⁷². Partisans de l'orthodoxie de la théologie de l'Église romaine, la rhétorique adoptée par Guillaume Tudèle et l'auteur anonyme était de nier aux Albigeois leur capacité à proposer des approches théologiques crédibles.

En stigmatisant les Albigeois comme « les hérétiques et leur folle croyance »¹⁷³ ou leur « mauvaise croyance »¹⁷⁴, on promouvait la théologie de l'Église romaine. Celle-ci apparaissait comme la norme qui devait s'observer dans tous les territoires sous le contrôle de l'Église romaine. De

¹⁷¹*Id.*, p. 615.

¹⁷²En réalité, la dissidence albigeoise est surtout partisane d'une approche plus directe et plus personnelle de Dieu, contrairement au rituel liturgique de l'Église romaine qu'elle trouve passive. La théologie albigeoise met l'accent sur l'Esprit et la Pentecôte, au détriment du Christ et de Sa Passion. Les Albigeois considèrent que la Passion du Christ n'a eu lieu qu'en apparence et jugent inconcevable l'Eucharistie. Ils affirment que la Rédemption et le salut ne viennent que du « baptême d'Esprit et de feu » que confère leur clergé. Dans leur conception de l'eschatologie, il n'y a de place ni pour le jugement dernier ni pour l'enfer, puisque l'au-delà n'est que perfection.

¹⁷³*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, op. cit.*, p. 135.

¹⁷⁴*Id.*, p. 233.

ce fait, cet enjeu théologique se confondait avec les préoccupations hégémoniques de l'Église romaine. Le propos de Guillaume Tudèle est que les Albigeois étaient une « gent ignare et folle »¹⁷⁵ qui devait laisser, sous le contrôle de l'Église romaine et de sa hiérarchie, les offices et la dignité sacerdotale. C'est une négation de leurs prétentions à contester l'hégémonie de l'Église romaine qui était soucieuse de maintenir une unité doctrinale et territoriale.

Au cœur donc de la croisade albigeoise se trouvait donc la question de l'influence de l'Église romaine dans la chrétienté, selon le discours de la *Chanson de la croisade albigeoise*. On sait bien que la croisade est née de l'inquiétude de l'Église romaine devant la progression fulgurante de « l'Église albigeoise » dans le Midi de la France. Le projet du pape Innocent III était d'étendre le magistère de Rome sur l'Église et les grands seigneurs du Midi toulousain. Il déclencha donc la croisade en pays chrétien à la suite du meurtre du légat pontifical Pierre de Castelnau, en janvier 1208, assimilé à une mise en cause radicale de son pouvoir. Selon un principe théocratique contesté par des rois et princes, le pape prétend soumettre les princes à son autorité.

2.2. Les enjeux politiques et économiques

Le discours de l'auteur anonyme de la *Chanson* indique que la croisade contre les Albigeois comportait des enjeux politiques et économiques. Derrière l'accusation de protéger les hérétiques, l'indépendance politique du comte de Toulouse vis-à-vis de l'Église et de la couronne française gênait. Le chroniqueur indique que la croisade a servi des intérêts d'influence politique. Il s'agissait, d'après sa présentation des faits, de mettre sous l'éteignoir les seigneurs du Midi toulousain dont le comte de Toulouse. Cela est bien plausible. J. Chifolleau (1985, p. 75) a argumenté de façon convaincante que les accusations d'hérésies furent instrumentalisées par le pouvoir ecclésiastique afin de déstabiliser des personnages ou des groupes considérés comme gênants par ce dernier.

L'auteur anonyme de la *Chanson de la croisade albigeoise* a présenté la guerre contre les Albigeois comme une guerre injuste et inique. Pour lui, la croisade contre les Albigeois n'était pas une question de foi,

¹⁷⁵*Id.*, p. 33.

mais une entreprise déshonorable menée par des hommes dominés par l'ambition. Il se représentait la croisade comme un événement traumatique pour un Midi écrasé sous le double joug de la barbarie du Nord et de l'obscurantisme de l'Église (S. Lavaud, 2018, p. 12). Derrière la croisade contre l'hérésie, se trouvaient des questions de géopolitique et d'influences politiques. Il y avait notamment la soumission du comte de Toulouse à l'autorité de la couronne française. Cette question était au cœur de l'engagement du roi de France dans la croisade contre les Albigeois. Après la bataille de Castelnaudary de septembre 1211, la guerre albigeoise est passée dans sa phase politique. Elle était véritablement devenue la lutte du Nord contre le Midi. Bien que Philippe-Auguste se désintéressait totalement de l'affaire albigeoise, la possibilité se faisait jour, pour la maison de France, d'agrandir le domaine royal à peu de frais. Elle a entraîné une série de conflits qui ont abouti à l'annexion du Languedoc par la couronne de France.

La croisade a mis en jeu les relations politiques, les alliances matrimoniales et les liens féodo-vassaliques. Les seigneurs qui se battaient avaient en ligne de mire leurs intérêts ou influences politiques à construire ou à préserver. Ainsi, Pierre II, roi d'Aragon, a levé une armée pour venir au secours de son beau-frère Raymond VI de Toulouse et des autres princes occitans spoliés par la croisade. De même, au fil du temps, les divergences d'intérêts ont déterminé la suite de la croisade. Les ambitions de Simon de Montfort inquiétaient Pierre II, roi d'Aragon, et même le pape, qui a suspendu provisoirement la croisade. Simon de Montfort est regardé avec suspicion. Chaque acteur voulait utiliser la croisade comme un tremplin pour construire son réseau d'influence politique. Même la réaction du Sud de la France assiégé par les croisés participait d'une résistance politique et non religieuse.

Le Languedoc du XIII^e siècle était une mosaïque de principautés parfois alliées, souvent rivales. Cependant, l'agression que représentait la croisade aux yeux des Languedociens a été vécue comme une flagrante injustice, d'autant qu'elle s'est accompagnée de cruautés sans nom sur les populations et leurs seigneurs légitimes qui commandaient la résistance armée. À la prise de Minerve en 1210, 140 hérétiques furent brûlés. De même pour les hérétiques d'Amauri qui sont menés au bûcher. À travers la *Chanson de la croisade*, on voit l'âpreté de la résistance des villes et

châteaux assiégés par les croisés. Les hérétiques albigeois étant une très infime minorité, cela indique que la population languedocienne, toutes classes et toutes religions confondues, a fait majoritairement front à la croisade pour défendre leurs structures politiques, leurs libertés et leurs idéaux. Au regard du récit de la *Chanson de la chronique albigeoise*, il apparaît clairement que les Occitans ont eu « une véritable conscience nationale ».

La croisade contre les Albigeois s'est muée en une guerre de conquêtes. Très peu préoccupés par des questions de croyances ou d'hérésie, de nombreux croisés ont cherché à en tirer des profits économiques. Bien qu'il n'approuvait ni ne manifestait de sympathie pour les hérétiques albigeois, le chroniqueur anonyme considérait que l'Église s'est laissée trompée par des ambitieux mues par le dessein de faire du butin. Toute l'armée de croisés qui affluait vers le Midi de la France était dépeinte comme des pillards à la recherche de butin : « Notre gent de France retourne piller le camp à la lune sereine. Nul homme ne saurait redire le grand butin – qu'elle fit là, pour le reste de leur vie – ils en seront riches »¹⁷⁶. Il présentait le butin comme l'unique enjeu de leur participation à la croisade :

Les ribauds sont ardents (au pillage) ; ils n'ont point peur de la mort ; - ils tuent, ils égorgent tout ce qu'ils rencontrent. - Ils amassent et font (de tous côtés) grand butin ; - ils seraient riches à jamais, s'ils pouvaient le garder ; - mais il leur faut bientôt l'abandonner ; - les barons de France s'en emparent - sur eux qui l'ont fait¹⁷⁷.

Il apparaît que l'obnubilation pour des profits matériels a conduit les croisés à commettre des exactions, même sur des seigneurs du Midi qui n'avaient aucun lien avec l'hérésie. Cette attitude souligne l'enjeu que représentent pour eux le butin et le pillage. La confiscation des biens et les spoliations des terres des hérétiques étaient systématiques une fois que les cités assiégées se rendaient aux croisés. Si c'était une sanction jugée méritée pour les hérétiques et leurs protecteurs, cette politique était aussi présentée comme relevant de la nécessité de restituer les moyens engagés pour la

¹⁷⁶*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, op. cit.*, p. 163.

¹⁷⁷*Id.*, p. 35-37.

croisade ou même pour financer la suite de la croisade. C'est un aveu du chef des croisés, le comte de Montfort, au moment du siège de Toulouse :

Seigneurs, dit le comte, j'ai fait tant de dépenses, - que j'ai engagé toutes mes rentes et mes sens ; - et ma troupe m'a dit et m'a fait savoir – qu'elle est tellement prise de besoin et de misère.... Je veux donc que tous ceux de la ville qui sont venus soient pris, - et sur le champ mis dans le château Narbonnais. – Leur argent et leur avoir seront destinés aux nôtres, et à nous remettre en pouvoir et en état – de retourner en Provence.

Frère, dit le comte, tous mes compagnons (de guerre) – veulent me quitter, parce que je n'ai rien à leur donner, - et si je détruis Toulouse, ce sera avec raison que je l'aurai fait ... Du butin que j'y ferai, je me figure – que je recouvrerai – Beaucaire et prendrai Avignon¹⁷⁸.

Ce discours de Simon de Montfort présentait la saisine des terres du comte de Toulouse comme un impératif économique. Simon de Montfort voulait "détruire" Toulouse et partager le butin avec ses hommes (les barons, dont l'évêque). La croisade contre les Albigeois était présentée comme un investissement à rentabiliser par le pillage, les taxes et les amendes. Elle engageait de nombreux moyens logistiques et autres pour mobiliser et entretenir la troupe. Sans cela, la croisade ne pouvait perdurer dans le temps, car il était impératif « d'entretenir » et « d'intéresser » la troupe. Cette réalité place le butin au cœur de la croisade contre les Albigeois.

Faut-il s'étonner que l'Église se fasse complice de cette course au butin ? Ph. Pouzet (1936, p. 5) fait remarquer que la plupart des sectes hérétiques qui ont surgi en si grand nombre au Moyen Âge, au cours du XII^e siècle surtout, procédaient d'une tendance commune, à savoir une réaction vigoureuse contre les abus qui s'étaient développés dans l'Église à cette époque. Enrichi par les offrandes de toute nature, et surtout par les dons de terres que lui prodiguaient les souverains ou les seigneurs, le clergé chrétien était trop engagé dans la société féodale. Il était préoccupé de jouir des biens et revenus dont la possession était liée à l'exercice des charges ecclésiastiques. Il négligeait de remplir un de ses devoirs essentiels et

¹⁷⁸*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, op. cit., p. 351-353.*

donnait aussi le fâcheux exemple d'une existence peu conforme aux maximes évangéliques.

Dans de nombreux cas, l'engagement dans la croisade reposait sur des enjeux économiques. Et ce n'était pas seulement chez les croisés. Des résistants à la croisade ou même des partisans languedociens à la croisade sont décrits comme ayant pris position sur la base de calculs économiques. C'est le cas notamment de Baudoin de Toulouse. Ce dernier s'engagea dans la croisade pour régler un problème d'héritage contre son frère le comte de Toulouse, Raymond VI. Bien avant la croisade, les deux frères entretenaient des relations exécrables. Baudoin de Toulouse estimait avoir été lésé par le maigre apanage qu'il avait reçu à la mort de leur père. Le don de Bruniquel par son frère n'apaisa pas ses rancœurs. Au moment donc de la croisade, Baudoin cherchait à profiter de la situation pour obtenir des récompenses foncières. C'est pourquoi, dès 1211, il fit alliance avec le chef des croisés, Simon de Montfort, et se mit au service de la croisade. Les croisés ayant le droit de déposséder les hérétiques et leurs soutiens de leurs biens et richesses foncières, Baudoin se vit rapidement récompensé : en mai 1212, Simon de Montfort lui donna Saint-Antonin qu'il venait de conquérir après de rudes combats. Dans le cadre de son alliance avec les croisés, Baudoin mena une expédition meurtrière en Quercy. En représailles, son frère Raymond VI mit en oeuvre une opération contre lui, le captura et le fit pendre pour haute trahison. Tous ces antagonismes faisaient que des intérêts économiques et politiques venaient exacerber la lutte contre les hérétiques albigeois.

Conclusion

La répression menée contre les Albigeois de 1209-1229 a donné lieu à tout un discours produit pour les stigmatiser et dénigrer leurs croyances. Les auteurs de *Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois*, à l'image de l'Église romaine, percevaient les Albigeois comme des hérétiques. Le regard porté sur les Albigeois comme des hérétiques était lié à leur rejet par l'Église romaine qui estimait qu'elle était la véritable Église du Seigneur et considérait la doctrine catholique comme la seule juste. L'hérésie se percevait ainsi dans son opposition avec le discours de l'Église romaine officielle. On stigmatisait leur refus de se soumettre à la « sainte

église ». Les Albigeois ont été perçus comme une minorité religieuse dangereuse pour la « foi saine » prêchée par l'Église romaine, des égarés, des « infidèles » à combattre pour le bien de l'Église et son orthodoxie. Sur cette base, les hérétiques albigeois étaient l'objet d'un discours dénigrant leurs croyances, les vouant aux gémonies et les présentant sous des traits obscurs. Ils étaient affublés de qualificatifs péjoratifs dévalorisant leurs croyances (fous, pervers et félons) qui participaient de la stigmatisation d'un groupe religieux minoritaire qui était regardé comme une menace par la majorité, incarnée par l'Église romaine. La violence dont les Albigeois étaient l'objet à travers la croisade participait de ce regard péjoratif mais aussi de divers enjeux propres aux croisés et à l'Église. Si cette dernière cherchait à préserver l'unité de la foi et à étendre son hégémonie, les croisés étaient surtout en quête de butins et de richesses foncières. La violence contre les Albigeois participait donc à la fois de la perception négative des Albigeois et des « ambitions » de l'Église et des croisés. Mais, cette violence a-t-elle suffi pour taire les mouvements dits hérétiques et conserver l'unité de la foi ?

Source

Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, traduite et publiée par M. C. Fauriel, Paris, Imprimerie royale, 1837, 738 p.

Bibliographie

BESSANO Marie, 2011, « Normativer l'anormal : l'esprit juridique des sommes anti-vaudois de la fin du XII^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, n°4, tome 228, p. 541-566.

BILLOREÉ Maïté, 2010, « Introduction », SORIA Myriam et BILLOREÉ Maïté (dir.), *La trahison au Moyen Age, De la monstruosité au crime politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 15-34.

CHIFFOLEAU Jacques, 1985, « Vie et mort de l'hérésie en Provence et dans la vallée du Rhône, du début du XIII^e au début du XIV^e siècle », *Effacement du catharisme ? (XIII^e-XIV^e siècle)*, Toulouse, Éditions Privat, p. 73-93.

GALVEZ-BEHAR Gabriel, 2009, « Le constructivisme de l'historien. Retour sur un texte de Brigitte Găiti », *Le Mouvement social*, n°229, p. 103-113.

LAVAUD Sandrine, 2018, « La fabrique historiographique et mythographique de la croisade albigeoise (XIX^e-début XX^e siècle) », *Médiévales*, n°74, p. 9-26.

LE GOFF Jacques, 1967, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », *Annales économies, sociétés, civilisations*, 22^e année, n°4, p. 780-791.

MOORE I. Robert, 2017, *Hérétiques, résistances et répression dans l'Occident médiéval*, Paris, Belin.

NIEL Fernand, 1993, « Albigeois et Cathares », *Que-sais-Je ?*, Paris, PUF.

POUZET Philippe, 1936, « Les origines lyonnaises des Vaudois », *Revue d'histoire de l'Église de France*, n°94, tome 22, p. 5-37.

Les CHA, 22, 2024

Histoire et Patrimoine culturel des peuples d'Afrique

Les CHA, 22, 2024

Les CHA, 22, 2024

La dot chez les Fang du Woleu-Ntem : permanences et ruptures (fin XIX^e siècle-1963)

Clotaire MESSI ME NANG

Maître de Conférences en histoire africaine (CAMES)

Université Omar Bongo de Libreville (Gabon)

Centre de Recherches et d'Études en Histoire et Archéologie (CREHA)

messiclotaire@gmail.com

Lyse Germaine NFONO-OBELEMBYA

Doctorante en histoire africaine

Université Omar Bongo de Libreville (Gabon)

Centre de Recherches et d'Études en Histoire et Archéologie (CREHA)

lysenfono4@gmail.com

Résumé

La dot, qui est la principale étape du mariage traditionnel, constitue un événement important au Gabon. Socialement, elle vient mettre un terme au célibat, plutôt mal perçu dans la société. Juridiquement, la dot donne la légitimité à une union consentie. Dans les sociétés patrilinéaires, elle détermine la filiation et le statut juridique des enfants. Dans la société fang du Woleu-Ntem, cette pratique est encore vivace de nos jours. Le présent article se veut ainsi une réflexion sur la pratique de la dot chez les Fang du Woleu-Ntem, des origines à 1963. Il vise à mettre en évidence les éléments issus de la coutume de la dot à travers sa composition. Il montre que ces éléments se sont transmis au fil des générations avec des permanences et des ruptures.

Mots clés : Dot – Permanences – Ruptures – Woleu-Ntem – Gabon.

The dowry among the Fang of Woleu-Ntem: permanence and ruptures (nineteenth century to 1963)

Abstract

The dowry, which is the main stage of the traditional marriage, is an important event in Gabon. Socially, it puts an end to celibacy, which is rather poorly perceived in society. Legally, the dowry gives legitimacy to a consensual union. In patrilineal societies, it determines the filiation and legal status of children. In the Fang society of Woleu-Ntem, this practice is still alive today. The present article is thus intended as a reflection on the practice of dowry among the Fang of Woleu-Ntem, from its origins to 1963. It aims to highlight the elements of the dowry custom through its composition. It shows that these elements have been transmitted over the generations, with permanence and ruptures.

Keywords : Dot – Permanences – Ruptures – Woleu-Ntem – Gabon.

Introduction

Depuis quelques années, que l'on soit en milieu rural ou urbain, la dot est au centre des débats. Son coût exorbitant suscite de nombreuses discussions dans les ménages ou lors des cérémonies de mariage, surtout chez les Fang du Woleu-Ntem où les transactions matrimoniales se déroulent comme de véritables spéculations financières. La controverse sur le taux de la dot est tellement importante qu'elle a fait l'objet d'une proposition de loi en 2020. Cette dernière, portée par le sénateur Ernest Ndassiguikoula, a pour but d'officialiser la pratique de la dot par la reconnaissance légale du mariage coutumier et d'encadrer le taux en numéraire de la dot. Mais, en réalité, ce débat sur le coût élevé de la dot ne date pas d'aujourd'hui. La dot connaît une évolution régulière depuis la période coloniale. Cette évolution a entraîné une flambée de la dot, en dépit des tentatives des autorités de freiner cette inflation. La pratique de la dot est donc encore très présente non seulement chez les Fang, mais aussi chez les autres peuples du Gabon. Ainsi, l'objectif de la présente contribution est de mettre en évidence les continuités et les ruptures dans les éléments constitutifs de la dot. À cet effet, on peut se demander quels sont les objets de la dot qui ont été transmis et ceux qui ont connu une rupture au fil des générations ? Pour répondre à cette question, nous formulons l'hypothèse suivante : la culture de la dot est ancienne dans la société fang du Woleu-

Ntem. Elle présentait des caractéristiques bien définies. Cependant, cette pratique s'est beaucoup dénaturée par rapport à sa base de départ. On observe qu'il y a dans la composition de la dot beaucoup de ruptures et d'ajouts. Certains objets de base de la dot ont disparu et d'autres se sont ajoutés au fil du temps. Quelques travaux abordent la question de la dot chez les Fang du Woleu-Ntem. Ces études analysent l'origine de la dot (Ndong Ndoutoumou Nguema, 1978), montrent son caractère symbolique (A. Nguema Allogho, 1981), évoquent ses fonctions (A. Biyidi Awala, 1979), sa composition (A. Assoumou, 1998), son évolution (L. G. Nfono-Obelembya, 2020) et ses conséquences socioéconomiques (Minkoue Meye, 2008). La méthodologie de recherche s'est appuyée sur la collecte des sources orales et écrites. S'agissant des sources orales, elles proviennent des entretiens réalisés en 2020 dans le cadre de l'élaboration d'une recherche de master (L. G. Nfono-Obelembya, 2020). Ces entretiens donnent de précieuses informations sur la conception de la dot, ses fonctions, sa composition, la symbolique des objets et les facteurs de mutations de la dot. En ce qui concerne les sources écrites, elles ont été recueillies dans différents dépôts d'archives, notamment aux Archives nationales du Gabon, à la bibliothèque Raponda Walker et à l'Institut Français du Gabon, où nous avons trouvé divers documents inédits en rapport avec la dot. Le tout, nous a permis de structurer notre étude en deux points. Le premier présente la pratique de la dot dans son contexte traditionnel afin d'en mieux saisir les permanences. Le deuxième, quant à lui, montre les différentes séquences évolutives de la dot.

1. La coutume de la dot dans son contexte traditionnel (autour de fin XIX^e siècle)

En Afrique en général et au Gabon en particulier, la dot désignait l'ensemble des biens matériels et financiers que la famille du prétendant apportait à celle de la jeune fille, à l'occasion du mariage de celle-ci. Dans la société fang du Woleu-Ntem, le terme employé pour désigner cette pratique est *ñsùá* ou *ñsùá bikièŋ*. Cette dernière présentait des caractéristiques bien définies au niveau de son fondement, sa conception et sa composition.

1.1. Les origines de la pratique de la dot chez les Fang du Woleu-Ntem

Il n'est pas aisé de situer avec exactitude les origines de la pratique de la dot dans la société fang. Car, comme toutes les sociétés anciennes du Gabon, la société fang était de tradition orale, dont les us et coutumes se transmettaient de bouche à oreille de génération en génération. De ce fait, trois versions donnent une explication de l'origine de la dot chez les Fang.

La première version est tirée de la légende *Dulu bon Afiri-Kara*¹⁷⁹. Cette légende relate la longue migration du peuple fang, du Nord-Est de l'Afrique jusqu'en Afrique centrale. Au cours de cette migration se produisit un drame. Cette tragédie est rapportée par Ndong Ndoutoumou Nguema (1978, p. 37-38) en ces termes :

Après la catastrophe de la noyade, les fils d'Afiri-Kara se séparèrent en prenant chacun une direction. Mais Fang-Afiri et Ntumu-Afiri s'installèrent à côté de la fameuse rivière *Nyong*¹⁸⁰ et le village prit le nom de *Nyong-ayop*¹⁸¹. Ils restèrent là pendant plusieurs années et les deux eurent de nombreux enfants. Fang-Afiri eut comme aînée Mve-Fang ; et Ntumu-Afiri comme fille aînée Angone-Ntumu. Mais, malheureusement, les deux jeunes gens eurent des rapports sexuels à la suite desquels Angone-Ntumu tomba en grossesse. La nouvelle parcourut tout le village de *Nyong-ayop* et parvint jusqu'à Ntumu-Afiri, alors chef de village. Pour Ntumu-Afiri, c'est un acte impardonnable, Mve-Fang doit être puni. Pour cela, il va devoir se préparer à un dur combat si la naissance de l'enfant se fait dans de mauvaises conditions. Heureusement pour Mve-Fang, l'enfant vit le jour en très bonnes conditions. Alors Ntumu-Afiri dit que cela tombait très bien et il accepta de garder son petit-fils mais Mve-Fang devrait donner en échange de l'acte incestueux commis et en échange de la femme qui serait désormais sienne, les choses suivantes : 50 *bikukut bi ekyè*¹⁸² ; 50 *bikpwela*¹⁸³ ; 50 lances ; 10 fusils. Après avoir fourni ces produits, Mve-Fang épousa Angone-Ntumu. Ce fut l'origine du *nsùá*.

¹⁷⁹*Dulu bon Afiri-Kara* traduit littéralement la marche des enfants d'Afiri-Kara. Selon la légende, Afiri-Kara serait l'ancêtre fondateur du groupe fang.

¹⁸⁰Le *Nyong* est un fleuve du sud du Cameroun, long de 690 km et se jetant dans le Golfe de Guinée.

¹⁸¹*Nyong-ayop* signifie sur la rivière.

¹⁸²*Bikukut bi ekyè* ce sont les premières barres de fer qui servaient de monnaie dans la société fang ancienne.

Il ressort de ce récit que le *nsùá* chez les Fang découle d'un acte incestueux perpétré par les enfants de Fang-Afiri et de Ntumu-Afiri, dans la mesure où ces derniers avaient un ancêtre commun qui était Afiri-Kara. Ceci voudrait donc signifier que Mve-Fang et Angone-Ntumu étaient cousins, et qu'il ne devait donc pas avoir de relation sexuelle possible entre ces derniers. En effet, la société fang observe en son sein la règle de l'exogamie, qui consiste « à prendre femme hors de son clan ou, plus généralement, de sa parenté » (Mgr A. Le Roy, 1911, p. 106). En guise de réparation à la règle violée, il fut demandé de payer une sorte d'amende. Ce fut donc à partir de l'amende demandée à Mve-Fang que le *nsùá* apparut chez les Fang.

Les deux autres versions proviennent des récits des informateurs. La deuxième fait état des alliances matrimoniales par amitié comme étant le fondement de l'instauration de la dot. Cette pratique visait à consolider les liens de deux individus ou de deux familles. En effet, dans la société ancienne fang, lorsque des personnes entretenaient de bons rapports, ils renforçaient ceux-ci en mariant leurs enfants ou l'un des membres de leur famille à l'autre famille. À cet effet, Owono Ndong affirme que :

Chez les Fang, c'est l'amitié qui caractérisait les premières relations entre groupes. Le père de tel groupe promettait à tel ami du groupe voisin une femme dans le futur. Ou même deux jeunes gens de groupes différents se promettaient une femme l'un à l'autre et inversement, même s'ils n'étaient pas encore mariés. Ainsi celui qui se mariait le premier et qui avait l'avantage d'être tombé sur une fille féconde avait plus de chance d'avance d'avoir une fille et de réaliser ainsi sa promesse avant l'autre [...] Aussi faut-il remarquer que la promesse peut être à sens unique, mais en contrepartie le prétendant devait faire preuve de dignité, de générosité, et de gentillesse, les Ntumu¹⁸⁴ disent *ábo éjí* (ce terme signifie faire preuve de bonne moralité, d'honnêteté, être empreint de bonnes valeurs)¹⁸⁵.

D'après cette version, celui qui avait reçu la femme de la part de son ami devait faire preuve de générosité, pour se montrer reconnaissant. Il

¹⁸³*Bikpwela* étaient les barres de fer qui servaient de monnaie traditionnelle chez les Fang, après *bikukut bi ekyè*, mais qui étaient de qualité.

¹⁸⁴Ntumu est un sous-groupe de l'ethnie Fang du Woleu-Ntem.

¹⁸⁵Owono Ndong, entretien réalisé au village Melep, cité par Ndong Ndoutoumou Nguema (1978, p. 41-42).

pouvait prendre ainsi soin de sa belle-famille, par divers dons en nature et services. Cette attitude mettait en valeur les qualités morales du nouveau gendre.

Cependant, alimentée par le principe de réciprocité en cours dans la société qui régulait les activités sociales, la pratique de dons a donné lieu, au fil des années, à une sorte d'obligation, de dette morale. Le principe consistait en l'obligation de faire des dons en retour, lorsqu'on t'offrait une chose de valeur, ce qui n'était pas des moindres lorsqu'il s'agissait d'une femme. C'était en quelque sorte un troc, un échange. Ainsi, quiconque recevait une femme comme épouse, était tenu de donner en retour et en reconnaissance des biens divers.

Enfin, la troisième version relate que la pratique de la dot a fait son apparition suite à la mauvaise conduite des femmes envers leurs maris. En effet, elles étaient insoumises à leurs maris. Se croyant encore demoiselles, elles se livraient à toutes sortes d'inconduites. Pour amener ces femmes à changer de comportement, les maris usaient souvent de la force physique. Au cours de ces séances de châtement corporel, les femmes, pour se défendre, disaient à leurs maris qu'ils n'avaient pas le droit de les frapper, car ils n'avaient pas donné quoi que ce soit à leurs parents. Ainsi, certaines allaient jusqu'à abandonner le foyer conjugal pour retourner chez leurs parents.

Certaines femmes étaient épousées sans présents en échange. Deux cas expliquent cette situation : soit parce que le jeune homme était serviable, soit parce qu'il avait le sens de la responsabilité et des valeurs humaines telles que l'amour, l'honnêteté, la générosité, le courage et la ténacité. Il exprimait cela en apportant toutes sortes de nourriture à la famille de la fille ou en leur rendant divers services. Toutes ces qualités étaient indispensables pour gagner la confiance de la famille, en l'occurrence celle du père, car c'est lui qui détenait le pouvoir de décision dans le groupe familial. Ainsi, le père décidait de donner au jeune homme sa fille comme femme car il avait jugé ce dernier digne de confiance. La femme alors obtenue était une sorte de reconnaissance pour les services rendus. À ce sujet, Blandine Ayigone déclare que :

[...] ma grand-mère m'avait raconté que sa mère allait en brousse, et puis elle a abattu du bois mort qui est resté accroché en haut. Celui qui l'a épousé est passé par là et l'a trouvé en train de tirer le bois. Il s'est arrêté, il

a tiré le tronc. Comme on traversait une rivière, il a tout transporté du côté du village. Mon arrière-grand-mère lui a dit tu épouseras Oye. Pour elle, c'était une grande chose que quelqu'un vienne l'aider [...] C'était une récompense. Et ma grand-mère racontait ainsi que c'est avec un tronc d'arbre qu'on m'a épousé¹⁸⁶.

Exaspérés par le mauvais comportement de leurs femmes, les hommes décidèrent de tenir une réunion pour trouver une solution à cette situation. Au sortir de cette dernière, il fut décidé de donner désormais des biens aux parents de la femme, afin que les maris aient pleinement l'autorité sur leurs épouses. C'étaient ces biens qui prirent le nom de *nsùá*. Et ce fut ainsi qu'on commença à doter les femmes. Nicolas Essono corrobore cette version en déclarant que :

Un moment donné, les Fang se sont unis avec des femmes. Ils ont constaté que ces femmes ne duraient pas dans le mariage parce qu'elles n'étaient pas dotées. À partir de ce moment-là, les Fang ont compris que ce qui donne le poids à un mariage chez les Fang c'est le poids de la dot. Tu verras donc qu'au Woleu-Ntem si tu n'as pas doté une femme, elle va toujours se considérer comme une demoiselle parce qu'elle n'aura pas le poids de la dot, elle n'aura peur de rien¹⁸⁷.

À la lecture de ces différentes versions, il ressort que, pour certains, la dot était un élément de réparation suite à la violation du principe de l'exogamie ; pour d'autres, un acte de reconnaissance pour avoir reçu de l'autre quelque chose de précieux et de grande valeur ; et pour d'autres encore, un moyen de stabiliser les foyers. Dans un cas comme dans un autre, cette pratique répondait à un principe d'échange, de troc mutuel entre deux familles. Ainsi, c'était l'aspect symbolique qui était considéré.

1.2. Conception de la dot dans le cadre traditionnel fang

En tenant compte des diverses interprétations relatives à la provenance de la pratique du *nsùá* en milieu fang, la dot se présentait

¹⁸⁶Blandine Ayigone, entretien réalisé à Libreville le 08 juin 2020.

¹⁸⁷Nicolas Essono, entretien réalisé à Libreville le 17 mai 2020.

comme un créateur d'alliance entre deux familles, une garantie pour le mari ou encore une compensation pour la famille de la femme.

Dans la société ancienne fang, la remise de la dot représentait un symbole de liaison, d'union entre deux groupes familiaux, deux clans. Par ce lien, les familles devenaient alliées. Cette idée, nous est clairement présentée par Laurent Ondo Mezui en ces termes :

La dot était le symbole d'une alliance entre deux familles, et cette alliance était scellée par les échanges de présents. La famille de la femme recevait des choses et quand on va accompagner la femme on emmène aussi plein de choses. [...] C'est tout le village qui s'impliquait que ce soit du côté du garçon ou de la fille pour épouser. Y a tel clan qui est venu tisser alliance avec nous en mariant notre fille et on est devenu donc des clans complémentaires alliés¹⁸⁸.

A. F. X. Ratangga-Atoz (2009, p. 258) ajoute : « En retour, les beaux-parents apportaient diverses prestations de services et autres cadeaux qui contribuaient à raffermir l'amitié entre partenaires ». Ainsi, la dot était la part du contrat que les parents du jeune homme apportaient pour obtenir la femme qu'il voulait épouser. En conséquence, cet apport créait un lien, qui s'entretenait par des échanges réciproques de services, en dons en nature ou en matériels, en cas d'événement heureux ou malheureux. La dot pouvait donc servir à raffermir l'amitié entre partenaires ou créer une alliance entre des familles.

La dot était aussi une assurance, car elle conférait à l'homme une pleine autorité sur sa femme. En effet, le versement de celle-ci marquait le transfert de pouvoir de la famille de la femme à celle de l'homme ou, plus précisément, du père de la fille au mari de cette dernière. À cet effet L. Mba (2002, p. 73.) soutient que : « Le versement d'une dot à la famille de la femme qu'on épouse assure la possession définitive de cette femme ». Dès cet instant, la femme appartenait à la famille de celui qui l'a dotée, et était désormais sous la responsabilité de ce dernier. Il pouvait ainsi faire valoir librement ses droits et devoirs vis-à-vis de son épouse, car elle était devenue sa propriété. G. Balandier (1955, p. 120) abonde dans le même sens en affirmant que :

¹⁸⁸Laurent Ondo Mezui, entretien réalisé à Libreville le 28 juin 2020.

La femme fait partie des biens (ou *bioum*) du groupe dans lequel le mariage la fait entrer. [...] Elle est transmise par héritage tout comme les marchandises et richesses diverses (qui peuvent être considérées comme des femmes virtuelles). La prendre sans l'autorisation de son mari était considéré comme un vol.

Cela laisse donc entendre qu'une femme qu'on épousait sans dot, se considérait comme une demoiselle. Elle pouvait vagabonder comme elle voulait, elle était libre. Mais elle n'était considérée ni par sa belle-famille, ni par son conjoint. Philippe Ndong Essono déclare que : « La dot donne le poids dans un foyer, ça donne le poids à la femme »¹⁸⁹. En effet, c'était la dot qui faisait la différence entre une femme célibataire et une femme mariée. Elle attestait qu'une femme était mariée. Mba'a Bikoro en témoigne :

La dot est ce que les français appellent symbole. [...] c'est un symbole pour que les gens sachent que cette femme est déjà allée en mariage. Pour cela, il faut qu'on donne la dot pour savoir qu'elle est déjà la femme de quelqu'un. Tant que la dot n'a pas encore été donnée, on est encore amant, on n'est pas marié¹⁹⁰.

La dot était également un échange, qui avait vocation à opérer un remplacement. Autrement dit, c'était une compensation qui consistait à remplacer la fille qui allait en mariage par un ensemble de présents. L'apport de produits était une compensation pour le départ de la femme de son groupe familial. La compensation se justifiait, car la femme avait une grande valeur dans la société traditionnelle fang. En effet, la femme était l'épine dorsale, l'élément principal de l'armature sociale, à cause de ses nombreuses utilités. D'abord, son utilité résidait dans sa capacité à procréer. Une femme qui était féconde donnait une descendance à son mari, ce qui assurait la pérennité du lignage. Ainsi, Raymond Patrice Gama Eyi affirme que : « Une femme représentait beaucoup, parce que c'est elle qui venait agrandir la famille. Donc, faire en sorte que le clan perdure, parce que c'est par les naissances d'enfants que le clan va perdurer, ça va fonder une

¹⁸⁹Philippe Ndong Essono, entretien réalisé à Libreville le 19 mai 2020.

¹⁹⁰Bikoro Mba'a, entretien réalisé par téléphone depuis Libreville le 08 juin 2020.

famille, un lignage. C'est la femme qui nous aide à cette reproduction lignagère »¹⁹¹.

La descendance assurait aussi le prestige et la puissance du groupe, car les enfants qui naissaient, s'ils étaient des garçons, constituaient des guerriers qui prêtaient main forte en temps de conflit. Quant aux filles, c'étaient des sources d'alliances avec d'autres groupes. Leurs mariages allaient, en effet, créer des liens entre leurs familles d'origines et leurs familles d'accueils auxquelles désormais elles appartenaient. En conséquence, grâce à ces alliances matrimoniales, les différents groupes familiaux allaient bénéficier d'une fraternité au sens large, qui imposait paix et assistance mutuelle. Cette idée est soutenue par G. Balandier (1955, p. 120) lorsqu'il déclare que la femme est : « Source de puissance, par la procréation d'enfants concourant à la défense du groupe ou procurant des alliances ». Romuald Be abonde dans le même sens : « Une femme avait de l'importance [...] la famille qui l'accueille va bénéficier des enfants. Quand on dit les enfants si ce sont les filles, ce sont des femmes à épouser, si ce sont des garçons, ce sont des guerriers. Et elle va aussi leur donner la force de travail »¹⁹².

En dehors de sa capacité à procréer, la femme était aussi un agent de production qui, grâce à sa force de travail, garantissait la subsistance du groupe. La société traditionnelle fang vivait selon l'économie de subsistance. La femme y jouait un rôle essentiel. Car l'agriculture était une activité essentiellement réservée aux femmes. La femme devait assurer la production vivrière destinée à maintenir et à accroître la force vitale du groupe familial. Elle semait les différentes cultures (manioc, banane, maïs, arachide, légumes, *etc.*), sarclait, assurait la récolte de la production agricole et concoctait de savoureux mets pour nourrir la famille.

La femme était également source de service, par ses diverses fonctions domestiques. Elle jouait, en effet, les rôles de maîtresse du foyer et d'éducateur des enfants. De ce fait, la responsabilité morale lui incombait. D'où les propos de Raymond Patrice Gama Eyi qui affirme que :

[...] un homme quand il a une femme, c'est la femme-là qui va prendre en main toutes les occasions, par exemple festives de sa famille. À l'époque, il

¹⁹¹Raymond Patrice Gama, entretien réalisé à Libreville le 21 mai 2020.

¹⁹²Romuald Be, entretien réalisé à Libreville le 25 mai 2020.

y avait le corps de garde. Toutes les femmes envoyaient la nourriture au corps de garde. Et souvent quand votre femme préparait bien, tu étais respecté par les autres. Et quand elle se conduisait bien dans le village, on disait prenez l'exemple de la femme de Ndong, vous voyez comment la femme de Ndong se comporte. Vous voyez comment elle garde son mari. On pouvait même donner aux jeunes filles d'aller vraiment discuter avec elle, pour qu'elle enseigne les jeunes filles comment elles vont traiter leurs maris¹⁹³.

Une épouse était donc le miroir par lequel les autres membres de la communauté pouvaient lire et apprécier la vie d'un couple, d'un groupe familial. Car c'est par le comportement des parents, mais principalement de la femme, que l'on déterminait la famille avec laquelle on voulait tisser une alliance, dans le cas d'un mariage.

Enfin, la femme était source de prestige personnel. Car elle permettait à l'homme, qui venait la doter, d'accéder à un nouveau statut social. Par le mariage, un homme acquérait une distinction et une place dans la société. Dès lors que ce dernier fondait sa maison, il créait les fondements d'un lignage. Dans la société, il était perçu comme un homme responsable. Quelle que soit la situation qu'il pouvait occuper, un homme célibataire n'atteignait pas le degré de respectabilité réservé au marié.

Ainsi, la dot était un élément déterminant. Sa pratique dans la société ancienne fang occupait une place de choix, au regard de son impact dans la vie d'un groupe familial. Elle suscitait la circulation des biens et des femmes. Le paiement de la dot permettait de compenser le départ de la femme de sa famille d'origine, et de la remplacer par une autre femme devant assurer le rôle central de la femme dans la cellule familiale. D'où la notion de compensation. Dans la plupart des cas, les biens qui étaient remis pour doter une femme, servaient à procurer au frère de celle-ci une femme, quand ce dernier était en âge de se marier, pour remplacer sa sœur qui était partie en mariage. C. Coquery-Vidrovitch (1994, p. 34) avance : « les biens reçus étaient aussitôt utilisés à procurer une épouse à l'un des frères de la jeune femme cédée ». C'était l'épouse du frère qui allait désormais assurer les fonctions d'agent de reproduction et de production de biens, gardienne des valeurs morales du groupe familial.

¹⁹³Raymond Patrice Gama Eyi, entretien déjà cité.

1.3. Les objets traditionnels de la dot et leur symbolique

Dans la société ancienne fang, la dot était généralement constituée d'objets en fer, de quelques biens matériels et de la nourriture, comme le montre le tableau n°1 ci-dessous.

En ce qui concerne les objets, on notait la présence de sorte de clous en fer, qui étaient considérés comme précieux, car le fer était une denrée rare et difficile à se procurer. La dot était composée d'un « nombre considérable de clous en fer indigène » affirme F. Grebert (1922, p. 113). Selon P. Edoumba (2018, p. 109), il s'agissait de « sorte de clous à tête aplatie d'environ dix centimètres ligaturé avec des lianes par 3 ou par 10 ». En réalité, ce sont des lamelles ou des barres de fer forgées que A. Nguema Allogho (1981, p. 31) désigne sous le vocable de *bikwela*¹⁹⁴.

Les *bipwela* étaient la monnaie traditionnelle des Fang. Seulement, cette monnaie n'avait qu'une valeur d'échange limitée. En effet, elle était uniquement réservée aux opérations matrimoniales. Les *bipwela* étaient assemblés par paquets de dix (10) ou vingt (20). Le nombre des *bipwela* à donner variait selon les conditions des familles, les régions et le statut de la femme. Une jeune femme jamais dotée n'avait pas la même valeur que celle qui avait déjà été dotée. Dans le premier cas, la quantité des *bipwela* n'était pas déterminée à l'avance ; cela dépendait de la volonté du prétendant¹⁹⁵. Dans le second cas, le nombre des *bipwela* était fixé de manière à correspondre à ceux provenant de la première dot¹⁹⁶.

Tableau n°1 : Liste des produits de la dot.

Objets	Matériels	Nourriture
Dix ou vingt <i>bipwela</i> (lamelles de fer, barres de fer ou clous de fer forgés)	Une ou deux pointes d'ivoire	Un gigot de sanglier (frais ou fumé)
Trois ou quatre paniers	Sel indigène	Un porc-épic (frais ou

¹⁹⁴Ce terme a plusieurs orthographes, au singulier *ékpwela*, on peut écrire *bikwela*, *bipwela*, *bipwele*, *bikpwele*. Cette diversité de prononciation est liée aux différents dialectes issus des quatre sous-groupes qui composent le groupe Fang. À savoir : les Ntumu, les Məka, les Nzaman et les Atsi.

¹⁹⁵Alexandre Nzogho Allogho, entretien réalisé à Libreville le 05 juillet 2020.

¹⁹⁶*Idem*.

de <i>mikel</i> ou <i>məkòng</i> (sagaies)		fumé)
<i>Aking-mindzoughe</i> (petits couteaux anciens)	<i>Ádôm</i> (Pagne en écorce battue)	Poisson (frais ou fumé)
<i>Mkpára</i> (machette forgée traditionnellement)	<i>Víok ékùán</i> (marmites en argile cuite)	Un gigot d'antilope (frais ou fumé)
<i>Ovòn</i> (hache forgée traditionnellement)	<i>ákánə</i> (bracelet en fer), bracelet de perles en bois	
	Jarre en terre cuite	
	<i>Nló tǎ</i> (tête de tabac)	
	<i>Víoktǎ</i> (pipe en terre cuite)	

Sources : F. Grebert (1922, p. 113) ; L. Mba (2002, p. 82) ; R. Mayer (2002, p. 197) ; entretiens avec Jean-Nicolas Ondo Mezeme, Obone et Mba'a Bikoro.

L'*ékpwela* revêtait un caractère symbolique. En effet, il symbolisait la richesse à cause de sa rareté et son utilité. Alexandre Nzogho Allogho l'affirme : « on donnait le fer parce que c'était une richesse, un moyen d'échanger. C'est ce fer là qu'on prenait pour aller doter une femme »¹⁹⁷. Blandine Ayigone abonde dans le même sens :

Quand on te donnait *áñi ékièn*¹⁹⁸ c'est toi le plus riche et le plus redouté parce que tu peux te fabriquer des armes [...] c'est toi le plus riche du village si on a doté ta fille avec ça. Tu es redouté parce que tu as des armes, tu as des lances, des couteaux, des machettes, même une hache parce que c'est avec ça qu'on va faire tous ces outils. Ça ne représentait pas quelque chose de mystique. C'étaient les millions qu'on donne maintenant. C'est avec ça que tu acquérais les choses convoitées à l'époque¹⁹⁹.

Il y avait aussi comme objets : les *mìkpára*²⁰⁰, *okèn*²⁰¹, *ovòn*²⁰². Les machettes permettaient de creuser les mortiers et les tambours ; les couteaux

¹⁹⁷ *Idem*.

¹⁹⁸ *Áñi ékièn* désigne une boule de fer brute.

¹⁹⁹ Blandine Ayigone, entretien déjà cité.

²⁰⁰ Machettes forgées traditionnellement.

²⁰¹ Couteaux.

²⁰² Hache forgée traditionnellement.

tenaient lieu de lame pour retourner la terre, creuser des trous, pour planter le manioc ou la banane. Les haches servaient à couper les branches des grands arbres et de tailler des pirogues. Ces outils étaient l'apanage du père de la fille qui était dotée, pour l'aider dans ses différents travaux champêtres. Selon nos informateurs, on donnait également des houes, une boule de fer à l'état brut et les *mìkel* ou *məkòŋg*²⁰³. Les sagaies étaient utilisées lors de la chasse aux pachydermes.

Ces outils symbolisaient l'entrée du groupe familial dans le monde de l'agriculture, de la chasse et la pêche. Ils leurs permettaient donc de subvenir à leurs besoins. De ce point de vue, ces outils étaient précieux et très recherchés. En effet, comme le fer était difficile à avoir, les dots des filles permettaient alors d'avoir du fer brut (*áŋí ékièŋ* ou les *bìpwela*) qui était fondu et transformé en outils. Ces objets en fer étaient tellement importants qu'ils ont influencé la dénomination de la dot. Chez les Fang, la dot prit le nom de *̀̀sùá bikièŋ*, littéralement "dot de fer ". Cette expression est même encore utilisée actuellement, mais pour désigner des dots très importantes.

À ces objets en fer s'ajoutaient d'autres *bioum*²⁰⁴, comme les pointes d'ivoire, le sel indigène, les marmites en argile cuite, *nló tá*²⁰⁵, *viòktá*²⁰⁶ et les bracelets de perles en bois. L'*andom* comptait aussi parmi les produits de la dot. C'était un morceau de pagne d'écorce de bois battue utilisé comme vêtement. Les Fang, hommes et femmes, le portaient avec l'aide d'une ceinture pour protéger la partie inférieure de leur corps. Il était donc donné pour habiller les parents de la femme. C'était une marque d'attention, de bienveillance. Il y avait aussi le bracelet en fer, *əkánə*, objet de beauté porté tant par les hommes que par les femmes. Ils le portaient soit au cou, au pied ou au poignet. À l'occasion d'un événement comme le mariage, la mariée était ornée de plusieurs bracelets (en fer et en bois) qu'elle pouvait se procurer pour la circonstance. Les jarres, gourdes ou les cruches en terre cuite étaient des ustensiles d'usage domestique. Elles étaient utilisées pour porter ou conserver l'eau.

²⁰³Sagaies.

²⁰⁴*Bioum* signifie les biens matériels. Ce terme englobe l'ensemble des biens constituant la richesse du Fang.

²⁰⁵Feuilles de tabac.

²⁰⁶Pipe en terre cuite avec les tuyaux en bois ou en fer.

En termes de nourriture, il n’y avait pas grand-chose. Mais la belle-famille n’apportait jamais un animal vivant, c’était toujours du gibier mort : un gigot de singulier, d’antilope, de porc-épic frais ou séché, du poisson frais ou séché. Le gendre devait entretenir, nourrir les beaux-parents. La nourriture signifiait beaucoup dans la société ancienne fang, comme nous l’explique Obone à travers ces propos :

Quand quelqu’un venait pour t’épouser, il apportait la nourriture, un porc-épic. Ce qu’il donnait à ce moment-là, était juste pour satisfaire ses beaux-parents pour qu’on sache que c’est un homme responsable. Il apportait la nourriture comme le poisson pour nous qui étions à côté du fleuve *Kyè*. La personne pouvait venir avec un panier de poissons de toutes sortes et le donner à ses beaux-parents. Avant, à l’époque, c’était la nourriture qui était une grande chose. Si le beau-fils n’a pas donné à manger à ses beaux-parents, ce n’est pas une personne estimée²⁰⁷.

Ainsi, les vivres signifiaient donner à manger aux beaux-parents. Ce geste rassurait la famille de la femme, en ce sens qu’il traduisait le sens de la responsabilité de la famille adverse et démontrait qu’elle était détentrice de bonnes valeurs. Mais aussi, cela pouvait laisser entrevoir que leur fille allait en de bonnes mains, qu’elle n’allait pas mourir de faim.

Il ressort qu’à l’origine, la dot chez les Fang était constituée de trois groupes d’éléments : des objets en fer qui symbolisaient la richesse, de quelques autres biens matériels qui avaient pour but d’assurer le bien-être de la famille de la femme et de la nourriture, symbole de bonnes valeurs. Toutefois, cette composition de la dot, dès la fin du XIX^e siècle, subit des évolutions majeures.

2. Les séquences évolutives de la dot

La pratique de la dot n’est pas demeurée statique depuis les origines. Elle a subi des transformations suite à l’entrée en contact du peuple fang avec les civilisations venues d’outre-mer. Cette rencontre fit naître les conditions de la dissolution du système traditionnel de la pratique de la dot.

²⁰⁷Obone, entretien réalisé à Libreville le 28 juin 2020.

2.1. Première évolution de la pratique de la dot (1896-1932)

La dot dans la société traditionnelle fang avait connu une première évolution à la fin du XIX^e siècle. Celle-ci s'est caractérisée par l'effacement progressif des produits locaux et l'avènement des produits européens.

La première évolution de la liste de la dot remonte à la fin du XIX^e siècle. En effet, dans l'ouvrage de H. L. M. P. Trilles (1912, p. 259) on peut lire qu'à partir de 1896, les dots chez les Fang étaient déjà constituées d'un mélange de marchandises européennes et africaines. Dès ce moment, on observe qu'il y a des éléments qui subsistent : la nourriture et les feuilles de tabac, car ces éléments représentaient pour les Fang un certain nombre de valeur (prendre soin de la belle-famille). En revanche, d'autres vont progressivement disparaître dans la dot : les objets en fer et certains biens matériels.

Au cours du XX^e siècle, les objets en fer : sagaies, petits couteaux anciens, bracelets en fer, hache forgée, machettes forgées disparurent de la liste des dots. Les Fang trouvaient que ces derniers étaient « devenus embarrassants » (L. Mba, 2002, p. 83). Autrement dit, ces objets en fer étaient devenus encombrants à cause de leurs formes rudimentaires, et donc inefficaces pour l'agriculture et la chasse. Ce qui laisse penser que les activités artisanales telles que le travail du fer, qui était l'apanage des forgerons fang, cessèrent progressivement sans toutefois totalement disparaître.

Parmi les éléments qui disparurent, il y eut aussi les *bipwela*, base des objets de la dot. À partir de 1918-1922, les Fang délaissèrent peu à peu les *bipwela* à cause de leur valeur d'échange limitée. Ils étaient uniquement réservés aux opérations matrimoniales. Ils furent ainsi, petit à petit, remplacés par des biens dont la valeur d'usage était admise par tous. Après 1922, il y eut effacement totale des *bipwela* dans la liste des dots.

Outre les objets en fer, il y eut également la disparition des pointes d'ivoire, des pagnes en écorce battue, du sel indigène, des marmites en argile cuite, des jarres en terre cuite et des pipes en terre cuite. Ces objets n'étaient plus fortement estimés par les Fang. Pour la plupart, ils ne correspondaient plus au style et au niveau de vie des populations, car la société avait évolué. Alors que tous ces objets disparaissaient, de nouveaux éléments apparurent

sur les listes des dots, à savoir les marchandises manufacturées et le numéraire.

Par marchandises manufacturées, on entend les produits finis ou semi-finis issus de la transformation en usine de matières premières. Il s'agissait d'étoffes (cotonnades, soieries des Indes, tissus fabriqués en Europe), rhum, eau-de-vie, tabac, fusils, poudre, objets en fer, neptunes (bassines en cuivre), verroterie, sel, habits européens et autres marchandises, que les Occidentaux apportèrent dans leurs navires pour les échanger contre les produits locaux (nattes, fruits, pointes d'ivoire, tissus de raphia, bois, caoutchouc, miel, noix de palme, gomme copal, esclaves, *etc.*) sur la côte gabonaise.

La découverte du littoral gabonais, en 1471, eut pour corollaire le développement des échanges entre les navigateurs européens et les peuples autochtones installés sur la côte. Ces contacts commerciaux déversèrent des marchandises européennes dans les villages de la côte. Du XVI^e au XIX^e siècle, des maisons de commerce européen s'établirent progressivement dans l'intérieur du pays, notamment dans la région du Woleu-Ntem où les marchandises européennes furent accueillies avec enthousiasme par les populations locales. Dès lors, la composition des dots changea fondamentalement et les marchandises européennes y figuraient dorénavant en très bonne place.

Selon H. L. M. P. Trilles (1912, p. 259), à partir de 1896, les dots chez les Fang étaient déjà constituées d'un mélange de marchandises européennes et africaines : de fusils à pierre, de jarres à une ou deux oreilles, des marmites à trois pieds avec couvercles, des caisses en bois blanc, de sabres de traite (machettes), de grands chapeaux, des pagnes à fleurs rouge avec bordure, des têtes de tabac à six feuilles, des bouteilles d'eau de vie, des couvertures, de grands habits à pans, des pipes en terre et en bois. En 1900, les dots étaient constituées de : « 30 fusils, 100 pagnes de traite, 100 machettes, 20 barils de poudre, 10 boîtes de capsules, 10 sacs de sels, 60 coffres, 1 chapeau, 30 touques, 30 marmites et 30 assiettes » (L. Mba, 2002, p. 83). 22 ans, le père F. Grebert (1922, p. 113-114) avait souligné que : « [...] la dot que paie le mari se compose d'une trentaine de fusils, d'un nombre variable de barils de poudre, d'une cinquantaine de pagnes, de cassettes démontables, d'article de ménage, de machettes ». S. Galley (2018, p. 18) et P. Belloni du Chaillu (1996, p. 163) firent le même

constat, quelques années plus tard, de l'intrusion massive des marchandises européennes sur les listes de la dot en pays fang.

Outre le déferlement des produits manufacturés dans les dots, il eut aussi l'avènement du numéraire. En effet, d'après L. Mba (2002, p. 83) : « Vers 1918 à 1922 [...] il y eut des dots, moitié en marchandises, moitié en argent ». L'argent apparaissait donc dans la dot au cours des années 1920. Son introduction, dans la constitution des dots, s'est faite de manière progressive avec au début, de faibles montants. En effet, comme le soutient Raymond Patrice Gama Eyi, « [...] ce n'était pas trop d'argent [...] parce que la valeur n'était pas ce que nous connaissons aujourd'hui. Pour atteindre 1 franc, il fallait économiser beaucoup de petits sous. Donc parfois on épousait une femme avec 1 franc, on ajoutait des pagnes »²⁰⁸. Sur la base de ce témoignage, nous pouvons donc considérer que l'argent était rare et d'une très grande valeur. Ainsi, l'introduction de l'argent répondait au désir des Fang de constituer toujours la dot de produits rares et de meilleures valeurs, comme le confirme G. Balandier (1955, p. 126) en ces mots :

Cette évolution doit être considérée en fonction du souci de maintenir en équivalence de la femme, richesse par excellence, les biens les plus précieux dont dispose la société fang. Elle s'efforce de constituer la dot de produits rares : *bikièŋ*, marchandises à l'époque de la traite, numéraire lorsque celui-ci vient d'être diffusé et accepté par les villageois.

Mais, finalement, ce qui était un présent avait fini par devenir une norme. Car, à partir de 1922, le numéraire fut réellement offert en dot. Les montants adoptés étaient successivement de : « 500 francs, puis 2.500 francs et ensuite 1.500 francs » (L. Mba, 2002, p. 83). Alexandre Nzogho Allogho affirme à cet effet que : « Mon père me racontait qu'il a épousé sa première femme dans les années 1920 à 300 francs »²⁰⁹. Ces sommes étaient la résultante du boom forestier des années 1920 qui avait libéré une quantité importante de numéraire dans le pays. Tous ces biens et cet argent dans les années 1920 indiquaient l'introduction des produits européens dans la dot. Ceci eut pour conséquence un effacement progressif des produits locaux au profit de ceux importés. On assistait à une dévalorisation des

²⁰⁸Raymond Patrice Gama Eyi, entretien déjà cité.

²⁰⁹Alexandre Nzogho Allogho, entretien déjà cité.

produits originels de la dot, comme le montre le tableau n°2 ci-dessous sur l'évolution de la liste de la dot entre 1896 et 1932.

Ce tableau montre qu'il y a eu la disparition de plusieurs objets traditionnels de la liste de la dot : les *bipwela*, les sagaies, les bracelets en fer, les pointes d'ivoire, les petits couteaux, marmites en argile cuite, jarre en terre cuite, les machettes forgées, les pipes en terre cuite, le sel indigène, le pagne en écorce battu, la hache forgée. Très peu de produits subsistent comme la nourriture, les feuilles de tabac. En revanche, il y a eu l'introduction de nombreux produits occidentaux composés de marchandises manufacturées et du numéraire.

Tableau n°2 : Liste de la dot (1896-1932).

Objets disparus	Objets qui subsistent	Objets nouveaux
<i>Bipwela</i>	La nourriture	Sabres de traite (machettes)
Sagaies	Feuilles de tabac	<i>Ekiap</i> (Fusils à pierre ou à poudre)
Bracelet en fer		Sac de sel
Les pointes d'ivoire		Pagnes de traite
Petits couteaux anciens		Haches de traite
Marmites en argile cuite		Eau de vie
Jarre en terre cuite		Barils de poudre
Machettes forgées		Grands chapeaux
Pipes en terre cuite		Boîtes de capsules
Sel indigène		Marmites
Pagne en écorce battue		Caisse de marchandises ou coffre
Hache forgée		Habits
		Neptunes (bassines en cuivre)
		Lime
		Assiettes

		Les perles blanches
		Les anneaux de cuivre
		Cassettes démontables
		Touques (cruches)
		Numéraire

Sources : L. Mba (2002, p. 83) ; F. Grebert (1922, p. 113-114) ; P. Belloni du Chaillu (1996, p. 163) ; entretiens réalisés avec Raymond Patrice Gama Eyi ; Ntsame Mba ; Urbain Mbeng Ndong et Alexandre Nzogho Allogho.

Deux principaux facteurs étaient à l'origine de cette mutation. Le premier était la pénétration commerciale à l'intérieur du pays. Au cours du XX^e siècle, des commerçants européens s'implantèrent dans plusieurs localités du Gabon, afin de trouver davantage de débouchés pour leurs produits manufacturés. Un peu partout sur le territoire du Gabon naquirent des factoreries qui avaient facilité l'écoulement des marchandises dans l'arrière-pays. En effet, l'implantation des maisons de commerce telles que Hatton et Cookson, John Holt, Dubary, Peckeur, Woërmann, Pilastre, *etc*, dans l'hinterland permit de diffuser en grande quantité les produits manufacturés européens. F. Grebert affirme à cet effet que : « Les factoreries ont déversé dans le pays de vieilles défroques ». Cet afflux rendit les Fang dépendant des marchandises européennes. C. Messi Me Nang (2014, p. 61) rapporte que : « les marchandises européennes finirent par devenir des objets quotidiens pour les Gabonais, qui n'entendaient plus désormais s'en passer. Partout, les habitants, même les plus insoumis, convoitaient les articles manufacturés ». G. Balandier (1955, p. 178) pouvait, comme une sorte de conclusion, dire que : « C'est à cette accumulation, directement liée à l'emprise commerciale des Fang et à la multiplication des comptoirs de l'intérieur, qu'il convient de rattacher le bouleversement [...] des dots ». Ces maisons de commerce étaient des centres d'approvisionnements de marchandises européennes. Avec le progrès de la traite, les marchandises d'importation remplacèrent en partie les objets traditionnels de la dot.

Le second facteur tenait de la pénétration coloniale au cours de laquelle la France annexa tout le territoire du Gabon, par l'entremise de signatures de traités d'occupation, en l'occurrence celui du 1^{er} avril 1844.

Ce dernier donna à la France la souveraineté sur toute l'étendue du territoire gabonais. De ce fait, le Gabon devint une colonie de la France. Et pour établir son emprise sur le pays, la France instaura, par l'arrêté du 11 février 1902²¹⁰, le paiement d'une redevance, l'impôt de capitation, perçu en numéraire. La pénétration du numéraire par l'impôt de capitation s'était faite de manière progressive dans les différents groupes sociaux du Gabon. Le taux fut d'abord porté à 3 francs par tête avec un minimum de 6 francs par case en 1902. Car il était plus facile de compter des cases que des hommes prompts à s'évanouir dans la forêt. Afin de multiplier le nombre de contribuables et ainsi accroître le rendement de l'impôt, en 1909 l'obligation fiscale fut étendue aux femmes, à raison de 2 francs²¹¹. L'impôt de capitation était désormais généralisé. Le taux de l'impôt se stabilisa à 5 francs et resta uniforme dans les diverses parties de la colonie du Gabon jusqu'en 1914. À cette date, en effet, le taux fut porté de 5 francs à 10 francs pour les circonscriptions côtières et à 7,50 francs pour les autres, c'est-à-dire celle de l'intérieur du pays. Cette augmentation résultait des contraintes financières de la guerre, notamment le déclenchement de la Première Guerre mondiale. Dès ce moment, les taux de l'impôt ne cessèrent d'évoluer selon les besoins de la colonie et les ressources de chaque unité administrative car, à mesure que la société se développait, l'importance des services sociaux croissait.

Pour s'acquitter de cette taxe, les populations devaient en gagner le montant. À cet effet, les hommes n'avaient d'autres possibilités que d'exécuter des prestations de travail dans les services de la colonisation où la main-d'œuvre était requise (exploitation forestière, agriculture d'exportation, commerce des produits artisanaux). Ces activités eurent pour conséquence l'instauration du travail salarié, lequel favorisa la circulation du numéraire dans le pays et le développement de l'économie monétaire. En d'autres termes, ces activités avaient favorisé la pénétration du numéraire dans les rapports sociaux des populations du Gabon. De ce fait, l'argent qui était perçu permettait aux populations, non seulement de payer leurs impôts, mais aussi de doter les femmes. Ndong Ndoutoumou Nguema (1978, p. 59)

²¹⁰Arrêté du 11 février 1902 étendu à toute la colonie la perception de l'impôt indigène, sous forme d'impôt de capitation, *JOCF* de 1902, p. 59-65.

²¹¹Arrêté du 5 février 1910 fixant le taux de l'impôt indigène dans les circonscriptions du Gabon, *JOAEF* du 15 février 1910, p. 95.

rapporte que : « Avec les salaires qu'ils percevaient, ils mettaient les trois-quarts de côté pour constituer un *nsua* ». Ainsi, l'intrusion du numéraire dans les listes de la dot était également liée à l'imposition des populations locales.

2.2. Deuxième évolution de la pratique de la dot (1933-1963)

Amorcée lors de la première période coloniale, l'évolution de la dot dans la région du Woleu-Ntem s'amplifia au cours des années 1930-1960. Alors que le commerce de traite n'avait fait circuler qu'une certaine quantité de biens, la formation et l'essor d'une économie de marché dominée par les productions commercialisables ne cessa d'accroître la circulation du numéraire et des marchandises manufacturées dans la société fang. Dans ce nouveau contexte, la dénaturation de la dot s'accrut vers une surenchère.

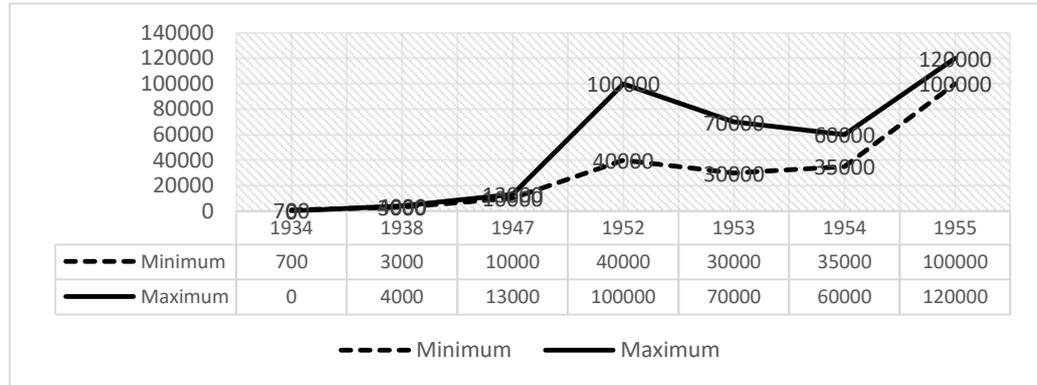
Si jusque-là la dot continuait à être appelée *nsua bikiègn* dans la région septentrionale du Gabon, elle n'avait gardé de l'institution d'origine que le nom. Car, avec la diffusion du numéraire dans cette région, l'argent avait pris une place de plus en plus prépondérante dans les dots. Les transactions matrimoniales donnaient lieu à de véritables spéculations financières.

En effet, le taux du numéraire dans les dots augmentait d'année en année, et pouvait varier au cours d'une même année. De nombreux rapports politiques, issus de l'administration coloniale française, font état de l'évolution de ces différents taux du numéraire dans les dots. Le graphique n°1 ci-après montre cette évolution du montant de la dot.

Ce graphique montre que le taux de la dot a grimpé rapidement de 1934 à 1955 : il est passé de 700 francs au minimum à 120.000 francs au maximum. Mba'a Bikoro donne une idée de ce phénomène de la hausse du taux numéraire de la dot : « Ma petite sœur Obone Bikoro, est allée en mariage avec une somme de 50.000 francs. Les gens ont crié, parce que la somme était élevée. C'était en 1952, à cette période c'était une grosse somme »²¹².

²¹²Bikoro Mba'a, entretien déjà cité.

Graphique n°1 : Évolution du taux de la dot en numéraire (1934-1955).



Sources : ANG – FPR carton 55 : Rapport politique du département du Woleu-Ntem de 1934 ; ANG – FPR carton 119 : Rapport politique du département du Woleu-Ntem de 1954 ; ANG – FPR carton 71 : Rapport politique du département du Woleu-Ntem de 1947 ; ANG – FPR carton 119 : Rapport politique du département du Woleu-Ntem de 1952 ; ANG – FPR carton 536 : Rapport politique du district de Mitzic, 1953 ; ANG – FPR carton 72 : Rapport politique de Medouneu pour l’inspection de la France d’outre-mer de 1954 ; ANG – FPR carton 6 : Rapport politique du département du Woleu-Ntem de 1955.

Toutefois, cette évolution du taux de la dot évolue en dent de scie. En effet, on note quatre phases d’évolution. La première va de 1934 à 1938, caractérisée par une légère augmentation du montant de la dot. Elle passe de 700 à 3.000 francs pour le taux minimum à 4. 000 francs pour le taux maximum. La deuxième phase court de 1947 à 1952. Elle est marquée par une hausse importante du coût de la dot. Celle-ci passe de 10.000 à 40.000 francs pour le taux minimum et de 13.000 à 100.000 francs pour le taux maximum. La troisième séquence évolutive s’étale de 1952 à 1954. Elle connaît une régression, passant de 40.000 et 35.000 francs pour le taux minimum et de 100.000 à 60.000 francs pour le taux maximum. Enfin, la quatrième séquence concerne la période 1954-1955. Cette période présente une courbe haussière du taux de la dot. En une année, celui-ci passe de 35.000 à 100.000 francs pour le taux minimum et de 60.000 à 120.000 francs pour le taux maximum.

Bien que le numéraire ait pris une grande place dans les listes de la dot, les marchandises manufacturées n’avaient pas cessé toutefois d’intervenir. G. Balandier (1955, p. 179) le confirme en disant que : « [...] »

la capitalisation s'effectue aussi en marchandises (*bium*) serrés dans des coffres, obtenues à grands frais, qui représentent la part traditionnelle des dots ». En effet, la convoitise pour les marchandises européennes avait poussé les familles du Woleu-Ntem à réclamer davantage les produits importés au moment de la constitution des dots des femmes. Il y eut alors dans les dots l'avènement des objets tels que la machine à coudre marque Alfa, *ékongo*²¹³, le phonographe, le poste radio, un lot de 50 ou 100 tee-shirts de couleurs appelés *opina*, *àtsín zwá*²¹⁴, une bassine en aluminium, une marmite en fer à trois pieds, *wáyà*²¹⁵, de l'alcool (whisky), des couvertures en laine, des marmites cocottes, un filet de pêche de marque Tramail, des vêtements confectionnés (costume), des lampe-tempête, du pétrole, du savon, un pagne super wax hollandais, *átún* ou *dúmù dúmù*²¹⁶, une paire de soulier, un drap de lit, 8 yards de tissu kaki.

Les populations se procuraient la majorité de ces marchandises en Guinée espagnole, destination idéale pour aller travailler et se constituer une dot. Car, la vie en Guinée espagnole était beaucoup moins chère que dans la colonie du Gabon. Voilà pourquoi, les Fang étaient enclins à y aller pour travailler et vendre leurs produits²¹⁷, révèle un rapport politique de 1943. Ne possédaient ces marchandises que ceux qui avaient une certaine aisance, que les personnes qui travaillaient, qui avaient de l'argent. Le processus inflationniste de la dot peut donc se lire sur le plan matériel, avec l'introduction des marchandises de luxe. Mais surtout sur le plan numéraire, avec l'augmentation croissante du taux de l'argent dans les listes de la dot d'année en année ou au cours d'une même année.

La cause de cette flambée de la dot était due à la relance de la culture du cacao dans la région du Woleu-Ntem. Après la tentative des Allemands au temps du Neu-Kamerun, elle avait connu un essor considérable au cours des années 1930-1960. Celle-ci accentua la monétarisation de l'économie et parallèlement celle des dots, comme le montre le graphique n°2 suivant tiré de l'étude de G. Balandier (1955, p. 178). À la lecture de ce graphique, on

²¹³Casque colonial.

²¹⁴Grosse marmite servant à préparer le manioc en grande quantité.

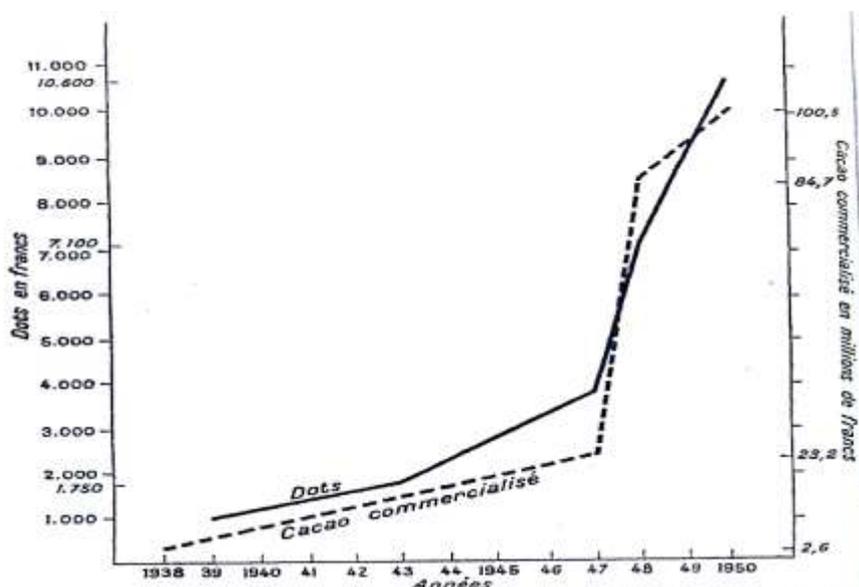
²¹⁵Fil métallique servant à poser les pièges.

²¹⁶Grosse boîte de thon à l'huile.

²¹⁷ANG – FPR carton 1132 : Rapport politique de la région du Woleu-Ntem, district d'Oyem, 1943.

note une corrélation entre la commercialisation du cacao et le montant de la dot. L'augmentation des ventes de cacao entraînait automatiquement celle du montant de la dot. Ainsi, en 1947, alors que les ressources financières générées par le cacao s'élèvent à 23 millions, le taux de la dot est établi à un peu plus de 3.000 francs. Trois ans plus tard, la commercialisation du cacao donne 100 millions de francs et la dot flambe à 11.000 francs. Le marché du cacao dictait donc les coûts des dots, dans la région septentrionale du Gabon. Le fleurissement de cette activité avait permis de libérer une quantité importante de numéraire au sein de la population fang. Ce qui favorisa la flambée de la dot en numéraire.

Graphique n°2 : Courbe de corrélation commercialisation du cacao et montant des dots (138-1950).



Source : Georges Balandier (1955, p. 178).

Conclusion

En conclusion, la dot chez les Fang du Woleu-Ntem a connu des modifications majeures qui ont conduit à sa dénaturation. Au départ, la dot était constituée d'objets traditionnels symboles de richesses et de valeurs

sociétales comme le travail et le sens de la responsabilité. Les contacts des Fang avec les Occidentaux transformèrent progressivement la composition de base de la dot. Ces mutations se lisent sur deux périodes historiques. La première période va de 1896 à 1932. Celle-ci est caractérisée par la disparition évolutive des produits locaux et l'avènement des produits européens. De la liste originelle de la dot ne subsistent que la nourriture et les feuilles de tabac. Les marchandises européennes et le numéraire firent irruption dans la composition de la dot. La seconde période, quant à elle, va de 1933 à 1963. Elle montre une évolution vers une surenchère de la dot. L'essor de la culture cacaoyère dans la région du Woleu-Ntem accentua la monétarisation de l'économie, laquelle favorisa la flambée de la dot en numéraire et en marchandises de traite. Pour tenter d'enrayer cette inflation aux lourdes conséquences socioéconomiques, les autorités politiques prohibèrent la pratique de la dot dès les premières années de l'indépendance du Gabon, à travers la loi du 31 mai 1963 interdisant la dot en République gabonaise. Malgré cette interdiction, la pratique de la dot a continué à subsister, s'ancrant très fortement dans les mentalités collectives des Gabonais. Ainsi, la coutume de la dot donne à voir un exemple de la pérennité d'un savoir ancestral qui s'est transmis de génération en génération, s'adaptant sans cesse aux différentes conjonctures socioéconomiques locales.

Sources d'archives

ANG – FPR carton 55 : Rapport politique du département du Woleu-Ntem de 1934.

ANG – FPR carton 1132 : Rapport politique de la région du Woleu-Ntem, district d'Oyem, 1943.

ANG – FPR carton 71 : Rapport politique du département du Woleu-Ntem de 1947.

ANG –FPR carton 119 : Rapport politique du département du Woleu-Ntem de 1952.

ANG –FPR carton 536 : Rapport politique du district de Mitzié, 1953.

ANG – FPR carton 72 : Rapport politique de Medouneu pour l'inspection de la France d'outre-mer de 1954.

ANG – FPR carton 119 : Rapport politique du département du Woleu-Ntem de 1954.

ANG – FPR carton 6 : Rapport politique du département du Woleu-Ntem de 1955.

Textes officiels

Arrêté du 11 février 1902 étendu à toute la colonie la perception de l'impôt indigène, sous forme d'impôt de capitation, *JOCF* de 1902, p. 59-65.

Arrêté du 5 février 1910 fixant le taux de l'impôt indigène dans les circonscriptions du Gabon, *JOAEF* du 15 février 1910, p. 95.

Sources orales (informateurs)

N°	Noms et prénoms	Âges	Fonctions	Clan	Date et lieu de l'entretien
1	Ayigone Blandine	63 ans	Retraité	Éssangui	8 juin 2020 à Libreville
2	Be Romuald	45 ans	Responsable administratif	Yéguin	25 mai 2020 à Libreville
3	Essono Nicolas	74 ans	Retraité	Éssadone	17 mai 2020 à Libreville
4	Gama Eyid Raymond Patrice	54 ans	Inspecteur pédagogique du second degré	Yéfa	21 mai 2020 à Libreville
5	Mba'a Bikoro	75 ans	Retraité	Éssangui	8 juin 2020 par téléphone depuis Libreville
6	Mbeng Urbain Ndong	57 ans	Agent aux travaux publics	Ókòdjèn	5 juin 2020 à Libreville
7	Ndong Essono Philippe	69 ans	Retraité	Ókòdjèn	19 mai 2020 à Libreville
8	Ntsame Mba	71 ans	Cultivatrice	Éssangui	7 juin 2020 à Libreville
9	Nzogho Allogho Alexandre	54 ans	Professeur d'histoire-géographie	Éssatua	5 juillet 2020 à Libreville
10	Obame Essone Jean-Hilaire	76 ans	Retraité	Éssississe	10 juillet 2020 à

					Libreville
11	Obone	81 ans	Retraité	Éssatuk d'oven	28 juin 2020 à Libreville
12	Ondo Mezeme Jean-Nicolas	74 ans	Retraité	Éssangui	3 juin 2020 à Libreville
13	Ondo Mezui Laurent	63 ans	Professeur de science de la vie et de la terre	Bekuèn	28 juin 2020 à Libreville

Bibliographie

- ASSOUMOU Alfred, 1998, *Le mariage à la dot chez les Fang du Gabon*, thèse de doctorat de sociologie, Université de Laval (Québec).
- BALANDIER Georges, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : changements sociaux au Gabon et au Congo*, Paris, PUF.
- BELLONI DU CHAILLU Paul, 1996, *Voyages et aventures en Afrique Equatoriale*, Paris, Sépia.
- BIYIDI AWALA Alexandre, 1979, « La dot : une coutume en vigueur chez les Fang du Gabon », *Revue Peuples Noirs Peuples Africains*, [en ligne], https://mongobeti.arts.uwa.edu.au/issues/pnpa11/pnpa11_04.htmlhaut, consulté le 28 juillet 2020 à 18 h 44 mn.
- COQUERY-VIDROVITCH Cathérine, 1994, *Les Africaines femmes d'Afrique noire du XIX^e au XX^e siècle*, Paris, Desjonqueres.
- EDOUMBA Pierre, « Aperçu sur les monnaies d'Afrique », *Revue numismatique* [En ligne], mis en ligne le 27 avril 2018, https://www.persée.fr/doc/numi_0484-8942_2001_num_6_157_2321, consulté le 14 août 2020.
- GALLEY Samuel, « Les Fang ou Pahouins, peuplade du Gabon », *Le Globe Revue genevoise de géographie* [En ligne], mis en ligne le 09 mai 2018, https://www.persee.fr/doc/globe_0398-3412_1927_num_66_1_2420, consulté le 14 août 2020.
- GREBERT François, 1922, *Au Gabon*, Paris, Mission Evangélique.
- MAYER Raymond, 2002, *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville, Editions du Luto.
- MBA Léon, 2002, *Ecrits ethnographiques*, Libreville, Raponda-Walker.
- MESSI ME NANG Clotaire, 2014, *Les chantiers forestiers au Gabon : Une histoire sociale des ouvriers africains*, Paris, L'Harmattan.

- Mgr LE ROY Alexandre, 1911, *La religion des primitifs*, Paris, Gabriel Beauchesne & Cie.
- MINKOUE MEYE, 2008, *La dot : logique marchande ou reproduction sociale chez les Fang du Woleu-Ntem (Gabon)*, mémoire de maîtrise de sociologie, Université Omar Bongo de Libreville.
- NDONG NDOUTOUMOU NGUEMA, 1978, *Le nsua Ntumu : origine et évolution*, mémoire de licence de sociologie, dir. Emile Mbot, Université Nationale.
- NFONO OBELEMYA Lyse Germiné, 2020, *Histoire de la dot chez les Fang du Woleu-Ntem : origine et évolution, de la fin du XIX^e siècle à 1963*, mémoire de master d'histoire, Université Omar Bongo de Libreville.
- NGUEMA ALLOGHO Aaron, 1981, « Esquisse d'un historique de la dot chez les Fang », *Revue gabonaise des études politiques, économiques et juridiques*, n°6, p. 13 (page unique).
- NGUEMA ALLOGHO Aaron, 1981, « Esquisse d'un historique de la dot chez les Fang », *Revue gabonaise des études politiques économiques et juridiques*, n°6, p. 31 (page unique).
- RATANGA-ATOZ Ange François Xavier, 2009, *Les peuples du Gabon occidental : cadre traditionnel*, Libreville, Raponda-Walker.
- TRILLES Henri-Louis-Marie-Paul, 1912, *Chez les Fang ou quinze années de séjour au Congo français*, Paris, Desclée de Brouwer et Cie.

Les CHA, 22, 2024

Survivance et portée de la circoncision chez les Ambaama et Shamaye du Gabon en milieu urbain (1956-2020)

Hernis-Steny Roger MPEA

Doctorant en histoire de l'Afrique

Université Omar Bongo de Libreville (Gabon)

Centre de Recherches et d'Études en Histoire et Archéologie (CREHA)

mauriceotounga@gmail.com

Résumé

La circoncision est un événement majeur de la vie des jeunes garçons dans les sociétés traditionnelles gabonaises en général et chez les communautés culturelles ambaama et shamaye en particulier. Cependant, avec les nombreuses migrations vers les grandes villes du pays, la zone de pratique de la circoncision chez ces communautés a connu une évolution depuis la dernière moitié du XX^{ème} siècle. Des rites qui, autrefois, animaient les villages et les faisaient vivre dans une atmosphère partagée et assumée, sont de plus en plus exécutés dans les milieux urbains et périurbains. Dans ces nouveaux lieux de vie, les communautés tentent de perpétuer les rites et croyances du village. La présente contribution, basée sur les traditions orales et les documents écrits, montre comment la circoncision, *Satši*, s'est maintenue dans les milieux urbains.

Mots clés : Circoncision – Survivances – Ambaama – Shamaye – Gabon.

Survival and Scope of Circumcision among the Ambaama and Shamaye of Gabon in urban areas (1956-2020)

Abstract

Circumcision is a major event in the lives of young boys in traditional Gabonese societies in general and in the ambaama and shamaye cultural communities in particular. However, with the many migrations to the big cities of the country, the area of practice of circumcision in these communities has undergone a change since the last half of the twentieth

century. Rites that once animated villages and made them live in a shared and assumed atmosphere are increasingly performed in urban and peri-urban environments. In these new places of life, the communities try to perpetuate the village's rites and beliefs. This contribution, based on oral traditions and written documents, shows how circumcision, *Satši*, has been maintained in urban settings.

Keywords : Circumcision – Survivances – Ambaama – Shamaye – Gabon.

Introduction

La circoncision, ses rôles et son impact, ne sont plus bien compris de nos jours au Gabon, notamment chez les Shamaye et Ambaama. À la suite d'une lente mouvance migratoire, ces peuples ont abandonné leurs villages pour s'établir en ville à la recherche de meilleures opportunités. Entamée, selon L. Perrois (1967, p. 89), avant et après l'indépendance, c'est-à-dire dans la période comprise entre 1956 et 1967, cette migration se poursuit jusqu'aujourd'hui. L'abandon du milieu de vie originel a contraint ces communautés à emporter avec eux tradition et rite, dont celui de la circoncision ou *Satši*. Des travaux traitent de la question de la circoncision, mais ils n'analysent pas la dynamique évolutive de cette pratique rituelle au Gabon. Ces travaux peuvent être répartis en deux groupes. Le premier groupe évoque la circoncision chez les Shamaye (L. Perrois, 1970 ; J. F. Matimi, 1998 ; R. Ekazama, 2010 ; Z. A. Nyama et H. S. R. Mpea, 2023). Quant au second groupe, ses écrits portent sur les communautés Ambaama. Il s'agit d'A. E. Ondias Simangoye (2012) et H. S. R. Mpea (2021). Ainsi, notre réflexion met en évidence la portée de la pratique de la circoncision dans un contexte de modernité et en milieu urbain. Dès lors, comment le rite de la circoncision chez les Shamaye et les Ambaama s'est-il maintenu dans les milieux urbains gabonais ? Quelle est la portée de cette pratique qui ne s'exécute plus dans son milieu d'origine ? Nous affirmons que la pratique de la circoncision chez les Shamaye et les Ambaama se perpétue dans les milieux urbains du Gabon. Mais cette pratique ancienne ne respecte plus les exigences rituelles d'antan, bien que ces cérémonies urbaines lui aient permis de traverser les âges. Pour en faire la démonstration, nous puisons dans des sources de première main, en l'occurrence les sources orales et les

écrits des missionnaires sur les peuples du Sud-Est du Gabon. Les données collectées ont permis de structurer cette réflexion en deux axes. Le premier axe aborde la survivance de la circoncision chez les Shamaye et les Ambaama du Gabon. Le deuxième axe, quant à lui, traite de la portée de cette survivance par rapport à la pratique ancienne de la circoncision.

1. Survivance de la circoncision chez les Shamaye et Ambaama

Chez les Shamaye et Ambaama, la circoncision constituait un passage symbolique essentiel. On la pratiquait pour diverses raisons et elle assurait la subsistance des communautés rurales. Cependant, avec la progression de la société gabonaise et le déplacement des communautés rurales, cette tradition a commencé à se déplacer vers les grandes villes du pays. À ce stade, nous cherchons à examiner la persistance de la circoncision en lien avec le phénomène migratoire vers les cités et son application dans ces nouveaux environnements.

1.1. La migration de la circoncision vers les grandes villes

Dans les sociétés shamaye et ambaama du Gabon, la circoncision était une tradition très ancienne. C'était une tradition profondément ancrée dans les coutumes et l'identité de ces populations. Dans ces sociétés, elle représentait une étape essentielle signalant le passage des jeunes garçons à la maturité. Comme le souligne J. M. Pemengoye, ce rituel ne se réduisait pas à une simple transition physique entre deux âges. Elle servait d'interface sociale pour saisir les énigmes de l'existence adulte, englobant la masculinité, la sexualité, les coutumes sacrées comme le Mongala, le Bwété et le Ngoye²¹⁸. L'initiation comprenait des rituels de purification intermédiaires tels que Mpube, un lavage corporel où le candidat était soumis à des bains purificateurs et nettoyeurs dont l'objectif était de le libérer de toute impureté susceptible d'entraver son initiation. Ces immersions rituelles, Mpube pour les Shamaye et Oyogho pour les ambaama, servaient à sa purification et facilitaient la réception des bénédictions familiales. Dans cette perspective historique, la circoncision,

²¹⁸J. M. Pemengoye, Obamba, 54 ans, agent de liaison chez SDV, entretien réalisé à Libreville le 7 juillet 2024.

par ses divers aspects, constituait un rite de passage vers l'âge adulte en enseignant la pureté, la sexualité et la communion, et en garantissant l'intégration au groupe des adultes.

L'acte rituel de la circoncision constituait un événement communautaire renforçant la cohésion sociale. Elle servait non seulement de point de rassemblement pour la famille, mais également pour la communauté élargie, tissant ainsi des liens et consolidant les relations entre individus. Ces rencontres offraient des moments de festivités, d'échanges et de consolidation des relations au sein de la famille et de la communauté. Elle fonctionnait également comme un rite de passage, guidant les candidats à travers une séquence d'exécution qui préparait les postulants à apprendre des aînés en observant et écoutant ce qui était chanté et dit autour d'eux, durant et en dehors des rituels cérémoniels. En effet, la circoncision en tant qu'action sociale, était structurée autour d'un corpus initiatique découpé en phases ayant des rôles spécifiques, les plus significatifs étant les rôles sociaux et mystico-spirituels. C'était un rituel qui facilitait la transition des jeunes garçons vers l'âge adulte. Cette transition s'effectuait par l'initiation, dont la caractéristique distinctive et visible était l'excision du prépuce. Effectivement, dans ces communautés, le prépuce représentait un signe externe de l'ignorance et de l'incapacité à accéder à des instances décisionnelles comme le corps de garde, où seuls les hommes circoncis étaient admis. En se familiarisant, les postulants découvraient des mystères de la vie d'adulte, y compris la sexualité, l'histoire des clans, leurs origines et les plantes aux vertus médicinales.

L'éducation sur les plantes et les filtres d'amour étaient permis car la maturité sexuelle n'était atteinte qu'après l'initiation. En d'autres termes, l'entrée dans le monde de la circoncision stimulait la vie sexuelle dans la mesure où tous ceux qui y participaient acquéraient une compréhension des aspects de la santé sexuelle masculine, ainsi que des responsabilités communautaires associées à cette existence. A. Z. Nyama et H.-S. R. Mpea (2023, p. 24), dans leur étude sur les rôles de la circoncision chez les Shamaye et Mahongwé, notent que :

La circoncision opère une transformation en deux phases sur la vie du néophyte. En effet, dans le cas du rituel *Satsi*, la première transformation est d'ordre physique vu que le candidat se débarrasse du prépuce qui recouvrait une partie de sa verge. Celui-ci est en réalité le symbole de l'ignorance, de

l'immaturation, de l'improductivité et de l'infertilité. La cérémonie au cours de laquelle ce prépuce lui est ôté est un grand événement communautaire puisqu'elle représente le point de départ d'une nouvelle vie dans un nouveau corps physique.

Dans la continuité de l'exposition des rôles de la circoncision, J. F. Matimi, (1998, p. 141) énonce également que :

La circoncision est un phénomène total, tellement son caractère est pluridimensionnel. Elle est un ensemble de rites et une opération qu'un homme subit pour passer d'un état social à un autre. Cette mutation est double. À travers le passage de l'état d'incircis (èmbuni), à celui de circoncis (engô), il se produit un changement corporel par l'ablation du prépuce et un changement du statut social de l'individu qui passe de l'état d'enfant à celui d'adulte.

Sur le plan communautaire et social, la circoncision représentait un événement intégral et inclusif qui engageait l'ensemble des éléments de la société dans une dynamique de répartition des tâches et de partage d'expériences. C'était l'occasion parfaite pour reprendre contact avec ceux qu'ils avaient perdus de vue. Ce rituel, en offrant une occasion de rassemblement communautaire, favorisait la consolidation des liens entre ces communautés. La transition d'un état à un autre ne se limitait pas simplement à une séparation de l'ancienne existence, c'était aussi une direction et un style de vie que la société imposait au nouvel adulte. Parce que, sous cet aspect, la circoncision était perçue comme une forme de correction de la vie du jeune garçon. En réalité, cela servait principalement d'outil communautaire pour réguler l'instinct sexuel des jeunes garçons, étant donné que les relations sexuelles étaient proscrites à tous ceux qui n'étaient pas circoncis. Par le biais de la circoncision, les Shamaye et Ambaama parvenaient à maîtriser le désir sexuel des jeunes garçons. Ainsi, ce rituel se présente comme un instrument éthique qui préservait l'harmonie sociale en traçant des limites morales entre les initiés et ceux qui ne l'étaient pas encore. Concernant ce point, R. Cailois (1939, p. 35) indique que « la circoncision complète leur phallus ». « Toute la cérémonie leur confère diverses qualités viriles, notamment le courage, l'invincibilité, et par ailleurs, le droit et la capacité de se reproduire ». Telle que présentée dans ce

passage, la circoncision était une pratique qui, en plus de la fonction sociale, avait une dimension mystique et spirituelle qui se manifestait par l'ensemble des actions de purifications faites à l'endroit des candidats.

Il s'agissait par exemple des bains et lavages de purification, appelés Mpube, dont la finalité était de nettoyer le candidat de toutes souillures et impuretés pouvant entraver son initiation. En effet, il se trouvait des candidats qui avaient commis des actes répréhensifs tels que l'inceste, le viol et des vols aggravés, des actes jugés graves et dont la réparation nécessitait une prise en charge particulière, consistant au sacrifice des poules ou moutons et aux séances de processions familiales au cours desquelles le candidat devait avouer toutes les fautes qu'il avait commises dans sa vie d'incirconcis, afin que la famille réunie en cercle et tenant un pilon (Mundu) devait à tour de rôle sortir toutes les rancunes gardées contre le candidat en prononçant des paroles de bénédiction. Ces processions familiales et claniques s'appelaient Meṅeka ou Ekaani, moment de cohésion familiale au cours desquels tous les membres de la famille se réunissaient pour implorer les grâces des ancêtres afin que ceux-ci pardonnent leurs divergences et protègent le candidat de tout mal, dont les attaques qui pouvaient échapper à la vigilance des vivants.

Le pilon symbolisait l'unité, mais surtout la force qui anéantissait les obstacles. En le tenant et en prononçant des paroles de gratification et de pardon, il écrasait par sa force et sa puissance toutes les guignes qui pouvaient entraver le processus et faire échouer le candidat. Meṅeka ou Ekaani, de ce point de vue, était le moment au cours duquel ces peuples établissaient une relation entre eux et leurs ancêtres, à qui ils faisaient des offrandes.

Après Meṅeka et Ekaani, il y avait Onvuono Aku, mbondo Mekuku, des offrandes offertes aux esprits et qui se faisaient à des moments précis de la journée ou de la soirée. La circoncision était l'occasion idéale qu'ils disposaient pour faire intervenir leurs ancêtres. Ces offrandes n'étaient pas faites par n'importe qui, elles étaient faites par une personne sage et mure, et qui savait compter les lignages et connaissait l'histoire de tout le clan dans ses moindres détails car il fallait prononcer les noms de tous les ancêtres. En plus de Meṅeka, il faut ajouter « mayoka bə yoka », qui pouvait se traduire littéralement par « j'ai entendu, j'ai vu et j'ai oublié, sans le savoir ». Ce rituel était l'une des étapes les plus importantes lors des

confessions intimes au cours desquelles, le candidat devait avouer toutes ses dérives à une poule ou un coq qu'on sacrifiait après son confessionnal.

L'autre dimension mystique de la circoncision se caractérisait par Tsimi, Nkimi, le cri d'élévation. Il permettait d'établir une connexion spirituelle avec les esprits, garants de la connaissance utilisée par ces communautés lors des cérémonies d'initiation. Il servait à annoncer aux aïeux, mais aussi à établir une connexion avec les forces spirituelles et les ancêtres pour élever le candidat dans la grandeur, la réussite, la fécondité. Ce cri se faisait au milieu de la nuit, à quelques heures de l'ablation du prépuce, sur un toit par un homme ayant une belle vie et servant de modèle. Dans la composition de ce médicament de l'élévation, on pouvait y trouver des écorces, des feuilles des arbres rares et dures que l'importance était approuvée.

À l'instar du Beli, du Moabi, de l'Andok et du Ntosibanga, une noix sauvage aux multiples couleurs qui flotte à la surface de l'eau, la vie de l'initié devait donc être comparable à cette noix sauvage qui ne se laisse jamais submerger. Le symbole du flottage incarne la résistance face à l'adversité et les défis associés à la vie adulte, tout en reflétant l'esprit conquérant qui aurait dû accompagner le candidat tout au long de sa vie. Ce symbolisme n'était pas dénué de sens, il avait pour but de modeler un homme à l'image des arbres de valeur dont il absorbait la poudre des écorces et des feuilles lors du Tsimi. Il s'agissait d'essences forestières reconnues pour leur valeur spirituelle et mystique, comme l'Azobe dont la robustesse du tronc symbolise puissance et vigueur lorsqu'elle est employée lors des rituels d'initiation. Elles n'étaient pas sélectionnées aléatoirement, leur sélection se basait sur leur valeur et le monde mystique créé autour de ces arbres²¹⁹.

Chez les Shamaye et Ambaama, la circoncision visait à réaliser des objectifs sociaux et mystico-spirituels, au moyen d'un corpus initiatique élaboré autour des étapes clés suivantes : *Mbondu*, *Omvuono*, l'annonce officielle de la cérémonie, *Hindji*, *Sama*, commencement de l'incarcération autour de l'ancrage du talisman. *Hindji*, *Ngambi*, *Mbeya*, préparation spirituelle et mystique des candidats. *Ndjoko*, *Odjoho*, la grande veillée précédant l'ablation du prépuce, *Lombo* où se déroule l'ablation elle-même

²¹⁹ E. G. B. Akiambaza, 57 ans, Shamaye, nganga circonciseur et agent au ministère de l'Agriculture, Makokou le 21 février 2024.

et finalement *Ipunde* et *Letuwa* qui marquent la fin de la réclusion et le commencement de la vie post-initiation.

Ici, il s'agit de la circoncision traditionnelle, réalisée au sein du village. Toutefois, à partir de 1956, selon L. Perrois (1967), les Shamaye et Ambaama ont commencé leur migration vers les principales villes du Gabon comme Libreville, Franceville, Port-Gentil et Makokou. Selon R. Didzambo (2010), ces migrations ont continué jusqu'au début des années 1980. Ainsi, de 1970 à 2020, elle s'est intensifiée en même temps que la précarité et les inégalités sociales qui prévalent dans les villages. Il convient de rappeler que, selon L. Perrois (*idem*, p. 89), ce mouvement graduel et constant des populations rurales vers les cités a débuté durant l'époque coloniale. De nombreuses compagnies forestières établies dans les zones reculées ont commencé à mettre la clé sous la porte, tandis que les principales villes du pays commençaient à séduire un nombre croissant de personnes provenant de l'intérieur²²⁰. C'est pour cela qu'entre 1956 et 1970, on a observé un premier flux migratoire qui suivait le rythme des activités économiques associées à l'expansion des projets forestiers jusqu'aux années 1980.

La deuxième étape de la migration, quant à elle, a commencé timidement après l'indépendance, allant de la décennie 1960 à début des années 1970. Elle s'est intensifiée entre 1970 et 1980 en raison de l'attrait considérable généré autour des villes de Libreville, Franceville et Port-Gentil où l'activité économique prospérait. Selon R. Didzambo (2010, p. 201), cette dynamique attirait davantage de population venant de l'intérieur du pays. En observant ces villes et leurs activités en pleine expansion, les communautés shamaye et ambaama ont progressivement commencé à s'établir dans ces environnements urbains. Cet établissement leur a offert la possibilité de réinstaurer la pratique de la circoncision dans ces communautés. Cependant, que dire de cette circoncision qu'ils effectuent maintenant en milieu urbain ?

1.2. La pratique de la circoncision dans les zones urbaines

Le déplacement des communautés shamaye et ambaama vers les zones urbaines a directement influencé la pratique de la circoncision dans leurs nouveaux lieux de vie. Plusieurs modifications ont été introduites dans

²²⁰F. Mbot, Kota-Kwélé, 79 ans, retraité, entretien réalisé à Libreville le 27 septembre 2020.

la célébration du rituel de la circoncision sur divers aspects. D'un point de vue organisationnel, le rituel en milieu urbain ne se conforme plus aux critères rituels tels que l'âge des candidats. Le rituel de Mbeya doit être réalisé à distance du village et hors de vue pour éviter les regards indiscrets²²¹.

Dans les zones urbaines, les Shamaye et Ambaama effectuent la circoncision en ignorant complètement les principes de base du rituel. Par exemple, il manque les segments concernant la chasse et les voyages pour annoncer la cérémonie aux parents qui habitent loin. Tout se déroule dans un délai si court qu'il est impossible pour les parents, à moins qu'ils ne résident près de ces villes, d'assister à la cérémonie, comme le fait remarquer C. Makoka :

En ville, ce sont les parents qui décident à la place des enfants. Les enfants sont trop petits pour décider d'eux-mêmes. Ils subissent leurs parents et n'ont même pas conscience de tout ce qui se fait sur eux et autour d'eux. C'est ce qui fait que ces initiations n'obéissent pas aux exigences du rituel. Les enfants sont souvent très jeunes et pourtant la circoncision est une initiation remplie d'épreuves douloureuses. C'est pourquoi les candidats doivent être en âge de supporter certaines souffrances qui accompagnent l'initiation²²².

Cette influence parentale se révèle également par l'absence d'ingrédients initiatiques essentiels dans ces rituels urbains, tels que l'étape de Ngani ou Iweya qui débute le jour de la création du talisman Hindji et se termine à l'aube du jour de la circoncision, ne s'étendant que sur 4 à 5 jours. Durant ces événements, aucun Mongala ou Mvande Obeyi n'est spécifiquement désigné avec une expérience indiscutable et dont le parcours suscite un consensus. Ces individus expérimentés ont été remplacés par de jeunes déterminés, dépourvus de connaissances et d'expérience approfondies, qui se sont attelés à la tâche sans véritable compréhension du rôle joué par ces personnages. Ces étapes jouent un rôle crucial dans le développement physique et mental, ainsi que dans l'enseignement des valeurs communautaires et sociales aux aspirants. Lors des cérémonies en

²²¹E. G. B. Akiambaza, 57 ans, Shamaye, entretien déjà cité.

²²²C. Makoka, 59 ans, Shamaye-Shaké, retraité, Makokou, le 20 février 2024.

milieu urbain, ils privilégient une attention portée à l'aspect observable du protocole. Par ailleurs, les cérémonies urbaines se distinguent par l'absence notable d'objets rituels essentiels tels que le pilon, qui symbolise la réconciliation familiale et l'invocation des esprits, Mekuku ou Aku. Il convient également de noter qu'au cours des formations urbaines, le sparadrap, les compresses et autres moyens de stérilisation ont substitué aux bandages et écorces traditionnels. La Bétadine a substitué à l'eau naturelle et a accéléré le processus de guérison. Au-delà de ces éléments qui n'indiquent pas une tradition de circoncision chez ces groupes, on peut noter l'utilisation constante de produits médicaux tels que la Bétadine, le sparadrap, les compresses, l'alcool et parfois même, une anesthésie. E. Ngonga affirme :

En plus, la circoncision de Libreville est une somme des implications [...] ici, quand on circoncit un enfant, on le laisse fréquenter les profanes, les femmes et il est traité avec les médicaments des blancs comme la Bétadine, l'alcool, les compresses, le sparadrap. Des choses qui ne sont pas recommandées par la tradition mais ils les utilisent parce qu'ils sont à la recherche des raccourcis et tout ça tue le génie Bakota en termes de médecine, spiritualité et d'intelligence. Au village c'était strict et ça l'est encore de nos jours. Les femmes et les profanes n'approchaient pas des candidats, *Emboni*. Mais celle d'ici là, mon Dieu, on coupe, ils sont là, à 10, 15 mètres en train de vous regarder²²³.

L'explication fournie par cette source met en évidence que les cérémonies urbaines ont dévié les règles qui guidaient leur organisation lorsqu'elles se déroulaient dans leurs environnements d'origine. Cela est dû au fait que ces initiations attirent un nombre croissant de curieux désireux d'en apprendre davantage sur la circoncision Bakota. En l'absence d'espaces privés adéquats, tout peut parfois se dérouler à proximité des profanes qui n'hésitent pas à s'approcher de centres initiatiques comme Mbeya ou Lombo pour observer ce qui se déroule en leur sein. L'image suivante est une représentation de la simplification des processus initiatiques en milieu urbain.

²²³ E. Ngonga, 87 ans, Shamaye, retraité, entretien réalisé le 11 février 2024 à Libreville.

Photo n°1 : Des jeunes candidats à la circoncision dans une banlieue Nord de Libreville (juillet-août 2024).



Source : photos de l'auteur, prises à Libreville en juillet-août 2024.

Ces images montrent que tous les candidats se rassemblent, d'une part, sur la terrasse d'une maison résidentielle et, d'autre part, devant un chantier en cours où les travailleurs sont déjà présents sur la première section de la dalle. Ils ont entre 4 et 10 ans. Pour la plupart d'entre eux, ils n'ont jamais été témoins d'une cérémonie de circoncision. Ayant été élevés à Libreville, Franceville et Makokou, ils n'ont eu aucune occasion d'observer les rituels de circoncision comme cela se pratique dans les villages.

En outre, lors des rituels, en dépit de l'âge des participants et des protocoles d'exécution, les bières locales et importées ont pris la place des vins locaux, tels que le vin de maïs, de miel et de palme qui témoignent du génie créatif de ces communautés. Le rituel du piment, qui évalue le courage des candidats, n'a lieu que dans les cas de *Nkula* à *Satši* ou *Obeyi*. Lors de ce processus, ils sont immergés dans des fosses ou bassins remplis de piments broyés. Toutefois, le désintérêt des parents entrave fréquemment la bonne réalisation de ce rite par leurs enfants. Il y a des parents qui s'opposent à ce que leurs enfants y entrent, se contentant de quelques gouttes sur le visage et dans le dos. Parfois, certains attendent cette étape pour présenter leurs enfants lors de la cérémonie. Dans le milieu urbain, les

infirmiers et autres professionnels de la santé ont pris la place des véritables nganga circonciseurs dotés du savoir nécessaire transmis par leurs ancêtres.

2. La portée de la circoncision dans les milieux urbains

La circoncision urbaine, à la lumière de la forme traditionnelle réalisée dans le cadre intime des villages en respectant scrupuleusement les traditions, s'est transformée en une coutume qui a délaissé son essence initiale pour se transformer en un rituel qui étrangle ses objectifs d'autrefois. Dans cette section, nous discuterons de la portée de la circoncision en milieu urbain, en abordant l'évanouissement des éléments ésotériques et le non-respect de la philosophie inhérente à ce rite, devenu une scène folklorique et festive.

2.1. Disparition de la substance de la circoncision

L'exercice de la circoncision en milieu urbain a dénaturé certaines caractéristiques et l'essence même de ce rite. Les cérémonies urbaines, tout en reflétant l'évolution de ce rituel dans ces nouveaux cadres de réalisation, ont fait perdre sa substance initiale. On constate cette perte d'authenticité à travers l'absence de caractère éducatif des cérémonies urbaines. Plutôt que d'être un lieu de diffusion et d'enseignement des savoirs initiatiques aux novices par des personnes qualifiées, elles se sont transformées en un désordre célébré au nom de la tradition par les Shamaye et Ambaama. En milieu urbain, la circoncision perd les éléments cruciaux tels que les mystères qui entourent le corpus initiatique de ce rite pour se transformer en un geste dépourvu de toute dimension sacrée. En d'autres termes, la majorité des candidats à la circoncision à Libreville et Franceville, par exemple, qui sont circoncis entre l'âge de cinq et dix ans ne sont pas au courant des mystères de l'initiation. Certains demeurent dans cet état d'ignorance jusqu'à ce qu'ils atteignent un âge où ils peuvent apprendre et mémoriser tout ce qui leur sera transmis et enseigné.

C'est la raison pour laquelle l'absence d'éléments sacrés lors de ces rituels citadins devient rapidement évidente chez ceux qui sont circoncis en ville. En effet, ceux qui ont été initiés dans le village et atteignent un âge de discernement considèrent que ces initiations urbaines ne sont pas complètes. Les éléments sacrés de ce rituel comprenaient des pratiques, des chants, des

danses et des enseignements spirituels qui revêtaient une grande importance pour ces communautés. La circoncision était une démarche par laquelle l'individu, *Emboni*, *Omboni*, se débarrassait d'une partie de son membre viril, représentant sa jeunesse et recevait en retour des enseignements de la part des aînés. Toutefois, selon J. M. Pemengoye, pour qu'il y ait transfert et acquisition lors d'une initiation, il est nécessaire que le candidat possède « la maturité physique et spirituelle, ainsi qu'une expérience et une connaissance de la part du maître initiateur ». Comme le souligne cet interlocuteur, l'absence d'aspect éducatif à travers l'apprentissage et la diffusion de savoir lors de ces événements urbains est due au déficit d'expérience et de connaissances initiatiques et rituelles chez les Shamaye et Ambaama qui pratiquent ce rite dans leurs nouveaux environnements de vie, à savoir les villes.

En outre, l'inexpérience des candidats, souvent due à leur jeune âge, rend difficile l'assimilation des enseignements dispensés, car leur jeunesse ne favorise pas la rétention de tout ce qu'ils traversent. Par conséquent, à ces âges, les postulants se concentrent davantage sur les abus physiques et mentaux associés à l'initiation et ne retiennent rien d'autre que ces groupes parfois traumatisants lorsque l'on n'a pas conscience de leur impact. En accord avec l'idée que l'expérience et le savoir initiatique sont intimement liés chez un initié, J. Bonhomme (2013, p. 10) décrit ce dernier comme l'ensemble des éléments fondamentaux qui reflètent la posture d'un maître de l'initiation.

L'expérience des initiés n'a de sens que grâce au savoir plus profond des initiateurs, et en réalité des ancêtres eux-mêmes qui sont les seuls à détenir la clé du savoir, le dernier secret. L'acquisition du savoir est donc une tâche proprement interminable [...] La transmission initiatique produit ainsi les conditions de sa répétition. La récursivité est en effet l'une des propriétés caractéristiques de l'initiation.

Faute de structures appropriées pour la transmission et l'enseignement, les initiations urbaines à la circoncision chez les Shamaye et Ambaama du Gabon ne bénéficient qu'en partie aux candidats. En effet, l'âge des participants et le manque d'expérience de ceux qui dirigent ces rituels entravent l'acquisition de savoir nécessaire pour qu'ils puissent transmettre ces connaissances aux futures générations. Cela explique donc pourquoi les

villes et toutes les cérémonies qui s'y déroulent ne coïncident pas avec l'essence originelle du rituel, qui stipule que les cérémonies initiatiques devaient également servir d'opportunités d'apprentissage pour les jeunes postulants. Ces derniers devaient acquérir auprès des aînés les connaissances relatives à la médecine traditionnelle, la spiritualité, la sexualité, l'histoire des clans et bien d'autres domaines. La circoncision a perdu sa dimension sociale à cause de l'urbanisation.

Cette dimension a disparu, tout comme l'aspect spirituel de la circoncision qui a été englouti par le déficit d'expérience des Shamaye et Ambaama qui réalisent cette cérémonie en ville depuis un certain temps. En réalité, à l'heure actuelle, ils ne se soucient plus de former de futurs experts en circoncision lors des rituels d'initiation. Leur priorité est de procéder à la circoncision des enfants, même si ceux-ci ne saisissent et n'entendent rien de ce qui se déroule autour d'eux. De plus, la modernisation et les influences extérieures ont introduit de nouvelles valeurs et façons de vivre qui ont consolidé la méfiance envers les pratiques traditionnelles. Par conséquent, les jeunes shamaye et ombaama résidant en milieu urbain sont de moins en moins attirés par le Satši et les doctrines sacrées associées à ce rite. Ils sont néanmoins influencés par des concepts contemporains, même si certains d'entre eux ont subi la circoncision²²⁴.

Durant les cérémonies urbaines, certaines phases ne sont plus réalisées. On peut par exemple citer *Ngambi*, *Mongala* de *Mvande Obeyi*. Ces phases constituaient les moments clés de l'apprentissage spirituel, mais surtout du passage des compétences mystiques et spirituelles des anciens vers les débutants. Étant donné que les détenteurs de ces connaissances résident uniquement dans le village, il est ardu pour les nouveaux maîtres initiateurs issus des villes d'accéder à ces savoirs. C'est la raison pour laquelle ces deux phases cruciales ne sont plus réalisées lors des cérémonies en milieu urbain. De plus, l'inadéquation et l'inaction des environnements urbains pour la pratique de la circoncision ont contribué à transformer ce rite et tous les acteurs impliqués en un événement folklorique et festif.

²²⁴R. Koundande, Kota-Shamaye, 55 ans, entretien déjà cité.

2.2. Une circoncision folklorique et festive

Malgré la possibilité pour ces communautés de conserver leur tradition en ville, la circoncision dans ces zones urbaines au Gabon a acquis une importance sociale, mystique et sacrée. Le moment de la circoncision urbaine est très folklorique et festif. Dans ces nouveaux endroits tels que les villes, les cérémonies organisées sont principalement des célébrations festives qui visent à renforcer la cohésion communautaire. Les participants se retrouvent pour danser au rythme des chants traditionnels issus des répertoires de danses telles que *Ngwata*, *Mazembo*, *Fianza*, *Maṅala*... À un certain moment de l'histoire de ces peuples, toutes ces danses ont été les occasions principales de s'amuser où l'alcool n'était pas débordé, comme on le constate de plus en plus lors des célébrations urbaines. Dans ces milieux, les danses exécutées et les chansons dites relèvent désormais des animations de *Mazembwè* ou *Eluma* et quelque fois de *Fianza* car la plupart des autres danses ne figurent pas lors des initiations urbaines.

Dans les zones urbaines, les cérémonies ne respectent pas les normes et les standards traditionnels, il y a aussi un problème de conciliation entre le lieu et l'esprit du rituel, car les cérémonies urbaines sont plus folkloriques et rappelleraient un passé ou un espace glorieux et magnifique qu'ils n'ont plus accès. D'où l'importance du point de vue folklorique et festif de l'espace urbain, qui est présenté comme un nouvel espace pour l'exécution de ce rite. Il permet de comprendre que les cérémonies urbaines ne sont ni des moments de transmission de valeurs, ni des initiations au sens pédagogique. Ce sont plutôt des initiations dont le fondement reste l'égaïement, l'amusement et la fête entre ces initiés qui ont trouvé, à travers ces cérémonies urbaines, des occasions de se retrouver, de se remémorer et de s'enivrer dans une ambiance débordante de boissons alcoolisées à bas prix²²⁵.

De plus, malgré la capacité de ces communautés à s'adapter à ces nouveaux espaces, il leur manque néanmoins les éléments vivants et invisibles qui permettront de revivre la résonance antique de ce rituel dans ces nouveaux lieux. En effet, même si ces cérémonies ont parfois une apparence originelle qui aboutit quand même à l'initiation par l'ablation du

²²⁵R. Tabangoye, 53 ans, Obamba, comptable et traditionaliste, Makokou le 22/02/2024.

prépuce, comme cela se faisait dans les villages, le fait que le langage parlé, les codes utilisés et les pratiques ne soient pas en accord avec le rituel originel, ce qui entraîne une discontinuité dans la compréhension des chants et l'interprétation du rite célébré, rend ces cérémonies urbaines insignifiantes et deviennent des événements sans véritable portée éducative, mystique et spirituelle. En outre, ces cérémonies, en utilisant des danses et des chants, dans des environnements inappropriés tels que les arrières cours ou les périphéries des habitants qui ne connaissent rien de rite, ne permettent pas de faire consensus quant à la reconnaissance de l'originalité de ces initiations urbaines par la communauté des initiés qui sont restés dans les villages d'origine. En raison de leur nature essentiellement festive, les initiations urbaines n'ont pas réussi à harmoniser l'espace avec le rite, c'est-à-dire à les agencer de manière à ce qu'aucune irrégularité ne soit remarquée et ne vienne compromettre le caractère unique de ce rite.

Par conséquent, plutôt que de suivre le rituel sans sauter ou négliger certaines phases au profit d'autres, les maîtres initiateurs des régions urbaines ont opté pour la célébration plutôt qu'une commémoration authentique qui rend hommage aux ancêtres²²⁶. La circoncision urbaine, célébrée par les Shamaye et Ambaama, est une festivité qui valorise leur folklore, en mettant en avant leurs arts et traditions lors de ces rituels. Il est indéniable que cette activité manque d'authenticité, cependant ces rituels urbains, bien qu'effectués dans des environnements inadaptés, facilitent l'expansion de leur précieux héritage à travers les danses vivantes telles que les *Mazembo*, *Eluma*, *Ngwata*, *Mazembo*, *Fianza* et *Mañala*. Effectivement, ces danses de groupe auxquelles participaient toutes les composantes, y compris les non initiées, conféraient aux rituels de circoncision une dimension globale où chaque participant pouvait trouver sa place en fonction de son genre, de son âge et de sa classe sociale. Dans le milieu urbain, cette situation reste inchangée. Toutefois, elle a profité de la nouvelle perspective pour susciter plus d'émotions, car la circoncision en tant qu'habitude sociale ne se limite pas à un cercle restreint. Il s'agit d'un événement communautaire auquel participe tout le monde. Tandis que les experts se consacraient à des travaux spécialisés, les profanes et autres individus non-initiés se retrouvaient avec *Mazembo* pour apporter de l'animation et de l'énergie. Néanmoins, les rituels urbains, qui manquent

²²⁶R. Tabangoye, 53 ans, entretien déjà cité.

d'un contexte strictement ésotérique, se sont ainsi transformés en plateforme pour exprimer l'atmosphère favorisée par les boissons servies dans ces établissements qui constituent les nouveaux centres de la pratique de la circoncision. Pendant la cérémonie de circoncision, les danses de festivité représentaient des instants majeurs de divertissement et d'allégresse. Les retrouvailles encouragent chacun à convier les autres, sans négliger la pension alcoolique que les organisateurs sont tenus de donner à ces animateurs en signe de gratitude, comme le souligne A. E. O. Simangoye, (2012, p. 15-16).

La danse *Mazembu* se pratique le deuxième jour. C'est donc le nom d'une danse traditionnelle qui sert à mettre de l'ambiance dans le village [...] La valeur culturelle de cette danse se trouve dans le rôle qu'elle joue en faisant entrer les invités et le reste du village dans l'ambiance de la circoncision ; en les mettant en joie, encore mieux dans un sentiment de gaieté.

En outre, bien qu'elles soient novatrices en permettant à ce rite de transcender les limites géographiques et culturelles pour s'établir dans ces nouveaux contextes, ces cérémonies demeurent néanmoins une véritable scène festive de grande ampleur. Elles offrent aux Shamaye et Ambaama, qui ont perdu le lien avec leurs villages, l'occasion de se rassembler et de festoyer en l'honneur de la circoncision et de leur statut d'initiés à ce rite. Cela démontre leur sens de l'hospitalité et leur connexion avec leurs amis citadins. De plus, ces rituels en milieu urbain donnent l'opportunité à ceux qui ne peuvent pas participer à ce rituel dans le village, car ils ne maîtrisent pas bien la coutume. L'importation abondante de poulet représente donc une chance idéale pour tous les parents planificateurs souhaitant donner une portée inclusive à leur événement, du fait de la proximité de ces denrées alimentaires avec le village, où les sessions de chasse peuvent être moins fructueuses et risquer ainsi d'entraver l'organisation à grande échelle. C'est ainsi que le carton de volaille a pris la place du gigot de phacochère ou d'antilope en milieu urbain, tout comme les caisses de bières locales et importées ont supplanté le vin de maïs, de palme, de canne et d'ananas. Les danses et les félins pouvaient apporter de la joie à la communauté. D'après Atome Ribenga (2004), ces rituels leur permettent de retrouver le lien avec leur milieu d'origine et d'exprimer leur identité en se rattachant à ce rite. Ces célébrations urbaines servent de garde-fou assurant la pérennité de cette

tradition, même si elles masquent une conscience orientée qui a dirigé le Satši vers un cheminement ayant conduit à la perte de ses fonctions originales pour se transformer en une activité banale s'effectuant en reniant ces principes fondateurs. C'est ainsi qu'on peut comprendre l'ampleur que les initiations urbaines ont prises, qui ne sont plus réalisées conformément aux exigences rituelles d'autrefois (H. S. R. Mpea, 2021). Cette simplification du rituel est évidente par l'élimination des éléments ésotériques lors des cérémonies d'initiation.

Conclusion

En somme, cette analyse a examiné la pérennité et l'impact de la circoncision parmi les Shamaye et Ambaama du Gabon vivant en milieu urbain. On constate une persistance de la pratique de la circoncision, perceptible dans les zones urbaines grâce aux mouvements migratoires de ces communautés. Elles ont été réalisées en plusieurs vagues. Ces communautés, issues de leurs environnements d'origine, se sont installées à Libreville, Franceville et Makokou. C'est dans ces espaces urbains qu'elles ont commencé à adopter la pratique de la circoncision. Cependant, ces rituels urbains se déroulent en ignorant les principes fondateurs de cette tradition, qui a perdu son caractère initial pour se transformer en une pratique banale réalisée sans véritables enjeux communautaires et sociaux.

Sources orales (informateurs)

N°	Noms et prénoms	Communauté culturelle	Âge	Statut	Date et lieu de l'entretien
1	AKIAMBAZA Edgard Guy Blaise	Shamaye	57 ans	Agent au ministère de l'agriculture	Le 21 /02/2024 à Makokou
2	KOUNDANDE Rufin	Kota-Shake	55ans	Restaurateur	Le 11/ 02/2024 à Libreville
3	PEMENGOYE Jean Marie	Obamba	54 ans	Agent de liaison	Le 7 /07/2014 à

					Libreville
4	NGONGA Ernest	Shamaye	87 ans	Retraité	Le 11/02/2024 à Libreville
5	MBOT Florent	Kota/ Kwele	79 ans	Retraité	Le 27 /09/2020 à Libreville
6	SOLIBA Romaric	Ombaama	45 ans	Ecogarde	Le 19/02/2024 à Makokou
6	TABANGOYE Régis	Ombaama	53 ans	Comptable	Le 21/02/2024 à Makokou

Bibliographie

CAILOIS Roger, 1939, *L'homme et le sacré*, Paris, Folio.

CHAVIHOT ALEVINA Albert, 2006, *Itinéraire initiatique : Renaissance Intérieure-Epanouissement*, Libreville, Éditions Raponda Walker.

DIDZAMBOU Rufin, 2010, « Entreprises françaises au Gabon et développement économique et social 1960-2010 », *Persée*, n° 368, p. 195-216.

EKAZAMA Richard, 2010, « La circoncision kota : permanences et continuité à travers les âges », [en ligne], <http://www.google.com> (consulté le 5 février 2020).

EYENE Abagha (Maître Atome Ribenga), 2004, *La tradition Bwitiste au Gabon : voie directe de communication avec le divin*, Libreville, La maison gabonaise du livre.

LONGA Bernabia, 2016, « Tradition orale et mythe : contribution à la connaissance de l'histoire du peuplement du pays nawda (nord-Togo) », TOSSOU Rogatien, N'DAH Didier, M. HOUNDENDE & TCHIBOZO Romuald (dir), *Sociétés, Nations, économie et gouvernance en Afrique*, Tome 2, Niamey, Presse Celhto, p. 473-604.

MATIMI Jean-François, 1998, *Traditions et innovations dans la construction de l'identité chez les Shamaye (Gabon) entre 1930 et 1990*, PHD d'histoire, Université Laval.

- MBAH Jean Ferdinand, 1997, *Spectacle et idéologie dans la posthéméctomie au Gabon*, Libreville, Éditions Udégiennes/Cergep.
- MBISSA Claude Richard, 2013, *Le Ndjobi au Congo et au Gabon : Histoire et fonction sociale*, Paris, L'Harmattan.
- MPEA Roger Steny-Hernis, 2021, *Le rituel Satši : Un exemple de cohabitation ancienne entre les Shamaye et Mahongwé du Gabon des origines à 2020*, mémoire de master d'histoire, Université Omar Bongo de Libreville.
- MPIGA ANDJOGO Cedrick Lenaick, 2016, *La danse mortuaire Ovulido chez les Ambaama de la région d'Okondja*, mémoire de master d'histoire, Université Omar Bongo de Libreville.
- NGOYENDZI Raoul, 2001, *La société initiatique Ndjobi : Dynamiques et impacts sociopolitiques au Congo 1972-1992*, thèse de doctorat d'ethnologie, Université Lumière Lyon II.
- NYAMA Zéphirin Abraham & MPEA Roger Steny-Hernis, 2023, « La circoncision, *Satši*, chez les Shamaye et Mahongwé du Gabon : une diversité de fonctions », *Cahiers de l'Igrac*, n°23, p. 17-37.
- PERROIS Louis, 1970, « La circoncision Bakota », *Cahier d'Orstom*, série sciences humaines, vol. VII, n°2, p. 108.
- POURTIER Roland, 1989, *Le Gabon Tome 2 : Etat de développement*, Paris, L'Harmattan.
- SIMANGOYE Alain Edouard, 2012, *La fonction de la circoncision dans le processus de socialisation : cas du groupe mbede-obamba*, mémoire d'anthropologie, Grand Séminaire Spiritain International P. Daniel Brottier de Libreville.

**Le tourisme culturel à Brazzaville : entre symboles et réalités
(1960-2010)**

Georges MIEMBAON

Maître de Conférences en histoire contemporaine de l'Afrique
Université Marien Ngouabi de Brazzaville (Congo)
Laboratoire d'Anthropologie et d'Histoire
gmiembaon@yahoo.fr / georges.miembaon@umng.cg

Résumé

L'objet de cet article est d'aborder le tourisme culturel à Brazzaville : entre symboles et réalités (1960-2010). Ainsi, l'objectif d'une telle étude est d'explorer la place du tourisme culturel dans la fabrique de la ville durable de Brazzaville, capitale de la République du Congo. En s'appuyant sur une approche sociohistorique qui privilégie l'interdisciplinarité, la technique de collecte des données relèvent des sources écrites disponibles, orales et iconographiques. Au terme du traitement des données recueillies, nous avons obtenu trois résultats pris comme la carte du tourisme culturel à Brazzaville. Le premier a montré que le patrimoine culturel matériel est une référence utile à la connaissance des personnages politiques et culturels de l'histoire du Congo. Le deuxième et le troisième ont permis de comprendre que le patrimoine culturel immatériel et le patrimoine gastronomique sont un vecteur touristique à forte dimension culturelle.

Mots clés : Tourisme – Culture – Symbole – Réalité – Brazzaville.

**The cultural tourism in Brazzaville: between symbols and realities
(1960-2010)**

Abstract

The object of this article is to approach the cultural tourism in Brazzaville: between symbols and realities (1960-2010). So, the objective of such a survey is to explore the place of the cultural tourism in the factory of the lasting city of Brazzaville, capital of Republic of Congo. While leaning on an approach sociohistoric that privileges interdisciplinary, the technique of collection of the data raises available, oral and iconographic written sources.

To the term of the treatment of the introverted data, we got three results took as the card of the cultural tourism in Brazzaville. The first showed that the material cultural heritage is an useful to the knowledge of the political and cultural characters of the history of Congo reference. The second and the third permitted to understand that the immaterial cultural heritage and the gastronomic heritage are a tourist vector to strong cultural dimension.

Keywords: Tourism – Culture – Symbol – Reality – Brazzaville.

Introduction

Le tourisme figure parmi les questions fondamentales du 3^e millénaire qui ne cessent d'intéresser les experts de l'UNESCO (Organisation des nations unies pour l'éducation, la science et la culture), de l'OMT (Organisation mondiale du tourisme), de l'ICOMOS (Conseil international des monuments et des sites) et d'autres organismes internationaux. Il constitue l'un d'objet d'études prioritaire et actuel auquel réfléchissent les chercheurs en sciences humaines et sociales dans un cadre planétaire. La présente étude ouvre une perspective nouvelle de recherche en Afrique subsaharienne. Elle aborde l'un de ses segments autour du thème : Le tourisme culturel à Brazzaville : entre symboles et réalités (1960-2010). Nous nous en intéressons parce que nous trouvons une banque de données originales dans les sources écrites, orales et iconographiques que nous pouvons exploiter pour problématiser le tourisme culturel à Brazzaville dans une mouvance sociohistorique qui s'étale de 1960, année de la fin de la colonisation du Congo à 2010, année de l'inauguration des monuments de septennat. La question essentielle de cette étude est la suivante : quelles sont les réalités des représentations symboliques du tourisme culturel dans la fabrique de la ville durable de Brazzaville, de 1960 à 2010 ? Nous affirmons que le patrimoine matériel, immatériel et gastronomique est le vecteur culturel et historique d'une excellente attraction touristique. Cette hypothèse nous permet de fixer les objectifs de décrire, d'inventorier et d'analyser les symboles et les réalités de l'actif du patrimoine culturel congolais dans la ville de Brazzaville. Le concept tourisme culturel reçoit de nombreuses acceptions. Nous nous sommes contentés de ce que propose comme définition l'Organisation mondiale du tourisme :

Les mouvements de personnes obéissant à des motivations essentiellement culturelles telles que les voyages d'études, les tournées artistiques et les voyages culturels, les déplacements pour assister à des festivals ou autres manifestations culturelles, la visite de sites et de monuments, les voyages ayant pour objet la découverte de la nature, l'étude du folklore ou de l'art, et les pèlerinages.

Il représente, d'après l'UNESCO, l'un des segments à très forte croissance, environ 40% de l'activité touristique internationale. L'intérêt de cette étude réside dans le fait que le tourisme culturel est devenu l'épicentre des enjeux majeurs des théories du développement durable. Il s'est enrichi « de la transformation du sens et des valeurs associées aux notions de culture et de patrimoine, à travers notamment les chartes du tourisme culturel de l'ICOMOS » (S. Cousin, 2008, p. 41). Le culturalisme est la théorie qui s'adapte à cette étude centrée sur les représentations artistiques comme manifestation de la culture d'une société. Une telle démarche mérite une approche descriptive et analytique qui privilégie l'interdisciplinarité. La technique de collecte et le traitement des données relèvent d'une documentation disponible provenant du croisement des sources écrites²²⁷ compulsées patiemment, les sources orales et des sources iconographiques pour illustrer certaines réalités des monuments ou d'objets d'arts. Une synthèse de toute cette documentation disproportionnée a été faite d'après la règle de croisement et de contrôle des sources historiques. L'analyse de tous ces documents a permis d'articuler cette étude autour de trois points essentiels qui favorisent une bonne anatomie du tourisme culturel à Brazzaville. Le premier point, consacré au patrimoine culturel matériel, analyse d'abord les sites culturels religieux et sportif ; ensuite, les monuments historiques et culturels. Le deuxième examine le patrimoine culturel immatériel (musique, danse et folklore). Enfin, le troisième porte sur le patrimoine et la gastronomie.

²²⁷Ce sont des ouvrages généraux ayant trait directement au vin de palme ou à des degrés divers ; des travaux académiques (thèses de doctorat et mémoires de master en sciences humaines et sociales, essentiellement de la période précoloniale ou coloniale).

1. Le patrimoine culturel matériel

Ville coloniale, Brazzaville²²⁸ est l'une des villes d'Afrique centrale emblématique du tourisme culturel africain qui « mêle héritage colonial, développement moderne et culture africaine (J. Ollandet 1989, p. 32) ». Elle possède un riche patrimoine culturel matériel d'une valeur inestimable de par « sa pluralité culturelle où s'entrecroisent les identités africaines » (Collectif, 1980, p. 64). Ce patrimoine est composé des sites culturels religieux et sportif et de monuments culturels et historiques.

1.1. Les sites culturels religieux et sportif

Les historiens admettent que le sentiment religieux est présent dans toutes les sociétés humaines depuis la nuit des temps. La communication avec Dieu est l'une des préoccupations quotidiennes des Brazzavillois d'une extrême diversité d'origine. Dans cet ordre d'idées, certains temples de prière exercent une excellente attraction pour les touristes passionnés de la connaissance historique de la religion catholique romaine à Brazzaville. Si l'on considère la cathédrale Sacré-Cœur de Brazzaville comme l'une des plus anciennes cathédrales d'Afrique centrale, elle ne peut manquer d'être mentionnée sur le tableau des sites culturels et historiques d'une merveilleuse attraction touristique. C'est à Monseigneur Philippe Prosper Augouard²²⁹, d'origine française, que revient la construction de cet édifice. Comme le montre l'image n°1 ci-dessous, en dépit de nombreux travaux de réaménagement²³⁰, cette vieille cathédrale conserve encore de nos jours son

²²⁸Fondée sur le toponyme de Mfoa, village teke, par l'explorateur italo-français, Pierre Savorgnan de Brazza, le 3 octobre 1880, elle a été débaptisée Brazzaville en juillet 1881 par la Société de géographie et le comité français de l'Association internationale africaine (AIA). Avec une superficie de 672 kilomètres carrés, Brazzaville, située à une altitude de 317 mètres, est sous climat tropical (chaud et humide). Sa population est estimée à 2.145.783 d'habitants d'après le dernier recensement général de la population et de l'habitat (mai 2023).

²²⁹Missionnaire français de la Congrégation du Saint-Esprit, Monseigneur Philippe Prosper Augouard (1852-1921) fut le second évêque responsable du Congo français et de l'Oubangui.

²³⁰Elle a été modifiée tour à tour en 1952 par l'architecte Roger Erell, puis en 1982 et en 1983.

architecture initiale.

Visitée par le général Charles de Gaulle en 1944 et Jean-Paul II en 1980, elle abrite la tombe du premier cardinal congolais Emile Biayenda et celle du premier archevêque de Brazzaville, Monseigneur Théophile Mbemba, d'origine congolaise. Dans l'enceinte de cette cathédrale, la Place Mariale est un petit havre de paix et de silence qu'entoure une série de maisons coloniales particulièrement bien conservées dont le palais épiscopal, quelques librairies religieuses où il est possible de se procurer à des prix modiques des chapelets fabriqués localement, et un centre d'accueil pour pèlerins. Les bâtiments sont construits autour d'une jolie cour rectangulaire où trône au centre une statue de la Vierge Marie où de nombreux chrétiens catholiques viennent régulièrement se recueillir et allumer des cierges afin, pensent-ils, de se prémunir des dangers et gagner constamment les faveurs abondantes de celle qui est toujours éternellement « pleine de grâce »²³¹.

Image n°1 : Cathédrale Sacré de Brazzaville.



Source : <https://media.routard.com>

²³¹Pour maints chrétiens catholiques, la statue de Marie, à l'instar de celle plantée au centre de la concession où elle est bâtie la cathédrale Sacré cœur de Brazzaville, symbolise la Sainte vierge dotée des pouvoirs lui permettant de marcher sur le serpent, donc de dominer et maîtriser les forces du mal.

En pareilles circonstances, ce sentiment religieux se retrouve aussi à la Basilique Sainte-Anne-du-Congo, érigée en 1943. C'est un édifice religieux d'une merveille architecturale d'origine française²³². Monument emblématique de Brazzaville, elle représente un lieu de culte religieux serein et raffiné appartenant à l'Église catholique. Très admiré et honoré, ce patrimoine culturel représente l'incarnation du rapport qui existe entre le spirituel et les êtres humains habitants de Brazzaville ainsi que le montre l'image n°2 suivante. Mains chrétiens catholiques considèrent cette basilique comme un patrimoine culturel et historique construit en souvenir des pionniers de l'Afrique équatoriale française avec pour capitale Brazzaville. « Sanctuaire souvenir de la France-Libre, « Basilique de la Liberté », tels sont les principaux noms historiques qui lui ont été attribués tour à tour²³³.

Image n°2 : Basilique Sainte Anne de Brazzaville.



Source : <https://www.adiac-Congo.com>

Au-delà de ces temples religieux, le stade Félix Éboué, premier stade sportif de la République du Congo, situé non loin de la Basilique Sainte

²³²Avec ses voûtes hautes de 22 m et son toit émeraude flamboyant aux 200 000 tuiles en forme d'écailles de serpent, ressemble à un ovni œcuménique. L'arc brisé en ogives très aiguës est inspiré des fers de lance et les arcs de la voûte évoquent les mains jointes pour la prière.

²³³Rosine Ndzeli, enquête orale du 12 septembre 2024 à Brazzaville.

Anne, offre un panorama historique du football congolais. Ce site sportif est un important lieu culturel et touristique à Brazzaville. Il permet de construire l'historique des grandes rencontres des matches de football qui eurent lieu à Brazzaville dans les années 1970 et 1980. De plus, il est aussi possible de saisir l'impact culturel sur la société des noms des joueurs²³⁴ de l'équipe nationale de football, les Diabes rouges, sacrés champions de la coupe d'Afrique des nations en 1972.

Ce stade tire son nom du gouverneur général de l'Afrique équatoriale française, Adolphe-Sylvestre-Félix Éboué²³⁵. Il est resté dans la mémoire collective comme le premier homme de couleur noire à accéder à la fonction de gouverneur général à l'époque coloniale. L'école de peinture de Poto Poto est aussi l'autre domaine symbolique du tourisme culturel brazzavillois.

Image n°3 : Stade Félix Éboué de Brazzaville.



Source : Photo MIEMBAON

1.2. L'école de peinture de Poto Poto, une galerie d'arts

Fondée en 1951 par l'artiste peintre français Pierre Lods, l'école de

²³⁴En voici un échantillon : Doktor Fu Manchu (Clément Massengo), Roi de la Plaine (Mambéké-Boucher), Soumialot (Miéré Chine), (Malouema et Mbono Jean-Michel), Géomètre (Ndomba Jean Jacques).

²³⁵Né à Cayenne le 26 décembre 1889 et décédé le 17 mai 1944 au Caire-Égypte, Félix Éboué a été inhumé au Panthéon, en compagnie de Victor Schœlcher, une grande figure de référence pour l'abolition de l'esclavage et de traite négrière dans les colonies françaises.

peinture de Poto Poto constitue un excellent espace culturel du Congo à Brazzaville. N. Greani (2012, p. 261) connaît bien cette école pour l'avoir visité. Il la décrit en ces termes très saisissants :

Son nom induit en erreur. L'école de peinture de Poto Poto, la plus célèbre institution culturelle du Congo-Brazzaville, n'est pas à proprement parler une école mais davantage un atelier d'art qui se situe, non pas dans le quartier populaire brazzavillois de "Poto Poto", mais à Moungali, arrondissement central de la capitale. L'expression même "Poto Poto", traduisible en lingala par "boue", contraste avec la palette de couleurs éclatantes typique des artistes membres de cette structure.

Mais au-delà de cette description, l'on peut souligner que l'école de peinture de Poto-Poto est l'une des premières écoles de peinture d'Afrique noire. De par sa formation, elle a produit une élite d'artistes peintres d'origine congolaise de qualité. Quelques-uns méritent d'être énumérés : Philippe Ouassa, Nicolas Ondongo, Marcel Gotène et Jacques Zigoma. La portée artistique des œuvres produites fait la notoriété de cette structure depuis la période coloniale²³⁶. Les valeurs culturelles congolaises ainsi que les imaginations artistiques de l'époque coloniale garnissent le tableau de la production artistique. Leurs œuvres « portent toujours le sigle PPP (Peintre de Poto-Poto). Si l'un d'entre eux vend, 30% reviennent automatiquement dans une caisse collective, afin d'assurer le bon fonctionnement de l'école... » (N. Greani 2017, p. 259).

Les réalités culturelles et historiques que donnent les symboles des sites culturel, religieux et sportif méritent d'être complétées par celles que renferment les monuments culturels et historiques de Brazzaville.

1.2. Les monuments culturels et historiques

Au sortir de la colonisation, l'image du général Charles de Gaulle, chef de la résistance française pendant l'occupation allemande, est omniprésente dans la mémoire collective de nombreux Brazzavillois²³⁷. En

²³⁶À titre indicatif, les tableaux signés de Marcel Gotene (n°33/60), Jacques Zigoma (n°29/60) et Eugène Malonga (n°40, 41 et 42/60) figurent à compter de 1960-1963 parmi les collections de la Case de Gaulle, résidence de l'ambassadeur de France à Brazzaville.

²³⁷Ils se souviennent de ses séjours à Brazzaville à commencer par le premier (1940) jusqu'au dernier (1958) en passant par celui de 1944 marqué par la Conférence Africaine

l'honneur de « l'homme de Brazzaville », un premier square fut érigé dans la commune d'arrondissement n°2 de Brazzaville à proximité du Lycée historique Pierre Savorgnan de Brazza.

Image n°4 : Le square du général Charles de Gaulle à Brazzaville.



Source : Photo MIEMBAON

Ce square fut détruit lors des trois journées dites glorieuses (13, 14 et 15 août 1963). Quelques années plus tard, on rebâtit au même endroit un deuxième qui demeure visible jusqu'à ce jour. L'intérêt particulier accordé à l'histoire de l'indépendance du Congo²³⁸s'est matérialisé par la statue de la liberté, située à la place de la gare ferroviaire centrale de Brazzaville. C'est sur cette place, rebaptisée en décembre 2009 « Place de la Liberté », où se sont déroulées plusieurs manifestations syndicales ayant conduit, entre autres, à la chute du premier président de la République du Congo, l'abbé Fulbert Youlou (15 août 1963).

Française de Brazzaville (janvier-février 1944), laquelle avait enclenché le dynamisme des indépendances en Afrique.

²³⁸Elle a substitué celle d'un homme costaud et géant de forte stature, libéré de ses chaînes de servitude. Nombre des Brazzavillois l'appelait « Ondongo très fâché ».

Les CHA, 22, 2024

Image n°6 : Place de la gare centrale de Brazzaville.



Source : Photo MIEMBAON

Ce monument²³⁹, figure emblématique, fait apparaître une femme qui tient en main une flamme allumée, celle de la liberté, et de l'autre une table de la Loi où est inscrite la fameuse devise de la République du Congo : Unité-Travail-Progrès. Un autre élément aussi plus frappant, est le drapé du vêtement qui rappelle les fameux pagnes des femmes congolaises dans leur lutte quotidienne dans les années 1980.

L'histoire du Congo est riche en événements sanglants : les guerres civiles, les assassinats, etc. Le 18 mars 1977, Marien Ngouabi, alors président de la République Populaire du Congo, est assassiné. Pour l'immortaliser, un monument en bronze est inauguré le 31 juillet 1981 à la place du sacrifice suprême, en face de sa résidence.

²³⁹Il est utile de rappeler que cette statue fait partie d'un ensemble de monuments érigés dans le cadre du cinquantenaire de l'indépendance du Congo et de l'embellissement de la ville. C'est à la société coréenne MansuDae que l'on doit la réalisation de ces travaux. On reconnaît le style particulier de ces statues, à l'aspect un peu rigide.

Image n°7 : Mausolée et monument du président Marien Ngouabi.



Source : [https:// www.adiac-Congo.com](https://www.adiac-Congo.com)

Ce monument exerce un impact culturel certain sur les mentalités collectives et éveille les touristes et voyageurs soucieux de prendre connaissance du règne et de la fin du régime politique du troisième président de la République du Congo, Marien Ngouabi, fondateur du Parti congolais du travail (PCT), actuel parti politique au pouvoir en République du Congo²⁴⁰.

À la suite de cet événement sanglant, l'on ne peut oublier de mentionner aussi la guerre sociopolitique de 1993 qui éclate dans les quartiers sud de Brazzaville laissant face à face les éléments des milices privées les Ninjas et les Zoulou. Ce conflit meurtrier, entre les ressortissants du département du Pool et ceux des pays du Niari²⁴¹, donne un bilan lourd : des milliers de morts et de nombreuses habitations détruites. Les hommes politiques congolais trouvent ici une occasion favorable pour revenir sur leur habituel credo : l'unité nationale. Pour ce faire, ils construisent une stèle à la hauteur du poste kilométré (PK) qui sépare les quartiers majoritairement habités par les groupes ethniques protagonistes et baptisent cet endroit place de la Concorde nationale. Ce monument est un personnage

²⁴⁰Au sortir de la Conférence nationale souveraine (1991), la cérémonie officielle de commémoration de cet événement n'est plus de grande portée nationale. Elle ne retient que l'attention de certains membres du comité directeur de son parti politique, ainsi que quelques-uns de ses amis et connaissances.

²⁴¹Ensemble de l'aire géographique, linguistique et culturelle des trois départements se trouvant au sud de Brazzaville : Niari, Bouenza et Lékoumou.

sans queue ni tête « qui a fait basculer une société si mondaine dans les affres des enfers » (Kubu Turé Matondo, 2002, p. 6).

Dans la foulée, au cours de la même décennie, une diversité de monuments historiques époustouflants se dévoile. Le premier, consacré aux Anciens enfants des troupes (AET), est inauguré par Pascal Lissouba, alors président de la République, assisté de son opposant Bernard Kolelas, devenu maire de la ville de Brazzaville²⁴². Ce monument symbolique, proche de l'École militaire général Leclerc, demeure très visible jusqu'à ce jour.

L'on sait que les dégâts sont immenses à la fin de la guerre sociopolitique de Brazzaville (1997). Pour les pouvoirs publics, la réhabilitation des statues du Palais du Parlement est l'une des priorités. Dans le même ordre d'idées, deux monuments symboliques ont été également érigés : un char de guerre, où il est inscrit « Plus jamais ». Une bonne manière de renoncer à la culture de la guerre en République du Congo. Cet engin militaire se trouve au lieu du déclenchement de la guerre le 5 juin 1997 à Mpila dans la 5^e commune d'arrondissement Ouenzé de Brazzaville. L'autre monument, est celui des Victimes de l'intolérance politique (VIP) dans la 4^e commune d'arrondissement Moundali de Brazzaville.

Image n°8 : Monument des Victimes de l'Intolérance Politique (VIP).



Source : Photo MIEMBAON

Le symbolisme de ce monument est extrêmement frappant. Que

²⁴²Les deux autorités étaient les principaux protagonistes dans la guerre de 1993-1994.

représentent les trois femmes décapitées ? Les têtes coupées traduisent la perte de leurs vies et le caractère douloureux et meurtrier de la guerre du 5 juin au 15 octobre 1997 à Brazzaville. Les bras coupés expriment le désespoir, la perte de leur soutien, elles ont perdu à la fois leurs maris et leurs enfants sur les champs de guerre²⁴³. Selon S. Matokot-Miazenza (2003, p. 23) : « Près de 60.000 femmes auraient été violées, torturées et subies de nombreux sévices corporels durant les guerres civiles qui se sont accumulées au Congo. Les femmes ont payé un lourd tribut. Des milliers d'entre elles femmes ont été victimes de viol et autres violences physiques et socio-psychologiques ».

Contrairement à ces monuments sanglants précités, les symboliques monuments du septennat (2002-2009) éclairent d'autres réalités culturelles et historiques de la société congolaise. Cette contribution artistique au développement durable apparait comme « un engagement à faire revivre la mémoire et l'histoire récente du Congo (N. Greani 2017, p. 622). Il s'agit des statues de l'abbé Fulbert Youlou et de Jacques Opangault, situées respectivement à la place de la mairie centrale et au rond-point de la grande Poste, ainsi que la Colombe de la paix érigée au rond-point de Poto-Poto. Ces monuments, construits par la société coréenne Mansudae, traduisent « La volonté du Congo né il y a vingt ans de reprendre son destin en main par un engouement irrépessible, une aspiration collective pour une relecture dépassionnée de son histoire »²⁴⁴. Ces œuvres humaines symbolisent la marche pour la paix, la cohésion collective et la réconciliation du peuple congolais dans sa diversité ethnolinguistique. Nous savons bien que l'abbé Fulbert Youlou et Jacques Opangault sont considérés comme les deux principaux acteurs politiques de la République du Congo à l'aube des indépendances politiques de 1960²⁴⁵.

²⁴³Il est utile de préciser que dans la société congolaise en général, plus particulièrement dans les milieux urbains, les femmes (mères et /ou épouses) trouvent souvent appui sur les hommes pour lesquels subvenir à leurs besoins est un devoir. Quant à la légèreté de leur habillement, elle souligne d'un côté, l'état d'une femme éplorée et de l'autre le fait que la guerre a été un moment de désacralisation du corps féminin.

²⁴⁴Déclaration de Jean Claude Gakosso, Ministre de la Culture et des Arts lors de la cérémonie inaugurale.

²⁴⁵Le premier était originaire du sud du pays alors que le second était ressortissant de la partie nord. L'histoire politique a fait de ces deux personnalités des ennemis suite aux sanglants affrontements qui opposèrent leurs militants en 1958 à Brazzaville.

Enfin, la dernière catégorie des monuments du septennat, est celle de la statue de la Colombe de la paix, érigée au rond-point de Poto-Poto, au bout de l'avenue de la Paix et en début de l'avenue Orsy. Ce monument²⁴⁶ accompagne le paradigme dominant le discours des hommes politiques congolais sur les valeurs de paix, de cohésion sociale et d'unité nationale, un canal qui promeut le vivre-ensemble.

Image n°9 : Jacques Opangault, homme politique congolais (1907-1972).



Source : Photo MIEMBAON

La seule évidence que l'on possède du mémorial Pierre Savorgnan de Brazza²⁴⁷ n'est pas de moindre importance culturelle et historique dans la

²⁴⁶Il a une hauteur générale de cinq mètres dont 2,5 m pour le socle. En revanche, celle de Jacques Opangault mesure 4,90 m de hauteur sur globe dont 2,4 m pour le socle ; même spécification pour la statue de Fulbert Youlou. Plus gigantesque cependant, est celle de la statue de la liberté avec 7 mètres de hauteur sur globe terrestre dont 4 mètres pour le socle.

²⁴⁷Imaginé par l'architecte local Eugène Emmanuel Okoko, le bâtiment circulaire de facture néoclassique mêle marbre et verre teinté, arbore colonnes et fronton, il est coiffé d'une coupole de 12 m de diamètre. Le hall qui sert de lieu d'exposition est orné d'une fresque de 15 m de largeur retraçant le parcours de De Brazza au Congo. Une crypte abrite les dépouilles de l'explorateur et de sa famille. Celui qui disait souvent que « l'Afrique aurait sa vie » arrive au terminus qu'il appelait de ses vœux après avoir reposé en Algérie. Le projet est né d'une demande et du rapprochement de Detalmo Pirzio Biroli, petit-neveu de De Brazza, et des autorités congolaises.

connaissance de la fondation de la ville de Brazzaville, le 3 octobre 1880. De création récente, ce mémorial est de loin le site touristique culturel le plus visité de Brazzaville par d'importants hommes politiques, des diplomates et d'autres éminentes personnalités internationales. La première pierre de sa construction avait été posée en 2005 par le président Denis Sassou N'Gusso, assistés des présidents Omar Bongo (Gabon) et Jacques Chirac (France). Inauguré en 2006, ce somptueux mémorial abrite les restes de l'explorateur du bassin du Congo, le père fondateur de la ville de Brazzaville.

Image n°10 : Mémorial Pierre Savorgnan de Brazza.



Source : [https:// www.petitfute.com](https://www.petitfute.com)

Ce mémorial se trouve au centre-ville de Brazzaville, sur la rive droite du fleuve Congo à l'endroit où fut planté le drapeau français pour symboliser l'historique traité d'amitié et de paix entre de Brazza et le roi Makoko Iloo 1^{er}, le 10 septembre 1880. Il traduit psychologiquement l'état d'âme du peuple congolais qui rend un vif hommage à son explorateur d'origine italienne et de nationalité française. La plaque de cet espace mémoriel laisse apparaître le vénérable descendant déguisé en explorateur flanqué de Gaston Ngouayoulou, XVI^e roi des Batéké, rejouer la rencontre fondatrice entre de Brazza et le roi Makoko, Iloo 1^{er}, à la fin du XIX^e siècle.

Cet explorateur était extrêmement apprécié pour son allure physique impressionnante, sa simplicité, ainsi que pour son attachement à la culture locale du Congo. La lecture d'objets ethnographiques conservés, des images, des sculptures et des peintures, permet aux touristes de remonter le parcours historique de de Brazza, et ses missions de l'ouest africain dans le bassin du Congo (1875-1880). L'intérêt accordé au tourisme culturel à Brazzaville ne se limite pas seulement au patrimoine culturel matériel précité. Il couvre aussi le champ du patrimoine culturel immatériel.

2. Le patrimoine culturel immatériel

Dans une ville africaine cosmopolite comme Brazzaville, les festivals de la musique, les danses (traditionnelles ou modernes) et l'élégance vestimentaire sont des manifestations de grande portée culturelle. Source d'échange interculturel, ces manifestations stimulent la curiosité de découvrir la créativité, la diversité et l'authenticité de la culture et de la musique africaine.

2.1. Les festivals de la musique

L'on sait que Brazzaville²⁴⁸ accueille constamment un certain nombre de festivals, mais le plus important est le Festival panafricain de la musique (FESPAM)²⁴⁹. Son but est de promouvoir la musique africaine sous ses aspects multiformes. Paul Raymond Coustère, directeur régional de l'UNESCO pour l'Afrique centrale, l'affirme en ces termes : « Le FESPAM est un magnifique instrument pour soutenir les artistes et faire rayonner la musique africaine sur tous les plans, artistiques, scientifiques et économiques, pour le plus grand profit des valeurs de diversité et de paix qui sont au cœur du mandat de L'UNESCO »²⁵⁰.

²⁴⁸Ville siège du FESPAM depuis 1996 et déclarée par l'UNESCO première ville créatrice dans le domaine de la musique en Afrique, Brazzaville entend faire de ce festival un outil qui permettra au continent de s'ancrer dans le monde de l'industrie musicale mondiale.

²⁴⁹Il a été institué en 1993 par l'Organisation de l'union africaine (OUA), actuelle Union africaine (UA), pour la promotion de la musique africaine. Il se tient tous les deux ans à son siège, Brazzaville. Sa première édition a eu lieu en 1996.

²⁵⁰Extrait du discours de Paul Raymond Coustère, directeur régional et représentant de L'UNESCO à l'occasion de la 11^e édition du FESPAM à Brazzaville du 11 au 15 juillet 2023.

À l'évidence, c'est un événement de rayonnement culturel multidimensionnel d'une valeur touristique inestimable. Il donne l'occasion de partager les émotions positives et d'exposer au monde la bouillonnante et inspirante scène musicale africaine d'artistes talentueux, affirmant avec force sa place essentielle sur l'échiquier culturel international. L'enjeu est donc de rendre accessible les répertoires de la musique traditionnelle et moderne au plus large public, dans des lieux du patrimoine brazzavillois, à travers les concerts de musique, de spectacles de danse, de défilés de mode et d'exposition des produits d'artisanat africain.

Le constat que l'on peut faire est que le festival de la musique panafricaine est un fonds culturel inestimable, une source d'échange interculturel pour découvrir, à des degrés divers, les nouvelles cultures, les nouvelles formes d'expression qui contribuent au rayonnement de la ville de Brazzaville, la capitale d'une vieille culture africaine et de concorde légendaire. Appréhendé sous cet angle, le FESPAM est une manifestation au cœur de l'identité culturelle, source de la connaissance de soi et de l'autre. La chanson et la danse africaines sont devenues progressivement des matériaux utiles à construction du vivre-ensemble.

2.2. L'élégance vestimentaire

Un autre festival, expression culturelle locale d'une excellence attraction touristique, est celui de la Société des ambianceurs et des personnes élégantes (SAPE)²⁵¹ qui sert à célébrer en Afrique l'élégance vestimentaire, l'esthétique du corps avec un luxe ostentatoire. Cette culture donne libre accès à un nouveau mode de vie qui permet aux sapeurs de s'affranchir de la morosité en affichant des couleurs vives. Le beau vêtement s'est imposé comme un vecteur de cohabitation dans une société fragilisée par les années de guerres civiles meurtrières²⁵². Outre le choix des vêtements avec de belles matières, le respect de la trilogie des couleurs, le sapeur doit savoir impressionner. Claude Ngobilal'affirme en ces termes : « Vêtements colorés, pas de danse, excentricité, etc. tous les moyens sont

²⁵¹Cet art d'intérêt pour l'élégance, pratiqué dans les deux rives du fleuve Congo, proviendrait en partie de la colonisation. Le sapeur se serait ainsi approprié des vêtements des colons en les réinterprétant selon ses influences et ses couleurs.

²⁵²Claude Ngobila, enquête orale du 13 décembre 2023 à Brazzaville.

bons pour s'assurer que l'audience capte l'intention, l'allure et l'expression du goût souhaité »²⁵³.

Ces images éveillent la curiosité culturelle et suscite un important attrait touristique. Elles montrent de quelle manière les Noirs africains sont tributaires de la mode d'habillement européen au sortir de la colonisation. Ces cérémonies possèdent tout un langage spécifique aux sapeurs pour désigner certaines techniques ou attitudes à adopter pour impressionner le public. Claude Ngobila les énumère de la manière suivante : « La distance désigne l'action de marcher avec fierté ; la déka, celle de marcher avec élégance ; un démarrage consiste pour le sapeur à improviser un début de défilé de mode pour exalter les vertus du corps humain devenu une parure éminemment sociale »²⁵⁴. Cette pratique définit « l'observation du sapeur envers quelqu'un qu'il estime élégant : capter toute l'expression du goût présentée par la personne observée, pour ainsi réinterpréter cette influence²⁵⁵ ». Ces joutes flamboyantes sont « un matériau fertile pour les humoristes²⁵⁶ ».

Image n°11 : Trois sapeurs dans un quartier populaire de Brazzaville.



Source : Photo MIEMBAON

²⁵³Doleta, enquête orale du 4 octobre 2024 à Brazzaville.

²⁵⁴Claude Ngobila, enquête orale du 13 décembre 2023 à Brazzaville.

²⁵⁵Pascal Mbou, enquête orale du 22 octobre 2023 à Brazzaville.

²⁵⁶Claude Ngobila, enquête orale du 13 décembre 2023 à Brazzaville.

Outre les détails culturels et historiques significatifs des réalités des représentations symboliques du patrimoine culturel matériel et immatériel, le patrimoine gastronomique est aussi un catalyseur, un levier majeur d'attractivité touristique.

3. Le patrimoine gastronomique

Riche et savoureux, le patrimoine gastronomique est le domaine d'échange interculturel africain d'une profonde originalité. La démarche réflexive ici consiste à se demander : de quelle manière la variété culinaire dans la ville de Brazzaville contribue-t-elle à l'identité multiculturelle africaine ?

Le constat que l'on peut faire est que la ville de Brazzaville abrite de nombreux restaurants d'une ambiance chaleureuse et accueillante. Ce sont des espaces à manger qui donnent un aperçu de l'immense diversité des saveurs, des plats et des techniques de cuisson locales ou importées à d'autres peuples africains. Saisi sous ce prisme, ils servent à maintenir et valoriser la culture gastronomique, au moyen de préserver les traditions ancestrales, en transmettent les connaissances et le savoir-faire de ces recettes de cuisine de génération en génération. Ces plats traditionnels sont des valeurs culturelles significatives au cœur de la cuisine africaine.

La seule certitude que l'on a au sujet de la particularité de la gastronomie à Brazzaville réside dans la richesse de la diversité des ingrédients utilisés. L'huile de palme, le manioc et le piment sont d'usages courants comme partout en Afrique. Le *fumbwa* (feuilles de manioc) ou le *Saka-saka* (feuilles de manioc fermentées), accompagné de poissons ou de viandes, est un plat incontestablement emblématique²⁵⁷. On peut aussi être passionné par les mets d'origine ouest africaine comme *Atseke*, accompagné du poisson braisé, les beignets de maïs ou encore le poulet rôti. La variété de plats met aussi en relief la cuisine végétarienne. Cette tendance significative met en valeur l'incroyable diversité de légumes, de céréales et offre une nouvelle perspective sur ce qu'est la cuisine africaine à Brazzaville.

Ces plats, préparés et vendus dans les restaurants de rue, sont devenus des matériaux culturels et historiques des peuples africains issus

²⁵⁷Marie Ampila, enquête orale du 17 juin 2023 à Brazzaville.

des migrations séculaires. Ils donnent à la ville de Brazzaville un attrait culturel et touristique relativement dynamique.

Conclusion

Cette étude sur le tourisme culturel à Brazzaville entre symboles et réalités (1960-2010) a porté sur l’histoire du patrimoine. Ainsi, elle aboutit à trois résultats. Le patrimoine culturel matériel est une source de référence à la connaissance historique des personnages célèbres politiques et culturels de la République du Congo depuis la période coloniale. Outre cela, le domaine du patrimoine culturel immatériel renseigne sur la connaissance de soi et de l’autre à travers les festivals panafricains de la musique et autres événements culturels organisés à Brazzaville. Ce sont des manifestations qui mettent en valeur la culture locale et africaine au coude à coude à travers une variété des spectacles, de danses et de musique. La particularité de la gastronomie est celle d’une abondante variété des plats issus des migrations humaines dans le temps et dans l’espace.

Sources orales (informateurs)

N°	Noms et prénoms	Âge	Date et lieu de l’entretien	Profession
1	Amona Jean	52 ans	2 /10/ 2024 Brazzaville	Enseignant
2	Ampila Marie	64 ans	17 /06/ 2023 Brazzaville	Infirmière
3	Doleta	68 ans	4 / 10 / 2024 Brazzaville	Enseignant
4	Mbou Pascal	50 ans	22/10/ 2023 Brazzaville	Architecte
5	Ndzeli Rosine	55 ans	12 / 9/ 2024 Brazzaville	Commerçante
6	Ngobila Claude	40 ans	13/12/2023 Brazzaville	Menuisier
7	Ngoka David	35 ans	11 /10/ 2023 Brazzaville	Douanier

Sources imprimées

ANNUAIRE statistique du tourisme au Congo, année 2012, Brazzaville,

Direction Générale du Tourisme.
ICOMOS, 1976, Charte du tourisme culturel.
ICOMOS, 1999, Charte révisé du tourisme culturel.
UNESCO, 2006, « Tourisme, Culture et Développement durable »,
Documents de programme et de réunion.

Bibliographie

AMIROU Rachid, 2000, *Imaginaire du tourisme culturel*, Paris, PUF.
BRISSET-GUIBERT Hervé, 2007, *Brazzaville petit guide historique*,
Documents de Travail.
COLLECTIF, 1980, *Livre d'or du centenaire de Brazzaville*, Brazzaville,
éd. Publi-Congo.
GUELTON Bernard, 1998, *L'exposition, interprétation et réinterprétation*,
Paris, L'Harmattan.
MATONDO KUBU TURE, 2002, « Les territoires infatigables de la vie »,
Africulture n°46 : Renaissance congolaise, Paris, L'Harmattan.
NORA GREANI, 2012, « Soixante ans de création à l'École de peinture de
Poto-Poto (Congo-Brazzaville), *Cahiers d'Études Africaines*, n°205, p. 259-
267.
-----2017, « Les monuments du septennat à Brazzaville, une statuaire
publique pour la renaissance Nationale », *Cahiers d'Études Africaines*,
n°227, p. 619-640.
OBENGA Théophile, 1978, *Stèle sur l'avenir*, Paris, Présence Africaine.
OLLANDET Jérôme, 1989, *Brazzaville capitale de la France Libre*,
Brazzaville, édition de la Savane.
ORIGET DE CLUZOT, 2006, *Le tourisme culturel*, Paris, PUF, Coll. Que
Sais-je ?
SASKIA Cousin, 2008, « L'Unesco et la doctrine du tourisme culturel »,
Civilisations, Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines,
p. 41-56.

Les CHA, 22, 2024

La forêt camerounaise entre enjeux culturels et enjeux économiques (1921-1994)

Yannick ZO'OBO

Chargé de cours en histoire économique et sociale
Université de Douala (Cameroun)
yzoobo@yahoo.fr

Résumé

La patrimonialisation de la forêt est la condition *sine qua non* pour sa gestion durable. Pourtant, l'intensification de son exploitation depuis le XIX^e siècle fait craindre la disparition de certains pans de la vie culturelle des populations. L'objectif de cet article est de relever l'intérêt qu'il y a, dans la politique forestière camerounaise, à prendre en compte la dimension culturelle de la forêt. Il ressort de l'exploitation des sources d'archives, des témoignages oraux et de la littérature relative aux milieux boisés en Afrique, que la forêt constitue pour les populations riveraines un milieu de vie, mieux encore un patrimoine naturel et culturel reconnu lors de la Conférence de Rio de Janeiro de 1992. L'introduction du capitalisme dans le territoire, avec ses enjeux économiques, ne pouvait se faire sans conséquences sur le riche patrimoine des peuples de la forêt. L'auteur propose aux pouvoirs publics, de mieux intégrer la valeur culturelle de la forêt dans les politiques visant sa pérennisation et son exploitation durable.

Mots clés : Forêt – Patrimonialisation – Culture – Développement durable – Cameroun.

The Cameroonian forest between cultural and economic issues (1921-1994)

Abstract

Making forests part of our heritage is a *sine qua non* condition for their sustainable management. However, the intensification of forest exploitation since the 19th century has led to fears that certain aspects of the cultural life of the local population will disappear. The aim of this article is to highlight

the importance of taking the cultural dimension of the forest into account in Cameroon's forestry policy. Archival sources, oral testimonies and literature on woodlands in Africa show that, for the local populations, the forest is a living environment and, more importantly, a natural and cultural heritage recognized at the 1992 Rio de Janeiro Conference. The introduction of capitalism into the territory, with its economic stakes, could not take place without consequences for the rich heritage of the forest peoples. The author suggests that public authorities should take greater account of the cultural value of the forest in policies aimed at ensuring its long-term survival and sustainable use.

Keywords: Forest – Heritage – Culture – Sustainable development – Cameroon.

Introduction

Depuis la conférence de Rio de Janeiro en 1992, la référence au « développement durable » dans les politiques du global au local est devenue une véritable norme. Ce développement vise à satisfaire les besoins des générations présentes sans compromettre la capacité des générations futures de satisfaire leurs propres besoins²⁵⁸. Dans le milieu naturel de la forêt dense, il existe une interdépendance entre le règne animal et celui végétal. La contiguïté de cette relation expliquerait le fait que, l'essentiel de la vie culturelle des populations autochtones soit tiré du monde « naturel ». Cette étroite relation expliquerait le fait que chez ces peuples, le monde « naturel » soit le lieu de la thérapie, de recueillement spirituel, la matrice nourricière, etc. Le lien intrinsèque entre l'homme et la « nature » est donc manifeste. Cependant, au début du XIX^e siècle, avec le contact et l'intrusion coloniale caractérisés essentiellement par l'aliénation culturelle, les normes traditionnelles des populations du Cameroun en matière de perception et de représentation de la flore se voyaient estompées, laissant place aux comportements dits « modernes ». Les représentations traditionnelles des indigènes liées au patrimoine ligneux et non ligneux allaient ainsi connaître de fortes perturbations. Le problème que pose cet article est de comprendre comment l'économie coloniale, dans sa quête

²⁵⁸Définition diffusée par le rapport Brundtland en 1987.

outrancière de ressources « naturelles » de la sylvie a désorganisé la perception que les populations locales avaient de la forêt. La méthodologie de recherche adoptée par la présente recherche consiste à parcourir des sources de diverses natures, notamment les sources orales, les documents d'archives, les articles et ouvrages d'histoire et des autres disciplines. Le souci étant de rassembler le maximum d'éléments permettant d'apporter une réponse à la problématique. L'intérêt d'une telle approche nous a permis d'appréhender les faits qui se déployaient en trois articulations. Tout d'abord nous verrons comment les populations forestières percevaient l'univers forestier. Ensuite, nous analyserons l'exploitation industrielle des ressources ligneuses à partir du XIX^e siècle. L'étude s'achèvera sur les moyens de lutte des indigènes et les réactions des pouvoirs publics.

1. Les fonctions de la forêt pour les populations autochtones

Avant l'arrivée des Européens au Cameroun, les différents peuples de ce territoire avaient une relation étroite avec le milieu naturel. À ce titre, la forêt et ses ressources jouaient pour les communautés autochtones une double fonction. Celle-ci pouvait ainsi être matérielle et immatérielle. Cette partie s'intéresse à quelques fonctions du milieu forestier avant l'arrivée des Occidentaux.

1.1. Les fonctions culturelles de la forêt

Avant la période coloniale au Cameroun, la forêt occupait une place primordiale dans les pratiques religieuses traditionnelles de la plupart des groupes ethniques du territoire. Il est important de savoir que, pendant cette période, les activités spirituelles se déroulaient au sein de la forêt dense qui constituait le trait d'union entre les vivants et les morts. Dans certains villages comme ceux des Malimba et Yakalak par exemple, on retrouvait des forêts sacrées qu'un non-initié ne saurait pénétrer sans risque. Ces forêts appelée Nko chez les Malimba et les Yakalak étaient la demeure des esprits des ancêtres et jouaient le rôle d'intermédiaire entre les vivants et les morts (F. S Songue, 2015, p. 45). Cet environnement était également le lieu où se pratiquait l'initiation des jeunes enfants à travers un rite appelé le Ndjée. C'est à ce niveau qu'il faut dire que ces peuples faisaient usage de certaines

écorces d'arbres, de plantes herbacées, de lianes et de nombreux autres éléments qu'offre le milieu naturel de forêt dense pour la conduite de leurs rites. Ce maniement des éléments de la nature a créé un lien étroit entre l'homme et la forêt. C'est à juste titre que Salpéteur (2014, p. 444-445) parlant de la relation entre l'homme et la forêt considère qu'il y a un attachement affectif, mythique et moral entre les deux entités suscitées. De ce qui précède, une observation pertinente se dégage. C'est que dans les croyances religieuses de plusieurs peuples du Cameroun, les divinités résident dans les forêts des ancêtres et non pas au ciel (G. M. Dong Mougnol, 2008, p. 191). En plus de cette fonction spirituelle, la forêt jouait également une fonction thérapeutique pour les populations locales.

1.2. La forêt, source de santé

Avant l'arrivée de la médecine occidentale, les savoirs médicaux endogènes étaient mis à contribution par les indigènes pour lutter contre les maladies épidémiques ou endémiques qui sévissaient sur le territoire. Pour conduire à bien cette entreprise, la végétation de forêt dense occupait une place importante. On estime notamment que les diverses ressources que renferme la forêt à savoir les feuilles, les racines et les écorces des arbres servaient à la guérison des maladies dont souffraient les indigènes. Quoi qu'il en soit, dans certaines zones du territoire, les populations locales développèrent une parfaite connaissance des vertus médicinales de certains arbres. Les populations de la partie septentrionale du pays par exemple, se servaient du baobab (*Adansonia digitata*) pour guérir le paludisme, les maladies du ventre et l'asthme. C'est au regard de son fort potentiel thérapeutique que les scientifiques finirent par appeler cet arbre « arbre pharmacien ou d'arbre de vie ».

La même observation peut être faite au sujet du bubinga (*Guibotiatessmanni*) qui était un arbre sollicité pour la guérison des cas de sorcellerie²⁵⁹. Ses écorces étaient utilisées pour le traitement des maladies lombaires. Dans le même ordre d'idée, relevons que l'arbre appelé essingang (*Copaiferatessmannii*) revêtaient une importance certaine pour les populations locales du Sud. Celles-ci s'en servaient pour se prémunir des cas de fausses couches et d'avortements. D'autre part, les écorces crues ou

²⁵⁹Entretien avec Ernest Nomba, 86 ans, menuisier, Mbang, 28 octobre 2016.

en infusion du bongo (*Fagaramacrophylla*) étaient utilisées par les Bulu du Sud-Cameroun dans la guérison des cas d'impuissance sexuelle chez l'homme. Le moabi (*Baillonella toxisperma*), encore appelé *adjap*, était utilisé pour guérir la stérilité chez la femme. Pendant longtemps, cet arbre fut également utilisé pour soigner la conjonctivite. Comme on peut aisément le remarquer, les arbres jouaient un rôle cardinal dans la lutte contre la maladie.

2. Spoliation des forêts, menaces sur les repères culturels des populations locales

Cette partie étudie l'introduction de l'exploitation industrielle des forêts au Cameroun à partir du XIX^e siècle. La question la plus brûlante à l'époque était de voir comment couper la plus grande quantité de bois pour le compte de la métropole. Il revient tour à tour d'évaluer la dépossession des forêts aux indigènes par l'administration coloniale et les conséquences de la coupe industrielle du bois sur la culture indigène.

2.1. Culture étrangère et regards nouveaux sur la flore

Une fois installés sur le territoire à partir du XIX^e siècle, les capitalistes européens se ruèrent sur les richesses naturelles du territoire. Le milieu naturel de la forêt, avec ses grands arbres, attira les colons européens pour sa mise en valeur dès 1894 (E. D. Eloundou, 2016, p. 239). Pour avoir la main mise sur les forêts ancestrales des populations autochtones du territoire, l'administration allemande prit dès l'année 1896, un certain nombre de mesures. Au nombre de celles-ci, figure l'ordonnance souveraine du 15 juin 1896, réglementant la constitution, la prise de possession et l'aliénation du domaine de la Couronne (F. Etoga Eily, 1971, p. 181-182). Ce décret sur la « terre de couronne » fixait les conditions à l'exploitation des forêts. Son article 1^{er} disposait en effet que :

Les terres inoccupées appartiennent à la couronne. Elles ne peuvent être occupées que par le gouvernement. Seul ce dernier peut les céder en propriété ou en bail. Sur décision du Chancelier, le Gouvernement peut autoriser certaines personnes physiques ou morales à occuper les terres vacantes (F. Etoga Eily, p. 182).

Comme on peut le constater, le prétexte fut donné à l'administration locale de prendre possession des terres et des forêts vacantes et sans maître en lieu et place des populations autochtones. C'est ce qui fit dire à H. D'Almeida Topor (1993, p. 61) que : « L'État colonial se présenta partout comme le successeur des autorités autochtones antérieures ». Seul l'intérêt économique comptait pour les Occidentaux (D. Abwa, 1998, p. 7). Cette visée économique amena l'administration coloniale française à saper les bases de l'autorité traditionnelle afin de s'accaparer ce qu'elle nomma alors forêts sans maître. C'est dans ce contexte que les forêts des indigènes devinrent des propriétés de l'administration à travers de nombreux textes de lois qu'elle adopta. Ce fut par exemple le cas de l'arrêté du 8 mars 1926 du commissaire de la République française par intérim au Cameroun, Bleu qui, par souci de s'approprier les forêts camerounaises au profit de l'administration, fit d'elles des espaces « sans maître ». Son article 3 précisait que « Le Commissaire de la République peut, par arrêté pris en conseil d'administration, fermer temporairement ou sine die des zones forestières déterminées dont la mise en réserve serait jugée indispensable pour les besoins des services publics »²⁶⁰.

Par cet acte, la propriété des indigènes sur la forêt était revue. L'administration coloniale, s'appuyant sur l'arsenal juridique, s'accapara de la quasi-totalité des forêts susceptibles d'être exploitées. Dans le souci d'assurer la garantie des droits forestiers, un arrêté de Léon Perrier promulgua le régime forestier dans le territoire. Au terme de l'article 4 alinéa 3 de ce texte, on notait la prise presque exclusive du contrôle de l'ensemble du domaine forestier du territoire par l'administration coloniale. Pour faire appliquer cette mesure, les indigènes furent dépossédés de leurs forêts. De cette façon, les autorités coloniales purent se constituer de vastes espaces de forêt dont les superficies défiaient tout entendement. Il est important de dire que ces vastes superficies de forêts furent redistribuées aux colons européens sous forme de concession pour la coupe du bois²⁶¹.

²⁶⁰ANY 2AC 6550, Arrêté promulguant au Cameroun le décret du 8 mars 1926 fixant le régime forestier dans le territoire du Cameroun.

²⁶¹La concession dans le droit français de l'époque, était un contrat par lequel une administration publique autorisait une personne physique ou morale à occuper ou à mettre en valeur de façon permanente un domaine public.

Les données statistiques relevées en 1925 dévoilent qu'une vaste concession de 156 850 hectares de forêt fut concédée au capital privé pour la coupe du bois (F. Etoga Eily, 1971, p. 421). De façon plus précise, le 24 juillet 1948, la SFT reçut une concession de 300 000 hectares de forêt. Pendant que la CIFA obtenait 250 hectares de forêt dans la région de Kribi. En 1956, la Société nationale du Cameroun (SNC) reçut 10 000 hectares de forêt en Sanaga maritime²⁶². En 1972, la SOFARA reçut 128 800 hectares dans l'arrondissement d'Ambam²⁶³. Lorsque les exploitants forestiers européens obtinrent les permis forestiers, le souci d'enrichissement rapide fit en sorte qu'ils ne saisissent pas la dimension culturelle de la forêt pour les populations locales. Ce qui allait perturber les usages traditionnels de la forêt.

2.2. Le crépuscule des valeurs culturelles des forêts

Ayant bénéficié de la sollicitude de l'administration coloniale, les colons se lancèrent à l'assaut des forêts du territoire pour la coupe du bois. Ils ne voulurent pas comprendre ce que les forêts pouvaient avoir de cosmique. Ils étaient plus portés vers la valeur marchande de celles-ci. Leur culture les empêchait de mesurer ce qu'ils ont eux-mêmes appelé « *god's land* » (G. M. Dong Mougol, 2008, p. 192). Les colons étaient intéressés par le bois à forte valeur commerciale. Voilà pourquoi, ils exploitèrent systématiquement toutes les ressources naturelles du territoire. De cette façon, des essences comme l'ayous, le sapelli, l'iroko, l'azobe, le tali et l'okan furent exploitées sans réserve. Seul l'intérêt économique guidait les actions des exploitants forestiers. La coupe était tellement intense que les pygmées Bakola s'indignèrent en disant ce qui suit : « L'arbre où on extrayait du miel ; celui qui portait le strophantus a été coupé »²⁶⁴. Ces cris de détresse des autochtones n'empêchèrent pas l'exploitation abusive du bois. Les réactions des indigènes ne se firent pas attendre. Le déclic des revendications autochtones aboutit à quelques réaménagements de la

²⁶²ANY 1AC/9002, Rapport de présentation par le service des eaux et forêts à la commission de l'ARCAM et à l'assemblée plénière de l'ARCAM, 1956.

²⁶³ANY 1AA 949 Exploitation forestière. Licence Renouvellement + Octroi : 1972 (SFID-SOCAMBO-SAB et SOFARA).

²⁶⁴Entretien avec Joseph Mengwa Akoumou, 72 ans, cultivateur, Elleng, 15 janvier 2012.

politique forestière du territoire. Les essences précieuses comme l'acajou, l'iroko, le sapelli, le moabi, le bibolo, l'ayous, le bété étaient ainsi coupés et transportés en Occident. En 1956 par exemple, sur les 23 403 m³ de bois en grumes exportés, on avait 27% d'ilomba, 16% de doussie, 12% de bongossi, 12% de sapelli, 12% de ngollon, 8,5% d'assie et les 4% restant étaient constitués par l'iroko (4%)²⁶⁵. Le moabi était un bois fortement pricé comme l'indique un rapport de présentation au Président de l'Assemblée Territoriale du Cameroun de 1946. Il précisait ce qui suit : L'adjap ou djabi fournit un bois d'exportation intéressant, depuis longtemps commercialisé sous le nom de moabi et qui existe dans d'autres territoires africains d'où il est également exporté »²⁶⁶. Comme nous le constatons, cette correspondance traduit la très grande avidité en ressources ligneuses qui caractérisait les exploitants forestiers (Y. Zo'obo, 2021, p. 452). Cet état de chose laisse voir que les aspects culturels que représentait la forêt pour les populations locales avant la ruée des Occidentaux sur les forêts camerounaises allaient être balayés du revers de la main. Cependant, les indigènes, soucieux de préserver leur patrimoine forestier, ne sont pas restés passifs. Ils entreprirent ainsi un certain nombre d'action visant à préserver leurs forêts.

3. Les frustrations des populations locales et la réaction des pouvoirs publics

Lorsqu'elles comprirent que les différentes dispositions n'étaient qu'un maquillage juridique servant à sécuriser l'investissement des entreprises coloniales, les populations locales se livrèrent à une série d'actions revendicatives. Des requêtes retrouvées dans les archives montrent le désaccord entre les populations locales et les colons au sujet de la spoliation de leurs forêts par l'administration.

3.1. Les réactions des populations locales

Les colons estimaient qu'en usant de l'arsenal juridique, ils allaient aisément prendre possession des forêts indigènes. La réalité allait cependant

²⁶⁵ANY, 2 AC 9376, Situation du marché des bois, 1956.

²⁶⁶ANY, 2 AC 6570, Correspondance de 1952 relative au cahier des charges pour l'exploitation des bois sur le territoire du Cameroun, 1952.

être toute autre. Selon les témoignages recueillis, contrairement aux prévisions, les colons rencontrèrent de vives résistances. Les moyens les plus utilisés furent des plaintes adressées à l'administration locale. Ce fut par exemple le cas d'une plainte que les populations de Lolodorf adressèrent en janvier 1949 à l'administration. Elles s'opposaient au classement d'un vaste espace de forêt dans le domaine privé de l'administration française. Le 27 janvier 1949, l'administration rédigea un rapport dans lequel elle reconnaissait que le classement des étendues importantes de forêts au profit de l'administration coloniale entraînait le soulèvement des populations locales.

Convaincus du parti pris des autorités administratives, les populations locales saisirent l'opportunité que leur donnaient les syndicats. En effet, à partir du 7 août 1944, les syndicats firent leur apparition en Afrique française. Ils se donnèrent comme mission, la défense des intérêts des laissés-pour-compte. Pour le cas qui nous intéresse, la lutte pour la défense des forêts et des arbres utiles emprunta la voie syndicale. D'après un rapport rédigé le 12 novembre 1954 par Perraudin, conservateur, chef du service des eaux et forêts, adressé au directeur des affaires politiques et administratives, il ressort que les paysans de Memel avaient créé un syndicat dénommé Syndicat des paysans de Memel. Ce dernier se chargea de dénoncer l'octroi d'une concession de 150 000 hectares de forêt à un exploitant forestier nommé Guerin²⁶⁷. En effet, le 30 septembre 1954, les populations locales du village Memel avaient adressé une correspondance au Haut-Commissaire de la République Française au Cameroun à Yaoundé. Dans cette dernière, elles faisaient état de leur désapprobation au sujet de la confiscation de leurs forêts ancestrales à des fins de coupe du bois pour le compte des colons français. Dans cette correspondance, sans y mettre la forme, les populations locales disaient en effet ce qui suit :

Nous avons l'honneur de vous adresser cette lettre pour vous faire connaître notre situation de Paysans de (Memel), situation abjecte qui menace ces conditions matérielles et prive nos moyens d'existence. Notre Terre, et nos Forêts sont spoliées par les Exploitants-Forestiers Européens du Cameroun, et ceci, sans accord préalable ni consultation de la population, en particulier à Memel, une concession de 150 000 hectares est

²⁶⁷ ANY, 3AC 214, Service des Eaux et Forêts, 1954.

donnée à M. Guerin et Cie, par les autorités administrantes du Territoire, dans les conditions que les autochtones propriétaires de ces derniers ignorent²⁶⁸.

À la fin de la lecture de cette longue correspondance, on se rend bien compte qu'elle traduit et restitue le sentiment éprouvé par les indigènes à l'égard des exploitants forestiers qui faisaient main-basse sur leur patrimoine forestier. Il fallait par tous les moyens mettre fin à ce *hold-up*. Voilà pourquoi les autorités furent sollicitées pour arbitrer ce qui était considéré par ces populations comme un vol.

Un autre exemple et l'un des plus significatifs sur l'attitude des populations sur la défense de leurs arbres est celui des populations de Mbang qui s'opposèrent à la coupe du moabi. Il s'agit d'une essence qui servait à la thérapie des affections. Sa coupe intensive par les exploitants forestiers provoquait la disparition de cette espèce. Un rapport du sous-préfet de Mbang, daté du 17 décembre 1993, mentionne des frictions ayant opposé la Société forestière et industrielle de la Doumé (SFID) aux populations locales. Le point d'achoppement était relatif à la coupe sauvage du moabi autour des villages²⁶⁹. Pour mettre un terme aux tensions, l'administration locale décida de préserver le patrimoine forestier des populations locales. Il fut ainsi décidé de l'arrêt de la coupe de l'arbre appelé moabi par les exploitants forestiers. Dans une correspondance de l'autorité administrative, on pouvait lire ceci : « ces griefs des populations méritent de retenir l'attention de la hiérarchie qui pourrait saisir les dirigeants de la SFID en vue d'éventuelles solutions car le mécontentement des populations est réel et leur ressenti profond »²⁷⁰. Comme on peut le constater, les populations locales s'employèrent à défendre leurs forêts qui, comme nous l'avons dit plus haut, constituaient leur patrimoine. Face à ces revendications, les autorités administratives ne tardèrent pas à réagir.

²⁶⁸ANY 3AC 214, Syndicat des paysans de (Memel)-Biyouha à Monsieur le Haut-Commissaire de la République Française au Cameroun, 1954.

²⁶⁹ASPM, Exposé du sous-préfet de l'arrondissement de Mbang lors du C.C.O du 17 décembre 1993 à Ndelele, p. 3.

²⁷⁰*Ibid.*

3.2. Les réactions administratives aux frustrations indigènes

Les revendications tous azimuts des indigènes pour la défense de leur patrimoine forestier amenèrent l'administration coloniale à prendre conscience du malaise que vivaient les populations locales. Face aux multiples revendications indigènes, les colons créèrent en avril 1945, une association dénommée ASCOCAM (Association des colons du Cameroun) (E. Tchumtchoua, 2006, p. 123). Celle-ci avait pour but de défendre les intérêts des colons. Pour ces derniers, il fallait défendre l'ordre ancien qui leur semblait plus respectueux de la hiérarchie des races. De leur côté, pour briser les revendications indigènes, les autorités coloniales françaises prirent un certain nombre de mesures répressives et dissuasives.

L'un des exemples les plus illustratifs fut la décision prise par l'administration coloniale de condamner tous ceux qui se livraient au défrichement en forêts classées. C'est le cas dans la région de l'Ouest de Djoumgoue, chef de Fomessa I, qui fut poursuivi puis condamné le 16 février 1954 pour avoir permis le défrichement en forêt classée²⁷¹. De telles mesures avaient pour rôle de dissuader les indigènes afin qu'ils se détournent de toute idée de propriété sur les forêts du territoire. Il fallait pour les colons et l'administration coloniale, couper plus de bois pour alimenter la métropole en matières ligneuses. Voilà pourquoi le nombre de coupes passa successivement de 22 en 1924 affectant 74 300 hectares à 87 en 1930 pour 215 403 hectares (F. Kouo, 1979, p. 114).

Plus significatif encore fut la décision de l'administration coloniale d'exclure les indigènes de la coupe du bois. En 1949, en effet, une circulaire vint instituer des taxes de coupe d'arbres. Cette mesure visait clairement les indigènes. Il était demandé à tous ceux d'entre eux qui désiraient se livrer à la coupe du bois de payer des taxes. Le prétexte de cette décision fut selon le chef du service des eaux et forêts, que les indigènes se livraient au gaspillage des ressources ligneuses. Ces taxes qui concernaient exclusivement les indigènes s'élevaient à 800 francs pour la coupe des acajous, 110 francs pour la coupe de l'iroko et 50 francs pour les autres essences²⁷². Tout ceci amène à constater que les populations locales étaient devenues étrangères des espaces qui étaient jadis les leurs.

²⁷¹3AC214, poursuite pour défrichement en forêts classées, 11 mars 1954.

²⁷²ANY, 2AC, 211/A, Réglementation de la coupe de bois, 1949.

Par ailleurs, l'ambiance revendicative des populations locales au sujet de la coupe industrielle de bois et surtout les missions de contrôle de l'ONU qui avaient régulièrement cours après la Deuxième Guerre mondiale donnèrent lieu à la réaction des pouvoirs publics. C'est la raison pour laquelle il fut demandé à tous les responsables en charge des questions foncières et forestières de prendre le plus grand soin afin que des cas de revendication foncières et forestières des populations locales ne soient plus observés au passage de ces commissions. Dans le contexte des missions de contrôle que faisaient régulièrement l'ONU, il fut demandé aux responsables administratifs présents dans les circonscriptions administratives de conduire des enquêtes. Ce fut par exemple le cas du directeur des affaires politiques et administratives (APA) qui, débordé par des requêtes indigènes, fut instruit en date du 21 mai 1949 par le receveur de l'enregistrement et des domaines à Douala d'ouvrir une enquête au sujet du classement d'une réserve forestière dans le village Mboke. Au terme de son enquête, il suggéra à sa hiérarchie de faire une étude plus généralisée. En effet, il s'était rendu compte de l'inadaptation des lois coloniales à la dynamique forestière traditionnelle²⁷³. Voilà pourquoi, il est nécessaire et même impératif au moment où on parle de plus en plus de la révision de la loi forestière de 1994, que les aspects liés au caractère culturel de la forêt soient intégrés dans cette dernière.

Conclusion

Au terme de cette réflexion qui a permis de ramasser l'histoire rurale liée à l'exploitation industrielle des forêts au Cameroun, il ressort un certain nombre de faits. Tout d'abord, la forêt est porteuse d'une double valeur symbolique pour les populations locales. Elles s'en servent pour tenter d'expliquer la complexité du monde qui les entoure. Cet univers leur sert également de boîte à pharmacie. Ensuite, à partir du XIX^e siècle, à la faveur de la colonisation européenne, les normes traditionnelles des communautés en matière de représentation des arbres s'estompèrent, laissant place aux comportements dits « modernes », préjudiciables à la conservation de leur niche écologique originelle. Le patrimoine végétal constituait pourtant pour

²⁷³ ANY, Le directeur des affaires politiques et administratives, classement réserve forestière de Mboke, 1949.

ces peuples, un marqueur culturel et identitaire qu'ils protégeaient tant bien que mal. L'intensification de l'exploitation des ressources ligneuses par les industriels qui ont pris d'assaut les forêts et les arbres à fort intérêt mercantile a conduit à la fin des arbres utiles. Mais aussi et surtout à la perte des repères culturels qui ont jadis sous-tendu l'identité de ces peuples. Enfin, pour la préservation du patrimoine végétal, une révision de la loi forestière de 1994 s'avère utile. Celle-ci devrait intégrer les principes fondateurs énoncés par les Objectifs de développement durable (ODD). Il est donc impératif de mettre sur pieds une politique qui combine les valeurs économiques et celles culturelles ceci dans le but que la forêt bénéficie effectivement à la lutte contre la pauvreté mais que son exploitation ne compromette pas les chances de générations à venir à satisfaire les leurs.

Enquête orale

Noms et prénoms des informateurs	Age	Sexe	Statut social	Date et lieu de l'entretien
Jean Matip	73 ans	Masculin	ouvrier forestier à la retraite	12 septembre 2016 à Eseka
Ernest Nomba	86 ans	Masculin	Mesusier	28 octobre 2016 à Mbang.
Séraphine Awouafiti Onana	71 ans	Féminin	Cultivatrice	D13 janvier 2012 à Djoum
Joseph Mengwa Akoumou	72 ans	Masculin	Cultivateur	15 janvier 2012 à Elleng

Sources d'archives

ASPD, Loi n°94/01 du 20 janvier 1994 portant régime des forêts, de la faune et de la pêche.

ANY, 2AC 9376 Situation du marché des bois 1956.

ANY 2AC 6550, Arrêté promulguant au Cameroun le décret du 8 mars 1926 fixant le régime forestier dans le territoire du Cameroun.

3AC214, poursuite pour défrichement en forêts classées, 11 mars 1954.

ANY, 2AC 6570 Correspondance de 1952 relative au cahier des charges pour l'exploitation des bois sur le territoire du Cameroun, 1952.

ANY, 2AC 7281 Réglementation forestière au Cameroun, 1946.

Bibliographie

- BALLIF Noel, 2016, *Les pygmées de la grande forêt*, Paris, L'Harmattan.
- BIANGMOUA BINZOULI, 1999, *Incidences de l'exploitation forestière industrielle sur le cadre et les modes de vie des pygmées Bakola de la région de Lolodorf-Sud-Cameroun*, mémoire de maîtrise de sociologie, Université de Yaoundé I.
- CHOUQUET Marine, 2006, *Les périmètres patrimoniaux*, mémoire de master de droit de l'urbanisme, Université Montesquieu-Bordeaux IV.
- D'ALMEIDA TOPOR Hélène, 1993, *L'Afrique au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin.
- ELOUNDOU Eugene Désiré, 2016, *Le Sud-Kamerun face à l'hégémonie allemande 1884-1916*, Paris, L'Harmattan.
- ETOGA EILY Florent, 1971, *Sur les chemins du développement. Essai d'histoire des faits économiques du Cameroun*, Yaoundé, CEPMAE.
- GAILLARD Philippe, 1989, *Le Cameroun*, Tome 1, Paris, L'Harmattan.
- GAVRAND Henry, 1968, *A la rencontre des religions africaines*, Rome, Ancora.
- KOUO Félix, 1979, « Les répercussions de la crise économique de 1929 au Cameroun », *Afrika Zamani, Revue d'histoire africaine*, Yaoundé, numéros 10 et 11, p. 100-131.
- MOREL Alain, 2006, « La forêt recule... », COURADE G. (éd), *L'Afrique des idées reçues*, Paris, Belin, p. 100-105.
- MVE BELINGA Jeannot, 2003, *La médecine traditionnelle au Cameroun sous l'administration française : cas de la région de Sangmélina, 1916-1960*, mémoire de DEA, Université de Yaoundé I.
- MVE BELINGA Jeannot, 2011, *La médecine traditionnelle et l'évolution de la santé au Cameroun : le cas de l'aire culturelle Fang-Beti-Boulou, 1924-2003*, thèse de doctorat PHD d'histoire, Université de Yaoundé I.
- NIZESETE Bienvenu Denis et BAKOET Hervé, 2017, « Patrimoine ligneux des Dii de l'Adamaoua au Cameroun septentrional : entre dénominations et perceptions », FOUELLEFAK KANA Célestine Colette, *Patrimoine culturel africain. Matériau pour l'histoire, outil de développement*, Paris, L'Harmattan, p. 25-55.
- NZOGUE Jean-Baptiste, 2018, « Les chefs indigènes et la santé de leurs collectivités au Cameroun sous administration française : contraintes et vicissitudes de la collaboration à une œuvre coloniale », *Mutibe, Revue*

Internationale des Sciences Humaines, FLSH, Université de Douala, Editions Cheikh Anta Diop, n°18, p. 183-219.

SMOUT Marie-Claude, 2001, *Forêt tropicales jungle internationale. Le revers de l'économie politique mondiale*, Paris, Presses de Sciences Po.

SONGUE François Silvère, 2008, *La protection de l'environnement au Cameroun : le cas des Bakoko-Malimba de la zone côtière (1884-1960)*, mémoire de maîtrise d'histoire.

SONGUE François Silvère, 2015 *La protection de l'environnement au Cameroun. Le cas des Bakoko et des Malimba de la zone côtière de 1884 à nos jours*, Yaoundé, Éditions Dinimber & Larimber.

TCHEBAYOU Sébastien, 2004, « Les ressources forestières du Cameroun », BIGOMBE LOGO Patrice (éd.), *Le retournement de l'Etat forestier. L'endroit et l'envers des processus de gestion forestière au Cameroun*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, p. 24-41.

TCHUMTCHOUA, Emmanuel, 2006, *De la Jeucafra à l'UPC. L'éclosion du nationalisme camerounais*, Yaoundé, Clé.

TEMGOUA Albert Pascal, 2014, *Le Cameroun à l'époque des Allemands*, Paris, L'Harmattan.

TOUNA MAMA, 2008, *L'économie camerounaise : pour un nouveau départ*, Yaoundé, Afrédit.

ZO'OBO Yannick, 2021, « Mutations dans la gestion du patrimoine forestier au Sud-Cameroun précolonial », KOUOSSEU Jules (sdd), *Cameroun : le monde rural en mutations (XIX^e-XXI^e siècle)*, Dschang, Éditions Première Lignes, p. 445-459.

Les CHA, 22, 2024

Épistémologie et Mission protestante en Afrique

Les CHA, 22, 2024

Les CHA, 22, 2024

Les études décoloniales, un champ épistémologique décomplexé pour l'histoire africaine ?

Serge MBOYI BONGO

Maître de Conférences en histoire et civilisations africaines
Université Omar Bongo de Libreville (Gabon)
Centre de Recherches et d'Études en Histoire et Archéologie (CREHA)
mboyibongos@gmail.com

Résumé

Depuis les pères fondateurs, que l'on situe dans l'Antiquité grecque, le champ épistémologique en histoire se densifie constamment, intégrant de nouveaux objets, remettant en cause d'autres. Ainsi, chaque articulation nouvelle porte les préoccupations, les exigences de son époque telles que la prise en compte des faits longtemps marginalisés, parce que définis, sous le prisme colonial, comme mineurs, sinon a-historiques. C'est l'approche que défendent aujourd'hui les études dites « décoloniales », à la suite des *colonial studies* qui ont, les premiers, remis en cause la perspective unilatérale définie par la vision coloniale des faits. C'est ainsi que le courant décolonial, émanation des sociétés latino-américaines d'histoire, d'anthropologie, de sociologie et bien d'autres humanités, apparaît aujourd'hui comme une approche décomplexée des faits par son approche globale de l'histoire qui intègre aussi bien des histoires autrefois considérées comme marginales, parce qu'émanent des sociétés dominées.

Mots clés : Études décoloniales – Épistémologie – Subaltern Studies – Histoire africaine.

Decolonial studies, an uninhibited epistemological field for African history?

Abstract

Since the founding fathers, which we place in Greek Antiquity, the epistemological field in history has constantly become denser, integrating

new objects, calling into question others. Thus, each new articulation carries the concerns, the demands of its time such as the taking into account of facts long marginalized, because defined, under the colonial prism, as minor, if not a-historical. This is the approach that so-called “decolonial” studies defend today, following colonial studies which were the first to call into question the unilateral perspective defined by the colonial vision of facts. This is how the decolonial current, an emanation of Latin American societies of history, anthropology, sociology and many other humanities, appears today as an uninhibited approach to the facts through its global approach to history. which also integrates stories formerly considered marginal, because they come from dominated societies.

Keywords: Decolonial studies – Epistemology – Subaltern Studies – African history.

Introduction

Depuis plus de deux siècles au moins, le champ de la recherche en histoire se compose et se recompose à la faveur d’approches aussi pertinentes les unes que les autres, marquées par les exigences de leur temps. Ainsi, avons-nous connu une remise en question de la science historique dès le tournant du XX^e siècle, avec l’émergence des approches de l’école dite des Annales. Dans le même temps, se sont déployées, comme « vérité absolue », les études coloniales dont le substrat idéologique a bien souvent été la légitimation d’un projet économique européen par la délégitimation de l’humanité dans son caractère universel. En réponse, dès le début du XX^e siècle déjà, des auteurs tels que Web du Bois, Cheikh Anta Diop, Aimé Césaire, se sont inscrits dans la logique de la mise au ban des études coloniales, parce que jugées subjectives. Mieux, leurs successeurs, dont Valentin Mudimbe, ont mobilisé le concept de « bibliothèque coloniale » pour marquer la rupture avec une science dite d’un autre temps. Ce mouvement a fini par inspirer les études dites postcoloniales, dès les années 1980, qui interrogent le fait colonial dans ses théories et pratiques, dans un sens comme dans l’autre. On pourrait, à ce propos, convoquer tour à tour Georges Balandier, Françoise Vergès, Pascal Blanchard, Achille Mbembe et bien d’autres auteurs encore. Au tournant du XXI^e siècle émerge

une diversité de courants de pensée dans les mondes hispano-lusophones d'Amérique du Sud et désignés sous le vocable générique d'études décoloniales. Ces courants s'étendent aujourd'hui dans les mondes universitaires nord-américain et européen, voire en Afrique. Le socle de la pensée décoloniale repose sur la géopolitique du pouvoir et du savoir hégémonique occidental en lien avec la colonisation européenne des Amériques. De là, la pensée décoloniale s'étend à l'emprise culturelle du monde capitaliste sur l'ensemble du globe. C'est donc une théorie critique, comme on en a connu avec les théories postcoloniales issues du monde anglo-saxon, ainsi que l'anticolonialisme qui émerge depuis la période des Grandes Découvertes, exacerbé par les Lumières et réhabilité, dès la première moitié du XX^e siècle, par les premières formes de critiques du système colonial émanant des premiers clercs issus du monde colonisé. La pensée décoloniale se définit donc comme une nouvelle approche épistémologique. En quoi se distingue-t-elle des deux précédentes et, surtout, comment peut-elle aider à redéfinir le champ de la connaissance pour les historiens africains ? La réponse à cette interrogation induit l'examen de ce nouveau champ épistémologique, dans ses approches qui le distinguent d'autres théories critiques opérant sur le champ de la colonisation, avant de voir comment cette nouvelle théorie critique peut révolutionner l'approche cognitive de l'histoire de l'Afrique en modifiant les méthodes et, par voie de conséquences, les champs de collectes, ainsi que la nature des connaissances.

1. Un champ de recherche latino-américain qui s'étend au monde

Les études décoloniales s'intègrent dans les discussions sur la production des savoirs, sur les sciences et les critiques sociales produites par les Suds, ainsi que certains groupes sociaux dits subalternes, marginalisés dans les Nord, dans un contexte de « globalisation » qui leur impose les principes de dépendance, du rattrapage économique et de la modernisation. Ces théories interrogent donc la marginalisation sociale, politique et même économique de ces catégories sus-citées, en explorant leurs conditions épistémiques et culturelles qui renvoient à la connaissance, la vérité, l'exactitude, la possession de données probantes, la cohérence, la fiabilité et la compréhension.

Ces études s'imposent aujourd'hui car elles entrent en résonance avec les mobilisations de ces catégories socio-politiques tantôt évoquées, un peu partout à travers le monde, sous l'effet d'une mondialisation qui se révèle chaque jour peu intégrante pour de nombreux peuples ainsi que de nombreuses parties du monde. C'est ainsi que ces études décoloniales se donnent pour mission d'accompagner les mobilisations des savoirs « locaux », « paysans », ou « autochtones » pour proposer des projets alternatifs s'opposant aux politiques publiques nationales et aux normes internationales de développement durable souvent inspirées de l'environnement occidental.

Les études décoloniales intègrent ainsi un vaste programme triptyque : colonisation, modernité, décolonisation. C'est donc, avant tout, un effort collectif de conceptualisation qui a commencé à émerger à la fin des années 1990 entre l'Amérique du Sud et les États-Unis. Ce programme a pour objectif de montrer que les relations coloniales de pouvoir ne se sont pas limitées aux dominations économiques, politiques et/ou juridico-administratives du centre sur la périphérie (c'est le processus qui résume le colonialisme). Les études décoloniales adoptent une position critique à la fois des sciences humaines et sociales telles qu'elles se sont développées en Occident, et des *Postcolonial Studies* développées dans les départements de littérature et de langue anglaise des Universités américaines. Elles se réapproprient en même temps certains travaux anticoloniaux des Suds ainsi que les *Subaltern Studies*, tels les travaux de l'historien politologue américain O. Zinn (2002) qui cherchent à montrer une vision alternative de l'histoire des États-Unis, loin des mythes des Pères fondateurs qui ne sont que le récit du vainqueur, et plus près de la difficile réalité du peuple. Zinn conçoit l'histoire de son pays, dans une large mesure, comme l'exploitation d'une majorité par une élite minoritaire.

Dans cette logique, les études décoloniales postulent donc que les pouvoirs modernes sont l'expression des pratiques politiques, économiques et surtout d'un certain régime occidental de hiérarchisation des connaissances, qui se sont mis en place avec les colonisations successives et n'ont pas disparu avec les décolonisations. Ainsi, leur originalité est d'avoir mis le concept de « colonialité » et l'analyse du processus de construction des savoirs au centre de leurs réflexions. La colonialité ici est entendue comme « l'articulation d'un système de pouvoir occidental » (R. Solomon

Tsehaye et H. Vieille-Grosjean, 2018, p. 120) qui a survécu au colonialisme et qui repose sur l'infériorisation des lieux, des groupes humains, des savoirs et des subjectivités non occidentales, l'exploitation des ressources et des forces vives de ces milieux.

Par ailleurs, les études décoloniales s'appuient sur la spécificité du rapport de l'Amérique latine à la colonisation, de l'impact du système colonial sur la structuration du modèle occidental de l'État-Nation qui a épistémologiquement donné naissance au système actuel de la science mondiale. Elles revendiquent en même temps l'héritage des penseurs latino-américains et caribéens pour critiquer la modernité. L'hégémonie culturelle de l'Occident y est dénoncée pour avoir fait de la pensée moderne, l'unique source de savoirs, gommant la participation de toute autre civilisation à la construction de la science moderne. C'est ce que les auteurs s'inscrivant dans ce courant définissent comme « colonialité du savoir ».

C'est, d'un point de vue épistémologique, le croisement de démarches scientifiques oscillant entre sciences sociales, notamment la sociologie (A. Quijano et E. Lander, 2000), théologie et philosophie de la libération²⁷⁴ (E. Dussel, 2000) et sémiologie²⁷⁵ (W. Mignolo, 1995 ; 2002) qui mobilise principalement le concept "colonisation et pouvoir" pour analyser les rapports de pouvoir à travers l'exploitation économique, la classification sociale et raciale et les conflits socio-politiques. E. Dussel (*Ibid.*) critique l'universalité en mettant en avant l'idée de l'expansion coloniale comme la "face occulte de la modernité", et forge le concept de "transmodernité" pour proposer d'articuler Modernité et Colonialité afin d'interroger l'universalité telle qu'elle a été construite par la philosophie européenne.

Par ailleurs W. Mignolo (1995) montre comment la vision universelle de l'histoire a été associée à une idée de progrès où les sociétés colonisées ont été assignées à la tradition comme étape préliminaire à la Modernité. Il qualifie cette vision de violence épistémique. Ainsi, l'exploitation économique des populations transforme en même temps leurs

²⁷⁴Se définit comme un courant de pensée théologique chrétienne venu d'Amérique latine, suivi d'un mouvement socio-politique, visant à rendre dignité et espoir aux pauvres et aux exclus en les libérant d'intolérables conditions de vie.

²⁷⁵Science qui étudie les systèmes des signes qu'ils portent sur le langage ou d'autres systèmes.

identités en les soumettant à l'usage de la langue, du vocabulaire du dominant comme une forme silencieuse de génocide intellectuel faisant la promotion de la pensée unique qui a commencé avec l'expansion coloniale ibérique. En reprenant le concept de « colonialité », ce processus a été défini comme « colonialité du savoir » découlant de la « colonialité du pouvoir ». W. Mignolo (2002) propose le concept de “pensée frontalière” issue d’une analyse des discours et du langage et la construction d’une nouvelle généalogie des sciences sociales prenant en compte les récits occultés des dominés dans leurs formes d’expression langagière et sémiotiques, incluant aussi les intellectuels issus des Suds.

Ces concepts ont été repris ensemble et discutés par plusieurs auteurs travaillant dans une perspective latino-américaine, affiliés à des disciplines variées, des institutions situées aussi bien dans plusieurs pays d’Amérique latine et des Caraïbes hispanophones qu’aux États-Unis. Ces auteurs ont joué un rôle important dans l’institutionnalisation des études décoloniales, en créant des espaces de rencontres, des publications collectives, des formations universitaires, etc. L’objectif des études décoloniales est, à l’origine, de proposer un nouveau récit de l’expansion coloniale ibérique et une nouvelle analyse de ses conséquences dans les dynamiques sociales et la construction des imaginaires collectifs aujourd’hui. Nous retrouvons entre autres les sociologues, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel et Catherine Walsh ; les philosophes Santiago Castro Gómez et Nelson Maldonado-Torres (Porto-Rico, États-Unis) ; les anthropologues, Fernando Coronil et Arturo Escobar (Colombie, États-Unis). Les études décoloniales portent ainsi un intérêt particulier aux analyses économiques, sociologiques et historiques, avec des développements philosophiques dans la construction des savoirs subalternisés. Pour ainsi dire, elles questionnent la notion de « colonialité des savoirs » qui, selon C. Walsh (2007, p. 29), renvoie au fait de :

(...) rendre compte de la négation des formes de production de la connaissance qui ne sont pas blanches, européennes et « scientifiques » dans le sens cartésien et newtonien. Et le problème n’est donc pas seulement d’élever la perspective eurocentrée de la connaissance comme unique, mais aussi que l’autorité de cette hégémonie puisse déterminer ce qu’est la connaissance et qui la produit. Depuis cette situation, tant l’héritage intellectuel et ancestral des peuples autochtones et

afrodescendants, comme leurs formes non eurocentrées de production de la connaissance, sont refusées.

C'est à ce titre que cette approche promue par les études décoloniales revêt un dessein universel, tant le déploiement du fait colonial et ce qui en découle adhère à une matrice unique aux conséquences intellectuelles, culturelles identiques : le déni orienté du préexistant indigène qui a conduit à l'affirmation de la prééminence du dogme européen, occidental qui s'est ainsi imposé comme le canal du savoir, de la pensée dite « rationnelle ». Or les études décoloniales, par leur approche décomplexée, peuvent aider à réhabiliter des savoirs autrefois mis au ban de la rationalité et de l'opérationnalité par la seule volonté du dominant colonialiste.

Ceci tombe sous le sens, de nos jours, vu que ces savoirs indigènes autrefois marginalisés sont bien opérationnalisés, de plus en plus souvent d'ailleurs, y compris dans des milieux scientifiques occidentaux autrefois réticent²⁷⁶. C'est donc l'occasion ici de les réhabiliter, tout en relevant l'utilité. C'est alors que les savoirs précoloniaux africains retrouvent une légitimité.

2. Les études décoloniales, un énième sujet épistémologique à polémique

Dans une publication collective récente au titre très évocateur, le sociologue Pierre Gaussens, en poste au Collège du Mexique à Mexico, un établissement d'enseignement supérieur et de recherche en sciences humaines, affirme que « les études décoloniales réduisent l'Occident à un ectoplasme destructeur » (P. Gaussens et G. Makaran, 2024, p. 1). Cette affirmation, aussi récente soit-elle, n'est en rien singulière. Elle s'inscrit dans une démarche séculaire initiée par une certaine catégorie d'intellectuels occidentaux très sensible à la remise en cause des postulats établis par le fait colonial. Depuis les premières formes de tentatives de réappropriation de l'écriture de leur histoire, parfois très virulentes parce qu'é émises dans un contexte de violentes oppositions idéologiques et une volonté d'affirmation identitaire des colonisés face une domination coloniale jugée avilissante, dénaturante, une certaine catégorie d'intellectuels occidentaux, très attachée aux postulats établis, dénonce une « cabale antioccidentale » portée non pas

²⁷⁶Nous évoquerons quelques cas de figure plus loin.

par la science, mais plutôt par une idéologie « anti-européenne », doublée d'une « concurrence victimaire », au point que le politique se mêle explicitement de question de science inhérentes à des sujets d'histoire encore jugés embarrassants aujourd'hui. Ainsi, en plus du financement d'une certaine recherche jugée « orientée »²⁷⁷, parce que très accrochée aux thèses eurocentristes de l'histoire de l'esclavage et de l'histoire coloniale, le politique se sent obligé, comme ce fut le cas sous Nicolas Sarkozy, d'inciter à la légifération du « rôle positif de la colonisation »²⁷⁸.

La posture de Pierre Gassens, tantôt relevée, n'a donc rien de nouveau tant les débats épistémologiques en sciences humaines ont toujours faits polémiques entre africanistes, chercheurs africains et afro-descendants, surtout quand ils ont pour objets la traite négrière et/ou la colonisation. Ces questions soulèvent bien souvent un profond désaccord sur la manière de les aborder, selon qu'on se situe dans un camp ou dans un autre. La tendance générale est à la délégitimation systématique de la démarche opposée, sans nécessairement y apporter des contre-arguments factuels, comme l'exigerait la science historique. C'est ainsi que certains africanistes aujourd'hui encore, au nom de la seule défense de certains postulats des « humanités coloniales », se refusent à interroger les conditions de productions de tous ces savoirs coloniaux et postcoloniaux génériquement désignés sous le vocable de « Bibliothèque coloniale » (V.-Y. Mudimbe, 2021). Alors même que la convocation de ces faits, de manière apaisée, exige une véritable démocratisation multiculturelle de l'histoire et la prise en compte d'histoires mineures, pour ne parler que de cette science (S. Mboyi Bongo, 2007).

²⁷⁷Ce fut le cas en 2000 avec la parution du très contesté ouvrage intitulé *Afroscentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, sous la co-direction de François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot. Cet ouvrage collectif, clamant le caractère idéologique des travaux de Cheikh Anta Diop, sort du caractère factuel qui conditionne l'écriture de l'histoire, pour se déployer sur le seul terrain des idées. Cela a d'ailleurs amené le Professeur Théophile Obenga, à la lecture de cette ouvrage collectif, à recadrer le débat en proposant *Le sens de de la lutte contre l'africanisme eurocentriste* paru à L'Harmattan en 2001.

²⁷⁸Article 4 de la loi du 23 février 2005 en faveur des rapatriés et des harkis stipule que "les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord". La loi est adoptée le 29 novembre 2005.

3. Une approche adaptée au renouveau épistémologique en histoire de l'Afrique

De nombreux domaines de connaissances en histoire de l'Afrique et des Afro-descendances demandent à être pris en compte dans une approche globale de l'histoire de ces sociétés. Ainsi, dans la logique des études décoloniales, les savoirs dits « subalternes » s'imposent au fil du temps comme des outils incontournables à l'appréhension de certaines réalités propres aux sociétés africaines, voire au-delà. Il en est ainsi des domaines tels que l'histoire des pratiques médicales, l'histoire environnementale et même des questions sociétales en lien avec les choix des modes de gouvernance et leur pertinence par rapport à certaines sociétés qui méritent d'être explorés de fond en comble et les résultats mis à disposition d'une humanité de plus en plus demandeuse, en quête d'alternative au schéma occidental des savoirs et des procédés, qui montre, à n'en point douter, un enlisement progressif. L'Occident est aujourd'hui en quête d'alternative dans de nombreux domaines cognitifs et n'hésite pas à convoquer des savoirs « exotiques » autrefois rejetés au nom d'une prétendue suprématie des savoirs coloniaux, et donc de la civilisation européenne qui devait s'imposer au monde comme modèle unique.

3.1. Un outil de mise en valeur des savoirs médicaux endogènes

L'histoire de la médecine dite « traditionnelle » en Afrique peut être analysée sous le prisme de la colonialité du pouvoir, du savoir, de l'être, du genre et de la nature. Il en est ainsi, entre autre, de l'histoire de la maternité. En effet, depuis des millénaires, des femmes accouchent dans leurs communautés, au sein de leurs familles et avec l'aide de parents et/ou de spécialistes de la santé, des accoucheurs, accoucheuses ou guérisseurs et guérisseuses. Cette réalité est valable aussi bien pour l'Afrique, l'Europe et bien d'autres espaces à travers le monde. Ce savoir-faire s'appuie sur la connaissance qu'ont les femmes de leur corps et leur situation dans un espace favorable et adapté à ce moment crucial (M.-F. Morel, 2007-2008, p. 22). Cette pratique s'appuie sur une approche holistique de la santé qui est pensée en termes d'équilibre et non de pathologie ni de séparation des spécialités. On y intègre le traitement de la personne dans son ensemble ; ce

qui comprend la santé mentale, émotionnelle et parfois spirituelle, plutôt que le traitement des symptômes physiques d'une maladie uniquement. Il existe aussi une connaissance importante des effets de la nature sur le bien-être. La naissance est ainsi perçue comme un processus naturel et non pathologique. L'impératif pour les mères réside donc plus dans le fait d'être en bonne santé physique et morale²⁷⁹.

Or, les anciennes sociétés colonisées d'Afrique et d'ailleurs, qui prétendent à la « modernisation des pratiques médicales », y compris dans le domaine de l'accouchement, héritent et s'accrochent à une conception séculaire de la grossesse qui répond à des normes contextualisées et adoptées à un tournant de la vie des sociétés occidentales. Car, à partir de la période des Lumières (fin du XVII^e siècle), les médecins européens, en association avec les États impériaux, vont se substituer à l'Église et prendre en charge les humains du berceau à la tombe. Ils vont s'attaquer à certaines pathologies (épidémies) mais vont aussi en inventer d'autres. C'est le cas de la grossesse qui va être pathologisée. Les femmes sont examinées sous toutes leurs coutures et peu à peu délégitimées dans leurs connaissances. Par conséquent, les savoirs des femmes et des spécialistes de la santé (telles que les accoucheuses traditionnelles) sont infériorisés, expropriés et niés. Parallèlement, l'autorité du médecin s'impose dans le champ de la naissance. Et on assiste surtout depuis le XIX^e siècle à une médicalisation accrue de l'accouchement.

Cette approche jugée strictement rationnelle de la pratique de l'accouchement se répand très vite en colonie, portée par le principal vecteur de diffusion et d'uniformisation des pratiques culturelles, économiques et politiques que représente alors la colonisation européenne au XIX^e et première moitié du XX^e siècle. La biomédecine est alors vue comme la science occidentale porteuse de l'élan civilisateur, surtout au XIX^e siècle et première moitié du XX^e siècle. C'est alors que se construit tout un discours colonial autour de certaines pratiques culturelles indigènes jugées non conformes à l'esprit de l'Encyclopédie dont le mouvement colonial se fait le principal vecteur avec l'expansion européenne à travers le monde et en Afrique en particulier.

²⁷⁹À l'abri des aléas tels que la famine, les guerres, l'esclavage, etc.

L'approche coloniale de la maternité en Afrique se veut résolument orientée vers la médicalisation progressive de la grossesse et de l'accouchement. Ajouté à cela certaines transformations dont la maternité sociale qui confèrent aux mères le rôle social de nourricières, pourvoyeuses de soins aux enfants et éducatrices (A. Hugon, 2020, p. 3). Le but visé est la stabilisation, voire la croissance d'une démographie jugée relativement faible, après des siècles de ponctions liées à la traite atlantique, des conditions environnementales faites d'épidémies, de famines et même parfois de guerres de recompositions politiques et religieuses. Or, le projet colonial a pour principe sous-jacent la mise en valeur des territoires, donc l'exploitation de ressources minières et végétales qui nécessite une force de travail, donc une main d'œuvre conséquente. Dès lors, la médicalisation de l'accouchement, ainsi que la prise en compte des femmes à l'aune de leur rôle reproducteur s'imposent. Il faut redynamiser la fécondation et multiplier les maternités, tout en veillant à contrôler la mortalité infantile.

Ainsi, « Pour favoriser la croissance démographique, les autorités coloniales mettent en place une série de structures destinées à un triple objectif : médicaliser la maternité, former des sages-femmes et éduquer les mères » (A. Hugon, *id.*, p. 3). C'est ainsi que dans l'entre-deux-guerres de nombreuses initiatives coloniales sont prises, avec la mise en place des établissements médicaux ou paramédicaux, dont les dispensaires, les centres de PMI (Protection maternelle et infantile), les maternités publiques ou privées, les hôpitaux publics ou missionnaires, les cliniques, etc. La mise en place de ces infrastructures est accompagnée de quelques mesures incitatives, de la part de l'autorité coloniale, visant à détourner les femmes enceintes des pratiques précoloniales jugées irrationnelles et dangereuses ; incompatibles avec les desseins coloniaux.

Dans le même temps, tout porte à croire que cette incitation s'accompagne de quelques mesures coercitives tendant à porter le déploiement des femmes enceintes, dans leur choix du cadre d'accouchement notamment (A. Kadiri et F. Bahri, 2021). Pour ainsi dire, l'arrivée de la médecine coloniale s'inscrit dans une double démarche de persuasion et de coercition. C'est ainsi qu'elle a évolué d'une pratique soft, fondée sur le choix délibéré des patients, à une véritable « dictature sanitaire ». Cette transformation peut s'expliquer doublement. Il y a une méfiance affichée, de la part des indigènes, vis-à-vis de la médecine

européenne soumise à des préjugés des indigènes, ainsi qu'à l'opposition sournoise des guérisseurs (P. Leuilliot et Dr Cruchet, 1932, p. 2). Il y a, bien sûr, la méfiance des autorités coloniales vis-à-vis des accoucheuses qu'elles considèrent comme peu fiables dans l'exercice d'une fonction jugée délicate. Elles sont perçues comme responsables, par leurs gestes et leurs pratiques, de la mortalité en couches. D'où leur remplacement systématique par les sages-femmes formées à la science et aux pratiques occidentales. Cela a sans doute conduit à deux conséquences possibles : une réduction de la pratique endogène de l'accouchement qui aurait conduit à son oubli progressif de la part du plus grand nombre ; une pratique clandestine de la chose. Autant d'éléments qui peuvent justifier le paradoxe autour des études historiques en liens avec la pratique de l'accouchement en Afrique.

En effet, si l'on admet que l'accouchement est pour toute femme en Afrique un critère de légitimation sociale et une pratique séculaire, il faut donc le faire remonter à la nuit des temps, avec toute sa charge culturelle et sociale. Pour autant, l'histoire de la maternité en Afrique a tendance à faire la part belle aux temps coloniaux et postcoloniaux. Problème de sources ? Choix délibéré des chercheurs ? Certes jusqu'à un passé relativement proche, les études menées par des africanistes sur l'Afrique précoloniale ont tendance à faire la part belle à l'anthropologie comme science (I. Berger et F. White, 1999, p. 2). Principalement portées vers l'analyse des systèmes de parenté et celle des rituels, ces études ont souvent intégré, par voie de conséquence, la figure féminine car matrice. Il s'agit tout de même d'études anthropologiques qui abordent certes les gestes, croyances et rituels liés à la grossesse ou à la naissance, ou encore la maternité comme sous-ensemble des systèmes de parenté. Pour autant, elles peuvent difficilement servir de point d'appui pour l'historien qui veut cerner les pratiques d'accouchement précoloniales, ou plus généralement la maternité dans son ensemble. Le principal reproche qu'on leur ferait est l'usage du « présent ethnographique » qui fait abstraction d'un élément indispensable : la diachronie. Or c'est elle qui permet d'initier un cheminement, de cerner l'évolution d'une ou des pratiques dans le temps, dans leurs permanences et leurs ruptures.

Or, c'est dans cette approche diachronique que s'inscrit le passage des « pratiques culturelles pré coloniales » à celles dites « postcoloniales » en général. C'est donc cette analyse, sur un temps long, qui peut permettre

de mettre en lumière tout ce patrimoine médical africain aujourd'hui relégué au ban des savoirs, bien souvent doublement banni par la prétendue supériorité de la science occidentale et la prégnance d'une philosophie religieuse occidentale assimilant tout cela au Mal. Visiter le guérisseur est synonyme de s'adonner au Mal, aujourd'hui encore. Pourtant, ce dernier apparaît encore aujourd'hui comme un élément essentiel de cette médecine dite « traditionnelle », qui englobe un large éventail de pratiques allant des traitements à base de plantes au spiritisme. Et le guérisseur sait associer habilement ces deux pratiques pour arriver à ses fins. Il est donc à la fois herboriste, spirite, devin, et/ou simple praticien formé à aux méthodes de soins, ou doté de talents de guérisseur, et reconnu en tant que tel par la communauté. Sa science peut être portée par une ou des branches entières de rites initiatiques locaux séculaires telles que le bwiti, le ndjobi et bien d'autres encore. Or certains de ces rites, souvent perçus par l'autorité coloniale comme subversifs au projet de domination et de substitution culturelle, ont souvent été combattus, avec eux donc tous les corollaires dont les implications médicinales qu'ils portent. En réalité, ils sont le socle socio-culturel de ces sociétés indigènes précoloniales. Ainsi, parlant du bwiti, S. Swidersky (1965, p. 541) indique c'est à cette société secrète « primitive » qu'il « appartient d'éduquer les nouveaux membres de la tribu dans l'observation de la tradition ancestrale ; à elles, de les préparer à leur vie familiale et professionnelle. On peut donc voir dans ces organisations les principales institutions de l'éducation par la tribu ».

Dans les deux premières décennies du XX^e siècle, alors que s'établit progressivement le fait colonial au Gabon, cette confrérie va se trouver liée aux mouvements de révoltes anticoloniales dans le sud du Gabon (S. Mboyi Bongo, p. 2019, p. 92). Dans son ouvrage intitulé *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, G. Balandier (1957) affirme que dans les années 1930 les pratiquants du rite bwiti font l'objet de persécutions de la part des missionnaires, encouragés par l'autorité coloniale. Cette animosité manifeste tient sans doute au fait que la confrérie bwiti a longtemps été associée aux révoltes des populations tsogho et punu conduites respectivement par Mbombe et Mavurulu au début du XX^e siècle. Et c'est précisément parce que ces révoltes prennent racines dans ces sociétés suscitées, imprégnées du rite bwiti, ledit rite est associé, à tort ou à raison, aux révoltes anticoloniales qui émaillent le sud de la colonie du Gabon.

Mbombè et Mavurulu sont donc liés par la pratique du bwiti ; un rite qui ne se définit certes pas idéologiquement opposé à la présence coloniale. Il est simplement le socle auquel se greffent toutes les actions anticoloniales entreprises par ces deux leaders sus-cités en ce qu'il est une source d'inspiration pour ces derniers. C'est en effet dans ce rite que Mbombè et Mavurulu puisent un sentiment d'invulnérabilité indispensable à leurs troupes, dans leur confrontation aux troupes coloniales (A.-Z. Nyama, 2014, p. 366). À ce titre, la pratique du bwiti apparaît comme la clé de la résistance pour les deux hommes.

Ce rite, longtemps combattu par l'autorité coloniale, n'a survécu que par l'engagement individuel de quelques acteurs politiques majeurs, dont Léon Mba, premier président du Gabon, qui en a assuré la promotion dans le Gabon postcolonial²⁸⁰. De nos jours, sa survie tient plutôt à l'abnégation de quelques esprits déterminés, portés soit par la soif de culture qui accompagne leur longue quête identitaire, soit par la volonté de s'approprier un métier en mal d'apprentis et donc potentiellement voué à disparaître²⁸¹, ou toute autre raison subsidiaire.

Or, de plus en plus souvent on constate un recours plus accru aux pratiques médicinales dites alternatives ou douces. Ces pratiques, interrogées dans leur substance profonde, révèlent en réalité des emprunts aux « traditions » des peuples colonisés. Ce sont donc ces pratiques précoloniales, autrefois mises au ban, qui sont remises au goût du jour.

Ainsi, tous ces savoirs endogènes délaissés par les colonisés et descendants, sous la double influence idéologique coloniale et religieuse, sont aujourd'hui progressivement réhabilités, mis en valeurs, cette fois sous l'impulsion de « savants occidentaux » en quête d'alternatives au savoir médicinal occidental dont on reconnaît enfin les limites dans certaines applications. Ainsi, l'iboga, longtemps réduite au simple et banal statut de plante hallucinogène, gagne peu à peu ses lettres de noblesse dans l'application médicale qui en fait l'un des meilleurs, sinon le meilleur, substitut à la toxicomanie aux drogues dures. Il en est de même du recours, de plus en plus affirmé, aux chamanes et à bien d'autres pratiques résidus des pratiques cultuelles et culturelles des sociétés colonisées. C'est bien là,

²⁸⁰*L'Union* du 27 août 2020, "Léon Mba. Une autre histoire franco-gabonaise".

²⁸¹Il s'agit ici du métier de guérisseur.

ni plus ni moins, qu'un recours aux pratiques autrefois bannies par l'autorité coloniale pour assurer une prééminence au fait civilisationnel occidental.

Fort heureusement, ces pratiques ont bien été, pour grand un nombre, précipitamment consignées par une ethnologie préventive abondamment pratiquée au tournant du XIX^e siècle, face au déferlement de la vague coloniale dont certains pressentaient déjà les méfaits à terme. La crainte de voir ce patrimoine culturel indigène disparaître à jamais, au même titre que le patrimoine matériel, happé par une culture européenne portée par le fait colonial et imposé comme la culture, au détriment des us et coutumes locales précoloniales, a conduit de nombreux chercheurs de l'époque à consigner ce qui était possible par écrit. M. Mauss (1969, p. 432-433) disait à ce propos :

Les faits eux-mêmes qu'il s'agit d'observer disparaissent chaque jour ... On ne peut attendre pour observer des populations encore vivantes, des langues qui vont bientôt être remplacées par des sabirs, des civilisations qui vont céder à la contagion de notre uniforme culturel occidental. Il faut se hâter de rentrer la récolte, dans peu de temps elle sera pourrie sur pied. Le temps chaque jour entame la vie des races, des choses, des objets, des faits. Et il agit très vite. Tous les voyageurs nous disent les prodigieux changements que subissent par exemple les sociétés nègres sous l'action de nos colonisations européennes. Les tribus se décomposent, se croisent, se métissent, se déplacent, quand elles ne meurent pas. Les arts s'éteignent et les belles pièces de collections se perdent ou s'usent. Il devient impossible d'en trouver d'authentiques ... Les vieilles générations sont mortes aux Îles Marquises ; elles vont mourir à Tahiti avant qu'on ait recueilli les traditions de leur peuple, leur "folklore" comme on dit. Avec les vieillards tombent les coutumes, la connaissance des mythes, des fables, des techniques anciennes, de tout ce qui fait la saveur et l'originalité d'une civilisation. Avec eux s'évanouissent ces éléments de la vie sociale elle-même, dont leur autorité était la seule sauvegarde. C'est maintenant ou jamais qu'il faut enregistrer ces faits.

Ces éléments ainsi consignés méritent une attention plus appuyée en vue de leur exploitation, leur prise en compte comme savoirs utiles à une meilleure compréhension des sociétés africaines et de l'Humanité tout court. C'est donc une invite à consulter A. Raponda Walker (1996 et 2000), G.

Dupré (1982), C. Savary et L. Perrois (2003), A. Merlet (1991) et bien d'autres encore, pour ce qui est spécifiquement du Gabon.

3.2. Un nouvel outil pour l'histoire environnementale

La question environnementale appelle, elle aussi, à la prise en compte des savoirs endogènes, dits « traditionnelles » et leur intégration dans les enjeux de l'heure qui portent sur la préservation. Cela suppose donc, au-delà des théories scientifiques, la capitalisation des savoirs, des savoirs-faire ; des connaissances transmises oralement, de génération en génération, sur des sujets aussi variés que les animaux, le climat, l'eau ou les plantes, ainsi que les savoir-faire et les philosophies basées sur des millénaires d'interaction avec l'environnement local. Faut-il le rappeler, en l'état actuel de la mobilisation internationale sur les questions environnementales, seule la posture mitigée qui consiste en un savant mélange des théories scientifiques et la mobilisation des savoirs, savoirs-faire et philosophies locaux peut aider à parvenir à un équilibre garantit entre la nécessité de préserver le précieux patrimoine naturel, sans toutefois léser l'humain.

Car, en l'état actuel des choses, si l'on admet progressivement le caractère indispensable de ces savoirs aujourd'hui, en considérant à juste titre que les peuples premiers connaissent leur territoire mieux que personne d'autre, la prise en compte de ces connaissances dans l'élaboration de nouveaux protocoles appliqués à la prévention de l'environnement peine à se faire effective. Toute chose qui incombe principalement aux scientifiques et aux décideurs. Dans le fond, ces deux entités peinent à mettre en œuvre des recommandations allant dans ce sens, happés par l'implacable principe politique énoncée par le chancelier Otto Von Bismarck, la *Realpolitik* que l'on définit souvent comme une stratégie politique privilégiant l'efficacité, le concret et le réalisme par rapport aux considérations de principe, d'éthique ou de morale. Or, l'enjeu autour de la mise en œuvre des principes indigènes dans la préservation environnementale se trouve dans le fait que les espaces à préserver sont bien souvent intégrés, à court, moyen ou long terme, à des projets de développement impliquant l'intérêt national. Ce sont donc des territoires, souvent éloignés et essentiellement habités par des

« autochtones », mais qui portent des projets de développement dans les mines, exploitations forestières ou des hydrocarbures.

Ce qui est valable pour la médecine l'est également pour la préservation de l'environnement, face au dérèglement climatique, qui intègre de mieux en mieux les savoirs endogènes, mobilisés auprès des peuples premiers notamment, afin de préserver l'équilibre entre la sauvegarde de l'environnement et la survie des sociétés humaines qui y sont attachées.

3.3. La gouvernance sociétale

De plus en plus souvent l'échec supposé ou avéré de la postcolonie africaine convoque principalement la situation coloniale comme cause éminente. La colonisation, de par son déploiement, apparaît ainsi comme un socle déstabilisateur, voire destructeur, des fondements sociétaux précoloniaux. Aussi d'aucuns proposent un retour aux logiques précoloniales, sinon à un savant mélange de culture endogène et culture importée, y compris dans le domaine de la gouvernance, pour des sociétés africaines postcoloniales plus stables (G. Balandier, 1951 ; J. Ki-Zerbo, 1972 ; S. Mboyi Bongo, 2007).

3.3.1. La situation coloniale perçue comme une œuvre dévastatrice...

La question de savoir si les institutions africaines ont survécu ou non à l'impérialisme européen repose très souvent, de part et d'autre, sur des mythes et des hypothèses formulées sur le passé des sociétés africaines. Parlant des institutions politiques africaines, les chefferies en particulier furent soumises à de sérieuses pressions qui générèrent de nombreuses transformations. Des structures politiques majeures furent anéanties, supprimées, divisées ou groupées à volonté. Le dictat colonial s'est étendu aux acteurs politiques eux-mêmes.

Alors que certains voyaient leur puissance accrue, d'autres étaient considérablement affaiblis. Dans ce jeu de redistribution des rôles tout est laissé à l'appréciation des coloniaux, en fonction du rapport établi avec le chef coutumier. Bien souvent, les espaces politiques sous domination, avant l'expansion coloniale, se sont montrés plus coopératifs à l'égard de

l'impérialisme qui était sans doute alors perçu comme un moyen comme un autre de se débarrasser d'une domination locale trop prégnante. En retour, l'autorité coloniale, ayant tiré le meilleur parti de ces divisions internes, a souvent su se montrer généreux à l'égard de ces régimes coopératifs, à la fois par une forme de gratitude, mais aussi et surtout dans le but de réduire à néant tout pouvoir subversif. M. L. Tall (1991, p. 171), citant le gouverneur intérimaire de la colonie du Sénégal, rapporte ce qui suit au sujet des chefs du Haut-Fleuve en juillet 1844 :

« Tous les chefs du Foula qui avaient pris parti pour l'Almami et Mokhtar Sidi doivent être remplacés, et alors la tranquillité la plus grande succédera à la violente agitation qui vient de bouleverser ces contrées ».

La décapitation du pouvoir futaanke local s'accompagne, semble-t-il, d'un effet de légitimation du pouvoir français. Au lendemain de la prise de la ville, de nombreux chefs communautaires de groupes sociaux longtemps restés vassaux du pouvoir futaanke, dont les Banmanan, les Markas, et même certains Peuls du Macina, aurait convergé vers Archinard pour lui faire leur révérence (J. Méniand, 1931, p 456). Cette situation a pu générer des bouleversements qui vont au-delà du simple fait politique. La fragilisation d'un adversaire redoutable ouvre la voie à toutes les pratiques, y compris les plus inattendues. Archinard, s'adressant à Amadu Cheikhu, révèle sa détermination à détruire le jeune prince en s'attaquant à tout ce qui peut le faire fléchir. Il lui dit, parlant de sa famille :

En attendant que je t'inflige une autre punition, j'ai donné Fatimata Diawando comme femme à Ahmadou Coumba ; tes filles Diamilatou et Dienama Oumou, je les ai données à Mademba et la fille de Fatimata Diawando qui s'appelle Mariam je l'ai donnée à Mamadou Racine. Je voulais te les rendre, mais pour celles-ci, c'est fini, tu ne les auras plus. Si tu ne me demandes pas la paix avec ce qu'il faut pour oublier la conduite de tes hommes qui ont passé sur l'autre rive, et si tu ne le fais pas tout de suite, je continuerai à disperser ta famille comme je l'ai dit, et à donner tes mères et tes femmes à tes ennemis...²⁸².

C'est ainsi que les institutions et les pratiques politiques en vigueur dans la postcolonie révèlent une reconfiguration dans la conception de

²⁸²Cf. *Lettre à Amadu, reçue le 27 mai 1890*, Archives du Sénégal, 15G76, chemise 2.

l'organisation territoriale et de l'exercice de l'autorité, au contact du fait colonial.

3.3.2. ... à laquelle se greffe une critique virulente de la postcolonie

L'interrogation autour du modèle de gouvernance déployé dans la postcolonie africaine a souvent servi de justificatif à la mal gouvernance et tous les aléas qui s'y rattachent : mal développement, pauvreté, instabilité institutionnelle et bien d'autres maux qui sont légions dans l'« État moderne » africain en général. Au nombre des critiques, il y a la question du sous-développement, souvent présentée comme un corollaire à l'impérialisme, entre autres facteurs. Pour reprendre les termes de C. Coquery-Vidrovitch (1985, p. 9),

Certes, à l'origine du processus de sous-développement, on trouve la très longue histoire de la domination internationale, par l'emprise continue et changeante qu'elle a exercée, de l'islam à l'Occident, sur l'évolution interne des sociétés ; impérialisme colonial, du fait de ses méthodes expéditives, a précipité l'évolution des sociétés africaines dans le monde contemporain. Son impact est essentiel pour rendre compte de la situation actuelle...

Elle emboîte ainsi le pas à de nombreux travaux produits sur la question, aussi bien dans le monde anglo-saxon que francophone (T. Mende, 1972 ; J. Ziégler, 1978 ; B. Warren, 1980 ; G. Chaliand, 1980 ; R. Dumont et M. F. Mottin, 1980). L'idée sous-jacente est que l'inadéquation du modèle exogène, hérité de l'État colonial, avec les traditions locales, suffit à justifier le retard accusé dans l'appropriation des outils nécessaires à une bonne gouvernance de la postcolonie. Autrement dit, en matière de gouvernance, comme bien d'autres, le modèle appliqué à la postcolonie n'est pas une forme évoluée de la tradition précoloniale, mais plutôt une rupture avec celle-ci. D'où l'inadéquation et les difficultés d'appropriation par les élites locales.

Ainsi transpire une préoccupation bien de notre temps et en lien avec la critique de la postcolonie, de son échec avoué ; critique souvent portée aussi bien par des Africanistes que des historiens africains, et qui se résume à l'impact du fait colonial sur les dynamiques des sociétés africaines précoloniales (G. Balandier, 1951 ; J. Ki-Zerbo, 1972 ; S. Mboyi Bongo,

2007). La colonisation, telle qu'elle s'est déployée en Afrique, a-t-elle introduit une rupture fondamentale des dynamiques sus-évoquées ou n'a-t-elle été qu'une parenthèse n'ayant affecté que superficiellement les logiques politiques, économiques et socio-culturelles des sociétés colonisées d'Afrique ?

Cette préoccupation ainsi posée questionne donc divers aspects du fonctionnement quotidien des sociétés africaines postcoloniales, celui des institutions notamment. Car, que l'on s'accorde avec l'idée d'une « parenthèse coloniale » ou d'une « rupture coloniale », une évidence apparaît, à l'observation du fonctionnement des institutions postcoloniales. On voit déteindre, de manière ostentatoire ou subtile, des traces du fait colonial. Bien entendu, le degré d'impact de cet héritage est conditionné à la fois par les modalités d'organisation territoriale et d'exercice du pouvoir dans les espaces africains précoloniaux et par la nature du système colonial déployé localement qui laisse ou non une place à la pérennisation de certaines pratiques de gouvernance précoloniales. Ainsi, selon qu'on est dans un cas ou l'autre, l'héritage colonial peut revêtir des allures de rupture totale ou d'hybridation simplement.

Cette nouvelle approche impose donc que l'on intègre des éléments du passé africain, mobilisables, parce que jugés pertinents, dans la conception et la mise en œuvre de la gouvernance de la postcolonie. Bien entendu, il ne s'agit pas de soustraire l'Afrique à des exigences de son temps en la matière, telle le sacro-saint principe de la démocratie libérale qui tend à s'imposer à l'ensemble comme un fait naturel. Il est plutôt question d'aider l'Afrique à s'approprier ces principes totalement exogènes pour ensuite les adapter à ses propres traditions et ainsi se moderniser, y compris en matière de gouvernance. Il faut donc revisiter ces méthodes de gouvernance endogènes pour les adapter aux exigences actuelles de démocratie et de bonne gouvernance. Et cela n'est point impossible.

En effet, autant, en matière de pratique de la démocratie aujourd'hui les Suisses ont leurs « votations », autant les Africains peuvent insérer des pratiques spécifiques, dans le système démocratique, en se référant à des formes évoluées de leurs traditions en matière de gouvernance. Il en est ainsi de la mobilisation des rapports inter claniques qui, par un jeu de correspondance, peut se révéler un instrument majeur dans la préservation permanente de l'équilibre sociétal. Les jeux des alliances inter claniques

mobilisent des éléments mythiques et historiques en mesure de justifier le présent et de mieux préserver l'avenir selon que, entre deux groupes, ont été scellés dans le temps des liens matrimoniaux, d'oncle à neveu, de père en fils et bien d'autres. Cela diffère de cette perception quasi-impersonnelle et éphémère des liens entre individus qui caractérise les rapports sociaux dans nos États modernes et fragilisent une paix sociale finalement principalement fondée sur l'intérêt partagé.

La prise en compte de ces savoirs endogènes nécessite, comme pour le point précédent, en lien avec la médecine locale, que l'on revisite et prenne enfin en compte un certain nombre de travaux anthropologiques et ethnologiques produits depuis le contact entre les peuples dits indigènes et les porteurs de la culture et la civilisation européennes que furent les missionnaires, commerçants, administrateurs, scientifiques, militaires et bien d'autres encore.

Conclusion

En somme, disons que l'approche dite décoloniale appelle à l'excavation, le redéploiement des savoirs longtemps considérés comme subalternes et qui se révèlent pourtant très opérationnels aujourd'hui sur des questions environnementales, médicinales. La convocation, de plus en plus récurrente, des savoirs dits endogènes, voire indigènes, en matières de préservation de l'environnement ou de médecine alternative incite à reconsidérer ces savoirs autrefois ignorés, enfouis. Il en est de même, dans une certaine mesure, des modèles de gouvernance autres que la démocratie libérale, imposée par l'Occident. En empruntant à certaines traditions rejetées on pourrait garantir un développement plus harmonieux des sociétés colonisées. Ceci dit cette approche, appliquée à la notion de savoir, oblige à s'interroger sur les savoirs légitimes et ceux qui ne le sont pas. Cela a pour effet de questionner nos bibliographies, comme l'ont fait auparavant les courants féministes par exemple, ainsi que les *postcolonial studies*, pour rendre visibles d'autres généalogies et formes de savoir. Mais cela pose aussi la question de la primauté de l'écrit dans la culture occidentale. Comment y pallier ? Des pistes à suivre peuvent être celles de renforcer la place de l'oral, de la musique, de l'expression corporelle en général et de

mobiliser les savoirs des participants, pour une approche plus globalisante et équitable de la science.

Bibliographie

BALANDIER Georges, 1951, « La Situation Coloniale : Approche Théorique », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 11, p. 44-79.

BERGER Iris et WHITE Frances, 1999, *Women in Sub-Saharan Africa: Restoring women to history*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

CHALIAND Gérard, 1980, *L'enjeu africain. Géo-stratégie des puissances*, Paris, Seuil.

COQUERY-VIDROVICH Catherine, 1985, *Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris, L'Harmattan/Payot.

DUMONT René et MOTTIN Marie-France, 1980, *L'Afrique étranglée*, Paris, Seuil.

DUPRE Georges, 1982, *Un ordre et sa destruction*, Paris, Editions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer.

ENRIQUE Dussel, 1992, 1492, *L'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions de l'Atelier.

ENRIQUE Dussel, 2000, «Europa, modernidad y eurocentrismo», LANDER Edgardo (dir.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, p. 22-33.

GOSSENS Pierre et MAKARAN Gaya, 2024, *L'ouvrage critique de la raison décoloniale. Sur une contre-révolution intellectuelle*, Paris, L'Echappée.

HUGON Anne, 2005, « L'historiographie de la maternité en Afrique subsaharienne », *Clio Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 21 | 2005, mis en ligne le 01 juin 2007, consulté le 22 avril 2024. URL : <http://journals.openedition.org/cli/1466> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cli.1466>, p. 212-219.

HUGON Anne, 2020, *La maternité coloniale : une nouvelle façon d'être mère en Afrique ? Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe*, Paris, Éditions de la Sorbonne.

KADIRI Abdeslam et BAHRI Farid, 2021, « Le barbier-guérisseur et le toubib, la médecine coloniale au Maroc », *Le Mag*.

- KI-ZERBO Joseph, 1972, *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, Paris, Hatier.
- LEUILLIOT Paul et Dr CRUCHET, 1932, « La conquête pacifique du Maroc », *Annales d'histoire économique et sociale*, 4^e année, n°13, [en ligne] https://www.persee.fr/doc/ahess_0003-441x_1932_num_4_13_1502_t1_0107_0000_5.
- LY TALL Madina, 1992, *Un Islam militant en Afrique de l'ouest au XIX^e siècle*, Paris, Broché.
- MAUSS Marcel, 1913, « L'ethnologie en France et à l'étranger », *Œuvres*, n°3, p. 432-433.
- MENDE Tibor, 1972, *De l'aide à la recolonisation*, Paris, Seuil.
- MENIAUD Jacques, 1931, *Les pionniers du Soudan : avant, avec et après Archinard, 1879-1894*, Volume 1, Paris, Société des publications modernes.
- MERLET Annie, 1991, *Autour du Loango, XIV^e-XIX^e siècle : Histoire des peuples du sud-ouest du Gabon au temps du Royaume de Loango et du Congo français*, Libreville, Centre culturel français Saint-Exupéry/Sépia.
- MIGNOLO Walter, 2002, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonization*, Michigan, The University of Michigan Press.
- MIGNOLO Walter, *Historias locales diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid Akal, Cuestiones de antagonismo.
- MOREL Marie-France, décembre 2007 – mars 2008, « Histoire de la naissance en France (XVII^e-XX^e siècle) », *adsp*, n° 61/62, p. 22-28.
- MUDIMBE Valentin-Yves, 1988, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Paris, Présence Africaine.
- NYAMA Abraham-Zéphirin, 2014, « La guerre de Mocabe (Gabon) : à chacun ses moyens et méthodes de combat (1906-1909) », *CHA*, n°16, p. 359-376.
- PERROIS Louis et Musée d'Aquitaine de la ville de Bordeaux (dir), 1997, *L'esprit de la forêt : Terres du Gabon*, Bordeaux, Musée d'Aquitaine.
- QUIJANO Annibal, 2000, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », LANDER E. (ed.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, p. 201–245.

- RAPONDA-WALKER André, 1996, *Notes d'histoire du Gabon : Suivi de toponymie de l'estuaire Libreville et toponymie du Fernan-vaz, Port-Gentil*, Libreville, Éditions Raponda Walker.
- SAVARY Claude et PERROIS Louis et Musée d'ethnographie de la ville de Genève (dir.), 2003, *Le Gabon de Fernand Grébert, 1913-1932*, Genève, Musée d'ethnographie de Genève.
- SOLOMON Tsehaye Rachel et VIEILLE-GROSJEAN Henri, 2018, « Colonialité et occidentalocentrisme : quels enjeux pour la production des savoirs ? », *Recherches en éducation* [En ligne], 32, mis en ligne le 01 mars 2018, consulté le 10 octobre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/ree/2323>;DOI:<https://doi.org/10.4000/ree.2323>, pp. 117-131.
- WALSH Catherine, « Interculturalidad, colonialidad y educación », *Educación y pedagogía*, vol. XIX, n°48, mai-août 2007, p. 25-35.
- WARREN Bill, 1980, *Impérialism, PionnerofCapitalism*, Londres, Verso.
- ZIEGLER Jean, 1978, *Main basse sur l'Afrique noire*, Paris, Seuil.
- ZINN Oward, 2003, *Une histoire populaire des États-Unis. De 1492 à nos jours*, Paris, Broché.

Heurts et malheurs des missionnaires protestants dans l'œuvre de formation des ouvriers au Gabon (1842-1960)

Gabriel ELLA EDZANG

Docteur en histoire de l'Afrique

IUSO/Libreville

gabrielellaedzang@yahoo.fr

Michel ASSOUMOU NSI

Attaché de Recherche en histoire de l'Afrique

IRSH/CENAREST (Gabon)

assoumounsi@yahoo.fr

Résumé

Réalisée grâce à l'exploitation des sources d'archives collectées au Gabon et en France, complétées par une bibliographie variée, cette étude ambitieuse de mettre en relief les freins à la formation des ouvriers au Gabon chez les missionnaires protestants au temps colonial. À la fin de la traite négrière à l'instigation des humanistes tels que Granville, William Wilberforce et la communauté internationale, les missionnaires américains de l'*American Board of Commissioners for Foreign Missions* s'installèrent pacifiquement sur les plateaux de Baraka à Libreville en 1842. Ils y ouvrirent l'École Libre qui formait des ouvriers. Cette œuvre scolaire d'apprentissage des métiers, qui s'est poursuivie à l'intérieur du pays avec des presbytériens et la Mission protestante de Paris, fut combattue par l'administration coloniale française. Cette dernière favorisait l'expansion territoriale des catholiques et se heurtait aussi à la résistance autochtone à l'implantation coloniale.

Mots clés : Protestants – Formation – Ouvriers – Hurts – Malheurs – Gabon.

Clashes and misfortune of Protestant missionaries in the work of training workers in Gabon (1842-1960)

Abstracts

Using archive sources collected in Gabon and France, supplemented by a varied bibliography, this study aims to highlight the obstacles to the training of workers in Gabon by Protestant missionaries in colonial times. At the end of the slave trade, at the instigation of humanists such as Granville, William Wilberforce and the international community, American missionaries from the American Board of Commissioners for Foreign Missions settled peacefully on the Baraka Plateau in Libreville in 1842. There they opened the Free school, which trained workers. The French colonial administration fought against this school-based apprenticeship programme, which continued in the interior of the country with Presbyterians and the Paris Protestant Mission. The latter favoured the territorial expansion of the Catholics and also came up against native resistance to colonial settlement.

Keywords: Protestants – Education – Workers – Hurts – Woes – Gabon.

Introduction

Au crépuscule de la traite négrière, les missionnaires américains de l'*American Board of Commissioners for Foreign Missions* s'installèrent pacifiquement sur les plateaux de Baraka à Libreville en 1842 où ils ouvrirent l'École Libre, qui formait des ouvriers. Cette œuvre scolaire, qui s'est poursuivie à l'intérieur du pays avec des Presbytériens et la Mission protestante de Paris, fut combattue par l'administration coloniale française, qui voulait avoir la mainmise sur le secteur de l'éducation et la formation tout en favorisant l'expansion territoriale des catholiques, et se heurtait aussi à la résistance autochtone à l'implantation coloniale. Nombre de travaux ont été consacrés à l'œuvre scolaire des missionnaires protestants au Gabon en matière de formation des ouvriers au temps colonial, notamment ceux de N. Metegue N'nah (1974), J. Ndoume Assebe (1979), C. Mamfoumbi (1983), C. Bengo Alewanye (1995), G. Otounga (2000), E. P. Mouleba (2003), G. Ella Edzang (2010) et M. Assoumou Nsi (2022). Plus explicitement, ils abordent des questions relatives à l'implantation, à l'organisation et aux enseignements en lien avec la mission protestante. Cependant, ils sont aphones sur les problèmes auxquels ont été confrontés les missionnaires protestants dans leur entreprise de formation des ouvriers

dans la période allant de 1842 à 1960. L'année 1842 marque l'arrivée des premiers missionnaires protestants au Gabon. Quant à l'année 1960, elle renvoie à l'autonomie de l'Église évangélique du Gabon. C'est dans cet intervalle temporel que nous interrogeons les obstacles du cheminement de la formation des ouvriers par les missionnaires protestants. L'étude a été réalisée grâce à l'exploitation des sources primaires complétées par une bibliographie protéiforme. De cet ensemble documentaire se dégage une question essentielle : Pourquoi les missionnaires protestants ont-ils été freinés dans leur œuvre de formation des ouvriers au Gabon de 1842 à 1960 ? L'étude soutient que les missionnaires protestants ont été freinés dans cette entreprise à cause de la résistance autochtone à l'implantation coloniale, du comportement impérialiste de ces missionnaires protestants, l'égoïsme de l'administration coloniale française, qui voulait avoir la mainmise sur le système éducatif gabonais, et du traitement discriminatoire des protestants par les colonisateurs, qui favorisaient l'expansion territoriale des catholiques. Cette étude entend donc mettre en exergue l'incidence des malheurs des protestants dans l'œuvre de formation des ouvriers autochtones. Elle repose sur un plan binaire : la première partie permet d'avoir une meilleure lisibilité de l'expansion territoriale sans heurts de cette entreprise scolaire protestante au cours de cette période. La seconde partie, quant à elle, met en relief les freins au développement de cette entreprise formatrice d'une élite ouvrière autochtone. Un examen des prodromes de cette œuvre scolaire s'avère opportun.

1. L'expansion territoriale pacifique de l'œuvre scolaire des missionnaires protestants en matière de formation des ouvriers

Les missionnaires protestants sont les pionniers en matière de formation des ouvriers au Gabon. Après l'ouverture des structures de formation confessionnelles protestantes à plusieurs endroits du pays, les missionnaires protestants procèdent au recrutement des apprentis. Les ateliers-écoles et plantations-écoles sont non seulement les lieux d'apprentissages, mais également de vie des apprentis.

1.1. L'ouverture des ateliers-écoles et plantations-écoles confessionnels protestants sur les côtes de l'estuaire, dans le bassin de l'Ogooué et le Woleu-Ntem

Sur les côtes de l'estuaire du Gabon, il eut l'atelier-école de la mission protestante américaine de Baraka à Libreville créé en 1842 (J. Ndoume Assebe, 1979, p. 86), qui était greffé à l'École Libre²⁸³. Il commença à fonctionner avec quinze élèves. Il était l'œuvre de l'*American Board of Commissioners for Foreign Missions*. Quelques années plus tard, le *Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church of the USA* s'installa à Lambaréné sous la conduite de Robert Hamil Nassau (J.-F. Zorn, 2012, p. 9). Il fonda une station missionnaire dans cette localité de Lambaréné en 1876²⁸⁴. Dans cette région du bassin de l'Ogooué, trois écoles protestantes furent créées à Ngomo²⁸⁵ en 1898 (J.-F. Zorn, 2012, p. 98), puis à Samkita²⁸⁶ et Talagouga (J.-F. Zorn, 2012, p. 98) en 1900. Elles avaient des annexes consacrées à la formation des ouvriers. Précisons que la création des écoles ne se faisait pas la même année de la fondation d'une

²⁸³Selon l'instituteur Azizet Rawambia et l'expert de l'UNESCO J. Proust, « l'installation des premières écoles remonte à 1844, créées par les missions catholiques, presbytériennes américaines, puis par la Société des Missions Évangéliques de Paris » (Cf. ANG-Fonds PR, fichier Sciences, Culture et Art, République gabonaise, ministère de l'Éducation nationale, Aperçu statistique du développement de l'enseignement au Gabon, réalisé par la Direction de l'Enseignement, Libreville, octobre 1963, p.7). Cette affirmation de l'instituteur Azizet Rawambia et l'expert de l'UNESCO J. Proust, qui pensent que les premières écoles du modèle occidental ont ouvert leurs portes au Gabon en 1844, semble erronée, étant donné que les missionnaires protestants américains de l'*American Board of Commissioners For Foreign Missions* originaires de Boston fondèrent l'École Libre de Baraka à Libreville en 1842 (J. Ndoume Assebe, 1979, p. 86).

²⁸⁴Une source que nous avons retrouvée dans les Archives de la Société des Missions Évangéliques de Paris (SMEP), atteste qu'« en 1876, les Presbytériens fondèrent la station de Lambaréné ». Cf. ASMEP-Fonds Congo français, carton Congo-Gabon (1912-1913), dossier sur *Les débuts de la Mission au Gabon : Le passage de l'American Board à la Mission Presbytérienne, et celui de la Mission Presbytérienne à la Mission de Paris*, p. 2.

²⁸⁵Dans certaines sources, on écrit « N'gômô ». Mais, dans le cadre de notre étude, nous avons plutôt adopté l'orthographe « Ngomo » que l'on retrouve dans la majorité des sources.

²⁸⁶Dans certaines sources, c'est « Sam-Kita ». Mais, dans le cadre de notre étude, nous avons plutôt adopté l'orthographe « Samkita » que l'on retrouve dans la majorité des sources archivistiques que nous avons exploitées.

station. À titre d'exemple, si le Dr. Nassau fonda la station de Talagouga en 1882²⁸⁷, l'ouverture de l'école, quant à elle, n'intervint qu'en 1900. La station de Samkita fut fondée en 1898 par M. Faure²⁸⁸, mais l'ouverture de l'école se fit en 1900. En somme, selon les sources, seule l'école de Ngomo, dont l'ouverture en 1898, coïncida avec la fondation de la station la même année²⁸⁹. Les retards accusés dans le processus d'ouverture d'une école professionnelle trouvaient souvent leurs origines dans les divergences entre les initiateurs des projets, comme le révèle cette source relative à la situation dans la région de l'Ogooué : « Pour l'établissement industriel et agricole, nous sommes bien moins d'accord entre nous²⁹⁰ ». Enfin, un atelier-école fut créé à *nful*, dans la périphérie d'Oyem et ses apprentis furent formés par Philémon (S. Bruneton, 1933, p. 103), un contremaître bulu originaire du Cameroun, qui a d'abord servi chez les catholiques. La date de création de cette école n'est pas connue.

Concernant leur fonctionnement, les écoles protestantes, tout comme les écoles catholiques de formation des ouvriers, n'étaient pas nettement séparées de l'enseignement général, entre 1842 et 1910, comme en Côte-d'Ivoire à la même époque où « l'enseignement professionnel [...] ne se distingue pas vraiment de l'enseignement primaire. Les écoles régionales ont des annexes où se donne un enseignement professionnel en fonction des possibilités du lieu » (P. Désalmand, 1983, p. 172). À l'École Libre de la mission protestante de Baraka et à « l'œuvre des apprentis » de Sainte-Marie, dont les activités débutèrent en 1854²⁹¹, il n'y avait pas une séparation radicale entre l'enseignement général et la formation professionnelle. À l'école protestante des garçons de Samkita, dans le bassin de l'Ogooué, on relevait la juxtaposition de l'enseignement général et la formation professionnelle²⁹². Mais, comment se faisait le recrutement des

²⁸⁷ ASMEP-Fonds Congo français, carton Congo-Gabon (1912-1913), dossier sur *Les débuts de la Mission au Gabon : Le passage de l'American Board à la Mission Presbytérienne, et celui de la Mission Presbytérienne à la Mission de Paris*, op. cit., p. 2.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ ASMEP-Fonds SAIO, observations répondant au rapport de Germond sur sa visite à la Mission du Congo, N'gômô, 28 octobre 1905, p. 5.

²⁹¹ ACSES-M.-dossier du Père François Pinus sur *Le Centre Professionnel d'Apprentissage Sainte-Marie de Libreville : son histoire et sa finalité*, op. cit., p. 4.

²⁹² ASMEP-Cadier Charles, « l'École des garçons », *Chez les Fangs du Gabon de 1909 à*

apprentis chez les missionnaires protestants à cette époque coloniale du Congo français ? Cette question nous convie à une lecture attentive du sous-point suivant.

2.2. Le recrutement des apprentis

Chez les missionnaires protestants du bassin de l'Ogooué au temps de l'AEF, les apprentis de la Société agricole et industrielle de l'Ogooué (SAIO) de Samkita étaient parfois des fils de guerriers²⁹³. Ainsi, recruter l'enfant d'un guerrier autochtone pour l'intégrer à l'école des Blancs était apparemment une stratégie pour l'empêcher de perpétuer la résistance à l'implantation coloniale. Selon le rapport annuel de l'Église évangélique du Gabon de E. Lavignotte datant de 1937, ces enfants de guerriers y allaient pour apprendre à « aimer le travail, et à vivre des ressources de leur pays, au lieu de vivre de rapines et d'expéditions guerrières »²⁹⁴, comme leurs ancêtres et leurs pères²⁹⁵. À l'École professionnelle confessionnelle protestante d'Oyem, on constatait plutôt une adhésion consciente des enfants. Dans les années 1930, « des centaines d'enfants attendaient avec impatience l'arrivée des missionnaires qui leur apportaient l'instruction dont ils avaient besoin »²⁹⁶.

Le recrutement des filles fut une entreprise extrêmement difficile pour les missionnaires protestants, comme leurs homologues catholiques, surtout à l'époque du Congo français, à cause des us et coutumes locaux, qui excluaient l'émancipation de la femme. Cette dernière ne devait pas être l'égal de l'homme. La jeune fille était généralement formée selon les coutumes locales par sa mère et les vieilles femmes du terroir pour être une bonne épouse (G. Ella Edzang, 2020, p. 93). Pour faire face à cette

1926 : *l'activité sociale, scolaire et médicale de la Société des Missions de Paris*, Paris, DEFAP-Bibliothèque, p. 9.

²⁹³ANG-fonds d'archives privées de l'Église évangélique du Gabon, E. Lavignotte, rapport annuel de la Mission du Gabon, dossier SAIO, année 1937, p. 5.

²⁹⁴ANG-fonds d'archives privées de l'Église évangélique du Gabon, E. Lavignotte, rapport annuel de la Mission du Gabon, dossier SAIO, année 1937, *op. cit.*, p. 5.

²⁹⁵*Ibid.*

²⁹⁶“Au travail avec nos collaborateurs indigènes” par Simone Bruneton, missionnaire à Oyem (Gabon), *Récits Missionnaires illustrés*, n° 34, Société des Missions Évangéliques de Paris, 1933, *op. cit.*, p. 69.

résistance en vue d'intégrer les filles à l'école occidentale dans le Fernan Vaz, « les missionnaires parcouraient [...] le pays de village en village et, quand ils rencontrent une jeune fille qui est encore libre, ils offrent aux parents le sel, le tabac et les étoffes qui sont les fondements de la dot » (J. Olla, 1983, p. 47). Comment s'organisaient les apprentissages et la vie des apprentis dans les structures confessionnelles protestantes de formation des ouvriers ? Examinons le sous-point ci-après.

2.3. Les apprentissages et la vie des apprentis dans les ateliers-écoles et plantations-écoles protestants

Si l'on s'en tient aux sources afférentes, presque toutes les journées des apprentis se déroulaient de la même manière dans les structures de formation professionnelle protestantes. Charles Cadier nous parle de l'évolution séquentielle de la journée des apprentis de « L'École des garçons » de Samkita avant 1910²⁹⁷.

Concernant les matières enseignées, les ateliers-écoles protestants formaient les jeunes autochtones gabonais dans les domaines de la menuiserie, la maçonnerie, la fabrication des briques, l'imprimerie, l'agriculture, l'élevage et la fabrication de l'huile de palme, pour subvenir aux besoins des missions et s'affranchir de l'importation de certains produits occidentaux²⁹⁸. Aussi, conviendrait-il de souligner que plusieurs produits importés passaient plusieurs mois dans les bateaux en mer et les produits avariés rendaient parfois les missionnaires malades. D'où leur décision de les réaliser localement au Gabon. Cependant, toutes les structures de formation n'avaient pas exactement les mêmes spécialités.

²⁹⁷ASMEP-Cadier Charles, « L'École des garçons », *Chez les Fangs du Gabon de 1909 à 1926 : L'activité sociale, scolaire et médicale de la Société des Missions de Paris*, p. 8-9.

²⁹⁸Pour subvenir à leurs besoins, « les missionnaires ont dû [...] s'approvisionner dès le début de divers articles fabriqués en Europe [...]. Ils ont trouvé ces marchandises dans des factoreries établies dans le pays. Mais les missionnaires connaissent l'influence négative des factoreries où l'on vend surtout de l'alcool ». C'est pourquoi ils ont initié la production locale des denrées alimentaires et des outils de travail - machettes, houes, pioches — avec de jeunes aborigènes. Lire ASMEP — Boîte 8 S1-2, carton n° 1, SAIO (1897-1906) — La Congolaise, rapport de M. Reigbeder, présenté à la Conférence consultative réunie à Paris les 14 et 19 novembre 1906, p. 3.

À Samkita, les missionnaires protestants et les jeunes de cette localité se consacraient aussi aux cultures de caféiers, de cacaoyers et de nombreux arbres fruitiers²⁹⁹. Les grands garçons savaient repiquer un pied de caféier et faisaient assez bien la préparation du café et du cacao³⁰⁰. En outre, les missionnaires ont fait avec quelques apprentis quelques essais de culture du riz et du coton³⁰¹. Cependant, si le riz de montagne poussait magnifiquement, cette culture ne s'est pas développée à Samkita à cause du manque d'instruments aratoires mus par des animaux. Or, il n'y avait pas d'animaux de trait sur les bords de l'Ogooué³⁰² à cette époque du début de l'œuvre des missionnaires protestants dans cette localité de Samkita. Dans le bassin de l'Ogooué, l'enseignement de l'agriculture n'était pas circonscrit à la station de Samkita, il a été élargi à Talagouga. En 1900, une ferme fut mise en place à Talagouga³⁰³ avec pour objectif :

avoir des produits frais et donc une diversification alimentaire ; libérer les missionnaires pour un travail spirituel ; donner du travail sur place pour éviter les tentations de la ville ; [...] permettre une mise en valeur des sols ; créer des villages plus confortables ; éviter aux convertis d'être déclassés, marginalisés au sein de leur clan³⁰⁴.

Sur le terrain, cela s'était traduit concrètement par l'apport de nouvelles cultures qui avait suscité la mobilisation des hommes. Ainsi, contrairement aux coutumes classiques où les femmes avaient la charge traditionnelle de cultiver les produits nécessaires à la consommation quotidienne³⁰⁵, les hommes s'impliquaient aussi dans cette activité productrice agricole. Les objectifs de l'enseignement de l'agriculture aux indigènes se trouvent dans le *Journal Officiel du Congo français* du

²⁹⁹*Ibid.*

³⁰⁰*Ibid.*

³⁰¹*Ibid.*

³⁰²*Ibid.*

³⁰³ASMEP - Fonds SAIO, inventaire sommaire par Jean-François Faba, mis en conformité avec la norme ISAD (G.) par Timothée Bonnet – Paris, DEFAP-Service protestant de Mission, inv. 25 778, 2011, *op. cit.*, p. 4.

³⁰⁴*Ibid.*

³⁰⁵*Ibid.*

15 décembre 1900³⁰⁶ faisant état de la visite du gouverneur aux établissements de la Société française du Congo occidental (SFCO). Dans son rapport, M. E. Allégret dit qu'« il est urgent de leur donner un moyen de gagner leur vie au village : tel serait le but de l'établissement agricole »³⁰⁷ de Talagouga.

Toujours dans le Bas-Ogooué, il y avait un autre projet de création d'une société agricole anonyme à N'kogo régie par la loi du 24 juillet 1867, modifiée par la loi du 1^{er} août 1893³⁰⁸. Il s'agissait d'une société anonyme au capital de 225 000 francs, qui devait être rattachée à la Société des missions évangéliques de Paris³⁰⁹. Cette société avait pour but de se consacrer à la formation des jeunes autochtones dans le domaine de l'agriculture. Mais, jusqu'ici, les sources sont aphones sur les produits cultivés. D'autres jeunes ont appris à produire l'huile de palme à cette époque du Congo français³¹⁰.

Au temps de l'AEF, dans les établissements protestants de formation professionnelle, on enseignait l'agriculture, la couture et la broderie à l'École des filles de Lambaréné³¹¹. À l'École professionnelle de Ngomo, les apprentis apprenaient la menuiserie, la réparation des coques des pinasses³¹². Leur savoir-faire leur a d'ailleurs permis de réparer la coque de la pinasse de la station missionnaire de Lambaréné en 1939³¹³. D'autres apprentis de l'École professionnelle de Ngomo ont construit l'École de Port-Gentil³¹⁴. À Samkita, les jeunes autochtones ont appris à cultiver le cacao et le café³¹⁵. À Nful à Oyem, on enseignait aux apprentis la réalisation de la

³⁰⁶Lire *Le Journal Officiel du Congo Français*, du 15 décembre 1900, cité par M. E. Allégret dans *Note sur la fondation d'un établissement agricole et industriel à Talagouga*, 2 mai 1901, p. 1.

³⁰⁷*Ibid.*

³⁰⁸ASMEP - Fonds SAIO, dossier *Société Agricole de N'Kogo Bas-Ogooué (Congo Français)*, Société anonyme au capital de 225 000 frs, p. 3.

³⁰⁹*Ibid.*

³¹⁰Allégret E., Gabon-archives, catalogue. defap bibliotheque.fr

³¹¹ANG-Fonds d'archives privées de l'Église Évangélique du Gabon, carton n°2, École des filles de Lambaréné, rapport pour l'année 1938.

³¹²ANG-Fonds d'archives privées de l'Église Évangélique du Gabon, carton n°2, École professionnelle de Ngomo, rapport sur l'année 1938, *op. cit.*, p. 2.

³¹³*Ibid.*

³¹⁴*Ibid.*

³¹⁵ANG-Fonds d'archives privées de l'Église Évangélique du Gabon, rapport général

charpente de clocher³¹⁶, la fabrication des carrosseries³¹⁷, des meubles pour les Européens³¹⁸ et des briques³¹⁹. Nonobstant cette embellie éducative apparente, les missionnaires protestants ont été freinés dans cette entreprise de formation des ouvriers au Gabon à l'époque coloniale.

2. Les malheurs des missionnaires protestants dans l'œuvre de formation des ouvriers

À ce sujet, on relève la résistance autochtone à l'implantation des structures confessionnelles protestantes de formation des ouvriers, les conflits franco-américains et le traitement inégal des missionnaires protestants et catholiques.

2.1. La résistance autochtone à l'implantation des structures confessionnelles protestantes de formation des ouvriers

Entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XX^e siècle, le bassin de l'Ogooué est particulièrement marqué par la résistance armée d'Emane Tole, et celle de son fils et successeur Tole Emane à l'implantation coloniale française. Incidemment, nombre de jeunes autochtones ne pouvaient intégrer l'école occidentale. Certains ont probablement trouvé ce nouvel environnement éducatif hostile et radicalement différent des écoles autochtones organisées en castes depuis l'époque précoloniale. Notons qu'en Afrique précoloniale, en général, et au Gabon en particulier, chaque société disposait d'un système éducatif lui permettant de donner à l'enfant une éducation et une formation conforme à ses coutumes afin de l'intégrer progressivement en son sein. Des cérémonies à la naissance aux rites initiatiques, les différents rites de passage constituaient les éléments fondateurs de la scolarisation de l'enfant (J.-M. Lange, 1998, p. 29). Dans des écoles autochtones, la transmission de l'art et la technique se faisait de

annuel de la Mission du Gabon, Ecoles professionnelles, année 1939, p. 3.

³¹⁶*Ibid.*

³¹⁷*Ibid.*

³¹⁸*Ibid.*

³¹⁹“Au travail avec nos collaborateurs indigènes” par Simone Bruneton, missionnaire à Oyem (Gabon) in *Récits Missionnaires illustrés*, n° 34, Société des Missions Evangéliques de Paris, 1933, p. 103.

père en fils dans des castes de forgerons, des artisans, des chasseurs, des pêcheurs et des sculpteurs. Dans ces conditions, l'esprit de l'enfant était trop préoccupé à garder jalousement le savoir séculaire transgénérationnel au point où il ne pouvait pas le remettre en cause ou en question (N. Metegue N'nah, 1981, p. 31). On comprendrait, dans une certaine mesure, pourquoi, chez les catholiques à Libreville, on a enregistré l'« évasion d'une fille chez les Sœurs, mais sa tante ne l'a pas renvoyée à l'école »³²⁰. Le retour de cette jeune fille chez les Sœurs était hypothétique, voire impossible, surtout si sa tante faisait partie des ultra-conservateurs de la tradition, qui renaient les forces vives autochtones dans leurs familles respectives pour pérenniser les us et coutumes ancestraux. Cependant, ce phénomène de rejet de l'école occidentale par les parents n'était pas spécifique au Gabon. En effet, « pendant longtemps, la faible scolarisation des filles fut considérée comme l'une des caractéristiques - plus ou moins « naturelle » - des sociétés non occidentalisées » (M.-F. Lange, 1998, p. 7). À Maroua, une petite ville du Cameroun, les parents refusaient d'envoyer leurs filles à l'école occidentale parce qu'ils estimaient que « l'école du blanc n'a pas d'utilité. Si les filles vont à l'école, à la nubilité, elles échappent au contrôle de leurs parents. Elles prennent des grossesses hors mariage et elles cherchent à avorter » (H. Tourneux et *all.*, 1994, p. 107). Lors d'un entretien avec son interlocuteur, un parent a dit à ce dernier : « Laisse-moi attacher les pieds de ma fille jusqu'à ce qu'elle soit bonne à marier et que je lui procure un mari ! » (H. Tourneux et *all.*, 1994, p. 107). À la question de savoir pourquoi laisserait-il ses filles s'instruire ; dans quel but l'accepterait-il, le même parent répondit laconiquement : « pour éviter de se faire rouler dans les comptes » (H. Tourneux et *all.*, 1994, p. 107) dans le cadre des activités commerciales où les filles sont exploitées. À cette résistance culturelle autochtone s'ajoutent les conflits franco-américains.

2.2. Les conflits franco-américains au Gabon

Au départ, le commandant Bouët-Willaumez, représentant l'administration coloniale française, appréciait l'œuvre socioculturelle et économique des missionnaires protestants américains qui, sans protection,

³²⁰AGSCS-E - Fonds Gabon (Sainte-Marie), correspondance de Mgr Leroy, Sainte-Marie, le 18 juin 1896, p. 6.

sans assistance, avaient pu fonder des écoles, élever une église et ouvrir une imprimerie (J.-F. Zorn, 1993, p. 83). Mais, très vite, ces relations entre les colonisateurs français et les missionnaires américains se détériorèrent pour des questions d'intérêts économiques. Du mois de mai jusqu'en juin 1845, des incidents franco-américains se produisent à Baraka à Libreville pour une affaire de drapeaux (G. Morel, 2007, p. 226-227). Les colons français voulaient remplacer le drapeau américain par le drapeau français pour affirmer leur souveraineté sur ce territoire (G. Morel, *ibid.*). La marine française avait fait de la colonie naissante une station de la division navale. La tension était à son comble après l'arrivée, en mai 1845, du stationnaire « l'Alsacienne » dont l'objectif était de sécuriser la présence française au Gabon (G. Morel, 2007, p. 227). Le commandant du Fort d'Aumale Brisset rappela aux Mpongwé de Glass les clauses du traité³²¹ et ordonna aux Américains de la Mission protestante de Baraka de ne pas s'ingérer dans l'affaire. Une intervention militaire française était somme toute inévitable. La France utilisa alors son arsenal militaire pour imposer son diktat aux Américains. Un boulet lancé par les Français percuta à cinquante pas la porte du temple de Baraka (G. Morel, 2007, p. 228), et le drapeau français fut hissé sur ce territoire. Les missionnaires protestants américains ne disposant d'aucune protection militaire étaient impuissants pour contester l'hégémonie de la France et repousser l'assaut des militaires français. La situation socio-économique en Europe marquée par la grande dépression économique entre 1873 et 1893, va davantage attiser les relations conflictuelles franco-américaines au Gabon.

En effet, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, une grande crise économique avait considérablement affaibli les économies des États européens (J.-M. Lambin, 2007, p. 88). Pour sortir de cette atonie et

³²¹Il importe de souligner que, notwithstanding la signature du traité d'occupation coloniale entre les colons français et le roi Glass, qui donnait à la France la souveraineté sur le territoire de ce chef traditionnel autochtone situé à proximité de la mission américaine de Baraka à Libreville, la population locale avait plutôt une grande préférence pour la culture anglaise. Ce phénomène était très perceptible à travers la façon dont s'habillaient les autochtones de Glass avec des chapeaux "haut de forme", des cannes à têtes dorées, etc. Mais les colons français n'appréciaient guère que ces populations autochtones soient plus proches des Anglais, parce que non seulement ils perdaient à Glass un grand marché de consommation de leurs produits, mais aussi et surtout parce que les Mpongwé défendaient les intérêts des Anglais, qui ont des liens culturels séculaires avec des Américains.

insuffler une nouvelle dynamique à leurs économies, les États européens, dont la France, se lancèrent à la recherche des matières premières et des débouchés dans les colonies (J.-M. Lambin, 2007, p. 88). Les conquêtes s'accéléchèrent après 1880. Le chef du gouvernement Jules Ferry qualifia ces rivalités entre États européens de « course au clocher » (J.-M. Lambin, 2007, p. 88). L'essor colonial engendra des rivalités régionales entre pays européens. Pour avoir un vaste champ d'action, la cohabitation dans le territoire conquis avec d'autres puissances impérialistes occidentales n'était plus acceptée par l'administration coloniale française. Mais la France n'était pas la seule puissance coloniale à adopter un comportement ultra-protectionniste. Dans les colonies anglaises, portugaises et la colonie espagnole d'Afrique centrale³²², chaque puissance coloniale avait mis en œuvre le « pacte colonial », qui lui donnait tous les droits sur les activités économiques de la colonie. Aucune autre puissance ne pouvait intervenir dans la colonie sans l'assentiment de la puissance coloniale tutrice. Dès lors, l'œuvre éducative et évangélique des missionnaires protestants américains, dont la base se trouvait à Baraka à Libreville, commençait à susciter la désapprobation de l'administration coloniale française, étant donné aussi que ces missionnaires protestants américains étaient impliqués dans les activités économiques (G. Ella Edzang, 2020, p. 127-128).

Un autre fait à relever, c'est que les Américains ont des liens culturels séculaires avec les Anglais. Or, ces derniers, qui venaient de faire un échange de territoires — la Gambie et le Gabon — avec la France au lendemain de l'exploration du bassin de l'Ogooué en 1873-1874 par Alfred Marche et le Marquis de Compiègne, étaient en conflit avec la France dans la crise de Fachoda en 1898, à propos du Soudan³²³. Ces relations étroites entre les Américains et les Anglais suscitérent un sentiment de rejet de la civilisation anglo-américaine dans le camp français entre 1842 et 1910.

³²²Il s'agit de la Guinée espagnole, très connue de nos jours sous l'appellation de Guinée-Équatoriale, un pays frontalier du Gabon.

³²³À propos de la crise de Fachoda, il ressort qu'en 1898, la France organise, sous les ordres du capitaine Marchand, une expédition en direction de Djibouti, par la haute vallée du Nil. Elle atteint Fachoda en juillet 1898. De leur côté, les Anglais remontent le Nil. En septembre, le général Kitchener arrive à Fachoda, la France et le Royaume-Uni sont au bord d'une guerre. Finalement, le gouvernement français rappelle Marchand au mois de novembre, et la paix s'installe entre les deux parties, surtout lorsque les Britanniques s'engagent à soutenir la France dans ses revendications ultérieures, notamment au Maroc.

Incidentement, l'irruption des Français dans le petit monde plutôt acquis aux Anglais, en occurrence Baraka et Glass, « ne pouvait qu'être que conflictuelle », dit G. Morel (2007, p. 226). Les missionnaires américains de l'*American Board of Commissioners For Foreign Missions*, qui n'avaient pas signé de traité avec des chefs traditionnels autochtones du Gabon comme les colons français, avaient des difficultés à agir en toute liberté, notamment dans le domaine de l'éducation et de la formation.

Le fait que les colons français cherchaient à affirmer l'hégémonie de la France sur ce territoire du centre-ouest africain attestait aussi, dans une certaine mesure, que les autorités coloniales françaises passaient du temps à observer et à étudier d'autres puissances coloniales, pour voir leurs points forts et leurs points faibles, et voir comment devenir les hégémons sur le territoire occupé. À ce sujet, les colons français semblaient avoir compris que les missionnaires américains, qui n'avaient aucune protection militaire et n'étaient pas soutenus par le gouvernement américain, étaient vulnérables. À cause de ces relations difficiles, la progression des missionnaires protestants vers l'intérieur du pays fut assez lente (N. Metegue N'nah, 1974, p. 238). En 1858-1859 par exemple, les autorités coloniales françaises empêchèrent les missionnaires protestants américains de s'établir chez les Benga et voulurent que les catholiques reprennent Saint-Joseph (L. Obiang, 1982, p. 71). La conquête de l'espace vital et le contrôle de toutes les activités économiques et éducatives sur toute l'étendue du territoire gabonais de cette époque étaient donc devenus des objectifs obsessionnels des colons français. Toute autre puissance coloniale occidentale qui voulait se constituer comme un obstacle à ce processus de consolidation de l'hégémonie française au Gabon à cette époque du Congo français était systématiquement combattue par l'administration coloniale française. Plusieurs traités, signés à partir de 1839 entre les Français et les rois de l'estuaire, n'autorisaient plus aucun établissement nouveau d'une puissance coloniale occidentale sans l'autorisation de la France qui voulait coûte que coûte jouir de son règne sans partage sur la colonie du Gabon. La grande liberté dont disposaient les missionnaires américains au début de leur implantation fut presque totalement étouffée. En 1845, la rivalité directe entre les protestants et l'administration coloniale française a momentanément cessé, mais elle a continué sourdement avec la Mission

catholique³²⁴ (L.-C. Obiang, 1982, p. 71). Les écoles de cette dernière gagnèrent rapidement du terrain sur la Mission protestante³²⁵. Le traitement inégalitaire des missionnaires protestants et catholique par l'administration coloniale française était somme toute irréfutable.

2.3. Le traitement inégal des missionnaires protestants et catholiques

À l'époque coloniale, dans tous les territoires sous contrôle de la France, l'administration coloniale française voulait former une petite élite indigène sur le modèle culturel français (J.-J. Mondambo, 1983, p. 20) non pas pour développer les colonies mais plutôt pour satisfaire les besoins égoïstes de la métropole. L'administration coloniale française faisait apparemment plus confiance aux missionnaires catholiques originaires de la France. Dans les ateliers-écoles et plantations-écoles confessionnelles protestantes de formation des ouvriers, l'enseignement était au départ dispensé en anglais et dans certaines langues autochtones dont l'omyènè et le fang. Cependant, le 27 mai 1883, fut officialisé à Libreville un arrêté qui imposa l'exclusivité de l'usage de la langue française dans tous les établissements scolaires³²⁶. Si cette disposition juridique obligeait les moniteurs protestants à maîtriser la langue de Molière, ce ne fut pas le cas pour leurs homologues catholiques dont le français est la langue maternelle et administrative. À la suite de l'arrêté précité, la plupart des écoles protestantes durent renvoyer leurs élèves, faute d'instructeurs capables d'enseigner en français (N. Metegue N'nah, 1974, p. 254) et le processus d'ouverture des ateliers-écoles et plantations écoles confessionnelles protestantes fut momentanément arrêté.

Entre 1866 et 1886, les catholiques, soutenus par l'administration coloniale française, jouissaient d'une grande liberté d'action sur le terrain en matière de création des écoles. Plus explicitement, au cours de la période précitée, les catholiques ont ouvert 95 ateliers-écoles et plantations-écoles sur les côtes de l'estuaire jusqu'à l'intérieur du pays. Les protestants, quant à eux, n'ont pu créer que huit (G. Ella Edzang, 2010, p.134), notamment à

³²⁴*Ibid.*

³²⁵*Ibid.*

³²⁶AGSCS-E-Boîte n°168 : copie de l'arrêté sur l'enseignement du français au Gabon publié par le Commandant Masson, Libreville, le 27 mai 1883.

Baraka à Libreville, Lambaréné, Ngomo, Talagouga, Samkita, N'kogo, Angom et Ndjolé. Ce qui, somme toute, atteste le traitement discriminatoire et inégalitaire des protestants et des catholiques.

Conclusion

Au terme de l'analyse qui précède, nous venons de voir qu'à l'époque coloniale, les missionnaires protestants se sont déployés sur les côtes gabonaises et à l'intérieur du pays, notamment dans le bassin de l'Ogooué, pour implanter des structures de formation des ouvriers. Si, apparemment l'ouverture de l'École Libre de Baraka à Libreville, des ateliers-écoles et plantations-écoles à Samkita, Talagouga, N'kogo, Lambaréné et Ndjolé a été un succès, il n'en demeure pas moins que cette entreprise missionnaire, dont l'objectif était de faire de l'apprentissage des métiers ou des formations professionnalisantes un vecteur d'évangélisation, s'est heurtée à plusieurs écueils : la résistance autochtone à l'implantation coloniale et à l'avènement de la civilisation occidentale aux ambitions suprématistes, les conflits armés et culturels américano-français, le refus français de voir éclore des établissements protestants de formation des ouvriers sur le sol gabonais ainsi que le traitement inégal des missionnaires protestants et catholiques par l'administration coloniale française.

Sources écrites

Archives Nationales du Gabon

ANG-Fonds PR, fichier Sciences, Culture et Art, République gabonaise, ministère de l'Éducation nationale, Aperçu statistique du développement de l'enseignement au Gabon, réalisé par la Direction de l'Enseignement, Libreville, octobre 1963.

ANG-Fonds d'archives privées de l'Église Évangélique du Gabon, carton n° 2, École des filles de Lambaréné, rapport pour l'année 1938.

ANG-Fonds d'archives privées de l'Église Évangélique du Gabon, carton n° 2, École professionnelle de Ngomo, rapport sur l'année 1938.

ANG-Fonds d'archives privées de l'Église Évangélique du Gabon, rapport général annuel de la Mission du Gabon, Écoles professionnelles, année 1939.

Archives de la Société des Missions Évangéliques de Paris (SMEP)

ASMEP-Fonds Congo français, carton Congo-Gabon (1912-1913), dossier sur *Les débuts de la Mission au Gabon : Le passage de l'American Board à la Mission Presbytérienne, et celui de la Mission Presbytérienne à la Mission de Paris.*

ASMEP-Fonds de la Société Agricole et Industrielle de l'Ogooué (SAIO), note de M. Maurice Robert sur les méthodes en usage au Congo, s. d.

ASMEP-Fonds SAIO, observations répondant au rapport de Germond sur sa visite à la Mission du Congo, N'gômô, 28 octobre 1905

ASMEP - CADIER Charles, *Chez les Fangs du Gabon de 1909 à 1926 : l'activité sociale, scolaire et médicale de la Société des Missions de Paris*, Paris, DEFAP-Bibliothèque.

ASMEP-Bruneton Simon, 1933, missionnaire à Oyem (Gabon) : ''Au travail avec nos collaborateurs indigènes'' in *Récits Missionnaires illustrés*, n° 34, Société des Missions Évangéliques de Paris.

Archives Générales Spiritains de la Congrégation du Saint-Esprit de Chevilly-Larue

AGSCS-E-Boîte n°168 : copie de l'arrêté sur l'enseignement du français au Gabon publié par le Commandant Masson, Libreville, le 27 mai 1883.

AGSCS-E - Fonds Gabon (Ste-Marie), lettre (1895), Mgr Leroy, P. Adam, n° 002-m, mère, 1894, subvention aux Écoles du Congo français, correspondance d'Alexandre Leroy, vicaire Apostolique de Sainte-Marie de Libreville, en date du 31 janvier 1895.

Bibliographie

ASSOUMOU NSI Michel, 2022, « Les missionnaires protestants dans la province du Woleu-Ntem : implantation et actions (1913-1961) », *Histarc, Revue Gabonaise d'Histoire et Archéologie*, n° 9, p. 115-140.

BENGO ALEWANYE Christian, 1995, *L'enseignement dans l'Ogooué-Maritime de 1924 à 1990*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université Omar Bongo de Libreville.

DESALMAND Paul, 1983, *Histoire de l'éducation en Côte-d'Ivoire T.1 : Des origines à la Conférence de Brazzaville (1944)*, Abidjan, éditions CEDA.

- ELLA EDZANG Gabriel, 2010, *La formation professionnelle au Gabon de 1911 à 2010*, mémoire de DEA d'histoire, Université Omar Bongo de Libreville.
- ELLA EDZANG Gabriel, 2020, *De l'apprentissage des métiers à la formation professionnelle au Gabon (1842-2010)*, thèse de doctorat unique d'histoire, Université Omar Bongo de Libreville.
- LAMBIN Jean-Michel, 2007, *Histoire 1^{ère} ES/L/S*, Paris, Hachette Education.
- LANGÉ Marie-François, 1998, *L'école et les filles en Afrique : scolarisation sous condition*, Paris, Karthala.
- LANGÉ Marie-François, 1998, *L'école au Togo : Processus de scolarisation et institution de l'école en Afrique*, Paris, Karthala.
- MAMFOUMBI Christian-Bernard, 1983, *Évolution de la politique d'éducation au Gabon pendant la période coloniale et dans les premières années de l'indépendance (1848-1965)*, mémoire de DEA d'histoire, Université de Paris V-René Descartes Sorbonne.
- METEGUE N'NAH Nicolas, 1974, *Le Gabon de 1854 à 1886 : Présence française et peuples autochtones*, thèse de doctorat de 3^e cycle d'histoire, Université de Paris I.
- METEGUE N'NAH Nicolas, 1981, *L'implantation colonial au Gabon : résistance d'un peuple*, Paris, L'Harmattan.
- MONDAMBO Jean-Jacky, 1983, *Enseigner au Gabon de 1960 à 1980 : (essai d'une analyse quantitative et qualitative)*, mémoire de DEA en science de l'éducation, Université de Paris 7.
- MOREL Gérard, 2007, *Jean-Rémi Bessieux et le Gabon : La fondation de l'Église catholique à travers sa correspondance Tome I : 1803-1849*, Paris, Karthala.
- MOULEBA Emma-Prudence, 2003, *L'enseignement de la jeune fille dans la commune de Libreville (1925-1958)*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université Omar Bongo de Libreville.
- NDOUME ASSEBE Jean, 1979, *L'enseignement missionnaire au Gabon (1842-1960)*, thèse de doctorat de 3^e cycle d'histoire, Université de Paris-Sorbonne.
- OBIANG Lauren-Claude, 1982, *Les missionnaires catholiques sur les côtes de l'estuaire du Gabon de 1844 à 1894*, mémoire de licence d'histoire, Université Omar Bongo de Libreville.

OLLA Jacqueline, 1983, *Sainte-Anne d'Ondimba (1887-1960) : Œuvre missionnaire et rayonnement*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université Omar Bongo de Libreville.

OTOUNGA Gérard, 2000, *L'enseignement dans l'actuelle région de la Mpassa de 1898 à 1990*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université Omar Bongo de Libreville.

TOURNEUX Henry et Olivier IYELY-MANDJEK, 1994, *L'école dans une petite ville africaine (Maroua, Cameroun)*, Paris, Karthala.

ZORN Jean-François, 1993, *Le grand siècle d'une mission protestante : La Mission de Paris*, Paris, Karthala,

ZORN Jean-François, 2012, *Le grand siècle d'une mission protestante : La Mission de Paris*, Paris, Karthala (2^e édition).

Les CHA, 22, 2024

ONU et FAO en Afrique

Les CHA, 22, 2024

Les CHA, 22, 2024

**Les opérations de maintien de la paix de l'ONU en Afrique :
quantification de l'effort et appréciation des résultats (2000-2020)**

Me-Christine NZADIMANA

Assistante en histoire des relations internationales
Université Omar Bongo de Libreville (Gabon)
zadimana@gmail.com

Résumé

L'étude soutient que l'ONU consent un effort significatif pour le maintien de la paix en Afrique, mais les résultats ne sont pas toujours ceux escomptés. La méthodologie repose sur l'analyse de rapports de l'ONU et d'autres organismes internationaux, ainsi que sur une littérature grise. En réponse aux crises complexes, l'ONU déploie des moyens humains et financiers significatifs, en constante progression. Les missions de paix ont obtenu des résultats significatifs en matière de stabilisation et de reconstruction des zones en conflit, mais elles ont également connu des échecs notables. En raison de l'incapacité de certaines missions à remplir correctement leur mandat, des réformes sont mises en œuvre, dont une allocation accrue de ressources et un élargissement des formations spécialisées pour le personnel. Ainsi, l'ONU continue de s'adapter afin d'optimiser la stabilité et la sécurité en Afrique.

Mots clés : Opérations de maintien de la paix – Afrique – ONU – Engagement – Bilan.

UN peacekeeping operations in Africa: quantifying the effort and assessing the results (2000–2020)

Abstract

The study argues that the UN is making a significant effort to maintain peace in Africa, but the results are not always as expected. The methodology is based on an analysis of reports from the UN and other

international bodies, as well as relevant literature. In response to complex crises, the UN deploys significant human and financial resources, which are constantly increasing. Peace missions have achieved significant results in stabilising and reconstructing conflict zones, but they have also had some notable failures. Due to the inability of some missions to fulfil their mandates properly, reforms are being implemented, including an increased allocation of resources and an expansion of specialised training for personnel. In this way, the UN continues to adapt in order to maximise stability and security in Africa.

Keywords: Peacekeeping operations – Africa – UNO – Commitment – Assessment.

Introduction

Les opérations de maintien de la paix de l'ONU sont des interventions internationales essentielles visant à surveiller et faciliter la mise en œuvre des accords de paix, protéger les civils et soutenir les processus politiques dans les zones de conflit ou de crise. Autorisées par le Conseil de sécurité de l'ONU, ces missions combinent des éléments militaires, civils et humanitaires pour les conditions nécessaires d'un retour à la paix durable et à la normalité. Chaque mission de maintien de la paix est dotée d'un mandat spécifique, adapté aux besoins uniques de la situation, allant de la surveillance d'un cessez-le-feu à l'assistance dans la reconstruction des institutions locales et à la mise en place de processus de réconciliation. Depuis sa première intervention au Congo de 1960 à 1964 pour assurer le retrait des forces belges, aider le gouvernement à rétablir l'ordre et fournir une aide technique, l'ONU a continué d'envoyer des Casques bleus en Afrique. Le début du XXI^e siècle n'a pas fait exception. En effet, l'ONU a lancé 12 opérations de maintien de la paix entre 2000 et 2020³²⁷. Face à des crises de plus en plus complexes, avec des conflits longs, des changements politiques et des problèmes humanitaires croissants, l'organisation a dû adapter ses interventions pour mieux répondre aux réalités locales. Les évolutions géopolitiques, la mondialisation, les enjeux liés aux ressources naturelles et les dynamiques locales ont transformé les

³²⁷Voir carte jointe dans le présent article.

conflits africains, nécessitant une révision des stratégies de maintien de la paix. En conséquence, l'ONU a renforcé ses moyens sur le terrain pour stabiliser et reconstruire les régions les plus touchées par l'instabilité.

Les opérations de maintien de la paix de l'ONU en Afrique ont fait l'objet de nombreux travaux. Certains sont récents. A. Ndiaye (2017) analyse les interventions internationales dans un contexte de sécurité plus large. M. Poncel (2019) examine les défis spécifiques des missions en lien avec les réalités locales. S. Chauvin (2020) analyse leur rôle dans la diplomatie internationale et leur impact direct en Afrique. P. Morin (2020) discute des impacts et controverses entourant les interventions. L. Boucher (2021) examine l'évolution des missions et les défis spécifiques rencontrés. D. Jouet (2022) explore les enjeux de gestion des conflits et le rôle des missions dans les efforts internationaux pour résoudre les crises. Ensemble, ces travaux montrent que les opérations de maintien de la paix de l'ONU en Afrique se complexifient en raison des défis locaux et géopolitiques, nécessitant une adaptation des stratégies pour être plus efficaces. Cependant, outre leur approche essentiellement qualitative, ces travaux présentent une faiblesse notable : ils se concentrent principalement sur les résultats de quelques opérations de maintien de la paix, négligeant ainsi la quantification des moyens mobilisés en amont. À la lumière de ces insuffisances, il apparaît pertinent d'interroger simultanément les moyens déployés et les résultats obtenus par l'ONU dans la gestion des conflits armés en Afrique. Cette réflexion est engagée à travers la question suivante : comment évolue quantitativement l'effort de l'ONU en matière de maintien de la paix en Afrique et les résultats des opérations de maintien de la paix sont-ils probants entre 2000 et 2020 ? Ces deux bornes sont significatives dans l'histoire des opérations de maintien de la paix de l'ONU en Afrique. Borne de départ, l'année 2000 marque la publication du rapport du Groupe d'études sur les opérations de paix des Nations unies, également appelé Brahimi³²⁸. Ce rapport préconise une approche intégrée et mieux coordonnée pour améliorer l'efficacité des opérations de maintien de la paix des Nations unies dans le monde et en Afrique, en soulignant l'importance de ressources adéquates et d'une stratégie claire. Borne d'arrivée, l'année 2020, quant à elle, fait référence à l'adoption de la résolution 2532

³²⁸Le rapport porte le nom du président du Groupe d'études sur les opérations de paix des Nations Unies, Lakhdar Brahimi.

par le Conseil de sécurité de l'ONU. Considérant l'ampleur sans précédent de la pandémie de COVID-19 qui pourrait menacer le maintien de la paix et de la sécurité internationale, le Conseil de sécurité a exigé la cessation générale et immédiate des hostilités dans toutes les situations dont il est saisi y compris en Afrique³²⁹.

Modeste contribution à l'histoire du maintien de la paix en Afrique, l'étude soutient que l'ONU consent un effort significatif pour le maintien de la paix en Afrique, mais les résultats ne sont pas toujours ceux escomptés. Pour ce faire, elle puise dans des sources écrites comprenant divers rapports de l'ONU et d'autres organismes internationaux et sous régionaux africains. Les sources sont complétées par de multiples références bibliographiques. Minutieusement exploitée, la documentation a permis de structurer le travail en deux grandes parties. La première souligne que les moyens financiers et humains sont significatifs. La seconde révèle un bilan mitigé.

1. Des moyens financiers et humains significatifs

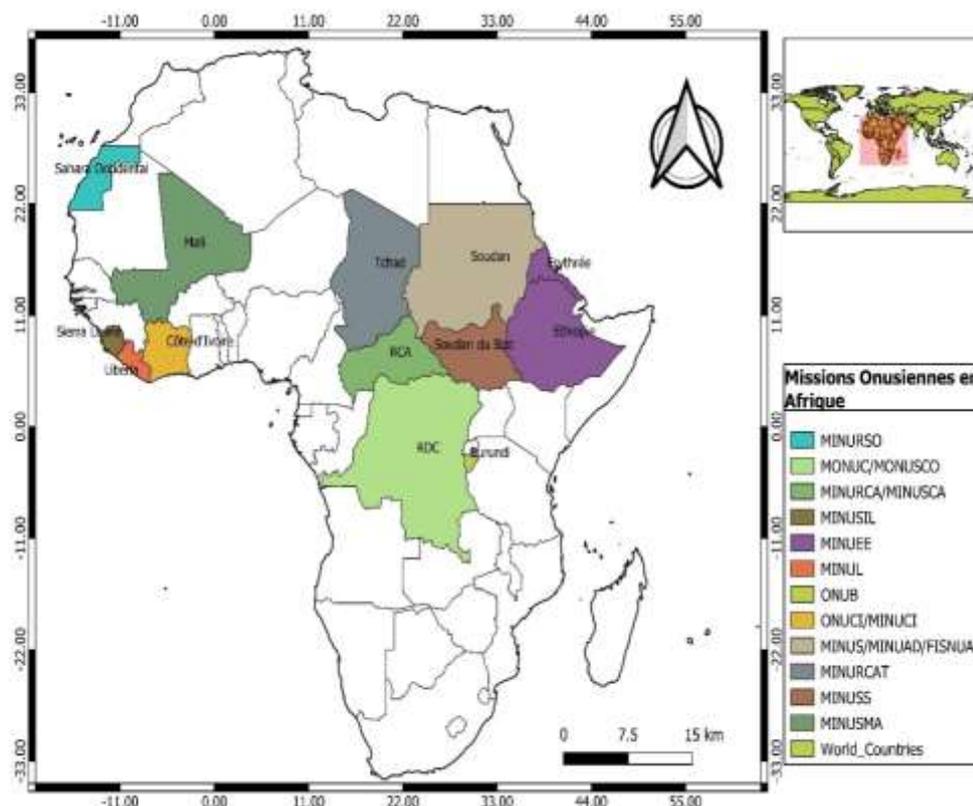
En tant qu'organisation ayant pour mission d'assurer la sécurité et la paix dans le monde, l'ONU déploie depuis 1960 des missions de maintien de la paix en Afrique. Le début du XXI^e siècle s'inscrit dans cette dynamique. En effet, l'organisation internationale engage des missions de maintien de la paix sur le continent africain. Ces missions exigent non seulement l'allocation d'un budget global substantiel en constante augmentation, mais également le déploiement des effectifs en hausse régulière.

1.1. Des missions de maintien de la paix disséminées sur le continent

De 2000 à 2020, les missions de maintien de la paix de l'ONU concernent plusieurs régions de l'Afrique et connaissent une évolution marquée par plusieurs tendances. La carte ci-dessous localise les missions onusiennes de maintien de la paix en Afrique.

³²⁹ONU, *Résolution 2532 adoptée par le Conseil de sécurité*, le 1^{er} juillet 2020.

Carte n° 1 : Opérations de maintien de la paix de l'ONU en Afrique (2000-2020)



Source : réalisée par l'auteure, septembre 2024.

Les missions de maintien de la paix se concentrent principalement dans trois régions ; à savoir l'Afrique de l'Ouest, l'Afrique Centrale et de Grands Lacs et l'Afrique de l'Est. En Afrique de l'Ouest, les missions sont déployées dans quatre pays : le Libéria, la Sierra Leone, la Côte d'Ivoire et le Mali³³⁰. En Afrique Centrale et de Grands Lacs, quatre pays accueillent

³³⁰En Afrique de l'Ouest, les missions sont à la fois successives et simultanées. Il s'agit notamment des Missions des Nations unies en Sierra Leone (MINUSIL) 1999-2005, la Mission des Nations unies au Libéria (MINUL) 2003-2018, l'Opération des Nations unies en Côte d'Ivoire (ONUCI) 2003-2017 et de la Mission multidimensionnelle intégrée des Nations unies pour la stabilisation au Mali (MINUSMA) depuis 2013.

les missions onusiennes de maintien de la paix : la République Démocratique du Congo (RDC), la République centrafricaine, le Burundi et le Tchad³³¹. En Afrique de l'Est, exactement dans la Corne de l'Afrique, les pays qui enregistrent la présence des missions onusiennes sont : l'Érythrée/Éthiopie, le Soudan et le Soudan du Sud³³². Toutes ces missions exigent un budget global substantiel en constante augmentation.

1.2. Un budget global substantiel en constante augmentation

Le déploiement des missions onusiennes de maintien de la paix sur le continent africain implique un financement important pour répondre efficacement aux crises persistantes. Ainsi, le budget global alloué aux opérations de maintien de la paix connaît une augmentation constante dans l'intervalle temporel 2000-2020 ainsi que l'atteste le tableau 1 ci-après.

Tout compte fait, sur la période 2000-2020, le taux de croissance annuel moyen du budget global de l'ONU pour ses missions de maintien de la paix en Afrique est de 6,15 %. Ce taux masque toutefois les fluctuations ponctuelles. Quatre tendances sont à observer dans l'évolution de ce budget global. La première tendance est une croissance stable (2000-2006). Durant cette période, le taux de croissance annuel moyen est de 6,5 %. Le budget des opérations de maintien de la paix en Afrique connaît effectivement une croissance stable, avec des taux annuels oscillant entre 4 % et 8 %. Cette stabilité budgétaire reflète une gestion continue des missions en réponse à

³³¹En Afrique centrale aussi, les missions sont à la fois successives et simultanées. Il existe pour la RDC : la Mission d'observation des Nations unies en République Démocratique du Congo (MONUC) 1999-2010 et la Mission de l'Organisation des Nations unies pour la stabilisation en République Démocratique du Congo (MONUSCO) depuis 2010. En RCA, il y a la Mission des Nations unies en République centrafricaine (MINURCA) 1998-2000/Mission multidimensionnelle intégrée des Nations unies pour la stabilisation en République centrafricaine (MINUSCA) depuis 2014. Ce sont également déployées les Opérations des Nations unies au Burundi (ONUB) 2004-2007 et les Missions des Nations unies en République centrafricaine et au Tchad (MINURCAT) 2007-2010.

³³²En Afrique de l'Est et dans la Corne de l'Afrique, les missions sont également à la fois successives et simultanées. On recense les Missions des Nations unies en Éthiopie et en Érythrée (MINUEE) 2000-2008, la Mission des Nations unies au Soudan (MINUS) 2004-2011/L'Opération hybride Union africaine/Nations unies au Darfour (MINUAD) 2007-2020/La Force intérimaire de sécurité des Nations unies pour Abyei (FISNUA) 2011-2021 et la Mission des Nations unies au Soudan du Sud (MINUSS) 2011-2018.

des besoins en évolution, mais relativement prévisibles. Entre 2000 et 2006, les missions telles que la Mission des Nations unies en République Démocratique du Congo (MONUC) et la Mission de l'ONU au Soudan (MINUS) sont en place. La MONUC, par exemple, reçoit des ajustements budgétaires pour s'adapter à la stabilisation progressive du conflit congolais, tandis que la MINUS est soutenue pour superviser la mise en œuvre de l'accord de paix entre le Nord et le Sud du Soudan³³³.

Tableau 1 : Évolution du budget global (2000-2020).

Années	Budget global (en millions USD)	Taux de variations
2000	2,000	-
2001	2,100	5
2002	2,200	4,76
2003	2,300	4,55
2004	2,500	8,7
2005	2,700	8
2006	2,900	7,41
2007	3,000	3,45
2008	3,200	6,67
2009	3,400	6,25
2010	3,600	5,88
2011	3,800	5,56
2012	4,000	5,26
2013	4,200	5
2014	4,500	7,14
2015	4,700	4,44
2016	5,000	6,38
2017	5,300	6
2018	5,600	5,66
2019	6,000	7,14
2020	7,000	16,67

Sources : ONU, *Budget des opérations de maintien de la paix (2000-2020)*.
ONU. *Documents financiers annuels (2000-2020)*.

La deuxième tendance est un léger ralentissement du taux de croissance, tout en restant positif (2007-2013). Dans cette deuxième tendance, la période 2008-2010 est marquée par une légère diminution du

³³³Pour des détails sur ces opérations, voir ONU, *Budget des Opérations de Maintien de la Paix*, Rapport annuel 2008, p. 45-47.

taux de croissance qui est de 5,95 %. C'est le reflet des effets de la crise financière mondiale née aux États-Unis en 2007. Malgré cette réduction, le budget reste positif, indiquant un effort soutenu pour maintenir les missions critiques en Afrique. À bien regarder, cette période voit des ajustements budgétaires pour des opérations. Tels sont les cas des missions en Côte d'Ivoire et Darfour. S'agissant de la Mission des Nations unies en Côte d'Ivoire (ONUCI), le budget est d'environ 289 millions de dollars pour l'exercice 2008-2009³³⁴. Il est ajusté à environ 272 millions de dollars pour l'exercice 2009-2010³³⁵. Cette réduction reflète les contraintes budgétaires imposées par la crise financière mondiale. Concernant la Mission des Nations unies au Darfour (MINUAD), le budget de l'exercice 2008-2009 est d'environ 1,2 milliard de dollars³³⁶. Il est ajusté à environ 1,1 milliard de dollars pour l'exercice 2009-2010³³⁷. De manière globale, la crise financière mondiale de 2007-2008 a des effets d'entraînement significatifs sur les budgets des opérations internationales. Les États membres ont dû faire face à des pressions économiques internes, entraînant une réduction des contributions et des ajustements budgétaires. Toutefois, l'ONU a maintenu un budget positif pour ses opérations en Afrique en dépit des défis financiers³³⁸.

La troisième tendance est une augmentation (2014-2019). Le taux de croissance annuel moyen est de 6,54 %. Cette augmentation reflète une intensification des besoins en matière de maintien de la paix en Afrique et une réponse plus proactive aux crises. En effet, les augmentations budgétaires coïncident avec des missions telles que la Mission des Nations unies en République centrafricaine (MINUSCA) et la Mission Multidimensionnelle Intégrée des Nations unies pour la stabilisation au Mali (MINUSMA). L'expansion des missions, en réponse à des crises prolongées et à des conflits complexes, nécessite un budget accru pour faire face aux défis croissants sur le terrain³³⁹.

³³⁴ONU, *Rapport du Secrétaire général sur les activités de l'ONUCI*, 2009, p. 5.

³³⁵ONU, *Rapport du Secrétaire général sur les activités de l'ONUCI*, 2008, p. 12.

³³⁶ONU, *Rapport du Secrétaire général sur la MINUAD*, 2008, p. 8.

³³⁷ONU, *Rapport du Comité des contributions*, 2008, p. 18.

³³⁸ONU, *Impact de la Crise économique sur les Missions de Maintien de la Paix*, Rapport financier 2010, p. 62-65.

³³⁹ONU, *Évolution des Budgets des Missions de Maintien de la Paix après 2015*, Rapport annuel 2017, p. 78-80.

La quatrième tendance est une augmentation exceptionnelle en 2020. Le budget des opérations de maintien de la paix en Afrique connaît une augmentation exceptionnelle de 16,67 %. Cette hausse remarquable est directement liée à des dépenses accrues en réponse à une crise majeure, notamment la pandémie de COVID-19. Finement décryptée, l'augmentation budgétaire en 2020 soutient principalement des missions telles que la MINUSCA et la MINUSMA, qui sont confrontées à des défis accrues en raison de la pandémie. L'ONU intensifie ses efforts pour répondre aux crises humanitaires exacerbées par la COVID-19, augmentant les dépenses pour la gestion des urgences sanitaires et humanitaires³⁴⁰. L'augmentation budgétaire n'est pas seulement un chiffre sur le papier ; elle se traduit également par un accroissement régulier des effectifs mobilisés sur le terrain.

1.3. Des effectifs déployés en hausse régulière

Pour soutenir la paix et la stabilité sur le continent africain, l'ONU augmente progressivement les effectifs déployés dans ses opérations de maintien de la paix. Le tableau ci-dessous permet de suivre l'évolution des effectifs de soldats, de policiers et de civils de 2000 à 2020.

D'emblée, il est aisé de relever la croissance de l'effectif global : il est passé de 48 000 en 2000 à 103 000 en 2020, soit une augmentation de 114 %. C'est le reflet de l'expansion et de l'intensification des missions de paix internationales. Évidemment, cette tendance globale haussière découle de l'évolution des trois catégories de personnel : les militaires, les policiers et les civils. Les militaires représentent l'effectif le plus important. Le nombre de soldats déployés a doublé, passant de 40 000 en 2000 à 80 000 en 2020. La forte augmentation des effectifs militaires est directement liée à l'intensification des conflits en Afrique, nécessitant des renforts pour garantir la sécurité dans des contextes de guerre civile et d'insurrection. Les missions en RDC et au Mali illustrent parfaitement cette dynamique. Lors de sa création en 2000, la Mission de l'ONU au Congo (MONUC), le prédécesseur de MONUSCO, compte environ 4 500 soldats. Dix ans plus tard, avec la transformation en MONUSCO, les effectifs ont explosé pour

³⁴⁰ONU, *Réponse budgétaire de l'ONU à la Pandémie de COVID-19*, Rapport de crise 2020, p. 102-105.

atteindre environ 20 000 soldats. En 2020, cette force s'élevait à environ 17 000 soldats³⁴¹. Quant à la Mission multidimensionnelle intégrée des Nations unies pour la stabilisation au Mali (MINUSMA), elle voit ses effectifs croître de manière significative. Déployée en 2013 avec environ 6 000 soldats, elle enregistre une augmentation des troupes à environ 12 000 en 2016, en réponse à la détérioration de la situation sécuritaire. En 2020, la MINUSMA compte environ 15 000 soldats³⁴².

Tableau 2 : Évolution des effectifs (2000-2020).

Années	Nombre de Soldats	Nombre de Policiers	Nombre de Civils	Total Effectifs
2000	40,000	5,000	3,000	48,000
2001	42,000	5,500	3,200	50,700
2002	43,000	6,000	3,500	52,500
2003	45,000	6,500	3,800	55,300
2004	47,000	7,000	4,000	58,000
2005	48,000	7,500	4,200	59,700
2006	50,000	8,000	4,500	62,500
2007	52,000	8,500	4,800	65,300
2008	55,000	9,000	5,000	69,000
2009	57,000	9,500	5,200	71,700
2010	60,000	10,000	5,500	75,500
2011	62,000	10,500	5,800	78,300
2012	64,000	11,000	6,000	81,000
2013	66,000	11,500	6,300	83,800
2014	68,000	12,000	6,500	86,500
2015	70,000	12,500	6,800	89,300
2016	72,000	13,000	7,000	92,000
2017	74,000	13,500	7,200	94,700
2018	76,000	14,000	7,500	97,500
2019	78,000	14,500	7,800	100,300
2020	80,000	15,000	8,000	103,000

Sources : ONU, *Rapports de déploiement des missions. Effectifs des missions (2000-2020)*.
ONU, *Données opérationnelles et statistiques (2000-2020)*.

Les policiers constituent la deuxième catégorie la plus importante du personnel. Les effectifs policiers déployés par l'ONU dans les opérations de

³⁴¹ONU, *Rapport de l'ONU sur la MONUSCO*, 2020, p. 44.

³⁴²ONU, *Rapport de l'ONU sur la MINUSCA*, 2020, p. 33.

maintien de la paix en Afrique ont triplé, passant de 5 000 en 2000 à 15 000 en 2020. Cette augmentation reflète une adaptation stratégique visant à répondre aux besoins croissants de stabilisation post-conflit. Les cas spécifiques de quatre pays illustrent cette évolution significative : le Soudan du Sud, la RDC, la République centrafricaine et le Mali. Au Soudan du Sud, la Mission des Nations unies au Soudan du Sud (MINUSS) voit ses effectifs policiers passer de 500 en 2011 à environ 1 200 en 2020. Cette expansion est essentielle pour faire face à la complexité croissante des défis sécuritaires dans le pays. Les policiers déployés jouent un rôle clé dans la formation des forces de sécurité locales et dans l'établissement de structures de gouvernance, ce qui est crucial pour la stabilisation dans un contexte de conflit civil persistant³⁴³. En RDC, la MONUSCO voit ses effectifs policiers passer de 1 200 en 2005 à environ 2 500 en 2020. Ce renforcement est crucial pour répondre à la violence persistante dans l'Est du pays. Les policiers soutiennent les forces locales dans la lutte contre les groupes armés et contribuent à la mise en place de programmes de formation pour améliorer les capacités des institutions de sécurité locales³⁴⁴. En République centrafricaine, la MINUSCA voit ses effectifs policiers augmenter de 500 en 2014 à environ 1 700 en 2020. Cette augmentation est déterminante pour restaurer l'ordre et la sécurité. Les policiers jouent un rôle essentiel dans la formation des forces de police locales et le soutien à la gouvernance³⁴⁵. Enfin, au Mali, la MINUSMA voit ses effectifs policiers passer de 700 en 2013 à environ 1 800 en 2020. Comme dans les autres pays susmentionnés, les policiers de la MINUSMA jouent un rôle crucial dans la formation des forces de sécurité maliennes et le soutien aux mécanismes de gouvernance dans les zones touchées par le conflit³⁴⁶.

Les civils sont la troisième et dernière catégorie du personnel. Le nombre de civils déployés dans les opérations de maintien de la paix en Afrique est passé de 3 000 en 2000 à 8 000 en 2020, soit un triplement des effectifs. Cette augmentation reflète non seulement une adaptation aux défis croissants des conflits contemporains, mais aussi une évolution stratégique dans les missions de l'ONU. En effet, la montée en puissance des effectifs

³⁴³ONU, *Rapport de l'ONU sur la MINUSS*, 2020, p. 27-30.

³⁴⁴ONU, *Rapport de l'ONU sur la MONUSCO*, 2020, p. 45-48.

³⁴⁵ONU, *Rapport de l'ONU sur la MINUSCA*, 2020, p. 33-36.

³⁴⁶*Idem*, p. 21-24.

civils est étroitement liée à plusieurs facteurs clés qui ont marqué cette période, entre autres, la complexité des conflits, l'intégration des dimensions humanitaires et administratives. D'abord dans l'intervalle temporel 2000-2020, les conflits en Afrique sont devenus de plus en plus complexes, souvent caractérisés par des guerres civiles prolongées et des crises humanitaires sévères. En RDC, la mission MONUSCO voit une expansion de ses responsabilités pour inclure des tâches de protection des civils et de soutien à la stabilisation, nécessitant une augmentation substantielle des effectifs civils. Ainsi, en 2008, la MONUSCO compte environ 2 800 civils, ce nombre est augmenté à environ 4 500 civils en 2014³⁴⁷. Ensuite, l'évolution des missions de maintien de la paix a inclus des tâches humanitaires et administratives plus larges, allant au-delà des simples opérations de maintien de la sécurité. Par exemple, en Sierra Leone, la mission UNAMSIL a joué un rôle crucial dans la réhabilitation post-conflit et la reconstruction des institutions, nécessitant une augmentation des effectifs civils pour soutenir ces efforts. De 400 en 2001, le nombre de civils de l'UNAMSIL est d'environ 1 000 civils en 2004³⁴⁸. Dans la même veine, au Libéria, la mission UNMIL est impliquée dans des tâches de désarmement, de réconciliation et de reconstruction post-conflit, augmentant le nombre de civils. D'environ 1 200 civils en 2004, il grimpe à 1 800 civils en 2010³⁴⁹.

Au total, l'engagement de l'ONU dans les opérations de maintien de la paix en Afrique est, dans son ensemble, considérable et s'intensifie progressivement au fil des années. Toutefois, malgré cette implication croissante, le bilan des missions de maintien de la paix reste mitigé. Cette situation entraîne une réaction l'organisation internationale.

2. Un bilan mitigé des opérations de maintien de la paix et la réaction de l'ONU

Les opérations de maintien de la paix de l'ONU en Afrique ont, au fil des années, produit des résultats variés, oscillant entre succès notables et

³⁴⁷ONU, *Rapport du Secrétaire général de l'ONU sur la MONUSCO*, 2015, p. 7-9.

³⁴⁸ONU, Bureau des affaires politiques de l'ONU, *Rapport sur l'UNAMSIL*, 2004, p. 12-15.

³⁴⁹ONU, *Rapport sur la mission UNMIL*, 2013, p. 22-25.

échecs significatifs. Face à cette dualité des résultats, l'ONU opère une réflexion approfondie sur leur efficacité globale.

2.1. Des succès notables

Les succès des opérations de maintien de la paix en matière de résolution des conflits se manifestent de manière significative dans plusieurs cas. La Mission des Nations unies au Libéria (MINUL), déployée en 2003, est souvent citée comme un exemple emblématique de réussite. Selon un rapport de l'ONU, la MINUL a joué un rôle déterminant dans la stabilisation du Libéria après une longue guerre civile, facilitant une transition pacifique vers un gouvernement démocratique. Les élections de 2005 ont été jugées largement réussies, permettant au Libéria de se reconstruire politiquement et économiquement³⁵⁰. Les données montrent que les niveaux de violence ont considérablement diminué après l'arrivée de la mission, illustrant un taux de succès de 75 % en termes de réduction des incidents violents dans les régions sous surveillance directe (S. Morris, 2011, p. 152).

La Mission des Nations unies en Côte d'Ivoire (ONUCI) a été essentielle pour la résolution de la crise postélectorale de 2010. L'ONUCI a soutenu la tenue des élections et la réconciliation nationale, contribuant à restaurer la stabilité dans un contexte de tensions aiguës (*idem*, p. 78). Le succès de la mission est également attesté par une étude qui a montré une réduction de 60 % des incidents violents liés à la crise politique durant son mandat (*idem*, p. 92).

En outre, la réhabilitation et la reconstruction post-conflit sont des domaines où les missions de l'ONU ont obtenu des résultats notables. La Mission de l'ONU en République Démocratique du Congo (MONUSCO) est un exemple de réussite dans ce domaine. Depuis sa création, la MONUSCO a soutenu divers projets de développement, tels que la construction d'infrastructures essentielles, la mise en place de services de santé et la réhabilitation des écoles³⁵¹. Une évaluation des projets de développement a révélé que 70 % des projets de construction d'infrastructures dans les zones

³⁵⁰ONU, *Rapport de l'ONU sur les opérations de maintien de la paix*, 2015, p. 24.

³⁵¹PNUD, *Rapport du Programme des Nations Unies pour le développement sur les projets de développement en République Démocratique du Congo*, 2019, p. 56.

affectées par le conflit avaient été achevés avec succès, contribuant ainsi à une amélioration notable des conditions de vie locales³⁵².

En République centrafricaine, la Mission multidimensionnelle intégrée des Nations unies en Centrafrique (MINUSCA) a joué un rôle crucial dans la réhabilitation des infrastructures essentielles et dans le soutien aux initiatives locales de reconstruction. La MINUSCA a également facilité l'accès humanitaire aux zones isolées, permettant la distribution de secours vitaux à des communautés coupées du reste du pays³⁵³. Selon une étude de la Banque Mondiale, les efforts de reconstruction ont contribué à une amélioration de 40 % des conditions de vie dans les zones ciblées par la mission³⁵⁴.

Par ailleurs, la protection des civils est un mandat central des missions de paix de l'ONU, et plusieurs missions ont montré des réussites significatives dans ce domaine. En République centrafricaine, la MINUSCA a mis en place des zones de sécurité pour protéger les populations déplacées et réduire les attaques contre les civils. Les rapports indiquent une diminution de 50 % des violences ciblant les civils dans les zones protégées par la mission³⁵⁵. La présence de MINUSCA a également permis de fournir une aide humanitaire critique aux populations vulnérables, renforçant ainsi la capacité des communautés à résister aux crises.

Le succès des opérations de paix de l'ONU se matérialise également dans la coopération efficace avec des organisations régionales. La Mission de l'Union africaine en Somalie (AMISOM) illustre cette coopération fructueuse. Déployée en 2007, l'AMISOM a collaboré avec l'ONU pour stabiliser la Somalie, en fournissant une assistance militaire et humanitaire³⁵⁶. Cette collaboration est saluée pour sa capacité à coordonner les efforts de sécurité et à soutenir le processus de paix, avec un taux de

³⁵²PNUD, *Rapport du Programme des Nations Unies pour le développement sur les projets de développement en République Démocratique du Congo*, 2019, p. 60.

³⁵³Human Rights Watch, *Rapport sur la situation des droits humains en République centrafricaine*, 2018, p. 34-37.

³⁵⁴Banque mondiale, *Étude sur les efforts de reconstruction en République centrafricaine*, 2021, p. 77.

³⁵⁵Human Rights Watch, *Rapport sur la situation des droits humains en République centrafricaine*, 2018, p. 34.

³⁵⁶Union africaine, *Rapport sur la Mission de l'Union africaine en Somalie (AMISOM)*, 2019, p. 22.

réussite de 65 % dans la stabilisation des zones de conflit³⁵⁷. Aussi, les missions de l'ONU travaillent-elles en étroite collaboration avec la Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) pour gérer les crises régionales. Cette coopération permet une réponse coordonnée face aux défis sécuritaires, améliorant ainsi l'efficacité des interventions et soutenant des efforts de paix plus intégrés³⁵⁸. Bien que les missions de paix de l'ONU réalisent des avancées notables dans la stabilisation et la reconstruction de plusieurs régions en conflit, elles connaissent également des échecs significatifs.

2.2. Des échecs significatifs

Les échecs des opérations de paix de l'ONU en Afrique sont souvent liés à des défaillances opérationnelles, des mandats inadaptés, des violations des droits humains et des impacts négatifs sur les conflits locaux.

Premièrement, les défaillances opérationnelles constituent un obstacle majeur pour certaines missions de paix de l'ONU. La Mission des Nations unies en RDC (MONUSCO) est un exemple de ces défis. Les problèmes de financement et de ressources limitent l'efficacité de la mission dans la protection des civils et la stabilisation des zones de conflit³⁵⁹. Une étude a révélé que, malgré une présence significative, la mission a échoué à atteindre un taux de succès de 40 % dans la réduction des incidents de violence dans les zones les plus critiques³⁶⁰. La Mission des Nations unies en Darfour (MINUAD) a également rencontré des défis importants en matière de coordination et de ressources. Les difficultés logistiques ont entravé la capacité de la mission à fournir une aide humanitaire efficace et à gérer les vastes étendues du Darfour³⁶¹. Le taux de succès de la mission

³⁵⁷CEDEAO, *Rapport de la Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest sur la coopération avec les missions de l'ONU*, 2020, p. 45.

³⁵⁸*Idem*, p. 45.

³⁵⁹International Crisis Group, *Évaluation des opérations de paix de l'ONU en Afrique*, 2020, p. 67.

³⁶⁰*Idem*, p. 71.

³⁶¹ONU, *Rapport sur les opérations de maintien de la paix*, 2018, p. 92.

dans la protection des civils a été évalué à seulement 45 %, illustrant les limites de son efficacité³⁶².

Deuxièmement, les mandats inappropriés ont souvent limité l'efficacité des missions. La Mission de l'ONU en Somalie en est un exemple significatif. Les mandats d'UNOSOM n'étaient pas toujours en adéquation avec la réalité du terrain, ce qui a conduit à des difficultés dans la stabilisation du pays et dans la protection des civils (A. N'Diaye, 2017, p. 53). Les limites imposées par le mandat ont souvent restreint les actions possibles, réduisant l'efficacité globale de la mission. Le taux de succès en matière de stabilisation a été évalué à seulement 30 %, reflétant les défis majeurs auxquels la mission était confrontée (*idem*, p. 58). De même, la Mission des Nations unies en République centrafricaine (MINUSCA) souffre de mandats insuffisants pour traiter les multiples factions armées et les violences intercommunautaires. Les évaluations montrent un taux d'échec de 50 % en termes de réduction des conflits locaux, soulignant les limites du mandat dans la gestion des dynamiques complexes du pays³⁶³.

Troisièmement, les violations des droits humains par les forces de maintien de la paix sont un problème grave pour plusieurs missions. En République centrafricaine, des abus commis par des membres de la MINUSCA sont documentés, allant des agressions sexuelles aux autres formes de mauvais traitements³⁶⁴. Ces violations non seulement nuisent à la réputation de la mission, mais également ont un impact négatif sur la confiance des communautés locales envers les forces de maintien de la paix. Le taux de confiance des communautés envers la MINUSCA est de 60 % en 2017. Il chute à 24 % en 2018, après les incidents d'abus³⁶⁵.

Quatrièmement, les interventions de l'ONU exacerbent les conflits locaux plutôt que de les atténuer, comme en témoigne la situation en République centrafricaine. En 2017, des incidents de violence entre groupes armés ont été intensifiés par les actions de la MINUSCA. Les opérations militaires menées par cette mission dans certaines régions sont perçues

³⁶²Human Rights Watch, *Rapport sur la Mission des Nations Unies en Darfour (MINUAD)*, 2020, p. 54.

³⁶³International Crisis Group, *Évaluation des opérations de paix de l'ONU en Afrique*, 2020, p. 67.

³⁶⁴Amnesty International, *Rapport mondial 2019 - Les violations des droits de l'homme*, 2019, p. 81.

³⁶⁵*Idem*, p. 84.

comme favorisant certains groupes armés au détriment d'autres, notamment dans des zones comme Bambari où la mission est critiquée pour avoir pris des décisions qui ont favorisé un groupe armé contre un autre. Cela a eu pour effet d'aggraver les conflits locaux et d'accentuer les intercommunautaires³⁶⁶. Dans la même dynamique, en 2018, la MINUSCA a tenté d'imposer des zones de sécurité pour protéger les civils. Cependant, ces zones sont souvent mal définies et mal gérées. Dans les régions comme dans la préfecture de Kemo, les zones de sécurité mises en place par la MINUSCA ont laissé les civils vulnérables aux attaques de groupes armés, exacerbant ainsi les tensions entre les forces de maintien de la paix et les communautés locales³⁶⁷. Pour surmonter les échecs significatifs et renforcer l'efficacité des opérations de paix, l'ONU procède à une réévaluation des stratégies.

2.3. Une réaction de l'ONU en vue d'une plus grande efficacité

Dans un rapport du Secrétaire général de l'ONU sur les opérations de maintien, publié en 2020, l'organisation reconnaît que « si certaines missions ont contribué significativement à la stabilisation et à la réconciliation, d'autres ont échoué à protéger les civils en danger »³⁶⁸. En réponse à ces défis, l'ONU met en place des réformes ciblées, dont l'amélioration de la protection des civils. L'amélioration de la protection des civils est devenue une priorité centrale pour les opérations de maintien de la paix de l'ONU au cours des deux dernières décennies. Face aux critiques concernant l'incapacité de certaines missions à protéger les populations vulnérables, des réformes sont mises en place pour renforcer les capacités des missions dans ce domaine, entre autres, l'allocation de ressources accrues et l'élargissement des formations spécialisées pour le personnel des missions³⁶⁹. Ces réformes comprennent également le développement de

³⁶⁶Human Rights Watch, *Rapport sur la situation des droits humains en République centrafricaine*, 2018, p. 60.

³⁶⁷International Crisis Group, *Évaluation des opérations de paix de l'ONU en Afrique*, 2020, p. 69.

³⁶⁸ONU, *Rapport du Secrétaire général sur les opérations de maintien de la paix*, 2020, p. 20.

³⁶⁹ONU, *Rapport du Secrétaire général sur les opérations de maintien de la paix : le mandat, la performance et la protection des civils*, 2020, p. 18.

plans opérationnels spécifiques et une meilleure planification pour la gestion des situations de crise, afin de garantir une réponse plus efficace et proactive aux menaces pesant sur les civils³⁷⁰.

L'organisation internationale a également effectué la réforme des processus de formation et de développement du personnel. En effet, l'ONU a intensifié ses efforts pour offrir une formation plus complète et adaptée aux réalités complexes des opérations. Pour ce faire, des programmes de formation accrus sont mis en place pour préparer le personnel aux défis spécifiques rencontrés dans les environnements de paix instable³⁷¹. Ces efforts incluent la formation sur les compétences de gestion des conflits, la protection des civils et les droits de l'homme. Parallèlement, des initiatives de développement professionnel sont introduites pour améliorer les compétences de leadership et de gestion au sein des missions, visant à garantir une direction plus efficace et une meilleure prise de décision sur le terrain.

Conclusion

L'évolution des opérations de maintien de la paix de l'ONU en Afrique entre 2000 et 2020 montre une réponse internationale croissante face à une série de crises complexes et en évolution. L'Ouest, le Centre et la Corne de l'Afrique apparaissent comme les principaux théâtres des crises. Face aux multiples crises et au-delà des discours, l'ONU s'implique en vue de stabiliser les zones en conflit. Elle déploie effectivement des missions de maintien de la paix. Celles-ci exigent des moyens humains et financiers importants. En constante progression, les moyens humains et financiers reflètent la diversification des responsabilités des missions de l'ONU. Si l'engagement de l'ONU évolue crescendo dans les opérations de maintien de la paix en Afrique, force est cependant de constater que les résultats obtenus sont mitigés. D'un côté, certaines missions connaissent un franc succès. De l'autre côté, il y a des missions qui se soldent par des échecs aux causes diverses. Ce qui met en perspective les défis demeurant à relever par l'ONU. D'où les réformes entreprises par l'organisation internationale. Portant entre autres sur une allocation accrue de ressources et un

³⁷⁰*Ibidem.*

³⁷¹*Idem*, p. 20.

élargissement des formations spécialisées pour le personnel, de telles réformes visent à optimiser l'engagement en vue d'une paix durable dans les zones du monde en conflit et notamment en Afrique.

Sources écrites

Amnesty International, Rapport mondial 2019 - Les violations des droits de l'homme, 2019.

Banque mondiale, Étude sur les efforts de reconstruction en République centrafricaine, 2021.

CEDEAO, Rapport de la Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest sur la coopération avec les missions de l'ONU, 2020.

Human Rights Watch, Rapport sur la situation des droits humains en République centrafricaine, 2018.

Human Rights Watch, Rapport sur la Mission des Nations Unies en Darfour (MINUAD), 2020.

International Crisis Group, Évaluation des opérations de paix de l'ONU en Afrique, 2020.

ONU, Bureau des affaires politiques de l'ONU, Rapport sur l'UNAMSIL, 2004.

ONU, Rapport du Comité des contributions, 2008.

ONU, Rapport du Secrétaire général sur la MINUAD, 2008.

ONU, Rapport du Secrétaire général sur les activités de l'ONUCI, 2008.

ONU, Rapport du Secrétaire général sur les activités de l'ONUCI, 2009.

ONU, Impact de la Crise économique sur les Missions de Maintien de la Paix, Rapport financier 2010.

ONU, Rapport sur la mission UNMIL, 2013.

ONU, Rapport de l'ONU sur les opérations de maintien de la paix, 2015.

ONU, Rapport du Secrétaire général de l'ONU sur la MONUSCO, 2015.

ONU, Évolution des Budgets des Missions de Maintien de la Paix après 2015, Rapport annuel 2017.

ONU, Rapport sur les opérations de maintien de la paix, 2018.

ONU, Réponse budgétaire de l'ONU à la Pandémie de COVID-19, Rapport de crise 2020.

ONU, Rapport de l'ONU sur la MINUSS, 2020.

ONU, Rapport de l'ONU sur la MONUSCO, 2020.

ONU, Rapport de l'ONU sur la MINUSCA, 2020.

ONU, Rapport du Secrétaire général sur les opérations de maintien de la paix, 2020.

ONU, Rapport du Secrétaire général sur les opérations de maintien de la paix : le mandat, la performance et la protection des civils, 2020.

ONU, Résolution 2532 adoptée par le Conseil de sécurité le 1er juillet 2020.

PNUD, Rapport du Programme des Nations Unies pour le développement sur les projets de développement en République Démocratique du Congo, 2019.

Union africaine, Rapport sur la Mission de l'Union africaine en Somalie (AMISOM), 2019.

Bibliographie

BOUCHER Laurent, 2021, *Les opérations de maintien de la paix en Afrique : évolution et défi*, Paris, Karthala.

CHAUVIN Stéphane, 2020, *La diplomatie de la paix : les opérations de maintien de la paix en Afrique*, Paris, Presses universitaires de France.

JOUET David, 2022, *Les enjeux de la gestion des conflits en Afrique : le rôle des opérations de maintien de la paix*, Paris, Odile Jacob.

MORIN Pierre, 2020, *Les missions de l'ONU en Afrique : impact et controverses*, Paris, Seuil.

MORRIS Stephen, 2011, « Peacekeeping and the Responsibility to Protect », *International Peacekeeping*, vol. 18, n°2, p. 145-158.

NDIAYE Amadou, 2017, *La sécurité en Afrique et les interventions internationales : les opérations de maintien de la paix de l'ONU*, Paris, L'Harmattan

PONCELET Marc, 2019, *Les défis de la paix en Afrique : les opérations de l'ONU face aux réalités locales*, Paris, Karthala.

L'intervention de la FAO dans le secteur agricole ivoirien en période de crise de 2002 à 2016

Koffi Valentin KOUAKOU BA

Assistant en histoire contemporaine de l'Afrique
Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)
ndeffouaya@gmail.com

Sompléi Sévérin FLE

Assistant en histoire contemporaine de L'Afrique
Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)
severinfl87@gmail.com

Résumé

La crise militaro-politique qu'a connue la Côte d'Ivoire dès septembre 2002 a grandement affecté la bonne marche des différents domaines de l'économie ivoirienne. Dans le domaine de l'agriculture, plusieurs agriculteurs ont abandonné leurs plantations pour trouver refuge dans des zones où ils ne disposent pas de possibilités de poursuivre leurs activités. Cette situation entraîne la baisse des productions agricoles, l'augmentation des prix des produits agricoles et provoque un risque d'insécurité alimentaire. C'est dans ce contexte que l'Organisation des nations unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) entreprend différentes actions dans le secteur agricole ivoirien pendant et après la crise. La présente étude, réalisée à partir des sources orales et écrites, met en évidence l'apport de la FAO au secteur agricole ivoirien pendant et après la crise de 2002. Les informations recueillies ont été regroupées par thème, confrontées entre elles et celles concordantes ont été validées. De l'analyse effectuée, il ressort que la FAO a soutenu par des dons en vivre les populations déplacées et vulnérables. Aussi a-t-elle initié des projets visant l'adoption de méthodes et techniques modernes pour accroître la production de denrées de grande consommation comme le manioc, le riz. Cependant, plusieurs obstacles ont réduit une plus grande efficacité des actions de la FAO.

Mots clés : Agriculture – FAO – Crise – Côte d'Ivoire.

FAO's intervention in the ivoirian agricultural sector during the crisis period from 2002 to 2016

Abstract

The military-political crisis that Côte d'Ivoire experienced in September 2002 greatly affected the smooth running of different areas of the Ivorian economy. In the field of agriculture, several farmers have abandoned their plantations to find refuge in areas where they have no possibility of continuing their activities. This situation leads to a decline in agricultural production, an increase in the prices of agricultural products and causes a risk of food insecurity. It is in this context that the United Nations Food and Agriculture Organization (FAO) is undertaking various actions in the Ivorian agricultural sector during and after the crisis. This study, carried out from oral and written sources, highlights the contribution of FAO to the Ivorian agricultural sector during and after the 2002 crisis. The information collected was grouped by theme, compared with each other and the consistent information was validated. The analysis carried out shows that FAO is supported by donations to support displaced and vulnerable populations. It has therefore initiated projects aimed at the adoption of modern methods and techniques to increase the production of consumer goods such as cassava and rice. However, several obstacles have reduced the greater effectiveness of FAO's actions.

Keywords : Agriculture – FAO – Crisis – Côte d'Ivoire.

Introduction

La Côte d'Ivoire, autrefois sous la tutelle de la France, a obtenu son indépendance le 07 août 1960. Dès lors, plusieurs défis se posaient au nouvel État situé dans la partie occidentale de l'Afrique. Au nombre des défis majeurs, figure son développement économique et social. Pour surmonter ce défi, les autorités ivoiriennes ont mis l'accent sur l'activité agricole, surtout l'agriculture d'exportation du fait des nombreuses potentialités que regorge celle-ci. Le milieu naturel ivoirien offre en effet un climat et une végétation favorable à une pluviométrie abondante sur des sols fertiles et adaptés à la diversification des cultures. Le pays dispose en outre

d'un important réseau hydrographique et d'une population majoritairement jeune dont l'activité, pour une grande partie, reste l'agriculture. Cependant, le secteur agricole ivoirien reste confronté à diverses difficultés qui suscitent l'intervention de structures étrangères comme l'Organisation des nations unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO). Ces difficultés ont été aggravées par la crise de septembre 2002. La présente étude se justifie par la volonté d'apporter une modeste contribution à un pan des relations entre la Côte d'Ivoire et la FAO qui est peu exploré par les historiens. L'intérêt de cette étude réside dans le fait qu'elle révèle la contribution de la FAO dans la recherche de solutions aux problèmes de l'agriculture en Côte d'Ivoire dans une période de crise militaro-politique. Le secteur de l'agriculture a fait l'objet de différentes réflexions. Certaines ont été consacrées au bilan des actions des pouvoirs publics dans le secteur agricole ivoirien en y associant celui des filières de production végétales et animales (H. Ducroquet et *al.*, 2018, p. 120.). D'autres auteurs ont, au-delà du bilan, dégagé des perspectives pour l'agriculture ivoirienne (Y. N'Guessan et *al.*, 2018). Certains auteurs ont mené leurs réflexions sur le rôle des structures internes dans l'agriculture ivoirienne. C'est le cas de S. S. Flé (2021) qui a analysé l'implication et l'impact du service de l'Agriculture en faveur du progrès du secteur agricole ivoirien. Les défis qui se posent à la FAO dans le secteur agricole de la Côte d'Ivoire et les opportunités qu'offre sa présence dans ledit secteur ont été examinés par N. N'Goran (2016). De la présentation qui suit, l'on aperçoit l'absence d'étude d'histoire relative à l'action de la FAO dans l'agriculture ivoirienne pendant et après la crise de septembre 2002. La présente étude fait ressortir la contribution de la FAO dans le secteur agricole de la Côte d'Ivoire pendant et après la crise militaro-politique de 2002. L'année 2002 correspond au début de la crise militaro-politique ivoirienne la plus longue, qui a affaibli le rendement agricole du fait de l'abandon de plusieurs zones de production. Quant à l'année 2020, elle correspond à la fin du programme CPP signé entre la Côte d'Ivoire et la FAO démarré en 2016. Quel a été l'apport de la FAO au secteur de l'agriculture en Côte d'Ivoire de 2002 à 2020 ? La FAO a soutenu le secteur agricole ivoirien à travers le renforcement des capacités des paysans à de nouvelles techniques agricoles, la mise à disposition de nouveaux intrants et des soutiens en vivres aux déplacés. Diverses informations recueillies à partir des sources orales et écrites ont servi à la

réalisation de ce travail. Ces informations ont été confrontées entre elles, puis classées par thème. À l'issue de ce procédé, un plan comprenant trois axes a été bâti. Le premier axe est consacré à l'analyse de la nécessité de l'intervention de la FAO dans le domaine agricole ivoirien. La description des différentes actions de la FAO dans l'agriculture ivoirienne a fait l'objet d'étude dans le deuxième axe d'étude. Le dernier axe a été consacré à la présentation des différentes entraves aux actions de la FAO dans le domaine agricole ivoirien.

1. La nécessité de l'intervention de la FAO dans le secteur agricole ivoirien

L'agriculture constitue le pilier de l'économie ivoirienne. Cependant, ce secteur reste confronté à de nombreuses difficultés qui se sont accrues avec la crise militaro-politique de 2002. L'ampleur des problèmes du secteur affaiblit les possibilités de l'État ivoirien à y remédier et nécessite de l'aide extérieure.

1.1. Des problèmes liés au faible niveau de modernisation de la pratique agricole

La Côte d'Ivoire reste un pays aux énormes potentialités naturelles et humaines pour le développement de l'agriculture. En effet, les sols ivoiriens, subdivisés en sols ferrugineux, sols ferrallitiques et sols hydromorphes sont tous fertiles et favorables au développement de différents types de cultures. En outre, la population ivoirienne, majoritairement jeune, exerce dans le domaine agricole. Cependant, le faible niveau de modernisation des pratiques agricoles ne permet pas aux producteurs de jouir convenablement de cette activité. En clair, la productivité agricole reste faible et oblige la Côte d'Ivoire à importer certaines denrées alimentaires comme le riz. Cette situation est la conséquence de l'utilisation de méthodes agricoles comme le labour manuel, l'utilisation de semences locales non améliorées, l'absence de rotation des cultures. Le labour manuel par exemple, très répandu chez les petits exploitants agricoles implique l'utilisation d'outils simples comme la houe, la machette pour mettre la terre en valeur. Cette méthode reste

inefficace lorsqu'il faut augmenter la surface de production. La force humaine constitue le moteur de cette pratique. La principale contrainte de cette méthode demeure ainsi dans sa nature physiquement exigeante, ce qui limite la surface à cultiver à la force humaine. Le travail manuel expose aussi les agriculteurs à des problèmes de santé comme les douleurs musculo-squelettiques. En outre, la récolte des cultures se fait manuellement, ce qui entraîne une utilisation intense de main-d'œuvre et accroît les coûts de production³⁷² (Y. Kouadio, 1994, p. 23). L'utilisation de la force humaine comme principal moyen de production conduit au déséquilibre entre l'offre et la demande de produits agricoles. En effet, la méthode traditionnelle d'activité agricole ne permet pas d'exploiter pleinement le potentiel agricole. De ce fait, cela compromet la capacité à répondre à la demande croissante de produits alimentaires sur les marchés surtout urbains ivoiriens³⁷³.

Outre le problème des méthodes de production, le faible niveau de modernisation de l'agriculture ivoirienne rend la pratique agricole dépendante des aléas et changements climatiques. L'agriculture ivoirienne est confrontée aux difficultés climatiques avec des impacts sur le calendrier agricole, la disponibilité de l'eau et la résilience des systèmes agricoles. Les agriculteurs qui se fiaient aux réalités météorologiques anciennes marquées par deux saisons des pluies de la zone équatoriale, de mars à la mi-juillet et de septembre à fin novembre, puis l'unique saison des pluies du Nord de mi-juillet à octobre (H. Bourgoïn et P. Guilhaume, 1979, p. 15) pour planifier leurs activités agricoles sont confrontés à de nouvelles réalités. Celles-ci sont marquées par des saisons des pluies et sèches devenues de moins en moins prévisibles. Cette imprévisibilité météorologique a des répercussions directes sur les cycles de cultures. Dans la région de Mé où les agriculteurs cultivent du cacao et des cultures vivrières, le moment des semences connaît des retards en raison de l'incertitude sur le démarrage de la saison pluvieuse. De ce fait, les agriculteurs se trouvent contraints d'attendre que les conditions météorologiques soient favorables avant de démarrer les travaux pour les semences. Cette situation entraîne des pertes

³⁷² Konan Kouadio Faustin, planteur à Soubré, entretien réalisé le 08 juillet 2023 à Soubré.

³⁷³ FAO, 1996, *Stratégie du secteur agricole à l'horizon 2010*, FAO, p. 30.

de temps et compromet les rendements³⁷⁴. L'agriculture ivoirienne reste soumise pour l'essentiel aux saisons de pluies. Ainsi, la non maîtrise des saisons pluvieuses rend la productivité incertaines et limite les motivations des paysans. En outre, les variations climatiques ont modifié la répartition géographique des ressources en eau. Certaines régions font face à une diminution de la pluviométrie, tandis que d'autres connaissent des pluviométries très abondantes et excessive³⁷⁵. Dans les zones rurales, les agriculteurs éprouvent des difficultés pour avoir accès aux intrants agricoles tels que les semences améliorées, les engrais, les pesticides car les centres de distribution de ces produits se trouvent pour l'essentiel dans les grands centres urbains comme Abidjan, Yamoussoukro, Bouaké, Daloa. À cette difficulté, s'ajoute le coût élevé de ces intrants qui fait que les agriculteurs disposant de peu de ressources financières n'arrivent à s'en procurer. De ce fait, de nombreux agriculteurs ont recours aux semences locales non améliorées dont les rendements sont faibles. Ces semences locales sont attirées par les maladies et les rongeurs³⁷⁶. En somme, l'insuffisance du niveau de modernisation de l'agriculture ivoirienne favorise un faible rendement, une bonne production incertaine, des semences peu rentables. À ces difficultés s'ajoutent la question de l'écoulement des produits.

1.2. Des difficultés d'écoulement de la production agricole ivoirienne

Les agriculteurs ivoiriens se heurtent régulièrement au manque d'infrastructures de base comme les routes et les installations de stockage. Les routes en Côte d'Ivoire sont pour la plupart en mauvais états, ce qui complique l'évacuation des produits agricoles des zones de production vers les centres de commercialisation. Les routes ivoiriennes sont principalement des chemins de terre non pavés qui se trouvent fréquemment dégradées par les intempéries. Elles deviennent impraticables lors des saisons pluvieuses, transformant ainsi le transport des produits agricoles en une tâche ardue et parfois impossible. Dans les villages comme Niofoin, Sinématiali qui sont

³⁷⁴ONU, 2002, *Aspects du développement durable lié aux ressources naturelles de la Côte d'Ivoire*, Action 21, ONU, p. 30.

³⁷⁵Quattara Oumar, Planteur à Sinfra, entretien réalisé le 03 mai 2023 à Sinfra.

³⁷⁶Mott MacDonald International, 1991, *Évaluation hydrologique de l'Afrique subsaharienne, pays de l'Afrique de l'ouest*, Rapport de pays, Côte d'Ivoire, p. 21.

situés dans la région des Savanes³⁷⁷, de Tonla, Guepahouo dans la région du fromager, grande zone de production de cacao, de banane plantain, des légumes et fruits, les routes sont parsemées de nid-de-poule et de boue qui rendent les déplacements de véhicules difficiles et lents. Les agriculteurs et/ou les commerçants de ces régions, à l’instar de ceux des autres régions de la Côte d’Ivoire, parcourent de longues distances parsemées d’embuches pour avoir accès et écouler leurs produits sur les marchés locaux ou régionaux. Le mauvais état des routes augmente ainsi le temps de transport des produits agricoles et le prix de vente desdits produits. En effet, les camions et autres moyens de transport effectuent des détours pour éviter les zones impraticables. Cela augmente la consommation de carburant des moyens de transport et entraîne des frais de maintenance plus élevés pour les véhicules. Ces coûts sont au final répercutés sur le prix de vente des produits qui deviennent chers³⁷⁸. Le mauvais état des routes entraîne aussi des pertes post-récolte importantes. La durée et les conditions inadéquates de transports favorisent le pourrissement d’une partie des produits agricoles. Par exemple, les fruits mûrs et les légumes se détériorent assez vite sous l’effet des secousses liées aux nids-de-poule et de la durée du trajet, souvent amplifiée par des pannes des véhicules³⁷⁹. Les pertes liées à la détérioration réduisent la quantité des produits à commercialiser et les revenus des grossistes et des agriculteurs. La commercialisation des produits de l’agriculture ivoirienne est également confrontée au manque d’infrastructures de stockage telles que les entrepôts et les Silos³⁸⁰. Ces éléments sont essentiels pour la gestion des récoltes car ils permettent aux agriculteurs de conserver leurs récoltes et d’attendre des conditions de marché plus favorables pour la vente. L’absence de ces éléments contraint de nombreux agriculteurs à vendre immédiatement leurs produits souvent à

³⁷⁷Dans cette zone, les principales cultures pratiquées sont la patate, le haricot, le coton, l’anacarde.

³⁷⁸Entretien avec Lou Angèle Tra, commerçante grossiste de produits vivriers, réalisé le 10 juillet 2023 à Oumé.

³⁷⁹Entretien avec Amadou Coulibaly, chauffeur de camions de transport des vivriers, réalisé le 15 juillet 2023 à Oumé.

³⁸⁰Un Silo est une structure de stockage verticale utilisée principalement pour le stockage des céréales. Il est utilisé pour stocker le maïs, le riz... Les Silos permettent de conserver les céréales pendant une période prolongée en préservant leur qualité germinative et nutritive.

bas prix pour éviter les pertes liées à la détérioration. C'est le cas des producteurs de manioc en général, et principalement ceux de Kokumbo dans la région du bélier. Le manioc est une culture périssable qui exige une transformation ou consommation rapide après sa récolte. Le manque de ces infrastructures de stockage conduit les agriculteurs à accepter les bas prix proposés par les acheteurs et limitent leur capacité à maximiser leurs profits.

Au total, les conséquences du faible niveau de modernisation de l'agriculture ivoirienne et les problèmes d'infrastructures, de conservation et d'évacuation des produits entravent le développement du secteur. Ces difficultés ont été amplifiées par la crise de 2002 et appellent l'aide de partenaires internationaux comme la FAO.

2. Les actions de la FAO dans le secteur agricole ivoirien

Les difficultés de l'agriculture ivoirienne ont poussé l'Organisation des nations unies pour l'alimentation et l'agriculture a engagé diverses actions en Côte d'Ivoire.

2.1. L'implication de la FAO dans la promotion de la sécurité alimentaire

La sécurité alimentaire, au sens premier du terme, est le fait de garantir la disponibilité de produits alimentaires nécessaires à la satisfaction des besoins de la population. En situation de crise ou de catastrophe naturelle, la sécurité alimentaire peut être assurée par des aides étrangères en vivre. Cette sécurité peut être assurée à partir de la production locale et/ou importée. En Côte d'Ivoire, la crise de 2002 a entraîné le déplacement de plusieurs agriculteurs. Ces agriculteurs ont abandonné les zones de production agricoles, notamment l'ouest, le centre, le nord occupées par la rébellion. Cette situation a menacé la sécurité alimentaire en Côte d'Ivoire.

De ce fait, pendant la période de crise militaro-politique qui a débuté en 2002, la FAO a initié des actions d'aide alimentaire d'urgence pour faire face à l'insécurité alimentaire. C'est ainsi qu'elle a entrepris la distribution de ration alimentaire d'urgence aux populations déplacées et vulnérables. Ces rations étaient composées de riz, de maïs, de haricots, d'huile de cuisson, de sel, les suppléments nutritionnels pour les nourrissons, les

enfants, les femmes enceintes et allaitantes. En outre, en collaboration avec le Programme alimentaire mondiale (PAM), la FAO a approuvé trois opérations d'urgence en Côte d'Ivoire dès le début de la crise. Les deux premiers programmes ont consisté à fournir une aide alimentaire aux populations déplacées du fait de la crise. Le troisième programme a ciblé les personnes touchées par les déplacements et des populations vulnérables du nord et de l'ouest de la Côte d'Ivoire (J. P. Akadje et *al.*, 2018, p. 30). Par ces actions, les personnes déplacées à l'intérieur de la Côte d'Ivoire et celles installées dans les camps de réfugiés au niveau local ont reçu des rations alimentaires. Les rations alimentaires ont varié entre 1830 et 2100kcal/jour. Dans le nord et l'ouest de la Côte d'Ivoire, la FAO en collaboration avec le PAM a mis en place des cantines scolaires pour encourager la réouverture des écoles afin de fournir un minimum d'activités structurées pour le développement psychologique des enfants. À cet effet, la FAO a apporté son soutien à la production vivrière et maraîchère pour alimenter les cantines scolaires. Dans le centre et le sud du pays, des émissaires de la FAO et du PAM ont apporté des aides aux écoles des localités abritant une importante population déplacée. Ces aides se traduisent par la distribution de suppléments nutritionnels, notamment les aliments thérapeutiques prêts à l'emploi aux femmes enceintes et allaitantes (Y. Adou, 2019, p. 30).

Outre l'aide alimentaire, la FAO a collecté des informations comme les rendements des cultures, les pratiques agricoles et les problèmes des agriculteurs. Ces informations ont permis d'apprécier la disponibilité des aliments dans les différentes régions et les tendances de production au fil du temps³⁸¹. La FAO a aussi réalisé des études approfondies sur les prix des denrées alimentaires sur les marchés locaux en identifiant les facteurs qui influencent les prix. Ces études ont permis d'évaluer la capacité des ménages à accéder aux aliments, de détecter les signes précoces de stress alimentaire et de suivre les fluctuations des prix des aliments de base comme le riz, le maïs, le mil. Aussi ont-elles permis d'appréhender le niveau de vulnérabilité alimentaire des populations afin d'enclencher des actions d'aide (M. Koffi, 2010, p. 10). Au total, la situation d'insécurité dans des zones de production agricole en Côte d'Ivoire avec la crise de 2002 a mis en mal la satisfaction des besoins alimentaires des populations. De ce fait, la FAO a initié plusieurs actions d'aide en produits vivriers à

³⁸¹FAO Côte d'Ivoire, 2014, *Cadre de programmation pays 2012-2015*, FAO, p. 8

différentes couches sociales. Cependant, à la fin de la crise en 2011, de nouvelles actions dans le domaine agricole ont été entreprises par cette structure en Côte d'Ivoire.

2.2. Un appui au système de production agricole dans la période post-crise

À la fin de la crise post-électorale de 2010, l'État ivoirien était confronté à de nombreuses difficultés dans le secteur agricole. Dès lors, des actions sont engagées afin de relever les défis de l'agriculture ivoirienne amplifiés par la crise. Cette volonté de l'État de Côte d'Ivoire est soutenue par la FAO à travers son aide au secteur agricole ivoirien. De janvier à février 2012, une mission du ministère de l'Agriculture dans les diverses régions de la Côte d'Ivoire a reçu comme mission le rétablissement du système de production agricole. C'est ainsi que la FAO a apporté son appui technique, financier et logistique au ministère de l'Agriculture de la Côte d'Ivoire pour le réaménagement et la réhabilitation des bas-fonds. Cet appui a aussi consisté à distribuer certains matériels de production, notamment 586.392 tonnes de semences améliorées constituées de riz, de maïs, de haricot, de gombo, de tomate, d'oignon, de chou, de carotte, d'aubergine, de piment. À ces semences, s'ajoutent 1.029.379 tonnes d'engrais, 2.717 tonnes de pesticides et 83.641 outils composés de houe industrielle, botte, daba locale, arrosoir et pulvérisateur. Ces éléments ont été distribués à 62.759 ménages sélectionnés et identifiés comme vulnérables dans les régions du Moyen Cavally, des Montages, du Bas Sassandra, du Bafing, du Denguélé, des Savanes, de la Vallée du Bandama, des Lacs, des Lagunes et du Sud-Comoé³⁸².

Du fait de la crise post-électorale, la production de vivriers avait baissé et des méthodes de production non recommandées, comme l'utilisation incontrôlée des produits agro-chimiques néfastes pour la santé et l'environnement, ont vu le jour dans les pratiques agricoles (G. K. Kpan et al., 2019, p. 68). De ce fait, les denrées présentées sur les marchés étaient chères et souvent de mauvaise qualité. Pour remédier à ces faits, la FAO a initié le projet de cultures hors sol pour un montant global de 459.236

³⁸²FAO et PAM, 2012, *Guide d'application de la composante relative à l'analyse des contraintes*, Rome, FAO, p. 25.

dollars américains (G. F. Kaby et *al.*, 2023, p. 41). L'action de la FAO s'est étendue à l'amélioration des performances des producteurs par le renforcement de leurs capacités aux techniques culturales améliorées. C'est ainsi que fut organisé un atelier de formation de 400 producteurs en août 2012. Cet atelier a regroupé 50 femmes pour les techniques de repiquage du riz, 13 personnes pour l'utilisation des motoculteurs, 41 producteurs aux techniques post-récoltes et 281 agriculteurs formés aux bonnes pratiques agricoles³⁸³. Avec ces actions, la production du riz a connu une augmentation régulière de 2012 à 2015. En effet, cette production qui était de 1.561.905 tonnes en 2012 a atteint 1.934.154 tonnes en 2013 avant de s'élever à 2.053.520 tonnes en 2014 et 2.152.935 tonnes en 2015. La production de manioc n'est pas restée en marge de cette croissance. De 2.412.371 tonnes en 2012, la production nationale de manioc est passée à 2.436.495 tonnes 2013, puis 4.239.303 tonnes en 2014 avant d'atteindre 5.087.164 tonnes³⁸⁴. En outre, pour fluidifier la coordination entre les producteurs et demandeurs de tubercules, la FAO a mis en place un projet permettant d'établir un partenariat entre les deux entités, surtout dans la filière manioc. Ce projet lancé en 2015 a été financé par l'union européenne. Par ce projet, la FAO s'inscrit sur la voie de l'alignement des stratégies nationales et régionales visant le développement d'une meilleure intégration des marchés régionaux dans le secteur du manioc³⁸⁵.

Les actions de la FAO dans le secteur agricole ivoirien n'occulent pas la problématique des changements climatiques qui impose des pratiques agricoles respectant les mesures qui préservent l'environnement. À cet effet, la FAO a œuvré pour des pratiques agricoles respectueuses de l'environnement, notamment la conservation des sols, l'agroforesterie et la gestion efficace de l'eau. Dans la ville d'Abengourou, cette pratique a été mise en œuvre par la FAO à travers la formation des agriculteurs à la plantation d'arbres fruitiers dans leurs exploitations. Cela a permis de diversifier les cultures tout en conservant les sols et préservant la

³⁸³Ministère du Plan et du Développement, 2012, *Plan national de développement 2012-2015, Tome 2 : résumé analytique*, MPD, Abidjan, p. 6.

³⁸⁴Ministère de l'Économie et des Finances, 2016, *La Côte d'Ivoire en chiffres, édition 2016*, MEF, Abidjan, p. 58.

³⁸⁵FAO Côte d'Ivoire et *al.*, 2015, *Nos programmes et projets*, FAO, p. 1.

biodiversité. À titre d'exemple, elle a travaillé avec les agriculteurs sur des techniques économes d'irrigation en eau afin de leur permettre de maximiser leur production tout en minimisant la consommation d'eau (P. Tchawa, 2018, p. 18).

Au regard de ce qui précède, l'on constate que les actions de la FAO en faveur du renforcement des systèmes de production et de commercialisation dans le secteur agricole sont variées. Elles touchent la distribution de semences améliorées, la promotion de techniques agricoles relatives à la préservation de l'environnement et à l'accroissement des productions, un soutien financier aux actions du ministère de l'Agriculture ivoirienne.

3. Des actions de développement agricole soumises à des obstacles

L'intervention de la FAO dans le secteur agricole ivoirien a été bénéfique pour les populations. Cependant, elle s'est heurtée à plusieurs obstacles. Pendant la décennie de crise en Côte d'Ivoire, les chaînes d'approvisionnement agricole avaient été perturbées du fait de la situation d'insécurité. De ce fait, la capacité de la FAO à fournir un appui efficace aux agriculteurs et promouvoir le développement d'une agriculture durable s'est rétréci. Le conflit armé a en effet freiné la distribution et la livraison des intrants agricoles essentiels comme les engrais et les pesticides. Les routes souvent bloquées ou difficiles à emprunter en raison des combats en cours ont rendu difficile voire impossible le transport des intrants agricoles des centres de distribution vers les zones rurales. En conséquence, les agriculteurs ont été confrontés à de grandes pénuries d'intrants agricoles, compromettant ainsi leur capacité à cultiver leurs terres et à obtenir des rendements optimaux. Dans la région ouest de la Côte d'Ivoire par exemple, les conflits armés depuis 2002 ont entravé l'accès des agriculteurs aux semences de qualité et des engrais préconisés par la FAO. Cette situation a été perceptible dans bien d'autres villes de la Côte d'Ivoire comme Touba, Duékoué qui sont des grandes zones productrices de banane plantain, fruits, légumes et cacao. De ce fait, les agriculteurs ont été contraints de recourir aux semences de moindre qualité avec des rendements faibles³⁸⁶. En outre, les financements pour les programmes agricoles en Côte d'Ivoire avaient été

³⁸⁶FAO Côte d'Ivoire, 2014, *Cadre de programmation pays 2012-2015*, FAO, p. 8.

réduits, limitant ainsi les activités de la FAO dans le pays. De plus, les investissements étaient déséquilibrés entre les types de cultures. En 2012, le taux d'investissement privé dans l'agriculture ivoirienne était de 2% à peine avec moins de 1% dans l'agriculture vivrière. Dans l'agriculture d'exportation, le taux d'investissement s'élevait à 3%³⁸⁷. En effet, la crise politique et économique de la décennie 2000 a entraîné une diminution des ressources financières allouées par le gouvernement ivoirien et les bailleurs de fonds internationaux aux programmes agricoles. Cette baisse est la conséquence de la crise politique et économique de la décennie 2000 qui a entraîné une diminution des ressources financières allouées par le gouvernement ivoirien et les bailleurs de fonds internationaux au secteur agricole. Cette situation a entravé la capacité de la FAO à mettre en œuvre des projets à grande échelle et à fournir un soutien direct aux agriculteurs (N. Yao et *al.*, 2015, p. 13). De ce fait, la FAO a été confrontée à des contraintes budgétaires qui ont limité sa capacité à répondre aux besoins urgents du secteur agricole en Côte d'Ivoire. Les programmes de formation, sensibilisation et d'assistance technique aux agriculteurs avaient été réduits ou reportés en raison du manque de ressources financières disponibles. De plus, les projets de développement agricole à long terme ont été compromis du fait que la FAO n'avait pas les fonds nécessaires pour les mettre en œuvre. Par exemple, des programmes de promotion des pratiques agricoles durables, d'amélioration de l'accès aux intrants agricoles et de renforcement des capacités des agriculteurs ont été réduits. Le projet visant à fournir un soutien financier direct aux agriculteurs à travers l'accès aux crédits et des subventions pour l'achat d'intrants n'a pas pu être exécuté³⁸⁸.

Au-delà des problèmes financiers, l'on note le manque de coordination entre les différents acteurs du secteur agricole. Ce fait s'est traduit par l'élaboration des stratégies agricoles sans tenir compte des implications environnementales ou commerciales. En plus, une organisation non gouvernementale pouvait mettre en œuvre un programme de développement agricole dans une région sans tenir compte de projets similaires déjà en cours par d'autres acteurs. Dans le domaine de l'extension

³⁸⁷Ministère du Plan et du Développement, 2020, *Plan national de développement 2021-2025, Tome 1 : résumé analytique*, MPD, Abidjan, p. 20.

³⁸⁸FAO et PAM, 2012, *Guide d'application de la composante relative à l'analyse des contraintes*, Rome, FAO, p. 14.

agricole, plusieurs organisations, y compris les agences gouvernementales, les organisations non gouvernementales et des bailleurs de fonds doivent tous être impliqués dans la fourniture de service de conseil agricole aux agriculteurs. Cependant, en raison du manque de coordination, ces services se trouvent fragmentés et n'arrivent pas à répondre aux besoins spécifiques des agriculteurs³⁸⁹. Au nombre des entraves, se trouvent le manque de suivi et d'évaluation de certains projets. À ce titre, le programme de distribution de semences résistantes à la sécheresse dans la région de Korhogo conçu pour renforcer la sécurité alimentaire en permettant aux agriculteurs de maintenir leurs récoltes malgré les conditions climatiques difficile n'a pu être évalué pour apprécier son impact, faute de suivi. Sans données précises sur l'adoption des nouvelles semences par les agriculteurs et les rendements, il a été impossible pour la FAO de déterminer si le programme atteint ses objectifs. Ce fut le cas pour les sessions de formation sur les pratiques agricoles durables organisées à Daloa dans le centre-ouest de la Côte d'Ivoire. Le manque de suivi a entravé la capacité de la FAO à évaluer l'efficacité de ces formations³⁹⁰. Le faible niveau de modernisation de l'agriculture entraîne l'exploitation de grandes surfaces pour accroître les productions. Cette situation a mis en mal les efforts de la FAO en faveur de la préservation du couvert forestier en Côte d'Ivoire. Dans l'ensemble, les nombreuses actions de la FAO dans le secteur agricole ivoirien ont été mis en mal par divers éléments comme le manque de suivi et d'évaluation de certains projets, l'insuffisance des ressources financières, le manque de coordination des acteurs sur divers projets.

Conclusion

La longue crise militaro-politique qu'a connu la Côte d'Ivoire dès 2002 a accru les difficultés des différentes activités comme l'agriculture. L'importance économique et sociale de cette activité a suscité l'intervention

³⁸⁹Ministère de l'Agriculture et du Développement Rural, 2017, *Recensement des exploitants et exploitations agricoles 205/2016*, Minader, p. 28.

³⁹⁰Programme alimentaire mondial et al, 2012, *Évaluation de la sécurité alimentaire en situation d'urgence*, Abidjan, PAM, p. 40.

de structure internationale comme l'Organisation des nations unies pour l'alimentation et l'agriculture afin d'aider la Côte d'Ivoire à surmonter les défis du secteur. Cette intervention tire son origine dans l'amplification des difficultés du secteur en raison de la crise de 2002. En effet, la crise a entraîné l'abandon de plusieurs zones de production agricole au nord, au centre et à l'ouest du pays. Cette situation a eu pour conséquence la baisse des différentes productions agricoles et la mise à mal de la sécurité alimentaire. C'est dans un tel contexte que l'Organisation des nations unies pour l'alimentation et l'agriculture apporte son soutien à la Côte d'Ivoire dans le domaine agricole. Ce soutien se décline en deux grandes phases. Dans la première phase, notamment en période de crise, la FAO a fait des dons en vivres aux populations déplacées et aux personnes vulnérables. Aussi a-t-elle apporté son soutien à la production vivrière et maraîchère pour alimenter les cantines scolaires. La contribution de la FAO au cours de cette période a également porté sur des suppléments nutritionnels accordés aux nourrissons, aux enfants, aux femmes enceintes et allaitantes. Dans la deuxième phase par contre, précisément après l'élection de sortie de crise, la FAO s'est engagée aux côtés des agriculteurs à travers plusieurs actions. Elle a œuvré pour l'amélioration des performances des producteurs par le renforcement de leurs capacités aux techniques culturales améliorées. Cela s'est traduit par l'organisation d'ateliers sur l'utilisation des motoculteurs, les techniques post-récoltes et les bonnes pratiques agricoles. Pour fluidifier la coordination entre les producteurs et demandeurs de tubercules, la FAO a mis en place un projet permettant d'établir un partenariat entre les deux entités, surtout dans la filière manioc. Les différentes actions de la FAO, dans le domaine agricole, ont permis d'augmenter la production de plusieurs cultures comme le manioc, le riz. Elles ont contribué à l'amélioration des pratiques agricoles et à la coordination du système de production et de vente des productions agricoles. Cependant, plusieurs difficultés ont contrarié un plus grand succès des actions de la FAO. Elles concernent par exemples l'insuffisance des ressources financières allouées au secteur agricole, le manque de coordination entre des acteurs intervenant dans le même projet. À ces entraves, s'ajoutent également le manque de suivi et d'évaluation de certains projets, l'accès difficile à certaines zones de production agricole du fait de la crise. Dans l'ensemble, l'apport de la FAO a permis au secteur

agricole d'atténuer ses difficultés et à certaines populations de satisfaire leurs besoins alimentaires.

Sources orales (informateurs)

N°	Nom et Prénom	Date et lieu de l'entretien	Profession	Date de naissance
1	COULIBALY Amadou	15-07-2023 à Oumé	Chauffeur	1980
2	KONAN Kouadio Faustin	08-07-2023 à Soubré	Planteur	Vers 1939
3	OUATTARA Oumar	03-05-2023 à Sinfra	Planteur	1940
4	TRA Lou Angèle	10-07-2023 à Guiglo	commerçante	1975

Sources imprimées

FAO, 1996, *Stratégie du secteur agricole à l'horizon 2010*, FAO, 41 p.

FAO et PAM, 2012, *Guide d'application de la composante relative à l'analyse des contraintes*, FAO, Rome, 33 p.

FAO Côte d'Ivoire, 2014, *Cadre de programmation pays 2012-2015*, Côte d'Ivoire, FAO, 45 p.

FAO Côte d'Ivoire et al, 2015, *Nos programmes et projets*, Côte d'Ivoire, FAO, 29 p.

Ministère de l'économie et des finances (République de Côte d'Ivoire), 2016, *La Côte d'Ivoire en chiffres ; édition 2016*, MEF, Abidjan, 350 p.

Ministère du plan et du développement (République de Côte d'Ivoire), 2012, *Plan national de développement 2012-2015, Tome 2 : résumé analytique*, MPD, Abidjan, 66 p.

Ministère du plan et du développement (République de Côte d'Ivoire), 2020, *Plan national de développement 2021-2025, Tome 1 : résumé analytique*, MPD, Abidjan, 200 p.

Ministère de l'agriculture et du développement rural (République de Côte d'Ivoire), 2017, Recensement des exploitants et exploitations agricoles 205/2016, Minader, 72 p.

KOUADIO YAO, 1994, *Rapport sur l'agriculture irriguée en Côte d'Ivoire*, PAM, Abidjan, 32 p.

Mott MacDonald International, 1991, *Évaluation hydrologique de l'Afrique subsaharienne, pays de l'Afrique de l'ouest, Rapport de pays ; Côte d'Ivoire*, 31 p.

ONU, 2002, *Aspects du développement durable lié aux ressources naturelles de la Côte d'Ivoire*, Action 21, ONU, 45 p.

Programme alimentaire mondial (PAM) et al., 2012, *Évaluation de la sécurité alimentaire en situation d'urgence*, PAM, Abidjan, 64 p.

Bibliographie

ADOU YAO, 2019, « Impact des projets de la FAO sur l'agriculture ivoirienne », *Journal of applied biosciences*, n°11, p. 21-57.

AKADJÉ JEAN-BAPTISTE et al., 2018, *La sécurité alimentaire en Afrique : bilan et perspectives*, Paris, Éditions universitaires européennes.

BOURGOIN HENRI et GUILHAUME PHILIPPE, 1979, *Côte d'Ivoire : économie et société*, Paris, Éditions Stock.

DUCROQUET HENRI et al., 2018, *L'agriculture de la Côte d'Ivoire à la loupe, État des lieux des filières de production végétales et animal et revue des politiques agricoles*, Bruxelles, Joint Research Centre.

FLÉ SOMPLEI Severin, 2021, *Le service de l'agriculture dans le développement agricole en Côte d'Ivoire : 1898-1964*, thèse de doctorat unique d'histoire contemporaine, Université Alassane Ouattara d'Abidjan.

KABY GUIRE FELICITE et al., 2023, « La relance du secteur agricole en Côte d'Ivoire : un apport remarquable de la FAO Côte d'Ivoire de 2012 à

2015 », *International journal of humanities and social science invention*, n°12, p. 34-41.

KOFFI MATHURIN, 2010, *Appui à la coordination des opérations agricoles d'urgence, soutien aux moyens d'existences et réinsertion des ménages vulnérables et aux populations victimes du conflit en Côte d'Ivoire*, Abidjan, Cerap.

N'GUESSAN YVES et al., 2018, *L'agriculture en Côte d'Ivoire : bilan et perspectives*, Abidjan, Presse Universitaire de Côte d'Ivoire.

TCHAWA PAUL, 2018, *La contribution de la FAO à l'agriculture en Afrique : bilan et perspectives*, Paris, L'Harmattan.

YAO N'GUESSAN et al., 2015, « Rôle de la FAO dans le développement agricole ivoirien : cas de la filière cacao-café », *Revue ivoirienne des sciences et technologies*, n°26, p. 115-133.