



HAL
open science

L'âne, ce mal aimé

Catherine Baroin

► **To cite this version:**

Catherine Baroin. L'âne, ce mal aimé. L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad, 1999, Paris, France. pp.277-298. halshs-00067720

HAL Id: halshs-00067720

<https://shs.hal.science/halshs-00067720>

Submitted on 5 May 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'âne, ce mal aimé

Catherine Baroin

L'âne, dans l'ensemble des sociétés saharo-sahéliennes et notamment chez les Tubu ou Teda-Daza, occupe une place similaire : animal à la fois très répandu et très utile, il est en même temps fort mal considéré. Cette double caractéristique dépasse d'ailleurs ce cadre géographique pourtant déjà très large et laisse ses traces notamment dans les langues française (« dire des âneries », « faire l'âne », « bonnet d'âne ») et anglaise (« don't be a silly ass », « to make an ass of oneself »)¹. Au nord comme au sud de la Méditerranée, l'âne est marqué de connotations négatives, qui apparaissent notamment dans la littérature orale : il est réputé, selon les lieux, pour son entêtement (« têtu comme un âne », dit-on en français), pour sa sottise, qu'il incarne chez nous comme dans la Grèce ancienne, ainsi qu'en atteste la légende du roi Midas, auquel Apollon fit pousser des oreilles d'âne pour avoir préféré, à sa lyre, la flûte de Pan. Il est stupide aussi, par exemple, chez les Zaghawa, comme en témoigne le conte « La tourterelle, l'âne, le cheval et le chameau » (M.-J. et J. Tubiana 1961 : 67). Ailleurs il manque de courage (voir le conte touareg « Le lion et l'âne », publié par les Petites Sœurs de Jésus, 1974 : 112-115). L'âne est non seulement têtu, mais méchant chez nous (Gayoux-Carette 1998 : 405) comme chez les Touaregs (Calame-Griaule 1987 : 264). Il pète, grogne, se roule dans la cendre et mange des excréments chez les Peuls (Noye 1976 : 95). Plus loin chez les Sereer Ndut du Sénégal il est réputé manger même des charognes, et fait tristement figure de « prototype de l'animal amer » (Dupire 1987 : 16). Chez les Masa du Tchad, il est également considéré comme particulièrement « amer », et doué d'un pouvoir de vengeance très dangereux (Dumas-Champion,

¹ Le mot anglais « ass », qui désigne vulgairement le postérieur, n'a toutefois aucun rapport avec l'âne, son étymologie étant différente.

ce volume). C'est une monture surtout féminine et méprisée dans le monde berbère (Camps 1975), et chez les Arabes de Mauritanie la médiocrité de son statut se marque dans son association au travail (lui-même dévalorisé) et aux esclaves (Tauzin 1993 : 19). Les exemples pourraient être ainsi multipliés.

J'essaierai ici de réfléchir aux causes de ce paradoxe. Tout d'abord seront posés quelques jalons de l'histoire concrète et symbolique de cet animal dans l'espace géographique saharo-sahélien, puis j'examinerai le statut de l'âne dans le cas particulier de la société tubu ou teda-daza et enfin, partant du rôle essentiel que tient cet animal dans un conte, qui sera comparé à sa place dans d'autres littératures orales voisines, je tenterai d'expliquer pourquoi l'âne, en dépit de son grand intérêt économique, est si uniformément méprisé.

■ Quelques jalons d'histoire

L'âne sauvage africain (*Equus asinus*), d'une espèce différente de l'âne asiatique, est l'ancêtre de notre âne domestique. Il a aujourd'hui quasiment disparu, les nombreux ânes semi-sauvages que l'on trouve en milieu saharo-sahélien étant, en fait, des ânes domestiques ensauvagés, c'est-à-dire des descendants de cet âne ancestral. Celui-ci apparaît à l'époque néolithique, mais ses représentations artistiques préhistoriques sont néanmoins, de façon surprenante, d'une grande rareté en comparaison d'autres espèces animales (Blench, sous presse). L'âne est figuré d'abord sur les gravures rupestres du Sahara de l'étage du Bubale, puis dans les peintures de l'art des « têtes rondes » (Lhote 1988). C'est un animal bien adapté au désert, qui peut survivre là où la végétation et l'eau sont trop rares pour d'autres gros animaux (*New encyclopaedia Britannica*, 15^e édition, article « ass »). Sa domestication remonte elle aussi à la préhistoire, et fait de l'âne domestique l'animal de bât le plus anciennement utilisé par l'homme. Son usage s'est répandu en Afrique dès le Néolithique à partir de l'Égypte, bien longtemps avant celui du dromadaire qui n'apparaît qu'à la fin de l'Antiquité. Il aurait été domestiqué dès le Cinquième millénaire avant J.-C., dans la vallée du Nil en même temps qu'en Mésopotamie (Digard 1990 : 111), et dès le Troisième millénaire avant Jésus Christ, époque

où les témoignages artistiques de la domestication de l'âne sont nombreux en Égypte (Gayoux-Carette 1998 : 84), des caravanes d'ânes parcouraient la route entre la Nubie et l'Égypte (Bahuchet 1988).

Dans le panthéon de l'Égypte ancienne, l'âne occupe une place de choix puisque le dieu Seth, qui joue un rôle majeur dans le mythe de fondation du royaume d'Égypte, se reconnaît à ses oreilles d'âne et à son museau de porc. Seth gouverne le royaume de Haute-Égypte au sud, tandis qu'au nord règne son frère Osiris, dieu civilisateur qu'il jalouse. La mythologie égyptienne raconte qu'à la suite de diverses péripéties le fils d'Osiris, Horus, reconquiert le royaume du nord dont son père avait été spolié, et envahit celui du sud sur lequel régnait Seth. Horus devient ainsi le premier roi d'une Égypte unifiée et rejette, hors des frontières du pays, son oncle Seth. Ce dernier devient le dieu des déserts et des pays étrangers (Vercoutter 1988). La mythologie égyptienne associe donc l'âne au porc, lui-même objet d'une forte prohibition en Égypte ancienne, dans la représentation d'un dieu aux connotations très négatives : Seth est l'anti-héro, ennemi du dieu civilisateur Osiris et de son fils Horus.

Que l'on saute un grand pas dans le temps, et l'on constate que la religion musulmane à son tour réserve à l'âne un sort peu appréciable. L'islam et la langue arabe distinguent en effet l'âne sauvage (*wahshi*, *fara*, ou *ayr al ana*) de l'âne domestique, *ahli* (*Encyclopédie de l'islam*, article *himar*). Le premier est licite (*halal*) tandis que le second est impur (*haram*). Sa chair ne doit pas être consommée, pas plus que celle du chien ou du porc. Les raisons de ces prohibitions n'apparaissent pas clairement dans les textes, tels que le Coran ou la Risâla. Sont-elles liées à un système global de classification du genre animal, comme l'a proposé Mary Douglas pour les interdits alimentaires de la Bible (Douglas 1967, chap. 3) ? Toujours est-il que cette classification, qui resterait à mettre en évidence dans le cas de l'Islam, ne saurait être la même que celle de la Bible, puisque les diverses espèces ne sont pas traitées de manière identique dans les deux cas : la consommation du chameau, notamment, est licite pour les musulmans alors qu'elle ne l'est pas dans la Bible.

L'analyse d'un tel système de classification, en supposant qu'il existe pour l'Islam, dépasse largement le cadre de cet exposé. Je me bornerai à proposer une hypothèse pour expliquer l'interdit qui porte sur ces trois animaux, l'âne, le chien et le porc. Leur impureté pourrait

tenir à un trait de comportement commun : tous les trois en effet sont coprophages. Le fait est explicite chez les Ismaéliens, pour lesquels sont interdits les animaux qui se nourrissent habituellement de fiente (*Encyclopédie de l'islam*, art. *hayawan*, p. 317). Il est notoire, même dans nos sociétés occidentales, que les chiens et les porcs sont consommateurs d'excréments. Ce comportement est plus occasionnel chez l'âne, pour lequel il n'est pas lié à une quête alimentaire, mais peut-être au marquage territorial : l'âne en effet marque son territoire par des dépôts d'urine et de crottin, ce qui le porte à renifler, voire goûter le crottin présent sur son territoire pour en identifier l'auteur (Gayoux-Carette, communication personnelle). En Afrique, la coprophagie de l'âne est exprimée sans ambiguïté dans un poème satirique peul relevé au Nord-Cameroun par Dominique Noye (1976 : 95). L'islam toutefois n'interdit pas tous les animaux scatophages puisque les poules, licites pour les musulmans, ne dédaignent pas de picorer les fientes (observation orale de Henry Tourneux). Le débat reste donc ouvert. Mais revenons sur un terrain plus familier.

■ L'âne chez les Tubu

Chez les Tubu ou Teda-Daza, pasteurs musulmans du Tchad septentrional, l'âne domestique ou partiellement retourné à l'état sauvage tient une place comparable à celle qu'il occupe dans les autres sociétés saharo-sahéliennes : il est aussi utile que méprisé. L'âne est appelé *ager* (pl. *agara*) en *daza-ga*, la langue des Daza, qui occupent la partie méridionale du monde tubu. En *teda-ga*, la langue du nord, il s'appelle *ormwe*, pl. *arma*. Selon H. Tourneux (1987 : 188), la désignation *daza ager* serait d'origine couchitique, ce qui concorde avec une diffusion de l'animal à partir d'un pôle oriental.

L'âne est très répandu chez les Tubu. Fruste, il est souvent semi-ensauvagé. Comme son ancêtre l'âne sauvage, il est peu exigeant en nourriture et en eau. Il se nourrit de lui-même et, au contraire des autres animaux domestiques, ne nécessite aucun abreuvement. En saison sèche, lorsque les mares temporaires sont asséchées, les ânes pour toute boisson viennent absorber la boue aux alentours des puits. Ils ne font l'objet d'aucun soin et ne sont, conformément à l'islam, ni

tués ni mangés. Ils vaquent librement, à l'exception de quelques-uns qui sont utilisés régulièrement. Comme l'écrit Chapelle, « personne ne s'en occupe, et si l'on a besoin de l'un d'eux on le capture au puits au moment où la soif le rend docile » (1957 : 169).

Les Tubu comme tous leurs voisins saharo-sahéliens font un grand usage des ânes, surtout comme animaux de bât sur de courtes distances. Mais ils participent aussi à de plus longs voyages : « ils sont, entre le Kawar et Djado que séparent un golfe de sable sans eau d'une centaine de kilomètres, un accompagnement pittoresque de la caravane de chameaux » (Ch. Le Cœur 1950 : 158). L'endurance des ânes au manque d'eau les rendaient autrefois indispensables pour la chasse des antilopes au filet que pratiquaient les « forgerons », les Aza (Lukas 1953 : 66, texte n° 41). Pour chasser les antilopes, les Aza se rendaient loin des puits et des lieux habités, et faisaient porter aux ânes, dans des outres, leurs provisions d'eau. Encore maintenant, ce sont surtout les Aza qui possèdent des ânes, mais les Teda et les Daza ne dédaignent pas non plus de s'en servir. Tous les utilisent comme moyen de transport, pour les marchandises, et comme monture occasionnelle. Dans le passé, les ânes ont également servi de monture pour voyager au loin à travers le Sahel, y compris jusqu'à La Mecque, selon un témoignage oral recueilli au Niger. Toutefois ce mode de transport pour le pèlerinage à La Mecque est aujourd'hui abandonné ; l'âne est supplanté par l'avion.

Chez les BeRi, parents et voisins des Tubu à l'est, l'âne est la monture des garçons non circoncis, des femmes et des forgerons (information orale de M.-J. Tubiana). Chez les Touaregs à l'ouest, il est utilisé essentiellement par les artisans, les esclaves, les femmes et les tributaires. Il sert également d'animal de transport lors des déplacements de campements chez les Touaregs sahariens pour lesquels il remplace, dans ce cas, le bœuf porteur des Touaregs sahéliens (information orale d'A. Bourgeot). De plus, les femmes Kel Owey de l'Air, en période de soudure, constituent des caravanes d'ânes pour aller au Damergu se procurer du mil lorsqu'il vient à manquer en Air. Ces caravanes, là encore, sont socialement dévalorisées car elles illustrent le manque de céréales et l'imprévoyance du chef de famille (Bourgeot 1995 : 251).

Animal de bât ou monture, l'âne sert aussi à l'abreuvement en pays tedar-daza. C'est souvent lui qui tire la puisette hors du puits : cette dernière



■ Figure 1
Enfants éloignant l'âne du puits pour remonter la puisette
(Cliché C. Baroin, Niger, 1969).

est fixée à une corde passant sur une poulie (qui tourne sur une fourche à l'orifice du puits) et nouée à l'avant-train de l'animal. Les enfants, à coups de bâton, font s'éloigner l'âne du puits pour remonter la corde et la puisette chargée d'eau (figure 1). Les chameaux aussi peuvent effectuer ce travail.

Hormis les quelques ânes qui sont utilisés quand le besoin s'en fait sentir, les autres à demi sauvages errent librement. Sont-ils objets de propriété ? La réponse est oui, même si ce droit peut paraître assez fictif quand ces animaux ne servent à rien et que personne n'en tire bénéfice. Ils ne sont généralement pas marqués, bien que ce puisse être le cas pour les animaux les plus utilisés, en particulier chez les Aza (Baroin 1972, photo n° 6). C'est avant tout sur les chameaux que sont apposées les marques de clans. Quant aux chevaux, ils sont trop peu nombreux et trop jalousement gardés pour nécessiter le marquage.

Chapelle, sur la base de registres établis pour l'impôt par l'administration coloniale au Tchad, fournit les chiffres comparés des diverses catégories de cheptel chez les Tubu dans huit circonscriptions admi-

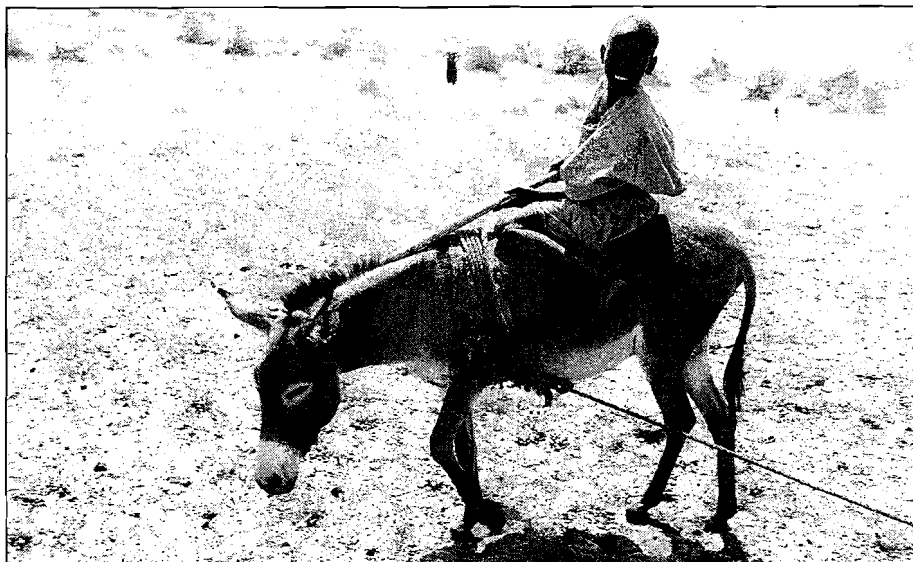


Figure 2
Âne tirant la corde du puits
(cliché C. Baroin, Niger, 1969).

nistratives (1957 : 408), ce qui donne une idée de l'importance relative des espèces élevées à l'époque. Ainsi, pour 400 000 chèvres et moutons, il compte 350 000 bovins, 130 000 chameaux, 50 000 ânes et 15 000 chevaux. Il serait vain de vouloir réactualiser ces chiffres, faute de données disponibles. Le nombre comme la proportion des animaux ont probablement beaucoup changé, notamment par suite des sécheresses. Mais le nombre des ânes se situe encore aujourd'hui entre celui des chameaux (dont seul un petit nombre est utilisé pour la monte ou le bât) et celui des chevaux. Ces derniers sont des animaux de prestige peu adaptés au climat saharo-sahélien.

Les qualités de l'âne sont indéniables : il est résistant, peu exigeant en nourriture, en eau ou en soins. C'est le cheval du pauvre, et ceci non seulement chez les Tubu, mais dans tout le monde saharo-sahélien et moyen-oriental. C'est peut-être à ce titre d'ailleurs qu'il figure dans l'iconographie religieuse chrétienne, pour souligner l'humilité du Christ : c'est à dos d'âne que Marie se rend à Bethléem, c'est l'âne et non le cheval qui est présent dans l'étable à la naissance de Jésus,

et c'est à dos d'âne encore que Marie et l'enfant fuient en Égypte. Devenu adulte, le Christ l'emploie derechef comme monture (Évangile selon saint Jean, 12 : 12-15).

Dans la vaste zone géographique qui nous intéresse, le statut de l'âne domestique s'oppose en tous points à celui de son prestigieux « cousin » le cheval, comme le notent par exemple, à propos du monde touareg, E. Bernus (ce volume) et G. Calame-Griaule (1987 : 263-264), ou à propos des Peuls Wodaabe du Niger M. Dupire (information orale). Le même contraste s'observe, selon cet auteur, chez les Sereer du Sénégal (1991 : 16). Autant l'âne est dévalorisé, autant le cheval est très fortement valorisé. Le premier, chez les Tubu, se nourrit seul et il est rarement abreuvé, alors que le second l'est chaque jour et reçoit à l'occasion les mêmes nourritures que l'homme : du lait ou petit lait, et même du mil. À l'âne les coups de bâton, au cheval les soins attentifs : on veille soigneusement à son bien-être et à sa propreté, et l'on exerce sur lui une garde vigilante. Dans toutes les sociétés saharo-sahéliennes la valorisation du cheval fait ressortir, par contraste, le mépris qui porte sur l'âne.

Dans le monde tubu le mépris envers l'âne se traduit de nombreuses manières. C'était autrefois la seule monture des Aza, les « forgerons », catégorie sociale méprisée par les Teda et les Daza (Baroin 1991). L'association âne-Aza imprègne toujours les esprits, en dépit de l'amélioration du statut des Aza qui, depuis longtemps, n'ont plus l'âne comme unique monture. Mais il est vrai qu'au début des années 1970 les vieilles femmes aza du sud-est nigérien craignaient encore, par manque d'habitude, de monter à dos de chameau. Elles préféraient toujours les ânes (figure 3) même si, à la faveur de la colonisation, les Aza avaient acquis le droit de posséder des chameaux et en étaient devenus familiers. Chez les BeRi encore actuellement, les femmes de forgerons s'abstiennent de monter les chameaux (information orale de M.-J. Tubiana).

Les ânes selon Chapelle (1957 : 190) sont plus souvent la propriété des femmes, association qui souligne encore une fois le bas statut des premiers comme celui, inférieur, des secondes puisque les Tubu n'échappent pas à cette règle très générale : les femmes pour eux comme pour tant d'autres sont une catégorie sociale secondaire par rapport aux hommes. Le mépris pour l'âne se marque aussi au fait qu'il est exclu de la compensation matrimoniale chez les Teda comme

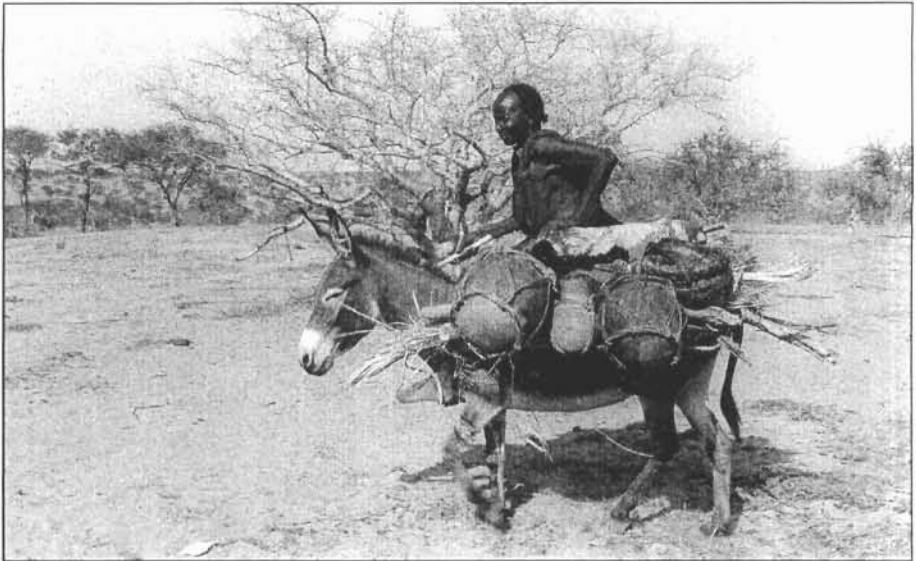
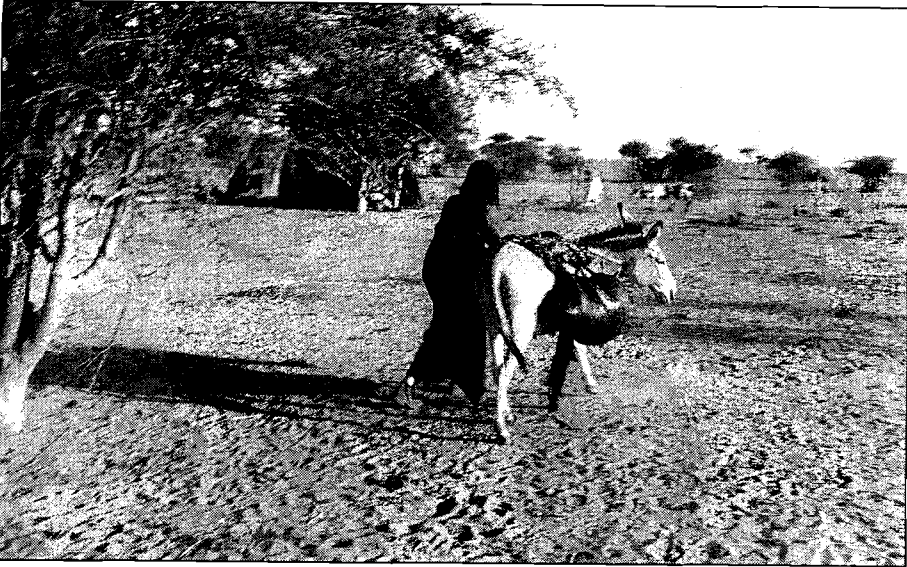


Figure 3
Vieille femme aza voyageant à dos d'âne
(cliché C. Baroin, Niger, 1969).

chez les Daza, et même les Aza : donner un âne serait honteux. Il en est de même chez les Touaregs (Calame-Griaule 1987 : 264), et chez les Peuls du Niger (information orale de M. Dupire). Pas plus que pour un mariage, l'âne ne figure dans les multiples autres dons et contre-dons de bétail qui font la trame des rapports sociaux chez les pasteurs teda ou daza. Pourtant chez leurs parents orientaux, les BeRi, les ânes entrent encore de nos jours dans la compensation matrimoniale des forgerons. Il est vrai que ces derniers ont conservé, chez les BeRi beaucoup plus que chez les Teda ou Daza, la position sociale subalterne qui était autrefois la leur (information orale de M.-J. Tubiana).

À l'occasion, cet universel mépris pour l'âne transparait dans certaines remarques. Par exemple une mère daza protesta quand je voulus prendre sa fillette en photographie sur le dos d'un âne : « Comment, dit-elle, c'est sur un cheval qu'il faut la photographier ! » Monter un âne est considéré comme indigne dans la société élégante des jeunes tubu, groupe social qui rassemble les jeunes femmes divorcées et les jeunes gens non mariés (*falagana*), où il importe particulièrement de



■ Figure 4
Femme aza et son âne, rapportant l'outre du puits
(cliché C. Baroin, 1969).

faire preuve de panache (Baroin 1985 : 152) : celui que l'on surprend à dos d'âne est amendé. « Possesseur d'ânes », similairement, est une grave insulte chez les Peuls Wodaabe du Niger, voisins occidentaux des Daza. Chez ces pasteurs, les ânes se situent au plus bas niveau de la hiérarchie des animaux domestiques, juste au-dessus du chien (Mette Bovin, ce volume).

Aux abords des puits, les gamins daza se livrent parfois à des facéties au détriment des ânes, comme je l'ai observé au Niger en 1971. Ils se mettent à plusieurs pour en attraper un, le coucher sur le flanc et lui écraser une bouse de vache fraîche sur l'œil tourné vers le ciel. De la sorte en effet, l'âne est incapable de se relever et reste silencieux et immobile. C'est seulement quand on lui a dégagé l'œil qu'il peut se relever et partir. Les enfants appellent cela « lui donner le Coran », c'est-à-dire le faire jurer sur le Coran. Il ne leur viendrait pas à l'idée de se livrer à ce genre d'amusement avec un veau ou un chamelon.

Pourtant il y a deux aspects au moins de la culture tubu où l'âne apparaît sans connotation péjorative. Parmi les marques de bétail spéci-

fiques aux Teda-Daza figure le « sabot de l'âne » (*are turkon* ou *armatrokon*), qui est l'emblème du clan Arna (Baroin 1972 : 190-192). Cette marque, imprimée comme les autres au moyen d'une tige de fer rouge, s'appose en bas du cou à droite. Sa forme, composée des trois côtés d'un carré, évoque de façon stylisée la courbe ouverte du sabot de l'âne. Pourquoi cette marque est-elle le signe caractéristique de ce clan ? Aucune explication n'en a été donnée. Le clan Arna est un clan fort ancien, d'origine daza ou étrangère, qui aurait migré vers le sud du Tibesti au XVI^e siècle. Il jouit selon Chapelle d'une « honorabilité reconnue » et il a même fourni au Tibesti l'un de ses chefs suprêmes (*derde*) (Chapelle 1957 : 80 et 129-130). Le mépris général qui touche l'âne par ailleurs n'affecte donc nullement, semble-t-il, le clan Arna qui en a pris le sabot pour emblème. Tel semble être également le cas de certains clans BeRi, qui ont l'âne pour interdit (information orale de M.-J. Tubiana). Similairement, chez les Mafa originaires de la frontière du Nigeria, selon une légende recueillie par Godula Kosack (1997b : 407) un des ancêtres du clan Mbuzom était un âne, aussi les membres de ce clan ne mangent-ils pas de viande d'âne. Ils n'ont donc, vraisemblablement, aucun mépris pour cet animal.

Dans la cosmogonie tubu également, l'âne occupe une place de choix. La Grande Ourse est appelée *teski ormude*, « étoiles aux ânes ». Les sept ânes sauvages qui la composent « tournent en vain autour du puits de l'étoile polaire dont les *teski yi soade*, « étoiles défenseurs de l'eau », c'est-à-dire les deux étoiles les plus brillantes de la Petite Ourse, leur interdisent l'accès » (Charles Le Cœur 1950 : 176). Là encore les explications font défaut, de même que des éléments de comparaison avec les cosmogonies des populations voisines.

■ L'âne dans la littérature orale

Il est un autre champ symbolique pour finir où l'âne joue, dans la culture des Tubu, un rôle privilégié. Il s'agit de la littérature orale. L'âne, absent par ailleurs, intervient dans un conte étiologique relatif à la sexualité des animaux domestiques. La littérature orale tubu se répartit pour l'essentiel en deux genres : d'une part des récits fantastiques assez longs, où intervient souvent un « diable » appelé *Tirke*

Kalla, d'autre part des contes d'animaux personnifiés, où le plus rusé sort généralement vainqueur tandis que les puissants (le lion, l'éléphant) sont tournés en dérision (Baroin 1988 : 111-112). Dans le corpus des contes que j'ai enregistrés au Niger, comme parmi ceux publiés par d'autres auteurs, aucun ne met l'âne en scène à l'exception d'un seul, qui ne fut enregistré qu'une seule fois mais qui était manifestement connu de tout l'auditoire masculin qui assistait à la séance. Ce conte entre dans la catégorie des contes d'animaux sans doute, mais il diffère fortement des autres, et je n'en ai trouvé nul équivalent dans les littératures orales des sociétés voisines. Une traduction française approchée en est donnée ci-dessous. Il me fut raconté au Niger en 1972, par un Téda venu de l'Egueï, au Tchad.

Conte tubu sur l'âne :

Le mouton, le bouc, l'âne, le chameau et le coq se sont disputés, chacun disant qu'il sait mieux faire l'amour que les autres. Le mouton dit :

- Avec les femmes ce qu'il faut faire, c'est commencer par leur chuchoter à l'oreille à voix basse, avant de les sauter.
- Mais non, dit le bouc, avec les femmes ce qu'il faut faire c'est gueuler, gueuler encore ; une femme est une femme et il faut ce qu'il faut, et c'est après seulement que tu la sautes.
- Vous n'y connaissez rien, ni l'un ni l'autre, dit l'âne. Moi si j'ai envie d'une femme je sors mon engin, il n'y a pas à discuter, et j'enfonce.
- Vraiment, aucun d'entre vous ne sait s'y prendre, dit le coq. Moi si je veux une femme, je commence par lui donner à manger, et quand elle est bien rassasiée, je la saisis par la crête et je l'embarque.

Alors le chameau dit :

- Vraiment, ce n'est pas du tout comme ça que je fais. C'est la force physique qui compte.

Tous donnèrent tort au chameau, et convinrent que ce n'est pas la force physique qui compte.

Dans ce temps-là, les animaux mâles n'avaient pas de sexe. L'âne fut chargé de faire le partage de tous les sexes mâles assemblés en tas. Les hommes se mirent d'un côté, les ânes de l'autre, les

chevaux à part également, les chameaux de leur côté, chaque groupe séparément.

L'âne arriva, choisit le plus gros, fit avec son pouce un trou dedans et le mit dans la cendre.

C'est pour cela que son pénis est gris.

– Voilà pour moi ! dit-il. C'est pour cela que le trou est assez large au milieu.

Il en prit un gros également pour le cheval, mit une bague de cuivre près d'une extrémité et dit :

– Voilà pour mon cousin !

C'est depuis ce temps-là que la verge des chevaux a une partie blanche, due aux égratignures causées par la bague.

L'âne en choisit un moyen, le mit dans une gaine et dit :

– Ça, c'est pour l'homme.

Il en prit un assez large, le mit dans une gaine également et le lança sur le ventre du taureau où il resta collé. C'est pour cela que le taureau a le sexe sur le ventre.

L'âne donna les plus minces, avec de gros testicules, au mouton et au bouc. Puis ce fut le tour du chameau. L'âne en prit un mince. Le chameau se fâcha et dit :

– Je suis grand, moi, et tu me donnes un tout petit sexe !

et il s'en alla furieux. L'âne le lui lança et les testicules se collèrent sur l'arrière aux fesses du chameau.

C'est ainsi que l'âne fit le partage.

Ce conte, sur le mode plaisant, manifeste les connaissances des Tubu sur les mœurs sexuelles et la morphologie de leurs animaux domestiques, ce qui n'a rien de surprenant pour une société vivant en symbiose avec le monde animal. Par contre c'est le seul conte du corpus où les questions sexuelles sont aussi crûment évoquées. L'homme, on le remarque, y est traité comme un animal parmi d'autres, et le narrateur passe très rapidement sur sa morphologie.

Cette relative pudeur tient sans doute à la pudicité générale des Tubu, qui s'exprime dans de très nombreux domaines. Tout d'abord, bien entendu, elle apparaît dans toutes les circonstances où sont en jeu les relations sexuelles. Par exemple les amours hors mariage, qui sont parfaitement admises entre jeunes hommes non mariés et jeunes divor-

cées, sont toujours marquées par une très grande discrétion. Non seulement les sentiments ne s'affichent jamais en public, mais les rencontres ont lieu la nuit, de préférence en brousse, et les amants prennent soin d'effacer toute trace dans le sable qui permettrait de les démasquer. Lors de la cérémonie du mariage également (Baroin 1985 : 318-340), les conjoints gardent une attitude très réservée. La mariée est cachée au public pendant toute la cérémonie. Invisible et silencieuse, elle est, pour ainsi dire, absente de sa propre noce. Le marié lui aussi reste caché sous son turban, ses amples vêtements et ses lunettes de soleil. Cette pudeur si flagrante lors de la cérémonie du mariage définit également, par la suite, les comportements envers les beaux-parents. Ils sont marqués, surtout entre personnes de sexe opposé, par un évitement ostentatoire très codifié qui peut se maintenir tout au long de la vie (Baroin 1985 : 341-375).

Dans leur rapport à la nourriture aussi, les Tubu font preuve d'une grande réserve (Baroin 1985 : 68-69). Celle-ci se manifeste encore dans divers détails de la vie quotidienne ou la façon d'exprimer des opinions. Il est très inconvenant par exemple de péter en public. Les jeunes filles daza, avant de se rendre à une danse, évitent de manger pour ne pas s'exposer à commettre une telle incongruité. A cet égard les pets bruyants des ânes ne peuvent que contribuer à la piètre opinion générale sur cet animal (remarque de Thomas Geider), comme la force de son braiment (impudique aux yeux des Zaghawa, selon une information orale de M.-J. Tubiana). Toute aussi choquante, pour les Tubu, est la manière dont les hommes blancs urinent debout, ou encore la nudité totale du corps, ancienne caractéristique des païens des montagnes du Nord-Cameroun, qui constituaient autrefois le réservoir d'esclaves des Tubu. Ce signe manifeste de sauvagerie, en un sens, justifiait à lui seul qu'on les prenne pour esclaves.

Dans un monde aussi pudique, la propension à la paillardise ne peut être que très circonscrite. Telle est du moins l'impression que j'ai tirée de mon séjour parmi ces pasteurs, peut-être parce que mon statut de jeune femme d'alors me coupait de ce type d'observation. Toujours est-il que le contraste paraît total avec le ton des plaisanteries que peuvent échanger entre elles les femmes touarègues d'Abéché, où une jeune fille non mariée du quartier des anciens esclaves est même allée, par boutade, jusqu'à proposer de se faire prendre en photographie tenant le sexe d'un âne en érection. Cette plaisanterie néan-

moins suscita un tollé général (Jay, à paraître). Mais une telle liberté de propos ne saurait sans doute se concevoir chez d'autres Touaregs, le groupe étudié par Monique Jay n'étant à cet égard nullement représentatif : il s'agit de déracinés, issus de milieux sociaux subalternes (esclaves et artisans) ayant perdu le contact avec leur société d'origine au point de ne plus parler la langue tamasheq. Un tel comportement serait totalement impensable en tout cas de la part d'une jeune fille teda ou daza.

Dans le corpus tubu disponible à ce jour, le conte qui précède est le seul où l'âne entre en scène. C'est aussi le seul conte grivois. Je n'en ai trouvé aucun équivalent dans la littérature orale des sociétés saharosahéliennes voisines. Au demeurant, l'âne n'occupe qu'une place très limitée dans les divers corpus consultés. Il apparaît dans un conte zaghawa, qui souligne sa sottise (M.-J. et J. Tubiana, 1961 : 67). De même un poème satirique peut publié par D. Noye (1976 : 95) le tourne en dérision. Les histoires fantaisistes de l'ânesse blanche constituent aussi chez les Peuls la base d'un exercice d'apprentissage linguistique, « ballet de substantifs de la classe *nde* » (Noye 1971 : 106). L'ânesse y épouse plusieurs maris successifs, mais ses mésaventures ne semblent pas avoir grand rapport avec l'image de cet animal chez les Peuls. Le conte touareg « le lion et l'âne » publié par les Petites Sœurs de Jésus (1974) met en scène un âne très fort mais qui néanmoins manque totalement de cœur, c'est-à-dire de courage. Plus intéressant pour notre propos est le conte touareg « Peau d'âne » ou « Peau d'ânesse » publié par Casajus (1985 : 16-26) et, dans une version moins élaborée, par Calame-Griaule (1987), car l'analyse qu'en fait cette dernière éclaire aussi le sens du conte tubu. La trame du conte recueilli par Casajus est la suivante :

Une jeune fille, Tesshewa, pour échapper à son frère qui veut l'épouser, se transforme en ânesse. Mais elle retire sa peau d'âne pour faire sa toilette, où la surprend un jour le fils de l'amenokal. Le jeune homme, saisi par sa beauté, l'épouse. Elle devient ensuite l'objet du désir de son beau-père, auquel elle parvient aussi à échapper.

Ce conte est très voisin de notre conte de Peau d'âne (AT 510) où, rappelons-le, c'est pour échapper au désir incestueux de son père que l'héroïne revêt une peau d'âne. Elle est ensuite surprise à sa toilette par le héros, qui l'épouse. Selon S. Thompson (1977 : 128), ce conte

a une très large diffusion puisqu'on le retrouve de la Scandinavie jusqu'en Inde.

En Afrique également, il a une large diffusion. Il est connu des Hausa, ainsi que des Arabes de la région d'Abéché, chez lesquels P. Jullien de Pommerol a relevé une version où l'héroïne dans des circonstances analogues se recouvre non pas d'une peau d'âne mais d'une peau de chienne (1977, conte n° 56, p. 264). Chez les Mafa, Godula Kosack a relevé deux versions de ce conte. Dans l'une (*Die Maid mit der Eselsgestalt*, « La jeune fille à la forme d'âne ») Peau d'âne, d'abord épousée par le fils du chef, est ensuite désirée par son beau-père. Dans le second conte (*Die Maid mit der Eselshaut*, « La fille à la peau d'âne »), c'est le fils qui, souhaitant épouser une femme aussi belle que celle de son père, épouse Peau d'âne (1997b : 50 & 136).

Deux traits au moins se retrouvent dans toutes les versions de ce conte : d'une part une jeune fille très belle se masque sous une peau d'âne qu'elle retire au moment de sa toilette, et d'autre part un désir d'inceste est formulé à son égard, avant ou après la transformation de la jeune fille en ânesse. G. Calame-Griaule, dans son analyse de ce conte, établit le lien entre les désirs incestueux dont l'héroïne (transformée en ânesse) est l'objet, et l'hypervirilité généralement attribuée à l'âne dans les sociétés saharo-sahéliennes. Elle cite G. Camps, qui souligne les pouvoirs fécondants attribués à l'âne au Maghreb en raison de la longueur de son pénis, « objet dans tous les pays de nombreuses facéties » (Camps 1975 : 652). G. Calame-Griaule évoque également l'interdit qui frappe l'ânesse en Kabylie, mentionné par Musso (1975 : 654-656). Cet interdit, qui menace d'impuissance le possesseur d'une ânesse, aurait pour origine un acte contre nature commis dans le passé avec une ânesse. Et G. Calame-Griaule d'en conclure que l'ânesse serait « le symbole d'une dangereuse hypersexualité féminine, faisant pendant à l'hypervirilité de l'âne » (1987 : 265).

D'autres observations, tant sur l'âne que l'ânesse, vont dans le même sens. Si le conte tubu qui précède reste assez discret sur la sexualité de l'âne, il met bien en valeur le rôle essentiel que joue cet animal dans ce domaine. Très explicitement, un lien direct y est établi entre ce rôle et la taille du pénis de l'intéressé. Les conceptions des Tubu sur les ânes et les ânesses restent à approfondir, mais l'association de l'âne et de la sexualité ressort avec force dans nombre d'autres socié-

tés. Tel est le cas dans le monde berbère. De même au Tchad chez les Tupuri, selon une information orale de S. Ruelland, l'âne est l'animal auquel est attribuée la sexualité la plus forte. Dans la Grèce ancienne similairement, l'âne se caractérise par sa grande lubricité : l'âne ithyphallique y est l'un des compagnons habituels de Dionysos. À Rome également, « l'âne était l'animal représentatif de Priape, le dieu ithyphallique de la fécondité. On sacrifiait des ânes à Priape » (Gayoux-Carette 1998 : 450).

Dans d'autres situations, des acteurs au comportement sexuel déviant reçoivent un âne pour monture : dans le rituel très ancien du charivari, pratiqué encore en France il y a deux siècles en Languedoc et Poitou, on promenait par la ville, monté à rebours sur un âne, le mari cocu ou la femme adultère. Des chevauchées de ce type avaient déjà cours en Grèce ancienne pour les femmes adultères, à Rome pour les chefs vaincus, et au Moyen Âge pour les maris cocus ou battus par leur femme (Morin 1984, et Gaignebet et Lajoux 1985, cités par Gayoux-Carette 1998 : 409, 444, 459). La « Messe de l'âne » célébrée en France encore au XVII^e siècle, constitue un autre rite d'inversion typique. On faisait entrer à reculons dans la cathédrale, en le tirant par la queue, un âne richement vêtu que l'on conduisait à l'autel, pour lui chanter des hymnes d'adoration (Gayoux-Carette 1998 : 462). Si cette « Messe de l'âne » nous éloigne des connotations sexuelles liées à cet animal, elle souligne une fois de plus, par dérision, sa position au bas de l'échelle des valeurs. Il n'est pas jusqu'au théâtre de Shakespeare où l'on ne retrouve implicitement cette double caractéristique de l'âne, sa puissance sexuelle et la bassesse de son statut : c'est d'un âne que la reine des fées, dans *Le songe d'une nuit d'été*, devient par sortilège amoureuse.

Toutefois la relation inverse, celle d'un homme avec une ânesse, est celle qui fait l'objet des représentations les plus fortes. Le conte de Peau d'âne, si largement répandu de part et d'autre de la Méditerranée, en est une illustration. Chez les Kanuri du Bornu, proches voisins des Tubu au sud-ouest, un conte enregistré à Maiduguri en 1992 et recueilli par Thomas Geider met directement en scène un acte de zoophilie entre un homme et une ânesse, provoqué par un diable. Le thème du conte est le suivant :

Un homme, désireux de voir un démon, s'adresse à un marabout.
Celui-ci le met en garde mais il lui donne une amulette et lui dit

de l'emporter en allant au marché du dimanche. L'homme y va, voit le démon qui l'invite chez lui. Chez ce dernier se trouve la fille du démon, une fille splendide à laquelle l'homme fait des avances. Le démon asperge d'urine la place du marché, et l'homme se retrouve alors au milieu de cette place au vu de tous, en train de copuler avec une ânesse².

Deux éléments de ce conte soulignent l'opprobre qui couvre de tels rapports sexuels : c'est le diable qui les provoque, et ils se produisent en pleine place de marché, le lieu le plus public que l'on puisse imaginer, ce qui est profondément choquant pour un acte qui normalement réclame la plus stricte intimité.

Chez les Tupuri, des actes de zoophilie sont attestés, que des chants tournent en dérision. Les rapports les plus fréquemment évoqués dans ces chants sont ceux d'un homme avec une ânesse ou une truie, ou encore ceux d'une femme et d'un chien (S. Ruelland, ce volume). Pour les Touaregs du Hoggar et de l'Adrar des Iforas, la zoophilie reste vraisemblablement de l'ordre du phantasme, mais l'accusation de zoophilie est un moyen de marquer son mépris envers un homme ou un groupe social donné. On dira qu'un ou des hommes de ce groupe copulent avec des ânes ou des ânesses (information orale d'André Bourgeot). Autre exemple au Yatenga (Burkina Faso et Mali) où « la fornication avec une ânesse comme cause péremptoire de divorce subsiste encore dans le (droit) coutumier » (Lauverjon-Carcu 1976). Cet auteur cite deux autels sur lesquels se pratiquaient des sacrifices d'ânes, pour « réparer les souillures commises sur la terre et pouvant empêcher les pluies de faire fructifier les arbres, les récoltes, leur retirer à jamais leur âme ». Sur l'un de ces autels, au cas où un villageois forniquait avec une ânesse, celle-ci était sacrifiée selon un rite particulier comportant la décapitation de l'animal et l'enterrement du pantalon de l'homme, dont la descendance reste marquée par l'infamie de l'acte commis³. Selon Izard (1979), chez les Mossi l'acte zoophilique n'est « envisagé que comme la copulation d'un homme avec une ânesse » et représente la transgression absolue, celle qui

² Le texte kanuri ne précise pas le sexe de l'animal, mais le contexte laisse entendre qu'il s'agit de la fille du diable, transformée en ânesse.

³ Je remercie Tal Tamari de m'avoir indiqué cette référence.

relève de l'inimaginable. Ceux qui en sont soupçonnés constituent une classe de parias, dont l'infamie se transmet, comme le sida, par relation sexuelle à leur entourage.

Ces quelques éléments de comparaison ne sauraient mieux conforter l'hypothèse de G. Calame-Griaule que l'ânesse serait « le symbole d'une dangereuse hypersexualité féminine, faisant pendant à l'hypervirilité de l'âne » (1987 : 265). J'y ajouterai une dernière remarque. Dans le monde islamique, l'âne est à rapprocher du chien, animal impur comme lui. Que la peau d'âne du conte touareg devienne une peau de chienne chez les Arabes d'Abéché (selon la version du conte relevée par Jullien de Pommerol) n'est donc pas pour nous surprendre, d'autant que l'hypersexualité de la chienne est un thème bien affirmé dans le monde occidental. « C'est une chienne » dit-on d'une femme au comportement sexuel débridé, ou encore d'une prostituée. L'expression anglaise « son of a bitch » renvoie à la même image. De manière plus voilée, ne dit-on pas aussi d'une femme séduisante qu'elle a « du chien » ?

Le rapprochement entre l'âne et le chien est manifeste chez les Tupuri qui, dans les accusations de zoophilie, mettent l'accent aussi bien sur les rapports homme-ânesse que femme-chien. D'autres parallèles sans doute seraient à rechercher, dans les sociétés sahéliennes, entre l'hypersexualité de l'âne ou de l'ânesse, et celle du chien ou de la chienne. Le statut social de ces deux espèces est, quant à lui, comparable : le chien est un animal très méprisé chez les Tubu, comme chez les Touaregs lorsqu'il ne s'agit pas d'un lévrier (E. Bernus, ce volume). Pour les Peuls Wodaabe du Niger, le chien se situe au plus bas de la hiérarchie des animaux domestiques, en dessous de l'âne (Mette Bovin, ce volume).

Si l'on étend la comparaison plus au sud toutefois, le statut de ces deux animaux devient plus contrasté que dans la zone saharo-sahélienne : le chien, l'animal le plus proche de l'homme, occupe une position privilégiée chez les Masa comme les Tupuri (F. Dumas-Champion et S. Ruelland, ce volume) tandis qu'il est mangé par d'autres populations du Nord-Cameroun, dont les origines sont probablement plus méridionales (Igor de Garine, ce volume). Quant à l'âne, le développement de la traction animale contribue à le valoriser fortement chez les agriculteurs du sud du bassin du Tchad (E. Vall, ce volume). Les situations très variées qui se rencontrent, dès que l'on

étend la comparaison aux sociétés soudano-sahéliennes, incitent donc à limiter l'analyse du statut social et symbolique de l'âne au cadre plus strictement saharo-sahélien. La convergence des faits qui s'y observent, concernant l'âne, est bien le signe de la pertinence de ce cadre d'analyse. Cette convergence est non seulement frappante pour ce qui concerne l'âne, mais elle semble aussi valoir dans le cas du chien, ce qui reste à approfondir.

Ce périple comparatif nous ramène à notre question initiale. Il est clair que dans l'ensemble des sociétés saharo-sahéliennes et au delà, l'âne fait l'objet d'un mépris extrêmement général. Mais ce mépris ne s'affiche-t-il pas avec d'autant plus de force – en public – que cet animal occupe, dans le domaine – très privé – de la sexualité, une position tout à fait privilégiée ? Nous aurions là les deux côtés d'une même pièce ; l'un ne va pas sans l'autre.

Bibliographie

- BAHUCHET S., 1988 —
Article « Animal (règne) »,
Encyclopaedia universalis,
vol. 2 : 173-176.
- BAROIN C., 1972 —
*Les marques de bétail chez les Daza
et les Azza du Niger*, Niamey :
CNRSH, *Études nigériennes* n° 29,
296 p.
- BAROIN C., 1985 —
*Anarchie et cohésion sociale
chez les Toubou. Les Daza Kécherda
(Niger)*, Paris : Éditions de la Maison
des sciences de l'homme/
Cambridge : Cambridge University
Press, 455 p.
- BAROIN C., 1988 —
Une histoire honteuse : « le chef
et la viande ». In Baroin C. (éd.)
*Gens du roc et du sable. Les Toubou.
Homage à Charles et Marguerite
Le Cœur*, Paris, CNRS : 111-137.
- BAROIN C. 1991 —
Dominant-dominé : complémentarité
des rôles et des attitudes entre
les pasteurs téda-daza du Niger
et leurs forgerons. In Monino Y. (éd.)
*Forge et forgerons. Actes du
IV^e colloque Méga-Tchad, Paris,
14-16 septembre 1988*,
Paris, Orstom, coll. Colloques
et séminaires : 329-381.
- BLENCH R. (1999) —
A history of donkeys, wild asses
and mules in Africa.
In Blench R. M. et MacDonald K. C.
(éds.) *The Origin and Development
of African Livestock : Archaeology,
Genetics, Linguistics
and Ethnography*, London :
University College Press.
- BOURGEOIS A., 1995 —
*Les sociétés touarègues.
Nomadisme, identité, résistances*.
Paris : Karthala.

- CALAME-GRIAULE G., 1987 —
Des cauris au marché. Essai sur des contes africains. Paris : Société des africanistes, 295 p.
- CAMPS G., 1975 —
« Âne », *Encyclopédie berbère*, 14 : 647-654.
- CASAJUS D., 1985 —
Peau d'âne et autres contes touaregs, Paris : L'Harmattan, 173 p.
- CHAPELLE J., 1957 —
Nomades noirs du Sahara. Paris : Plon. 2^e édition 1982, Paris : L'Harmattan, 456 p.
- DIGARD J.-P., 1990 —
L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion. Paris : Fayard, 325 p.
- DOUGLAS M., 1967 —
Purity and Danger. Londres : Routledge & Kegan.
- DUPIRE M., 1987 —
Des goûts et des odeurs : classifications et universaux, *L'homme*, 104, XXVIII (4) : 5-25.
- ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM, 1971 —
Leyde : Brill et Paris : Maisonneuve et Larose, tome III, articles « hayawan » et « himar ».
- GAGNEBET C., LAJOUX J.-D., 1985 —
Art profane et religion populaire au Moyen Âge, Paris : Presses Universitaires de France, 363 p.
- GAYOUX-CARETTE J., 1998 —
L'âne. Zoologie-ethologie, représentations-usages, thèse de doctorat en sociologie animale (ethnozoologie), université de Paris-V, 748 p.
- IZARD M., 1979 —
Transgression, transversalité, errance. In Izard, M. et Smith P., *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard : 289-306.
- JAY M., à paraître —
Rire entre femmes kinnin : parenté, alliance et sexualité en jeu (Touaregs d'Abbéché – Tchad), Communication aux Journées d'études « Paroles à rire » organisées par le Centre de recherche sur l'Oralité et le Laboratoire d'anthropologie urbaine les 29 et 30 janvier 1996 à l'Inalco.
- JULLIEN DE POMMEROL P., 1977 —
Contes et chants du Tchad (région d'Abéché). Paris : EPHE 4^e section, 447 p. dactyl.
- KOSACK G. 1997a —
Contes animaux du pays mafa (Cameroun). Paris : Karthala, 162 p.
- KOSACK G., 1997b —
Die Mafa im Spiegel ihrer oralen Literatur, eine Monographie aus der Sicht von Frauen, thèse de doctorat, Philips-Universität, Marburg, 780 p.
- LACOSTE-DUJARDIN C., 1970 —
Le conte kabyle, étude ethnologique. Paris : Maspéro.
- LAUVERJON-CARCIU M., 1976 —
Ordre public africain et sacrifices d'ânesses, *Notes et documents voltaïques*, 10 : 61-74.
- LE CŒUR C., 1950 —
Articles « teski » et « ormwe », *Dictionnaire ethnographique téda*. Paris : Larose.
- LHOTE H., 1988 —
Article « préhistorique (art – Afrique) », *Encyclopaedia universalis*, vol. 15 : 63-69.
- LUKAS J., 1953-1954 —
Tubu-Texte und Uebungstücke, Afrika und Uebersee, XXXVIII : 1-16, 53-68, 121-134.

- MORIN N., 1984 —
Animal et sexualité en Poitou
traditionnel. In *Bestiaire poitevin ;
expression traditionnelle, expression
contemporaine*, Foyer rural de Saint-
Loup Lamaré, Éditions UPCP Geste
paysanne : 269-279.
- MUSSO J.-C., 1975 —
Interdit frappant l'ânesse en Kabylie.
In *Encyclopédie berbère*, 18 : 654-
656.
- NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA*,
Chicago, 15^e édition, 1998,
article « ass », vol. 1 : 639.
- NOYE D., 1976 —
*Blasons peuls. Eloges et satires
du Nord-Cameroun*. Paris :
Geuthner, 192 p.
- NOYE D., 1971 —
*Un cas d'apprentissage linguistique :
l'acquisition de la langue par les
jeunes Peuls du Diamaré
(Nord-Cameroun)*, thèse de troisième
cycle, Inalco, 206 p.
- PETITES SŒURS DE JÉSUS, 1974 —
Contes touaregs de l'Air.
Paris : Selaf, 266 p.
- TAUZIN A., 1993 —
Contes arabes de Mauritanie.
Paris : Karthala.
- THOMPSON S., 1977 —
The Folktale. Berkeley and Los
Angeles : University of California
Press (1^{re} édition 1946 New York,
Toronto, London : Holt & Co).
- TOURNEUX H., 1987 —
Les noms des équidés en Afrique
Centrale. In Seignobos C.,
Tourneux H., Hentic A.
et Planchenault D., *Le poney
du Logone*, Maisons Alfort : IEMVT,
Études et synthèses de l'IEMVT, 23 :
167-205.
- TUBIANA M.-J. et J., 1961 —
Contes Zaghawa. Paris :
Les Quatre Jeudis, 206 p.
- VERCOUTTER J. — 1988 —
Article « Égypte antique »,
Encyclopaedia universalis,
vol. 6 : 720-730.