

Les mots et les gestes. Réflexions autour de la place de l'écriture dans un rituel d'envoûtement de l'Égypte pharaonique

Cahiers " Mondes anciens ". Histoire et anthropologie des mondes anciens, Écritures rituelles, n°1, 2010

Emmanuel Jambon

Abstract

Excavations of the ancient Egyptian fortress of Mirgissa in the heart of Sudanese Nubia have unearthed a group of artefacts dating back to the Middle Kingdom (ca. 2000-1800 BC) which attests to the performance of one or many execration rituals against the enemies (foreigners or not) of Egypt. We investigate here this archaeological example and, comparing it with other iconographical and textual sources, we try to specify the role of writing in this kind of ritual practice particularly through the examination of its relation with the manual aspects of these rites.

Ce texte est une version complétée de la communication présentée le 25 novembre 2006 dans le cadre de la journée d'étude : « Écriture rituelles » organisée par le *GDRI Les Mondes lettrés* et le *Centre Gustave Glotz*. Nous souhaitons ici chaleureusement remercier Sylvie Donnat qui a relu et corrigé ce travail et nous a aussi fait de très intéressantes suggestions. Pour les hiéroglyphes on a utilisé le logiciel JSesh, généreusement mis à disposition de tous par Serge Rosmorduc (<http://jsesh.qenherkhopeshef.org/>).

L'écrit et l'écriture dans l'Égypte pharaonique

La civilisation égyptienne d'époque pharaonique paraît, à travers les vestiges qui nous en sont parvenus, être, par excellence, une civilisation de l'écrit. Cette impression peut être nuancée dans la mesure où nous avons affaire à un peuple qui, au moins jusqu'à l'arrivée des Grecs, est resté essentiellement illettré¹ ; toutefois cette diffusion réduite de l'usage des différentes écritures (hiéroglyphique, hiéroglyphique et plus tard démotique) est aussi ce qui contribue le plus à l'importance du geste. En définitive écrire est en Égypte le fait d'une élite, un savoir et une pratique qui s'inscrivent très nettement au cœur des mécanismes du pouvoir. L'écrit, à la fois organisateur et créateur, participe dès l'origine de la civilisation pharaonique à la structuration du monde, ou, à tout le moins, à la représentation que se font les lettrés de l'univers qui les entoure.

Si toutefois nous nous efforçons de distinguer écrit et écriture et si, suivant les attendus de la journée d'étude « Écritures rituelles », nous « entendons par écriture le tracé même saisi dans son exécution », la question se pose alors de la place occupée par cet ensemble de gestes dans l'Égypte pharaonique.

En réalité les anciens Égyptiens ne nous ont laissé que très peu d'indices sur la manière dont ils concevaient eux-mêmes les principes, les modalités et les conséquences de ces gestes et, pour l'essentiel, le recensement et l'étude des expressions concernant l'acte d'écrire et ses conditions sont encore à venir². En ce sens nous ne saurions proposer autre chose qu'une série de pistes à explorer, et nous ne tenterons rien d'autre que l'évocation, dans le cadre très spécifique d'un rituel magique, d'une des nombreuses facettes d'une activité dont l'histoire mériterait certainement de plus amples recherches.

Écrit(ure) et magie

Nous avons choisi la magie pour illustrer cette notion d'« écriture rituelle » en Égypte car, de tous les domaines où cette culture savante égyptienne employant l'écriture s'est développée, la magie est certainement l'un des cadres où « écriture » – et non seulement écrit – et « rituel » interagissent de la manière la plus forte³. On se reportera sur ce point à ce qu'écrit Yvan Koenig : « L'écriture jouait un rôle privilégié [dans la magie], car dans le système des croyances égyptiennes, le signifiant était lié au signifié, le mot à l'être ou à la chose qu'il signifie. Ainsi écrire le nom d'une chose ou d'un être, c'était en quelque sorte susciter cette chose ou cet être et, à l'inverse, détruire le nom d'un être abhorré ou sa représentation équivalait à détruire l'être ou la chose elle-même » ; à quoi il ajoute : « le pouvoir de la représentation ou de l'écrit découle de la fonction performative du signe, et, de fait, il n'existait pas de magiciens spécialisés mais bien

plutôt des scribes, intellectuels de haut niveau connaissant l'art et la technique de l'écriture (...). L'écriture étant l'expression de la parole divine, son utilisation relevait du sacré. Grâce à elle, on avait "pouvoir

sur " ce qui était signifié par l'écriture⁴. »

Ainsi tout texte égyptien envisagé comme l'assemblage performatif de signes dont la fin est d'agir sur la réalité participe dans une certaine mesure de la sphère magique. Naturellement il existe toute une dimension administrative de l'écriture qu'il serait exagéré de considérer comme d'essence magique. Il n'en reste pas moins que, même dans le cas de cette pratique courante et très certainement largement désacralisée de l'écriture, a dû se conserver une certaine forme de puissance et de prestige, ne serait-ce que parce que, comme on l'a dit, l'écriture n'a jamais été maîtrisée que par une infime minorité de la population, que c'est dans cette minorité que se recrutent les magiciens les plus puissants et que, finalement, c'est leur maîtrise de l'écriture et de la lecture qui leur confère ce pouvoir⁵.

Si donc, d'une manière générale, en Égypte l'usage de l'écrit permet d'agir directement et magiquement sur le monde, il y a naturellement plus d'un moyen concret pour y parvenir. Aux marges du geste même d'écrire, les signes d'une puissance efficiente de l'écriture ou de l'écrit sont repérables dès les débuts de la civilisation pharaonique.

Le chapitre 678 des Textes des Pyramides

Un des plus anciens témoins de cette efficience apparaît dans le premier grand corpus religieux égyptien, les *Textes des Pyramides* gravés sur les parois des appartements funéraires royaux depuis le règne d'Ounas (autour de 2300 av. J.-C.) jusqu'à celui de Pépy II Néferkarê (environ un siècle et demi plus tard). On voit apparaître chez ce dernier une formule qui établit assez clairement cette relation ternaire entre le pouvoir, la magie et l'écriture et fait émerger la possibilité d'une action magique, il est vrai essentiellement négative, en relation avec le matériel du scribe. Une invocation y est adressée à un dieu gardien qu'il s'agit de soumettre au roi défunt⁶ :

Ô Celui-qui-fait-faire-demi-tour, l'Interrogateur, puisses-tu ne pas faire faire demi-tour à Pépy Néferkarê, puisses-tu ne pas interroger Pépy Néferkarê ! Puisses-tu ne pas réclamer de magie de la part de Pépy Néferkarê, puisses-tu ne pas demander la magie de Pépy Néferkarê à Pépy Néferkarê ; ta magie est à toi, aussi puisse la magie de Pépy Néferkarê lui appartenir et puisse Pépy Néferkarê ne pas briser ton calame, ne pas casser ton encrier. Pépy Néferkarê est un possesseur de biens.

On voit qu'ici l'affrontement entre les deux volontés, celle du dieu

gardien et celle du récitant qui soutient les efforts du roi dans sa tentative de passage vers le monde divin, se cristallise autour de la possession de la puissance magique nécessaire à ce franchissement. Cet affrontement entre deux « magiciens » culmine dans le chantage à la destruction des outils de scribe du dieu. On comprend ainsi que la raison d'être et l'existence même de ce gardien divin serait remise en cause par la disparition de son matériel d'écriture. La puissance qui est inscrite dans le geste d'écrire comme, certainement, dans l'écrit qui en résulte, apparaît donc en filigrane dans ce passage et elle est clairement présentée comme une forme de « magie »⁷ dont les adversaires se vantent d'avoir la possession pleine et entière⁸.

Les « statues guérisseuses »

À l'autre extrémité de l'histoire égyptienne, on repère un autre exemple où l'écrit participe « physiquement » à l'opération magique. Il s'agit de ces monuments magiques que sont les « statues guérisseuses » apparues peu de temps avant l'époque ptolémaïque⁹. Une statue guérisseuse est un objet magique complexe ; elle représente un particulier qui dans un cas au moins a lui-même été un magicien et un médecin efficace¹⁰ et dont le corps est figuré recouvert de formules magiques destinées à lutter contre les animaux venimeux. Pour utiliser une « statue guérisseuse », on faisait couler de l'eau sur elle et ce liquide, recueilli dans un bassin servant de base au monument, s'étant de la sorte empli de la puissance guérisseuse des formules écrites, était bu comme remède. La puissance magique de l'objet découle donc ici du contact physique entre l'écrit, dans ce cas éternisé par sa gravure dans une pierre dure, l'eau qui s'imprègne du contenu protecteur et guérisseur des textes et, enfin, le corps du patient qui avale le liquide¹¹.

À près de deux millénaires d'intervalle la joute verbale et rituelle de deux « magiciens » autour de l'attirail du scribe dans la pyramide de Pépy II Néferkarê ou la récitation et la « transmutation » de l'eau par la puissance de l'écrit sur les statues guérisseuses de l'Époque Tardive montrent à quel point magie et écrit(ure) ont été intimement liées dans la pensée égyptienne. Ces deux cas de figure révèlent aussi, dans leur différence, la variété des points de contact possibles entre le monde magique et l'écriture, et nous voudrions nous arrêter ici à un autre point d'intersection entre la magie et l'écriture en observant comment les « mots » tracés, aussi bien que, sans doute, récités, ont pu intervenir dans un rituel d'envoûtement politique¹².

Le dossier Mirgissa

Présentation du site et de la trouvaille

Les forts du Batn-el-Haggar

À environ une quinzaine de kilomètres au sud de l'actuelle frontière égypto-soudanaise, dans la zone de la Deuxième Cataracte – autrement nommée Batn-el-Haggar, le « Ventre de pierre » – s'élevaient les forteresses d'un *limes* édifié par les pharaons égyptiens de la XII^e dynastie (env. 1940-1760 av. J.-C.)¹³.

Le but principal de cette chaîne de forts, installée dans une zone où la navigation est rendue presque impossible par des rapides, était sans doute de contenir les intrusions des peuples nomades venus du Sud et, dans le même temps, d'établir des points contrôlés où pouvaient être effectuées des transactions commerciales¹⁴.

La tâche difficile de contenir les déplacements de ces nomades paraît avoir nécessité l'adjonction d'une « muraille magique » à celles, pourtant impressionnantes, de ces nombreuses forteresses, comme en témoigne la découverte fortuite, en 1962, d'un dépôt résultant d'un rituel d'envoûtement près de Mirgissa, principale forteresse et point de commandement de cet ensemble. On possède un rapport précis donné par le fouilleur André Vila sur les conditions de sa trouvaille et l'état du site. Grâce à lui nous est ainsi connu le contexte archéologique et, à travers celui-ci, le souvenir, les traces laissées par certains des gestes qui constituaient ce rituel¹⁵.

Le dépôt de Mirgissa

Le lieu de trouvaille du dépôt se situe d'après le rapport de fouille à 640 mètres au nord-est de la forteresse haute de Mirgissa et à 470 mètres au nord-ouest de la ville « ouverte » égyptienne établie dans la plaine fluviale sous la protection de l'ouvrage militaire¹⁶.

Le dépôt se trouvait dans une dépression sableuse entourée par des zones granitiques, lieu dont le choix a probablement répondu à un certain nombre de critères d'efficacité magique, parmi lesquels on relèvera la présence du sable, matière ambivalente aussi bien liée à l'origine du monde qu'au règne néfaste des déserts¹⁷, ou encore la situation de cette zone sableuse à portée de vue des murailles de la forteresse et, surtout, dans l'axe de son entrée principale¹⁸.

Le dépôt à proprement parler était composé de trois enfouissements distincts¹⁹ :

- À peu près au centre du site, une fosse grossièrement tronconique profonde d'environ 70 centimètres et dont la grande base formait, en surface, un ovale irrégulier d'environ 2 mètres de diamètre. Cette fosse, au fond de laquelle avaient été placés cinq « creusets » de limon²⁰, était emplie de milliers de tessons dont un bon nombre étaient inscrits²¹. Le reste du bourrage du

dépôt est constitué par des fragments encore plus nombreux de

céramiques anépigraphes²², des objets en limon (346 retrouvés ; nombre d'entre eux ont sûrement disparu) – objets sur lesquels on reviendra un peu plus loin –, ainsi que de la poussière de limon et par place, des « lentilles de cendres »²³.

- À 4,75 m à l'ouest de cette fosse, a été retrouvé un ensemble composé d'un crâne humain renversé (semble-t-il après avoir été posé sur une écuelle)²⁴ entouré de fragments de cire d'abeille colorée en rouge, témoins probables de la destruction d'un certain nombre de figurines fabriquées avec cette matière, d'une lame de silex blond et d'une céramique inscrite volontairement pulvérisée. Ce crâne est très certainement celui du squelette acéphale enterré un peu plus loin dans une fosse peu profonde marquée par quelques blocs de granit²⁵. C'est la preuve que le rituel de Mirgissa a été accompagné d'une mise à mort. Au vu du contexte, on est tenté d'y voir un prisonnier de guerre et très vraisemblablement, là encore d'après le contexte, un Nubien, mais en vérité on ne peut avoir aucune certitude en la matière²⁶. S'il paraît difficile, à moins d'envisager une scène d'une extrême cruauté, que le couteau de silex ait servi à la mise à mort, il a peut-être servi à décapiter le cadavre, voire a simplement été déposé là afin de conserver le souvenir de cette opération et, si nécessaire, de la reproduire magiquement à l'infini²⁷.
- Enfin, à 11 m au nord du dépôt principal, toujours dans la zone sableuse, mais dans un espace délimité par la « rive » granitique et un bloc isolé ont été trouvés les restes de quatre statuettes de calcaire, elles aussi inscrites. Deux d'entre elles nous sont parvenues à peu près intactes, une troisième, complètement pulvérisée ; de la dernière, seule la tête a survécu. Dans tous les cas le sommet des têtes porte des traces de percussion, coups portés avant la coloration des cheveux en noir²⁸.

Les objets constituant le dépôt – ou plus exactement les trois dépôts – de Mirgissa témoignent donc d'un rituel très complexe, voire de plusieurs rituels associés, dont, sur la base des observations menées pendant et après la fouille, on peut restituer à grands traits les actes principaux.

Ce rituel, donc, a supposé les actions suivantes :

- transport vers le désert d'un considérable matériel céramique – pas loin de 700 céramiques de tailles et formes diverses –, ainsi que d'un ensemble d'objets en limon, d'au moins quatre statuettes en pierre représentant des prisonniers, d'un percuteur et de divers autres objets ;

- conduite vers le même lieu d'un prisonnier mis à mort et décapité sur place (l'état du squelette dans la tombe indique d'après le fouilleur qu'il y a été jeté avant que la rigueur cadavérique ne soit intervenue) ;
- dépôt au fond de la fosse de cinq creusets en limon qui ont dû servir à des combustions, sans doute celles de figurines en cire ;
- destruction des vases au moyen du percuteur ; le fouilleur note que le coup initial a semble-t-il été « porté au même point » pour chaque type de vase, ce qui, d'après lui, indique une opération rituelle effectuée « de façon réfléchie »²⁹ ;
- destruction d'une des statuettes de prisonnier et décapitation d'une autre (son corps a, lui, totalement disparu), gestes qui font fortement écho au destin du prisonnier réel ;
- à intervalle régulier dans ce processus de remplissage de la fosse (cela pourrait s'être produit 7 fois d'après les objets conservés), dépôt ou jet dans la fosse d'un lot de petits objets en limon représentant : une tête ou un membre humain, un œil humain (type *oudjat* vide), différentes représentations animales dont une douzaine de canards par lot, des modèles de barques (6 ou 7 par lot) volontairement brisés en deux, quelques objets non identifiés ;
- à peu près à mi-chemin du remplissage de la fosse, dépôt ou jet dans la fosse d'une copie en limon d'une hache polie et d'un modèle réduit de brique ;
- enfin, là encore à divers moments du remplissage, diverses combustions ont été pratiquées sur place, laissant dans l'épaisseur du dépôt des « lentilles de cendre » ;

L'analyse de détail de ces restes dépasserait largement le cadre de cette étude, mais quelques remarques s'imposent.

Il apparaît en premier lieu que la masse de matériau employé est assez considérable en particulier en ce qui concerne les céramiques, et on est conduit à penser que le rituel qui s'est déroulé à Mirgissa a impliqué un nombre considérable de participants qui n'est pas incompatible avec ce qu'on peut savoir de l'importance des forteresses nubiennes au Moyen Empire³⁰.

Un deuxième point d'ordre général à noter est la trace récurrente de gestes de démembrement et de destruction dans les trois dépôts. On note ainsi que le prisonnier réel a été décapité et enterré en deux enfouissements distincts, que, parmi les figurines de calcaire, l'une a été pulvérisée et une autre décapitée, que les vases inscrits ou non ont presque systématiquement été brisés³¹, enfin que, dans l'ensemble des objets en limon jetés dans la fosse, on relève des figurines de prisonniers brisées et des membres humains isolés. Dans le détail de ces objets en terre crue, on relèvera aussi la présence de petites représentations de bateaux, volontairement brisées, fait qui va dans le même sens, cette destruction pouvant sans doute être comprise

comme un des moyens magiques utilisés pour entraver la marche éventuelle des envahisseurs par l'anéantissement de leur moyen de

transport³². Toujours dans ce lot de figurines, on relèvera la présence d'animaux qui peut aussi bien faire référence aux sources alimentaires des populations visées³³ qu'évoquer, en particulier dans le cas des canards, ces animaux « sauvages » qui, pour les Égyptiens, sont une des formes – au même titre que les ennemis étrangers ou les rebelles de l'intérieur – que prennent les forces du désordre³⁴.

La troisième remarque qu'on peut faire sur ce dépôt et qui est essentielle pour ce qui nous concerne ici, c'est que, même si la concentration des textes est maximale dans la fosse centrale, aucun des deux autres enfouissements n'en est dépourvu. Cette répartition de l'écrit n'est pas le fait du hasard et l'on peut considérer que ces textes, sur le contenu desquels nous allons nous arrêter maintenant, servent de lien entre ces trois points d'enfouissements et que cette répartition a très probablement pour fin de renforcer la puissance de l'envoûtement et sans doute d'en rendre les effets plus durables.

Présentation des textes

Les textes d'envoûtement

L'essentiel des textes conservés dans le dépôt de Mirgissa appartient à ce qu'on nomme « textes d'envoûtement » ou « d'exécration »³⁵. Ils sont écrits en cursive hiératique et sont organisés suivant un schéma qui a été reconnu depuis l'étude pionnière qu'en a donné Kurt Sethe en 1926³⁶. En dehors du lot de vases conservé à Berlin, étudié par Kurt Sethe, et de celui de Mirgissa où les textes sont portés à la fois sur les vases et sur les figurines, la plupart des autres documents connus qui peuvent être rattachés à cet ensemble sont des figurines³⁷.

Ces textes sont organisés en sections thématiques dont la longueur peut varier en fonction de la place disponible, chaque section pouvant être répartie sur plusieurs objets différents. Ces sections se succèdent suivant la vision égyptienne du monde : la Nubie, l'Asie, la Libye, et l'Égypte qui tient ici lieu de Nord³⁸. À ces quatre sections géographiquement réparties s'ajoute une cinquième n'ayant pas d'attache territoriale particulière, qui est dirigée contre « toute mauvaise chose », comme par exemple « toute mauvaise parole », « tout mauvais complot » ou encore « tout mauvais rêve »³⁹. Le contenu de chacune de ces sections respecte par ailleurs une organisation qu'on retrouve sur les diverses attestations de ces textes d'exécration, ce qui confirme que nous avons affaire à un formulaire bien établi et, on peut le supposer, que cette pratique de l'envoûtement politique a été soigneusement codifiée dans un des

bureaux de la cour égyptienne⁴⁰. Pour donner un exemple de la manière dont fonctionnent ces textes, nous observerons rapidement, dans l'une des versions du dossier de Mirgissa, la première section nubienne. Elle commence par les différents princes de la zone géographique envisagée⁴¹ :

Le prince de Koush Triah, né de Kany, né pour Kaa et tous les battus qui sont avec lui ; le prince de Shaât (*i.e.* Saï) Khasa, né de Ishtëken surnommée Ouapis et tous les battus qui sont avec lui ; le prince de Oubatsépet, Bâkouayt surnommé Tjaï né de Ihasy, né pour Ounkat et tous les battus qui sont avec lui ; le Médja Ouahib né de Iouhi, né pour Ounkat et tous les battus qui sont avec lui ; le prince de Aousheq et tous les battus qui sont avec lui.

Le texte évoque ensuite des catégories plus générales de population nubienne et se conclut avec ce qu'on appelle « la formule de rébellion » qui décrit la situation politique nécessitant le rituel. Sont ainsi donc concernés, en plus des princes et individus jusqu'ici mentionnés⁴² :

Tous les Nubiens de Koush, de *Shaât*, de *Oubatsépet*, les *Iounout(you)* de Nubie, leurs guerriers d'élite, leurs courriers et tous les battus qui sont avec eux, leurs confédérés, qui se révolteraient, qui se ligueraient, qui combattraient, qui ont l'intention de combattre, qui ont l'intention de se révolter, dans ce pays tout entier.

Ce modèle se retrouve avec plus ou moins de détail pour les deux autres secteurs géopolitiques étrangers visés : princes, peuples et troupes d'Asie et de Libye⁴³.

La section égyptienne est bien entendu différemment organisée. En réalité, l'Égypte n'est pas explicitement mentionnée, mais la section comprend des catégories générales de l'humanité qui servent d'ordinaire à désigner différentes catégories ou populations d'Égyptiens. À cet ensemble de portée générale a été adjointe une série de morts aussi précisément désignés que les princes étrangers par leurs noms – dans ce cas parfaitement égyptiens – et par le nom de leur mère ou de leurs nourrices. À Mirgissa seront par exemple combattus « le mort Imény qu'a allaité Satbastet, qu'a élevé Sathathor fille de Néféro » ou le mort « Sésostrisséneb le jeune, surnommé le petit, qu'a allaité Satip fille de Sathathor, qu'a élevé Kémou fils de Sathathor⁴⁴ ».

Ces textes d'envoûtement apparaissent donc comme des listes soigneusement hiérarchisées et, comme en témoignent les différentes

versions connues, sans doute très régulièrement mises à jour⁴⁵. Il est important pour nous de relever ici que, si ces textes, dans leur précision concernant noms, surnoms et lignages des princes, semblent directement issus des rapports d'un service de renseignement, ils n'évoquent pas clairement le destin des princes, des peuples et des individus ainsi mentionnés.

Plusieurs indices vont toutefois nous permettre de nous faire une idée de ce qui les attend si, comme le dit le texte, ils « vien[n]ent à se révolter, [à] se liguier, à combattre », voire simplement à « en avoir l'intention », et ce sont ces indices qui font l'envoûtement proprement dit. Ces indices sont à la fois textuels et matériels et c'est dans cette relation ternaire entre le signifiant, le signifié et le support que nous verrons se manifester le rôle central de l'écriture dans le rituel dont la fosse de Mirgissa a conservé les traces.

Indices textuels d'explicitation de l'envoûtement

Le premier indice de l'opération d'envoûtement passe explicitement par l'énoncé que la suite des princes et des peuples en question est constituée de « battus ». Le terme égyptien est *séqér(y)ou* qui dérive certainement du verbe *séqer* (figure 2) : « frapper, (a)battre »⁴⁶. Il est aussi possible que dans les textes d'exécration, *séqerou* soit une forme abrégée du terme *séqerou-ânkh* désignant les « prisonniers de guerre »⁴⁷. Le texte révèle donc ainsi son contenu idéologique en vouant, par la puissance du mot choisi, la suite des princes et les peuples étrangers à la défaite, la captivité ou la mort. On remarquera que ce terme de *séqerou* n'est pas appliqué aux différentes catégories de population constituant la section égyptienne.

Un deuxième indice nous est fourni par la graphie même des noms des cibles de ce rituel. Tous les anthroponymes et ethniques étrangers portent un même déterminatif (figure 5) qui est la transcription hiéroglyphique – passée ensuite telle quelle en hiéroglyphes – du signe de l'ennemi prisonnier ou mort (figures 6-7)⁴⁸. Par la puissance active de l'écriture, le destin de tous les hommes évoqués est donc tracé : ils sont « liés » ou « tués » par le signe même qui détermine leurs noms et réduits, en somme, à l'état de *séqerou* qu'évoquent par ailleurs explicitement les formules.

Une fois encore, il faut ajouter que dans la section égyptienne, les noms des différentes catégories de population (*rmt*, *p' t*, *rhyt*) ne sont jamais pourvus de ce déterminatif fatal⁴⁹ et que seuls, logiquement, les morts dangereux de la seconde partie de cette section en sont dotés.

L'emploi des signes semble donc bien avoir été calculé pour répondre à un souci d'efficacité et de précision magique. On devine en effet une menace graduée entre les princes étrangers, les Égyptiens vivants ou morts. S'ils sont tous placés sous l'épée de Damoclès de la formule « de rébellion », il y a bel et bien une différenciation graphique entre d'une part les princes étrangers et morts dangereux dont le destin est tracé par le signe fatal qui détermine leurs noms et, d'autre part, les sujets directs du pharaon qui ne sont concernés que par la menace latente du formulaire « de rébellion ».

Indices matériels d'explicitation de l'envoûtement

La relation entre l'écriture et le rituel d'envoûtement n'est toutefois pas seulement portée par les signes mêmes du texte, elle est aussi profondément inscrite dans la nature et le destin des supports de ces formules. Les objets, figurines et vases sur lesquels ces textes ont été écrits constituent en effet un troisième indice — matériel cette fois — de ce qui est recherché à travers ce rituel considéré dans son ensemble.

Les figurines

Ces figurines ont les bras liés dans le dos au niveau des coudes⁵⁰ et les jambes repliées à partir des genoux, une manière conventionnelle de rendre en trois dimensions la position agenouillée qui fait donc de ces statuettes des représentations en ronde-bosse du signe d'écriture hiéroglyphique de l'ennemi prisonnier ou mort (figures 6-7)⁵¹. Comme on vient de le voir ce signe, ou plus exactement son équivalent hiératique, sert de déterminatif aux noms des cibles du rituel et on voit bien le jeu d'emboîtement magique qui est mis en œuvre de la sorte autour de cette image du vaincu. En définitive, les signes d'écriture et les supports sur lesquels ils sont inscrits se répondent et cet aller-retour crée l'efficacité magique d'un texte qui, sans cela, serait à peine plus qu'une simple liste.

Quelques précisions doivent toutefois être apportées pour mieux cerner la nature et le fonctionnement du lien magique entre la figurine et la cible du rituel.

En premier lieu en effet, et bien que la raison d'être de telles images soit de « visualiser » l'ennemi, de le « piéger » dans une forme neutralisée et vaincue⁵², il ne faudrait pas s'imaginer qu'il y a exacte coïncidence entre tel prince – voire telle zone géographique – et telle statuette. Les visages de ces statuettes à Mirgissa ne sont pas typés et, dans certains autres ensembles, ils sont à peine ébauchés. Par rapport à d'autres représentations de peuples étrangers soumis et vaincus où l'art égyptien va jusqu'à la caricature, ce flou iconographique montre assez clairement que le lien magique d'identification nécessaire à la réussite du processus d'envoûtement s'établit sur une autre base

qu'une simple ressemblance physique⁵³. Certes, toutes proportions gardées, c'est bien l'idée de « ressemblance » qui opère dans le cadre plus général de l'attitude où la figurine agenouillée et ligotée matérialise le sort auquel on voue l'ennemi ; il n'en reste pas moins qu'en ce qui concerne l'identification précise des cibles, c'est le texte qui joue le rôle essentiel, lui qui les nomme – allant jusqu'à mentionner des surnoms dont le sens reste problématique – et les situe dans leur lignage. C'est l'écrit, sinon l'écriture, qui, en vertu de la puissance créatrice qui lui est reconnue, fait, d'un même mouvement, exister et disparaître le « prince *untel* né d' *une telle* » à partir de l'image d'un vaincu anonyme au visage lisse.

En second lieu – et cette remarque conforte la précédente –, il faut relever qu'une « section géographique » peut être doublonnée ou *a contrario* divisée sur plusieurs figurines. Si les statuettes d'envoûtement découvertes à Saqqarah présentaient chacune la totalité du formulaire⁵⁴, celles, en albâtre, réputées provenir d'Hélouan présentaient au contraire une organisation beaucoup plus complexe, associant division et répétition des sections d'une statuette à l'autre. Cette division des textes, qui est aussi très fréquente lorsque les textes sont inscrits sur des vases, n'est pas seulement le fait de contraintes matérielles mais répond semble-t-il à un « plan » comme le montrent sans doute les traces de numéros d'ordres repérés par Georges Posener sur ces figurines d'albâtre⁵⁵.

Au total, l'indistinction des visages et la fluidité dans la relation du texte au support montrent que, pour le magicien égyptien, ce genre de figurine jouait sans doute un rôle médian. C'était à la fois des poupées d'envoûtement destinées à subir éventuellement la décapitation ou la destruction qu'on voulait faire subir à celui que chacune « représente »⁵⁶, et un support de l'écrit, à ce dernier étant conféré l'essentiel de la puissance magique⁵⁷.

Les vases

Avec les vases, second support possible des textes d'envoûtement, c'est un autre type de lien entre l'objet et l'écrit qui se dévoile⁵⁸. Dans le cas de la trouvaille de Mirgissa, autant chacune des figurines de pierre semble avoir eu un destin propre, autant les vases paraissent avoir été brisés aussi systématiquement que possible⁵⁹.

Ce geste de destruction dont André Vila a pu repérer, grâce à la typologie des fragments conservés, qu'il a été effectué « le vase étant toujours tenu dans la même position et frappé de façon réfléchie⁶⁰ »,

loin de diminuer l'efficacité du texte en l'éparpillant, fixait lui aussi le sort de ceux qu'il décrit. Les princes et les peuples soigneusement identifiés et assemblés en listes hiérarchisées étaient ainsi réduits, sinon en poussière, du moins en fragments. André Vila a proposé que la régularité et la répétition de ce coup destructeur indiquent qu'il ait été directement inséré dans le rituel et que le geste ait pu être accompagné d'une récitation⁶¹. On reviendra un peu plus loin sur ce processus de destruction, mais on doit avant cela relever quelques faits touchant à la matérialité même de ces vases.

Le premier point qui doit être noté est que la confrontation des céramiques reconstituées à partir des fragments de Berlin et de ceux de Mirgissa montre une très grande proximité dans les formes choisies pour inscrire les textes ; il s'agit essentiellement d'écuelles, de bols et de petits vases biconiques⁶².

Le second point à relever est que ces vases étaient assez systématiquement de couleur rouge, teinte qui, dans la représentation égyptienne, est prioritairement celle du désert et, par extension, celle des ennemis étrangers ou cosmiques⁶³. Cette couleur semble donc être un élément supplémentaire d'identification et participer à la trame du rituel d'envoûtement, d'une manière finalement assez comparable à celle dont opère, dans le texte lui-même, le signe « déterminatif » suivant les noms des princes et peuples étrangers (figure 5).

En confrontant toutes ces données, on s'aperçoit d'ores et déjà que le rituel d'envoûtement qui s'est pratiqué à Mirgissa était d'une grande complexité. L'ensemble des relations qu'on peut discerner entre chacun des éléments constitutifs du dépôt montre que l'efficacité rituelle reposait autant sur chacune des pièces de l'ensemble que sur les relations qui les unissent les unes aux autres. Il apparaît en effet que la nature comme la forme des objets, le contenu comme la forme des écrits qui ont été employés là, ou encore, et pour autant qu'on en puisse juger, les gestes qui ont été pratiqués tendent tous à l'instauration de ce qu'on pourrait appeler un cercle de contrainte dont aucun ennemi potentiel ou réel ne saurait s'échapper.

Il ne fait guère de doute en effet que le geste de destruction des vases dans le cadre du rituel d'envoûtement à Mirgissa a constitué pour ceux qui l'ont mis en œuvre un élément déterminant dans la réussite souhaitée du processus excrétoire. Il est par ailleurs vraisemblable qu'il faut mettre ce geste en relation avec un rituel qu'on voit apparaître dès la première moitié du III^e millénaire dans les *Textes des Pyramides*, l'acte de *sd dšrwt* : « briser les vases rouges⁶⁴ ». Pour confirmer l'existence d'un tel lien, il n'est pas inintéressant de noter que le signe déterminatif du terme désignant ces vases rouges dans les *Textes des Pyramides* (figure 8) renvoie à une forme bien attestée dans les lots de Mirgissa et de Berlin⁶⁵. De surcroît, si, dans les *Textes des*

Pyramides, ce rite du « bris des vases rouges » faisait partie d'une série de formules concernant les funérailles et les offrandes et libations qui sont effectuées à cette occasion, il n'en reste pas moins qu'il comprend une évocation du mortier ou du percuteur servant à briser les vases et que cet objet est mis en relation avec la terreur que, grâce à cet objet présent comme « l'œil d'Horus dur », le roi sera en mesure d'infliger à un être non nommé, mais en qui il faut certainement reconnaître Seth, l'ennemi d'Osiris par excellence⁶⁶.

C'est encore en relation avec les offrandes alimentaires effectuées au moment des funérailles, mais peut-être aussi avec la figure de l'ennemi, qu'on voit réapparaître au Nouvel Empire, iconographiquement cette fois, ce « bris des vases rouges » dans le décor des tombes⁶⁷. Il importe de s'arrêter un bref instant à l'une de ces représentations dans la tombe memphite d'Horemheb où l'on peut observer le « film » du rituel représenté en scènes adjacentes avec une vivacité et un souci du détail propres aux œuvres de cette période amarnienne et immédiatement post-amarnienne⁶⁸. Sans entrer dans le détail, on relèvera que l'officiant s'empare des vases et les jette au sol où ils se brisent et répandent le liquide qu'ils contiennent au moment même où un acolyte égorge un taureau lié devant lui. Comme l'a fait remarquer Jacobus van Dijk, il existe certainement une coïncidence entre ces deux gestes, la destruction des vases renvoyant à la mise à mort de l'animal et l'écoulement du liquide qui découle du bris pouvant renvoyer à celui du sang du taureau⁶⁹.

Il ne faut pas pour autant établir une stricte équivalence entre le bris des vases qui a été effectué dans le cadre du rituel d'envoûtement de Mirgissa et celui qu'on voit représenté en relation avec les funérailles dans les tombes du Nouvel Empire. La communauté de l'acte du « bris » ne gomme pas certaines différences de contexte ou de forme. Le site nubien nous révèle un envoûtement « politique » à proximité d'une forteresse là où les reliefs des tombes évoquent les rituels d'offrandes accompagnant un enterrement « privé ». Il semble par ailleurs que si les vases portent des textes à Mirgissa, rien ne permet de supposer qu'ils aient été inscrits dans le cadre des funérailles⁷⁰.

Il n'en reste pas moins que, outre ce geste du bris en lui-même, il existe quelques indices qui permettent de supposer que ces pratiques entretenaient des relations. La récurrence de la couleur rouge depuis les *Textes des Pyramides* jusqu'aux reliefs des tombes du Nouvel Empire n'est certainement pas vide de sens et il y a tout lieu de supposer que cette teinte est le signe que le geste de briser les vases possédait une forte dimension prophylactique dans un contexte aussi bien de magie politique que funéraire. Un autre indice de ce genre de relation existe et peut précisément être constaté entre le dépôt de Mirgissa et les reliefs de la tombe d'Horemheb. Il repose sur la présence de figures communes aux deux dossiers qui, même s'il est difficile d'en donner

une vision autre que schématique, permettent de faire émerger une constellation magique dont, faute de pouvoir explorer toutes les branches, on peut au moins essayer de faire ressortir quelques-uns des éléments principaux.

Le premier point est d'évidence puisqu'à Mirgissa, comme dans les reliefs de la tombe d'Horemheb, on retrouve ce bris des vases rouges dans le cadre d'un rituel comportant une mise à mort : celle d'un prisonnier humain à Mirgissa, celle d'un taureau dans la tombe d'Horemheb. Il n'est pas certain que ces deux mises à mort soient porteuses du même sens, mais le taureau égorgé et décapité au moment même où sont brisés les premiers vases est, potentiellement, une figure de l'ennemi⁷¹. Il a été de surcroît préalablement entravé par des liens.

La présence des liens est le second point notable, car il y a un écho manifeste entre la position du taureau dans les reliefs d'Horemheb (pour son équivalent dans l'écriture voir le hiéroglyphe figure 9) et celle des figurines qui développent en trois dimensions le déterminatif du prisonnier ou du vaincu lié (figure 6). Il est d'autant plus important pour nous de relever cette coïncidence dans les « à-côtés » du bris des vases rouges que ce signe hiéroglyphique sert, on l'a dit, sous sa forme cursive, dans les textes d'envoûtement portés par les vases et les figurines de Mirgissa, à signifier la déchéance de quiconque « viendrait à se rebeller ».

On voit ainsi avec cette image de l'ennemi vaincu se refermer un nœud conceptuel parfait. Qu'elle soit envisagée comme signe d'écriture, comme figure en ronde-bosse, voire comme être vivant, cette figure – en la forme de laquelle sont inscrites défaite et servitude – sera de surcroît réduite à néant par une série de gestes destructeurs, mise à mort par égorgement et décapitation d'un être humain, bris des figurines la représentant et des vases la portant comme caractère d'écriture.

Conclusions

La magie aux frontières : écrire la sujétion souhaitée

Les vestiges laissés par le rituel de Mirgissa témoignent donc d'une opération magique extrêmement complexe. La subtilité des agencements qu'on devine à travers les restes découverts, comme le contenu des textes d'envoûtement, et aussi la situation du dépôt à proximité de la forteresse ne laissent aucun doute sur l'aspect « officiel » de ce qui s'est passé là. Si l'on ajoute la présence de figurines de calcaire, pierre absente de Nubie et donc directement importée d'Égypte⁷², on voit bien que les « magiciens » qui ont opéré au pied de Mirgissa, forteresse centrale du *limes* du Batn-el-Haggar,

peuvent être considérés comme des sortes de « fonctionnaires », agents lettrés d'un type un peu spécial, servant leur souverain par un usage, certainement codifié, de la puissance magique.

Il ne fait guère de doute que la magie, au côté de la diplomatie et de la force militaire, a joué un rôle important dans les zones où les frontières pouvaient être contestées, au même titre d'ailleurs qu'elle a certainement fait partie des outils du pouvoir central pharaonique⁷³.

Pour s'en tenir au flanc sud de l'Égypte on connaît, en dehors de Mirgissa, de possibles traces de sacrifice humain repérées au début du xx^e siècle dans les fouilles à proximité d'une forteresse d'Éléphantine⁷⁴, et on sait par ailleurs que des figurines d'envoûtement ont aussi été trouvées en relation avec quelques-unes des autres forteresses du Batn el-Haggar⁷⁵. Il existe par ailleurs des documents d'un autre genre qui peuvent toutefois être mis en relation avec les opérations du « containment » tentées par le biais du rituel de Mirgissa.

On connaît en effet un certain nombre de stèles qui établissent les bornes de la domination égyptienne en Nubie. On a évoqué plus haut celle de l'an 8 de Sésostri III à Semna⁷⁶, mais cette pratique n'est pas spécifique au Moyen Empire et on la retrouve encore à la XVIII^e dynastie sous les règnes de Thoutmosis I^{er} (1493-1483 av. J.-C.) et Thoutmosis III (1479-1425 av. J.-C.) à un moment où l'empire d'Égypte atteint son maximum d'extension. Les rochers de Kurgus à environ 450 kilomètres au sud-est de Mirgissa ont livré un ensemble de graffiti, reliefs et stèles rupestres laissés par des expéditions égyptiennes. Les stèles portent un texte : « Quant à tout Nubien (*Néhésy*) qui transgresserait cette stèle qu'a placée pour moi mon père Amon, ses chefs seront abattus, solidement tenus dans mon poing, le ciel ne pleuvra plus pour lui, ses troupeaux ne se reproduiront plus, il n'aura pas d'héritier sur terre⁷⁷ », dont la tonalité n'est pas sans rappeler certains aspects des textes d'envoûtement de Mirgissa.

On notera de fait que, si l'expression « tout Nubien » est volontairement floue et englobante, au contraire donc de la méticulosité dans la recherche des filiations et des dénominations qui est à l'œuvre dans les diverses sections des textes du Moyen Empire, le sort auquel est voué l'éventuel rebelle n'en est pas moins construit suivant une séquence qui témoigne sans doute du souci d'ancrer la malédiction dans la réalité de l'écosystème des populations du haut Nil visées. On peut en effet comprendre que l'absence de pluie entraînera une sécheresse qui frappera d'abord les troupeaux puis, à leur tour, les hommes privés ainsi de leur principal moyen de subsistance. Même si l'on a vu que les textes d'envoûtement du Moyen Empire cherchaient à couvrir l'ensemble des horizons possibles de la menace – y compris celui d'outre-tombe –, le souci particulier de protection magique qui semble se manifester sur la frontière nubienne, même aux périodes où

la puissance militaire égyptienne ne souffre guère de contestation, tient peut-être à la conviction que les Égyptiens avaient de la grande

puissance et potentielle dangerosité de la magie nubienne⁷⁸. Il est manifeste en tout cas que l'écrit – soigneusement gravé et mis en scène sur des stèles rupestres ou, au contraire, cursif et enterré en fragments dans une poche de sable – occupe une place centrale dans la construction de cette barrière de défense magique.

Écrire : où et comment ?

Reste posée maintenant la question, au cœur de notre problématique, de l'acte d'écrire à proprement parler, de ses modalités et de son sens dans le cadre d'un tel rituel.

S'il ne fait aucun doute que l'écrit qui en résulte occupe une position centrale dans le processus magique mis en œuvre à Mirgissa, on peut se demander si le geste lui-même participe du rituel d'envoûtement – comme le font sans doute le bris des vases ou la décapitation du prisonnier – ou s'il a été effectué en amont en une phase préparatoire. La quantité des inscriptions conservées à Mirgissa comme la présence de plusieurs mains différentes dans les graphies des textes assurent qu'une équipe de scribes a écrit l'ensemble des inscriptions, celles des vases comme celles des figurines⁷⁹. Cela ne nous dit pas toutefois où ni à quel moment précis ces scribes ont travaillé. On a déjà vu que les figurines, en calcaire, ne peuvent avoir été sculptées qu'en Égypte même. Georges Posener en avait tiré la conclusion que les textes qu'elles portent pourraient être un modèle envoyé d'Égypte dans la mesure où il lui paraît peu probable que les responsables de la forteresse aient possédé la liste si précise des princes qui constitue le cœur du formulaire⁸⁰.

Nous ne possédons pas l'ordonnancement du ou des rituels qui furent effectués à Mirgissa et dont les traces archéologiques seules nous sont parvenues. Il est donc difficile de dire si le lieu d'écriture avait un sens dans le cadre d'un tel rituel. Si l'on se tourne vers la configuration générale de Mirgissa, trois lieux peuvent être suggérés : le site même de l'opération d'envoûtement, la forteresse et la ville⁸¹. Il n'est malheureusement pas possible en l'état de nos connaissances de choisir entre chacun de ces sites.

Si nous postulons toutefois que l'acte d'écrire a fait partie du rituel lui-même, le cadre formé par cet arpent de sable enserré dans ses rives granitiques qui semble avoir été jugé adapté au rituel d'envoûtement était-il convenable aussi à une telle séance d'écriture ? On ne saurait l'assurer non plus, dans la mesure où les textes magiques ne

comportent guère d'indication à ce sujet. On possède toutefois au moins une mention qui indique où doit être rédigée la formule magique. Il s'agit d'une des conditions de la confection d'une amulette contre le venin ; il est dit qu'elle est « à écrire dans la campagne, dans la nécropole, dans la <volière> (?)⁸² ».

Ces indications peuvent être considérées comme signifiantes car, rien n'étant laissé au hasard dans une formule magique, elles insistent sur les lieux : campagne cultivée, nécropole désertique et, peut-être, volière qu'habitent et fréquentent les serpents. Il semble donc que la nécessité d'écrire un talisman contre le venin dans ces zones mêmes où la menace en est la plus forte, répond à une recherche de cohérence magique. Il s'agirait de créer de la sorte un lien contraignant où l'espace du rituel joue un rôle aussi important que chacun des éléments qui le composent⁸³.

Sans exagérer pour autant l'importance du « lieu » de l'écriture dans l'efficacité du rituel d'envoûtement, on peut donc, semble-t-il, sérieusement envisager qu'une partie des textes a pu être écrite au bord de la fosse de Mirgissa, sur le sable – dont on a dit déjà le sens magique⁸⁴ – d'un désert montueux qui est, comme en témoigne le signe déterminatif des pays étrangers dans le texte lui-même (figure 14), la résidence de ceux qu'il s'agit de combattre⁸⁵.

Il ne fait guère de doute que la répartition des textes sur les objets aidant à l'envoûtement, figurines ou vases, répondait à des nécessités d'ordre à la fois pratique et magique⁸⁶. Comme on l'a déjà vu, on peut toutefois tenir, étant donné la manière dont ces objets ont été utilisés, que ces types de support ont, malgré leurs différences formelles apparentes, une valeur et une efficacité magiques assez proches.

Si on veut se faire une vue plus claire des gestes par lesquels les textes d'envoûtement ont été portés sur les figurines et les vases de Mirgissa, il nous faut nous tourner vers quelques formules, en général plus tardives, qui nous donneront quelques indices intéressants de ce point de vue. On le verra, elles concernent toujours la constitution des « images » de l'ennemi sans qu'il s'agisse forcément de représentations réellement figurées.

À peu près contemporains du rituel de Mirgissa, les *Textes des Sarcophages* mentionnent, comme on l'a déjà dit, une « image de l'ennemi » sur laquelle sera récitée une formule qui le condamne à l'échec, image dont il est précisé qu'elle est « faite en cire et inscrite au nom de ce vil ennemi, sur sa poitrine au moyen d'une arrête de synodonte et mise en terre dans la place d'Osiris », c'est-à-dire dans la nécropole⁸⁷.

Quoique beaucoup plus tardive, une formule du *Livre de renverser Apophis l'ennemi de Rê* semble beaucoup plus étroitement reliée au

rituel dont Mirgissa nous a conservé les restes⁸⁸. Elle comprend diverses récitations et opérations rituelles, parmi lesquelles on trouve quelques indications techniques qui rappellent les vestiges rituels retrouvés à Mirgissa. Il s'agit d'un texte qui concerne précisément la fabrication de figurines d'envoûtement⁸⁹ :

Fais donc (une figurine de) tout ennemi de Rê ou tout ennemi de Pharaon vie-santé-force, qu'il soit vivant ou mort, ainsi que (de) tout déchu à son opinion ; les noms de leurs père(s), de leurs mères et de leurs enfants consistent en toute figure qui a été inscrite à l'encre fraîche sur une feuille de papyrus neuve ; inscris leur nom sur leur poitrine, (eux ayant été) fabriqués en cire, ainsi que liés au moyen de « cheveux » de fil noir. Crache dessus. Marche (dessus) du pied gauche. Renverse (?) (les) au moyen d'un harpon et d'un couteau. Jette (les) au feu dans les creusets des métallurgistes.

La mention des « vivants » et des « morts », l'évocation du nom des parents et des descendants, celle du couteau, dont le nom signifie littéralement « silex⁹⁰ », ou encore des « creusets des métallurgistes » nous montrent que nous sommes bien dans le cadre d'une lutte magique de même type que celle qui s'est déroulée à Mirgissa. La seule différence est que ce papyrus tardif nous fournit la recette théorique du processus d'envoûtement là où le site du Moyen Empire nous a livré son résultat concret.

On notera pour ce qui nous intéresse ici que c'est l'écriture des noms qui sert de lien à toutes les opérations pratiques évoquées par le *Livre de renverser Apophis*. D'ailleurs, dans la suite du texte, à un moment où il s'agit de combattre Apophis lui-même, le pire de tous les ennemis de Rê, il faudra pour cela « brûler les noms d'Apophis sur un feu de bryone » à diverses heures du jour et de la nuit et en divers moments du mois⁹¹.

Dans cette formule le terme « nom » (*rn*) semble bel et bien désigner des objets concrets, qu'il s'agisse de feuilles de papyrus ou de figurines de bois ou de cire et, en tout cas, porte, au même titre que les mots « ennemi » (*h ftj*) et « mort » (*mt*), ce déterminatif néfaste du « mort/prisonnier » (figure 5) que nous avons déjà rencontré plusieurs fois⁹². Cette imbrication des mots et des signes que l'on percevait à travers la trouvaille de Mirgissa se retrouve donc encore dans ce formulaire beaucoup plus récent. Si l'on veut bien admettre toutefois que les principes fondamentaux de la magie égyptienne ne se sont pas

complètement transformés pendant le millénaire et demi qui sépare ces deux sources, on peut concevoir que le souci de fraîcheur qu'on voit à l'œuvre dans la mention de l'« encre fraîche » et du « papyrus

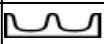
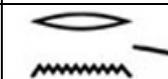
neuf »⁹³ dans le papyrus Bremner-Rhind avait déjà cours au Moyen Empire, ce qui permet de supposer que, pour les mêmes raisons de « fraîcheur », les textes de Mirgissa – sur les vases ou sur les figurines – ont pu être écrits au dernier moment, celui-là même du rituel.

Les temps de l'envoûtement

En définitive, dans la magie égyptienne, le rôle de l'écriture – aussi bien comme geste que comme signes résultant de cet acte – ne prend tout son sens que dans la tension qui la relie à d'autres acteurs. Les mots et les gestes, certes, mais aussi les images car, même cursive, l'écriture égyptienne conserve une forte charge iconique ; mais encore les objets comme représentations manipulables d'une réalité hors d'atteinte, formes tridimensionnelles des signes d'écriture ou simples outils techniques du rituel.

Le dépôt de Mirgissa en tant qu'espace marqué par les gestes rituels qui y ont été accomplis peut donc être considéré comme une sorte de « grande amulette » dont la complexité est à la mesure des enjeux qui en ont réclamé la fabrication et dont l'implantation frontalière correspond bien au rôle de sentinelle qu'on attendait d'elle. En ce sens, par-delà le geste de la main qui trace les signes, jette la figurine de cire au feu, brise les vases ou même met à mort et décapite un prisonnier, par-delà la bouche qui récite, par-delà ce qui relève en somme de l'instant, on devine un souci très net de durée. Les textes d'envoûtement eux-mêmes disent bien cela qui, par leur forme particulière, instaurent une contrainte latente sur quiconque aurait « l'intention de se rebeller ». S'il ne fait pas de doute que la bonne réalisation des rites manuels et oraux a eu pour les magiciens de Mirgissa – au moment même où ils s'activaient sur le sable – une importance fondamentale, il n'en est pas moins probable qu'ils n'en attendaient pas nécessairement un résultat immédiat. Dans l'étrange inventaire des enfouissements de Mirgissa, l'écrit joue en définitive un rôle sans doute assez proche de celui qu'on lui reconnaît généralement dans les monuments de la civilisation pharaonique : lutter contre l'oubli et prolonger au-delà de l'instant l'œuvre entreprise.

Tableau : Lier l'ennemi. Hiéroglyphes et formules hiéroglyphiques cités dans le texte.

Figure 1	
Figure 2	
Figure 3	
Figure 4	
Figure 5	
Figure 6	
Figure 7	
Figure 8	
Figure 9	
Figure 10	
Figure 11	
Figure 12	
Figure 13	
Figure 14	
Figure 15	
Figure 16	
Figure 17	
Figure 18	
Figure 19	
Figure 20	

Notes

[1.](#) Suivant Baines, 2007, p. 49-50, p. 64-78, on peut estimer que le taux moyen d'alphabétisation de la population égyptienne n'a guère dépassé 1 % tout au long de la période pharaonique.

[2.](#) La dimension religieuse de l'acte d'écrire est perceptible dans la relation qu'entretiennent les scribes avec Thot, maître des écrits, et Séschat, déesse de l'écriture (Budde, 2000, p. 71-79) et dans l'utilisation rituelle qui peut être faite de certains objets propres à leur métier comme le godet à eau (Kitchen, 1978, p. 35, 5-12 ; Barbotin, 2005, p. 54). Voir aussi la représentation de la chancellerie royale de Piramsès dans la tombe de Tjaï (TT 23) qui semble avoir été organisée un peu à la manière d'un temple et où le travail des scribes s'effectue sous la garde d'une statue de « Thot de la place des lettres de Pharaon v.s.f. » qui garde aussi des coffres contenant les archives de la chancellerie (Borchardt, 1907, p. 59, fig. 1 ; Raedler, 2005, p. 59-60). Sur Thot, l'écriture et la parole voir Volokhine, 2004 en particulier p. 131-134, pour ce qui concerne l'écriture.

[3.](#) Sur la magie égyptienne en général, voir : Ritner, 1993 ; Koenig, 1994 ; Pinch, 1994 ; Étienne, 2000.

[4.](#) Koenig, 1994, p. 17-18.

[5.](#) On perçoit peut-être l'existence d'un savoir magique ne passant pas forcément par la maîtrise de l'écriture à travers la figure de « La savante » ou « Celle qui sait » (*t3-rḥt*), magicienne guérisseuse et oracle à Deir el-Médina au Nouvel Empire (Borghouts, 1982, p. 24-27 ; Karl, 2000, en part. p. 151-160 et en dernier lieu Toivari-Viitala, 2001, p. 228-231).

[6.](#) Sethe, 1910, § 2029-2030 ; Allen, 2005, 278.

[7.](#) De ce point de vue on relèvera aussi que le terme employé pour magie : (*ḥk3*), porte pour signe déterminatif le rouleau de papyrus scellé (figure 1). Même si celui-ci sert souvent à déterminer les choses « abstraites » (Gardiner, 1957, p. 533 : Y1-Y2) il n'est pas impossible, au vu du contexte, qu'il soit ici dans son sens plein et que la magie dont les deux adversaires disent avoir la possession se matérialise sous la forme d'écrits.

[8.](#) La relation de ce texte avec le thème qui nous intéresse est peut-être même encore plus étroite qu'il n'y paraît. Dans la dernière phrase : « Pépy Néferkarê est un possesseur de biens », l'expression traduite par « possesseur de biens » *ḥrj jḥt* peut se comprendre différemment. Le terme *jḥt*, très polysémique (Meeks, 1980, n° 77.0432 ; Meeks, 1981, n° 78.0458 ; Meeks, 1982, n° 79.0322), possède en effet le sens de « nécessaire au rite, rite ». Dès lors c'est aussi en tant que « ritualiste » (*litt.* « chargé du rite ») que le roi obtiendrait sa victoire magique sur le scribe divin qui s'oppose à lui.

[9.](#) Pour les « statues guérisseuses » en général, voir Lacau, 1922 (inventeur du terme) et plus récemment : Kákosy, 1987 ; Satzinger, 1987 ; Koenig, 1994, 98-114 ; Kákosy, 1999, en particulier p. 9-34 ; Étienne, 2000, p. 66-67.

[10.](#) C'est le cas d'une des plus connues et mieux conservées de ces statues, celle de *Djed h er* (Caire, *Journal d'Entrée* 46341 : Jelínková-Reymond, 1956), que les textes autobiographiques de sa statue désignent comme *Pashed*, « Le sauveur » qui, de son vivant déjà, a lutté contre serpents et scorpions (Jelínková-Reymond, 1956, P. 122-135) et dont la statue commémore et prolonge tout à la fois l'œuvre.

[11.](#) Koenig, 1994, p. 113-114 ; on notera toutefois que l'appel lancé aux guérisseurs sur la statue de *Djed h er* (Jelínková-Reymond, 1956, p. 122-123) n'évoque en rien l'usage de l'eau mais, adressé à « tout prêtre, tout scribe, tout savant », les évoque « récitant » ou « connaissant » les écrits et formules magiques. Il est donc vraisemblable que le rituel de guérison autour de la statue a pu être fondé autant sur la récitation (ou la lecture) que sur l'usage de l'eau.

[12.](#) On suivra pour le sens d'« envoûtement » les définitions fournies par le *TLFi* : « opération magique par laquelle on envoûte quelqu'un ; résultat de cette opération », « envoûter » signifiant lui-même : « exercer à distance une influence maléfique sur une personne par l'intermédiaire le plus souvent d'une figurine à son effigie ou d'une autre représentation symbolique » (<http://atilf.atilf.fr/>). Pour l'envoûtement dans l'Égypte pharaonique, voir : Koenig, 1994, p. 131-185 ; Étienne, 2000, p. 16-21.

[13.](#) Lawrence, 1965, p. 73, p. 79-88 ; Smith, 1991 ; Meurer, 1996, p. 33-51.

[14.](#) Trigger, 1982. Le texte d'une stèle de l'an 8 de Sésostri III (Berlin 14753) retrouvée à Semna, à l'extrémité Sud de la chaîne de forts, le dit clairement. Il fixe en effet la frontière afin « d'interdire à tout Nubien de la traverser en allant en aval, par la rive ou en barque, ainsi qu'à tout troupeau appartenant à des Nubiens ; excepté pour le Nubien qui viendra faire du commerce dans *Iqen* (Mirgissa) ou en mission officielle et pour tout ce qu'on pourra faire de profitable avec eux » (Obsomer, 1995, 352-359 ; Meurer, 1996, 10-32).

[15.](#) Vila, 1963 ; repris, corrigé et développé par : Vila, 1973.

[16.](#) Vila, 1963, p. 138-139, fig. 3 (M. VIII) ; Vila, 1973, p. 627-629.

[17.](#) Sur la valeur « magique » du sable, voir : Ritner, 1993, p. 155-157.

[18.](#) Vila, 1963, p. 139-141, fig. 4 ; Vila, 1973, *loc. cit.*

[19.](#) Vila, 1963, p. 141, fig. 4.

[20.](#) Ces objets correspondent sans doute aux « creusets des métallurgistes » qui servent à l'anéantissement des figurines des ennemis dans le *Rituel de renverser Apophis* sur lequel on reviendra plus loin (*infra*, § 57).

[21.](#) Les premiers de ces tessons inscrits n'apparurent qu'à 10 cm de profondeur (Vila, 1963, P. 142) et ils étaient inégalement répartis, la concentration augmentant au fur et à mesure qu'on descendait : environ 1 pour 20 jusqu'à 30 centimètres de profondeur ; 1 pour 10 dans les 40 centimètres suivants » (Vila, 1963, p. 144). Sur un total de 7130 tessons inscrits, « 3745 (...) entrèrent dans la reconstitution de 197 poteries » (Vila, 1973, p. 630) auxquels « il faut ajouter 166 tessons qui provenaient eux-mêmes de 13 ostraca (...) et 39 tessons issus

d'autant de petits vases ovoïdes à col, chacun ne portant qu'un seul symbole graphique, celui d'Isis, celui de Nephthys ou encore celui de Thot » (Vila, 1973, p. 630 ; voir encore, *infra*, n. 35).

[22.](#) Environ 15000 « provenant de 437 poteries brisées rituellement de la même façon que les poteries inscrites » (Vila, 1973, p. 630).

[23.](#) Vila, 1963, p. 144 ; Vila, 1973, p. 637.

[24.](#) Vila, 1963, p. 145, fig. 6, p. 146-147.

[25.](#) Vila, 1973, p. 628-629.

[26.](#) André Vila, tout en notant qu'aucune mensuration précise n'a pu être obtenue du crâne lui-même, considère, sur la base de l'expérience qu'il a acquise lors des fouilles en Nubie, que certaines des caractéristiques morphologiques de ce crâne le rapprochent de ceux de la civilisation de Kerma. Il relève par ailleurs qu'étrangement ce crâne a « une allure générale plus féminine que masculine », tout en précisant que le « dimorphisme sexuel crânien est peu accusé dans cette population » (Vila, 1973, p. 637-638 et n. 34). Il se peut aussi qu'il se soit agit d'un criminel égyptien, spécialement d'un sacrilège, dont Harco Willems a montré — reprenant d'ailleurs le cas de Mirgissa — que la mise à mort pouvait s'inscrire dans un cadre rituel (Willems, 1990 en particulier, p. 46-51).

[27.](#) Sur ce point voir encore *infra*, § 69.

[28.](#) Vila, 1963, p. 146-147, fig. 9 ; Vila, 1973, p. 631 qui ne donne que trois statuette et doit être corrigé par Koenig, 1990, p. 101. Voir encore Étienne, 2000, p. 81 et p. 105 (cat. 83). On notera aussi que des fragments de figurines, semble-t-il anépigraphes, de prisonniers en limon ont été retrouvés dans le remplissage de la fosse principale (Vila, 1963, p. 157, fig. 17, n° 6 et p. 158).

[29.](#) Vila, 1973, p. 637.

[30.](#) Mirgissa en tant que siège d'un gouverneur, place forte et centre commercial devait posséder une population assez importante. Voir Vila, 1970, en part. p. 198-199 pour l'aspect militaire ; Gratien, 1994 et Gratien, 1995 en ce qui concerne les structures administratives des forteresses du Batn-el-Haggar.

[31.](#) Seules « deux poteries inscrites et 8 non inscrites [ont] échappé au bris » (Vila, 1973, p. 630).

[32.](#) Vila, 1963, p. 157, fig. 17, n° 5 et p. 158-159 ; Vila, 1973, p. 635 et p. 636, fig. 2. On se souviendra en effet que la stèle de Semna de l'an 8 de Sésostri III fixe la frontière que les Nubiens ne doivent pas franchir « par la rive ou en barque » (*supra*, n. 14).

[33.](#) Ainsi les représentations d'ovidés et chiens (Vila, 1963, p. 157, fig. 17, n° 8-12 et p. 158) pourraient renvoyer aux troupeaux de ces pasteurs nubiens (voir encore *infra*, § 54). Une telle tentative d'envoûter les ressources « alimentaires » des adversaires pourrait peut-être expliquer les minuscules « objets lenticulaires » contenant des boules d'argile ou des fibres végétales et textiles (Vila, 1963, p. 157, fig. 17, n° 7 et p. 159 ; Vila, 1973, p. 635-637 et n. 30) : ne pourrait-il s'agir de modèles de plats comparables aux offrandes alimentaires miniatures trouvées dans la tombe de *Djéhoutynakht* (Moyen Empire)

(D'Auria, Lacovara, Roehrig, 1992, p. 117, fig. 75) ? Il n'est peut-être pas anodin de relever qu'avec ses multiples figurines, le dépôt magique de Mirgissa utilise, en en renversant les fins, les pratiques qui président à la constitution du mobilier funéraire des tombes de la même époque, où se multiplient les modèles miniatures (Tooley, 1995). Le rapprochement proposé par Vila, 1973 (*loc. cit.*) avec des boules d'argiles trouvées dans quelques tombes du début de l'Ancien Empire (voir Garstang, 1904, p. 59 et pl. XXX ; Peet, 1915, p. 8-9, pl. IV) paraît difficile à défendre au vu de la forme très différente de ces dernières.

[34.](#) Sur « la chasse comme rite d'envoûtement », voir Koenig, 1994, p. 149-156.

[35.](#) En dehors de ceux-ci, il y avait aussi quelques vases ovoïdes à col portant un seul hiéroglyphe servant à écrire les noms d'Isis, de Nephthys et de Thot (Vila, 1963, p. 151, fig. 12, n° 8 et p. 152,e ; Vila, 1973, p. 630). Bien que ces trois divinités fassent partie du cercle qui entoure Osiris, et puissent éventuellement être mises en relation avec la notion de jugement, et partant de punition, ces vases n'en dévoilent pas moins un pan inconnu du rituel sur lequel nous ne disposons pas d'autre information.

[36.](#) Sethe, 1926, à partir d'un lot de provenance précise inconnue acheté en 1925 chez un antiquaire de Louqsor (*op. cit.*, p. 5).

[37.](#) Voir une liste de ces documents : Posener, 1987, p. 2-6 (qui recense aussi les documents anépigraphes).

[38.](#) Sur l'organisation générale, voir Sethe, 1926, en particulier p. 12-13. Sur les principes présidant à l'orientation du monde chez les anciens Égyptiens : Posener, 1965 ; et sur leur application dans le cas des textes d'envoûtement : Posener, 1987, p. 35.

[39.](#) Sur cette cinquième section, voir Koenig, 1990, p. 116-117.

[40.](#) Voir Posener, 1966, p. 279-284.

[41.](#) Koenig, 1990, p. 103-106, p. 118-119, l. 1-6 ; comparer aux textes de Berlin : Sethe, 1926, p. 33-38 et à ceux de Saqqara : Posener, 1940, p. 48-54. Ce sont pour chacun de ces dossiers (Berlin, Saqqara et Mirgissa) les mêmes principautés qui sont concernées : Koush, Shaât, Oubatsépet et Aoushek auxquelles vient s'ajouter à Mirgissa et Berlin seulement « le Médja Ouahib » qui désigne probablement le chef d'un peuple nomadisant à cette époque autour de la deuxième cataracte, mais dont le nom égyptien montre qu'il est partiellement intégré à la sphère d'influence culturelle égyptienne (sur les Médjaou, voir Schneider, 2003, II, p. 92-99).

[42.](#) Koenig, 1990, p. 106-110, p. 118-119, l. 6-8 ; voir Sethe, 1926, p. 38-43 ; Posener, 1940, p. 54-62.

[43.](#) Koenig, 1990, p. 111-114, p. 118-119, l. 8-14 ; Sethe, 1926, p. 38-43 ; Posener, 1940, p. 54-62.

[44.](#) Koenig, 1990, p. 114-116, p. 118-119, l. 14-18 ; Sethe, 1926, p. 62-69 ; ce dernier interprétait différemment ces formules car il voulait voir dans le terme *mt* une malédiction « Que meure ... » et considérait donc les noms suivants comme ceux d'ennemis vivants du Pharaon. Sur cette lutte contre les morts, voir : Posener, 1958 (en particulier p. 266-

270), qui a par ailleurs montré qu'il s'agissait bien d'une magie destinée à combattre l'influence néfaste de défunts jugés dangereux pour des raisons qui restent toutefois difficiles à établir : criminels exécutés, morts de morts violentes ou accidentelles, individus isolés de leur vivant déjà par tel ou tel aspect de leur personnalité (couleur des cheveux, comportement, etc.), nombre d'hypothèses peuvent être proposées. Ce qui est acquis en revanche c'est qu'il s'agit de morts décédés relativement récemment quand on déclenche contre eux le rituel (Posener, 1958, p. 263, p. 267-268 ; Koenig, 1994, p. 209-215). Pour la crainte des fantômes, voir aussi Demarée, 1983, en particulier p. 267-275.

[45.](#) La confrontation des listes conservées par les séries de Berlin, de Saqqara et de Mirgissa montre que s'il s'agit sans doute d'un formulaire ancien, il n'est pas figé et répété sans variation mais, d'une période à l'autre, régulièrement et précisément remis à jour (Posener, 1940, p. 24-25). Les textes de Berlin et de la fosse de Mirgissa sont d'ailleurs probablement presque contemporains car ils ont plusieurs noms en commun (Posener, 1966, p. 284-285).

[46.](#) Meeks, 1980, n° 77.3912 ; Meeks, 1981, n° 78.3872 ; Meeks, 1982, n° 79.2794 ; voir n° 79.2795 pour *séqéry(ou)* « prisonniers ».

[47.](#) Meeks, 1980, n° 77.3913 ; Meeks, 1982, n° 79.2796. Même si le texte dans la version de Mirgissa ne présente pas de déterminatif particulier pour les *séqérou* (figure 3) on peut trouver ailleurs une variante (figure 4 : Posener, 1940, p. 28) ou la présence du déterminatif Z6 (Gardiner, 1957, p. 537 : Z6 ; *infra*, figure 5) montre clairement que ce terme a partie liée avec la captivité ou la mort. Il est en tout cas relativement aisé de se faire une idée de ce que peuvent représenter les *séqérou* dans l'imaginaire égyptien. Ils apparaissent à foison dans l'iconographie royale où l'on voit un pharaon abattant une poignée d'ennemis d'un coup de massue (Swan Hall, 1986). Ces images sont, toute proportion gardée, la minéralisation monumentale du concept même qui préside à l'usage du terme dans les textes d'exécration : abattre à jamais les adversaires de l'Égypte et elles ont donné lieu à des pratiques relevant de la piété personnelle (Schulman, 1988, p. 8-10, p. 39-62 ; Devauchelle, 1994 ; voir aussi van Dijk, 1986, col. 1390, n. 12-13).

[48.](#) Voir respectivement : Gardiner, 1957, p. 443 : A13 et A14 (comparer Meeks, 2004, p. 15 § 35-36).

[49.](#) Il en va de même pour le lot de Berlin : Sethe, 1926, p. 60-62 ou celui d'Hélouan : Posener, 1987, p. 35-38.

[50.](#) Voir Vila, 1963, p. 146, fig. 9 ; Étienne, 2000, p. 81, Cat. 83.

[51.](#) Posener, 1987, p. 9.

[52.](#) Étienne, 2000, p. 16-22.

[53.](#) Posener, 1940, p. 19 ; Posener, 1987, p. 8, qui voit dans l'aspect d'ébauches de ces figurines « le substitut et la dégradation » volontaire de l'art de la ronde-bosse et propose même que l'aplatissement des visages qui en résulte soit sciemment recherché pour en faire ressortir la frontalité, rare et généralement à connotation négative dans l'art

égyptien. À ce sujet, voir : Volokhine, 2000, p. 41-46. Derrière cette « figure défigurée » nous pouvons probablement deviner la même nébuleuse conceptuelle que celle où gravite l'envoûtement en Occident, puisque ce terme dérive de l'ancien français *volt*, *vous*, « visages, traits », du latin classique *vultus*, « visage, physionomie » (<http://atilf.atilf.fr/>).

[54.](#) Posener, 1940, p. 22.

[55.](#) Posener, 1987, p. 12-13.

[56.](#) L'état de conservation de ces figurines et leurs conditions d'utilisation semblent beaucoup varier d'un lot à l'autre. La variété des matières (argile, bois, calcaire ou albâtre) ainsi que certains détails comme les trous de suspension au niveau des coudes de presque toutes les figurines en argile trouvées à Saqqara (Posener, 1940, p. 18-19), qu'on ne retrouve pas dans les autres séries, laissent penser que plusieurs types de rites manuels pouvaient être associés au même formulaire d'exécration.

[57.](#) On ajoutera que les figurines en pierre de Mirgissa jouaient vraisemblablement un rôle complémentaire à celui des figurines de prisonniers en limon (*supra*, n. 28 ; à Mirgissa anépigraphes, ce qui n'est pas toujours le cas, cf. Posener, 1987, P. 10-11) et d'autres en cire, matière dont on a retrouvé quelques fragments à Mirgissa à proximité du crâne (Vila, 1973, P. 638 ; *supra*, § 16). Si, normalement, ces figurines sont vouées à la destruction complète, quelques fragments en ont parfois été conservés (Posener, 1987, p. 10-11, pl. 3). Concernant les figurines d'envoûtement en cire, voir encore *infra*, n. 87).

[58.](#) Pour un exemple comparable, sur le lien intime entre le bol comme support de texte et le rite de la « lettre au mort », voir Donnât, 2001.

[59.](#) Si, des quatre figurines en pierre, deux furent retrouvées presque intactes, la troisième pulvérisée tandis que de la quatrième, la tête seule avait été conservée, la presque totalité des vases ont eux été cassés en très nombreux morceaux (*supra*, n. 31). Le lot des vases conservé à Berlin ne contredit d'ailleurs pas cette impression qui consiste en un ensemble, incomplet, de fragments (Sethe, 1926, p. 5-7).

[60.](#) Vila, 1973, p. 637.

[61.](#) *Ibidem* ; la présence d'une récitation est en effet des plus probables même si elle reste en l'absence du texte du rituel lui-même indémontrable. On notera que la plus grande part des textes magiques égyptiens d'époque pharaonique conservés est précisément constituée d'invocations ou de récitation dont il est parfois précisé dans quel contexte et accompagnées de quel geste elle doivent être dites ; voir ainsi *e.g.* Borghouts, 1978, p. 14-15, n° 14 dans la conclusion d'une formule pour chasser la menace d'un souffle pestilentiel : « Paroles à dire sur une paire de plumes de vautour. Frapper un homme avec elles ».

[62.](#) Comme le remarque Posener, 1966, p. 279 et n. 3, la présence de formes supplémentaires à Mirgissa s'explique aisément par le fait que ce dépôt a été trouvé et entièrement fouillé par des archéologues et

non des chasseurs de trésor comme ce fut sans doute le cas pour celui qui a produit le lot de Berlin (Sethe, 1926, 5-6 ; 21).

[63.](#) Voir à ce sujet les nombreuses références réunies par Ritner, 1993, p. 147-148. Cette couleur, pour ce qui concerne les vases de Mirgissa, a généralement été obtenue par adjonction d'un engobe rouge (Vila, 1963, p. 150-152) ; cette couleur n'est donc pas due à la qualité de l'argile choisie pour la pâte ou aux hasards de la cuisson.

[64.](#) Sethe, 1908, § 249, compléter le texte par Hayes, 1937, pl. IV, col. 290 et Leclant (dir.), 2001, pl. IVB, P/F/Ne III, 29 ; voir Sethe (†), 1935, p. 234 qui met déjà ce texte en relation avec les vases rouges de Berlin (voir déjà Sethe, 1926, p. 20). Pour le rituel des vases rouges, voir : Borchardt, 1929 ; van Dijk, 1986 ; Van Rinsveld, 1986 ; Ritner, 1993, p. 144-153 ; Willems, 2001, p. 319-322.

[65.](#) Voir Sethe, 1908, § 249b et comparer avec : Sethe, 1926, p. 12, fig. 16 ; Vila, 1963, p. 151, fig. 12.

[66.](#) Sethe (†), 1935, p. 232-233 ; Allen, 2005, p. 29 ([W] 139). Dans les *Textes des Sarcophages*, textes funéraires à peu près contemporains du dépôt de Mirgissa, la seule évocation explicite du rituel du bris des vases rouges fait partie d'un ensemble de prescriptions relatives à la purification et à l'alimentation du défunt et il n'y a là aucune allusion à un quelconque ennemi (de Buck [†], 1961, CT VII, 128j ; Carrier, 2004, p. 1972-1973). On verra toutefois Willems, 2001, *loc. cit.*, qui propose de rapprocher ce rituel de l'envoûtement évoqué par le chapitre 37 des *Textes des Sarcophages* (de Buck, 1935, CT I, 156h-157d ; Carrier, 2004, p. 72-75 ; Koenig, 1994, p. 142-143 ; Willems, 2001, p. 312).

[67.](#) van Dijk, 1986, col. 1391, n. 32. Du point de vue des découvertes archéologiques, voir un dépôt thébain datant du début du Nouvel Empire (Graefe, 2005) et aussi l'étrange dépôt composite de la Troisième Période Intermédiaire fouillé à Tanis, où les céramiques brisées se taillent la part du lion, dépôt qui reflète sans doute un rituel dont les modalités et les raisons d'être restent malheureusement à ce jour inexplicables : Brissaud, 2000, en particulier p. 81-92, p. 104-105 ; voir aussi Zivie-Coche, 2000, p. 109-124 pour le matériel trouvé dans le remplissage du dépôt et Defernez, Isnard, 2000, pour la céramique.

[68.](#) Martin, 1989, p. 100-101, p. 103 ; pl. 118-124.

[69.](#) On notera toutefois qu'au contraire de ce qui se passe pour les vases brisés qu'on voit bien rendre leur liquide, détail très visible en Martin, 1989, pl. 121-122, le sang coulant du cou du taureau décapité n'a pas été représenté. Au vu de la méticulosité de la représentation, il est possible d'imaginer qu'il n'a pas été jugé souhaitable dans ce cas précis de figurer et donc de donner une puissance magique à cet aspect du rituel dans la tombe, et que le liquide coulant des vases tient en quelque sorte lieu de substitut iconographique au sang de l'animal. Ceci n'est toutefois pas une règle absolue, cf. Eyre, 2002, p. 92-93, fig. 2.

[70.](#) Sur les représentations ils sont anépigraphes (Martin, 1989, *loc. cit.*) comme le sont aussi ceux retrouvés à Thèbes (Graefe, 2005, p. 415-416). Il n'en reste pas moins que la présence d'un grand nombre de vases anépigraphes à Mirgissa (*supra*, n. 21 et n. 22) montre bien que la

présence de l'écriture n'est pas nécessaire à l'efficacité du geste même du bris.

[71.](#) van Dijk, 1986, col. 1393 ; Vernus, Yoyotte, 2005, p. 562-563, p. 575.

[72.](#) Posener, 1966, p. 284, n. 1.

[73.](#) Koenig, 1994, p. 171-173.

[74.](#) Yoyotte, 1981, p. 39, n. 30.

[75.](#) Posener, 1987, p. 5 ; Vercoutter, 1994, p. 31.

[76.](#) Voir *supra*, n. 14.

[77.](#) Davies, 2003 ; Davies, 2004.

[78.](#) Koenig, 1987.

[79.](#) Posener, 1966, p. 278.

[80.](#) *Supra*, n. 72.

[81.](#) Respectivement M.VIII, M et M.I sur le plan sommaire donné par Vila, 1963, p. 139, fig. 3.

[82.](#) Leitz, 1999, p. 18, pl. 6, l. 17 (figure 10). Le dernier lieu (figure 11) est incompréhensible en l'état. L'éditeur suggère (*op. cit.*, pl. 6, n. 17.a) que quelque chose doit manquer. Nous proposons, sous réserve, d'y voir la fin du terme *h 3 (t)-r-mw* désignant la « volière » des oiseaux aquatiques (comparer graphies : Meeks, 1976, p. 94, cf. *infra*, figures 12-13).

[83.](#) Le chapitre 37 des *Textes des Sarcophages* (cf. *supra*, n. 66 et juste ci-après) indique ainsi que la figurine d'envoûtement devra être enterrée dans la nécropole (lit. « la place d'Osiris »). On possède justement bon nombre d'indices montrant qu'avec les alentours des forteresses (*supra*, n. 75) les nécropoles étaient aussi des lieux privilégiés pour l'exécution de rituels d'envoûtement à connotations politiques. Les figurines de Saqqara ont été trouvées dans un cénotaphe (Posener, 1940, p. 15-17, fig. 2) et les cimetières de Giza ont, quant à eux, livré plusieurs vestiges qui peuvent être mis plus ou moins directement en relation avec des rituels du même genre (Posener, 1958 ; Abu Bakr, Osing, 1973 ; Osing, 1976) parmi lesquels ont distinguera les restes d'une cage destinée au transport d'un prisonnier vraisemblablement lors d'un rituel « d'anéantissement des ennemis » (Grimm, 1987).

[84.](#) *Supra*, n. 17.

[85.](#) Pour ce signe en général, voir : Gardiner, 1957, p. 488 : N 25 ; Roquet, 1985 ; Meeks, 2004, p. 139, § 375. *E.g.* Koenig, 1990, p. 119, l. 1 : Koush (figure 15), l. 2 : Shaât/Saï (figure 16), etc.

[86.](#) Pour les vases : Sethe, 1926, p. 7-12 ; pour les figurines : Posener, 1940, p. 20-22 ; Posener, 1987, p. 12-13.

[87.](#) *Supra*, n. 66. Il est intéressant de constater que le déterminatif de l'image *twt* en question est une variante du signe de l'« ennemi mort » (figure 7) (de Buck, 1935, *CT I*, 156h, B4L) dont on a vu qu'il était une des sources possible du signe Z6 (figure 5) utilisé dans les textes d'envoûtement pour indiquer préventivement l'échec des éventuels rebelles (*supra*, § 30 et 31).

[88.](#) Ce document, daté de : « l'an IV d'Alexandre fils d'Alexandre », porte le titre complet de : « Livre de renverser Apophis l'ennemi de Rê,

l'ennemi du roi (Osiris) Ounnéfer vie-santé-force, juste de voix. qu'on accomplit chaque jour dans le domaine d'Amon-Rê maître des trônes des Deux Terres qui préside à Karnak » (papyrus Bremner-Rhind, 22,1 = Faulkner, 1933, p. 42 ; Faulkner, 1937, p. 167).

[89.](#) Faulkner, 1933, p. 56, l. 4-11 (pap. Bremner-Rhind, 26, 2-4) ; Faulkner, 1937, p. 171.

[90.](#) Le terme ds « couteau, silex » (Meeks, 1980, n° 77.5092 ; Meeks, 1981, n° 78.4831 ; Meeks, 1982, n° 79.3591 ; ici figure 17) porte ici un double déterminatif : le couteau et un bloc de pierre, indiquant la matière dans laquelle cet objet est, au moins dans l'absolu, fabriqué. Pour la place du couteau dans la magie, voir : Ritner, 1993, p. 163-167.

[91.](#) « Après (ça) le nom d'Apophis est brûlé dans un feu de bryone quand Rê se lève, quand Rê est à son zénith, quand Rê se couche dans l'Ouest, à la première heure du jour et de la nuit ; de la deuxième heure de la nuit jusqu'à la troisième heure de la nuit ; à l'aube et pareillement à toute heure de la nuit et à toute heure du jour, lors de la fête de la lune nouvelle, lors de la fête du 6^e jour, lors de la fête du 15^e jour et pareillement lors de la fête du mois » (pBremner-Rhind, 26, 2-6 = Faulkner, 1933, p. 56, l. 11-57, l. 1 ; Faulkner, 1937, p. 171).

[92.](#) *Supra*, § 31 et n. 48 ; voir pour *rn* : figure 18 (Faulkner, 1933, p. 56, l. 11), pour *hftj* : figure 19 (*Id.*, p. 56, l. 5) et pour *mt* : figure 20 (*Id.*, p. 56, l. 6). Sur le rôle important joué par le nom propre dans la magie égyptienne, voir Koenig, 1994, p. 156-165.

[93.](#) À ce sujet, Koenig, 1994, p. 144.

Bibliographie

- Abu Bakr, Osing, 1973 : Abdel Moneim Abu Bakr, Jürgen Osing, « Ächtungtexte aus dem Alten Reiche », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, 29, p. 97-133, pl. XXI-LVI.
- Allen, 2005 : James P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Leiden.
- Baines, 2007 : John Baines, *Visual & Written Culture in Ancient Egypt*, Oxford.
- Barbotin, 2005 : Christophe Barbotin, *La voix des hiéroglyphes*, Paris.
- Borchardt, 1907 : Ludwig Borchardt, « Das Dienstgebäude des Auswärtigen Amtes unter den Ramessiden », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, 44, p. 59-61.
- Borchardt, 1929 : Ludwig Borchardt, « Bilder des „Zerbrechens der Krüge“ », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, 64, p. 12-16 ; pl. 1.
- Borghouts, 1978 : Joris F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts, Religious Texts Translation Series NISABA*, 9, Leiden.
- Borghouts, 1982 : Joris F. Borghouts, « Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation (*b 3 w*) », in R.J. Demarée, J.J. Janssen (éd.), *Gleanings from Deir el-Medîna, Egyptologische Uitgaven*, I, Leiden.
- Brissaud, 2000 : Philippe Brissaud, « La structure elliptique. Un

aménagement énigmatique contemporain des tombes royales » in P. Brissaud, C. Zivie-Coche, *Tanis. Travaux récents sur le Tel Sâh el-Hagar*, 2, Paris, p. 53-107.

- de Buck, 1935 : Adriaan de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, I. *Texts of Spells 1-75*, Chicago.
- de Buck (†), 1961 : Adriaan de Buck (†), *The Egyptian Coffin Texts*, VII. *Texts of Spells 785-1185*, Chicago.
- Budde, 2000 : Dagmar Budde, *Die Göttin Seschat, Kanobos*, 2, Leipzig.
- Carrier, 2004 : Claude Carrier, *Textes des Sarcophages du Moyen Empire égyptien*, I-III, Paris.
- D'Auria, Lacovara, Roehrig, 1992 : Sue D'Auria, Peter Lacovara, Catharine H. Roehrig, *Mummies & Magic. The Funerary Arts of Ancient Egypt*, Dallas.
- Davies, 2003 : W. Vivian Davies, « La frontière méridionale de l'Empire : Les Égyptiens à Kurgus », *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 157, p. 23-37.
- Davies, 2004 : W. Vivian Davies, « The Rock Inscriptions at Kurgus in the Sudan », in A. Gasse, V. Rondot (éd.), *Séhel entre Égypte et Nubie. Inscriptions rupestres et graffiti de l'époque pharaonique. Actes du colloque international (31 mai-1er juin 2002)*, *Orientalia Monspeliensia*, XIV.
- Defernez, Isnard, 2000 : Catherine Defernez, Fabien Isnard, « La céramique provenant de la structure elliptique », in P. Brissaud, C. Zivie-Coche, *Tanis. Travaux récents sur le Tel Sâh el-Hagar*, 2, Paris, p. 155-218.
- Demarée, 1983 : Robert J. Demarée, *The ȝ ḥ î k r n R^c - Stelae. On Ancestor Worship in Ancient Egypt*, *Egyptologische Uitgaven*, III, Leiden.
- Devauchelle, 1994 : Didier Devauchelle, « Un archétype de relief cultuel en Égypte ancienne », *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 131, p. 38-60.
- van Dijk, 1986 : Jacobus van Dijk in *Lexikon der Ägyptologie*, VI, col. 1389-1396, s.v. « Zerbrecchen der roten Töpfe ».
- Donnat, 2001 : Sylvie Donnat, « Le bol comme support de la Lettre au mort. Vers la mise en évidence d'un rituel magique » in Y. Koenig (éd.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre, les 29 et 30 septembre 2000*, Paris, p. 209-236.
- Étienne, 2000 : Marc Étienne, *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, *Exposition-dossier du département des Antiquités égyptiennes*, Paris.
- Eyre, 2002 : Christopher Eyre, *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study*, Liverpool.
- Faulkner, 1933 : Raymond O. Faulkner, *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum N° 10188)*, *Bibliotheca Aegyptiaca*, III, Bruxelles.
- Faulkner, 1937 : Raymond O. Faulkner, « The Bremner-Rhind Papyrus-III », *Journal of Egyptian Archaeology*, 23, p. 166-185.
- Gardiner, 1957 : Alan Gardiner, *Egyptian Grammar*, Oxford.
- Garstang, 1904 : John Garstang, *Tombs of the Third Egyptian Dynasty at*

Reqaqnah and Bêt Khallâf, Report of Excavations at Reqaqnah 1901-2, Westminster.

- Graefe, 2005 : Erhart Graefe, « Ein archäologischer Beleg für das Ritual des Zerbrechens der Roten Töpfe », in *Studies in Honor of Ali Radwan, Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 34, I, Le Caire, p. 413-419.
- Gratien, 1994 : Brigitte Gratien, « Départements et institutions dans les forteresses nubiennes au Moyen Empire », in C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant*, II, Nubie, Soudan, Éthiopie, *Bibliothèque d'Étude*, 106/2, Le Caire, p. 185-197.
- Gratien, 1995 : Brigitte Gratien, « Les Institutions égyptiennes en Nubie au Moyen Empire d'après les empreintes de sceaux », *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille*, 17, p. 149-166.
- Grimm, 1987 : Alfred Grimm, « Ein Käfig für einen Gefangenen in einem Ritual zur Vernichtung von Feinden », *Journal of Egyptian Archaeology*, 73, p. 202-206.
- Hayes, 1937 : William C. Hayes, *The Texts in the Ma ş̄t abeh of Se'n-wosret- ʿ ankh at Lisht, Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition*, XII, New York.
- Jelínková-Reymond, 1956 : Eva Jelínková-Reymond, *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed- ḥ er -le-Sauveur, Bibliothèque d'Étude*, 23, Le Caire.
- Kákosy, 1987 : László Kákosy, « Le statue magique guaritrici. Some Problems of the Magical Healing Statues », in A. Roccati, A. Siliotti (éd.), *La Magia in Egitto, Convegno Internazionale di Studi, Milano 29-31 ottobre 1985*, Milano.
- Kákosy, 1999 : László Kákosy, *Egyptian Healing Statues in three Museums in Italy, Catalogo del Museo di Torino*, I, 9, Torino.
- Karl, 2000 : Doris Karl, « Funktion und Bedeutung einer weisen Frau im alten Ägypten », *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 28, p. 131-160.
- Kitchen, 1978 : Kenneth A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, III, Oxford.
- Koenig, 1987 : Yvan Koenig, « La Nubie dans les textes magiques. "L'inquiétante étrangeté" », *Revue d'Égyptologie*, 38, 1987, p. 105-110.
- Koenig, 1990 : Yvan Koenig, « Les textes d'envoûtement de Mirgissa », *Revue d'Égyptologie*, 41, p. 101-125.
- Koenig, 1994 : Yvan Koenig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris.
- Lacau, 1922 : Pierre Lacau, « Les statues "guérisseuses" dans l'ancienne Égypte », *Monuments Piot*, 25, p. 189-209 ; pl. XV-XVI.
- Lawrence, 1965 : Arnold Walter Lawrence, « Ancient Egyptian Fortifications », *Journal of Egyptian Archaeology*, 51, p. 69-94, pl. XV-XVI.
- Leitz, 1999 : Christian Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom, Hieratic Papyri in the British Museum*, VII, London.
- Martin, 1989 : Geoffrey Thordike Martin, *The Memphite Tomb of Ḥ orem ḥ eb Commander-in-Chief of Tut'ankhamūn*, I, *The Reliefs*,

Inscriptions, and Commentary, Egypt Exploration Society Excavation Memoir, 55, London.

- Meeks, 1980-1982 : Dimitri Meeks, *Année Lexicographique. Égypte Ancienne*, 1977-1979, Paris.
- Meeks, 1976 : Dimitri Meeks, « Notes de lexicographie (§ 2-4) », *Revue d'Égyptologie*, 28, p. 87-96.
- Meeks, 2004 : Dimitri Meeks, *Les architraves du temple d'Esna. Paléographie, Paléographie hiéroglyphique*, 1, Le Caire.
- Meurer, 1996 : Georg Meurer, *Nubier in Ägypten bis zum Beginn des Neuen Reiches. Zur Bedeutung der Stele Berlin 14753*, *Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe*, 13, Berlin.
- Obsomer, 1995 : Claude Obsomer, *Sésostris I^{er}. Étude chronologique et historique du règne*, *Connaissance de l'Égypte ancienne*, 5, Bruxelles.
- Osing, 1976 : Jürgen Osing, « Ächtungstexte aus dem Alten Reiche (II) », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, 32, p. 133-185, pl. 40-51.
- Peet, 1915 : Thomas Eric Peet, « A Remarkable Burial Custom of the Old Kingdom », *Journal of Egyptian Archaeology*, 2, p. 8-9, pl. IV.
- Pinch, 1994 : Geraldine Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London.
- Posener, 1940 : Georges Posener, *Princes et Pays d'Asie et de Nubie. Textes hiéroglyphiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire*, Bruxelles.
- Posener, 1958 : Georges Posener, « Les Empreintes Magiques de Gizeh et les Morts Dangereux », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, 16, p. 252-270, pl. XXVI-XXVII.
- Posener, 1965 : Georges Posener, « Sur l'orientation et l'ordre des points cardinaux chez les Égyptiens », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1965, 2, p. 69-78.
- Posener, 1966 : Georges Posener, « Les textes d'envoûtement de Mirgissa », *Syria*, 43, p. 277-287.
- Posener, 1987 : Georges Posener, *Cinq figurines d'envoûtement*, *Bibliothèque d'Étude*, 101, Le Caire.
- Raedler, 2005 : Rolf Gundlach, Christine Raedler, Silke Roth, « Der ägyptische Hof im Kontakt mit seinen vorderasiatischen Nachbarn: Gesandte und Gesandtschaftswesen in der Zeit Ramses' II. », in W. Bisang, T. Bierschenk, D. Kreikenbom, U. Verhoeven (éd.), *Prozesse des Wandels in historischen Spannungsfeldern Nordostafrikas/Westasiens*, Würzburg.
- Ritner, 1993 : Robert K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, *Studies in Ancient Oriental Civilization*, 54, Chicago.
- Roquet, 1985 : Gérard Roquet, « Avant le désert, savanes, vénéreries et caravanes. Réflexions sur une inscription d'Ancien Empire », in F. Geus, F. Thill (éd.), *Mélanges offerts à Jean Vercoutter*, Paris, p. 365-374.
- Satzinger, 1987 : Helmut Satzinger, « Acqua guaritrice: le statue e stele magiche ed il loro uso magico-medico nell'Egitto faraonico », in A. Roccati, A. Siliotti (éd.), *La Magia in Egitto*, *Convegno*

Internazionale di Studi, Milano 29-31 ottobre 1985, Milano.

- Schneider, 2003 : Thomas Schneider, *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksozeit, Ägypten und Altes Testament*, 42, Wiesbaden.
- Sethe, 1908 : Kurt Sethe, *Die Altaegyptischen Pyramidentexte*, I, Leipzig.
- Sethe, 1910 : Kurt Sethe, *Die Altaegyptischen Pyramidentexte*, II, Leipzig.
- Sethe, 1926 : Kurt Sethe, *Die Ächtung Feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf Altägyptischen Tongefässscherben des Mittleren Reiches*, APAW Einzelausgabe 1926, Nr. 5, Berlin.
- Sethe (†), 1935 : Kurt Sethe, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, I, Glückstadt.
- Smith, 1991 : Stuart Tyson Smith, « Askut and the Role of the Second Cataract Forts », *Journal of the American Research Center in Egypt*, 28, p. 107-132.
- Swan Hall, 1986 : Emma Swan Hall, *The Pharaoh Smites his Enemies*, *Münchener Ägyptologische Studien*, 44, Berlin.
- Toivari-Viitala, 2001 : Jaana Toivari-Viitala, *Women at Deir el-Medina. A Study of the Status and Roles of the Female Inhabitants in the Workmen's Community during the Ramesside Period*, *Egyptologische Uitgaven*, XV, Leiden.
- Tooley, 1995 : Angela M.J. Tooley, *Egyptian Models and Scenes*, *Shire Egyptology*, 22, Princes Risborough.
- Trigger, 1982 : Bruce G. Trigger, « The Reasons for the Construction of the Second Cataract Forts », *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 12, p. 1-6.
- Van Rinsveld, 1986 : Bernard Van Rinsveld, « Deux allusions littéraires au rituel de la destruction des pots (P. Beatty III pl. 8, R°, 10, 9 et Psahme 2:9) », in A. Théodoridès, P. Naster, J. Ries (éd.), *Archéologie et Philologie dans l'étude des Civilisations Orientales*, (Analecta Orientalia Belgica, 4), Leuven, p. 207-212.
- Vercoutter, 1970 : Jean Vercoutter, « Le Site de Mirgissa », in Jean Vercoutter et alii, *Mirgissa*, I, *Mission Archéologique Française au Soudan*, I, Paris, p. 3-36, pl. I-XII.
- Vercoutter, 1994 : Jean Vercoutter, « Les Forteresses égyptiennes du Batn-el-Haggar ou les failles d'une campagne », in *Actes de la VIII^e Conférence Internationale des Études Nubiennes. Lille 11-17 septembre 1994. I – Communications principales, Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille*, 17/1, p. 25-35.
- Vernus, Yoyotte, 2005 : Pascal Vernus, Jean Yoyotte, *Bestiaire des Pharaons*, Paris.
- Vila, 1963 : André Vila, « Un dépôt de textes d'envoûtement au Moyen Empire », *Journal des Savants*, juillet-septembre, p. 135-160.
- Vila, 1970 : André Vila, « L'armement de la forteresse de Mirgissa-iken », *Revue d'Égyptologie*, 22, p. 171-199, pl. 11-14.
- Vila, 1973 : André Vila, « Un rituel d'envoûtement au Moyen Empire égyptien » in *L'homme hier et aujourd'hui. Recueil d'études en hommage*

à André Leroi-Gourhan, Paris, p. 625-639.

- Volokhine, 2000 : Youri Volokhine, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne, Cahiers de la Société d'Égyptologie*, 6, Genève.
- Volokhine, 2004 : Youri Volokhine, « Le dieu Thot et la parole », *Revue de l'Histoire des Religions*, 221, 2004, p. 131-156.
- Willems, 1990 : Harco Willems, « Crime, Cult and Capital Punishment (Mo'alla Inscription 8) », *Journal of Egyptian Archaeology*, 76, p. 27-85.
- Willems, 2001 : Harco Willems, « The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom (CT Spells 30-41) » in H. Willems (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the international symposium held at Leiden University 6-7 June, 1996, Orientalia Lovaniensia Analecta* 103, Leuven, p. 253-372.
- Yoyotte, 1981 : Jean Yoyotte, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Ve section – Sciences Religieuses*, LXXXIX, 1980-1981, Paris, p. 31-102.
- Zivie-Coche, 2000 : Christiane Zivie-Coche, « Les objets provenant de la structure elliptique » in P. Brissaud, C. Zivie-Coche, *Tanis. Travaux récents sur le Tel Sâh el-Hagar*, 2, Paris, p. 109-154.

Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !



- CONCEPTION : [ÉQUIPE SAVOIRS](#), PÔLE NUMÉRIQUE RECHERCHE ET PLATEFORME GÉOMATIQUE (EHESS).
- DÉVELOPPEMENT : DAMIEN RISTERUCCI, [IMAGILE](#), [MY SCIENCE WORK](#).
- DESIGN : [WAHID MENDIL](#).



ANHIMA

