

HARPOCRATE AU CHIEN ET LES CADAVRES DE QASR 'ALLAM. PERSPECTIVES SUR LE STATUT RITUEL DES INHUMATIONS ANIMALES DANS L'ÉGYPTE ANCIENNE

Frédéric COLIN

Université de Strasbourg,
UMR 7044 ARCHIMÈDE
frederic.colin@misha.fr

Frédéric ADAM

INRAP,
UMR 7044 ARCHIMÈDE
frederic.adam@inrap.fr

Ivana PRANJIC

Missionnaire de
l'UMR 7044 ARCHIMÈDE
ivanapran@hotmail.fr

RÉSUMÉ

Le cimetière de Qasr 'Allam (oasis de Bahariya, Égypte, fin de la Basse Époque / début de l'époque ptolémaïque) comporte des inhumations collectives où l'espace funéraire est partagé entre des humains et des animaux. La taphonomie révèle des rapprochements réguliers de corps susceptibles de remettre en question la lecture intuitive qui tendrait à interpréter les dépouilles animales comme des objets d'accompagnement des défunts humains. En cherchant à résoudre la question du statut rituel des dépôts animaux anatomiquement intègres dans les gisements funéraires de l'Égypte ancienne, cet article combine des analyses taphonomiques, ostéologiques et philologiques en vue de proposer une interprétation des gestes parfois étranges des fossoyeurs. L'étude d'un corpus textuel de l'Ancien Empire à la période ptolémaïque (inscriptions hiéroglyphiques, dossiers grecs et démotiques) amène notamment à revoir les typologies traditionnelles de pratiques réputées bien connues en égyptologie, mais pour lesquelles une démarche pluridisciplinaire, renouvelée grâce aux données récentes de l'archéologie, permet de suggérer de nouvelles perspectives. Tout en comparant les points de vue émique et étique proposés par les différentes disciplines en interaction, la conclusion propose une hypothèse d'interprétation des gestes rituels attestés à Qasr 'Allam et sur quelques sites de la vallée du Nil.

MOTS-CLÉS

Archéologie égyptienne,
épigraphie hiéroglyphique,
papyrologie grecque,
papyrologie démotique,
archéologie funéraire,
taphonomie,
archéozoologie,
anthropologie religieuse,
inhumation animale,
désert occidental d'Égypte,
Bahariya.

The cemetery of Qasr 'Allam (oasis of Bahariya, Egypt, end of the Late Period / Beginning of Ptolemaic Period) contains collective burials where the funeral space is occupied simultaneously by dead people and animals. The fact that some human and animal bodies are regularly buried together is susceptible to question the intuitive reading which would tend to interpret animal remains as offerings or artifacts accompanying the human deceased. In order to solve the question of the ritual status of animal deposits when animal skeletons are anatomically complete, this paper combines taphonomical, osteological and philological analyses to interpret some strange gestures of the gravediggers. By studying a textual corpus from the Old Kingdom to the Ptolemaic Period (hieroglyphic epigraphy, Greek and demotic papyrology) and thanks to recent archaeological data considered with a multidisciplinary approach, we revise some traditional typologies that seemed well established in the field of Egyptology. While comparing the emic and etic point of view of the various combined sciences, the conclusion builds an hypothesis to interpret the ritual gestures occurring in Qasr 'Allam and on some sites of the Nile valley.

KEYWORDS

Egyptian archaeology,
hieroglyphic epigraphy,
Greek papyrology,
demotic papyrology,
funerary archaeology,
archaeozoology,
religious anthropology,
animal burial,
western Egyptian desert,
Bahariya.

1. ANIMAUX SUJETS OU OBJETS D'UN RITUEL ? (Fr. C.)

Les inhumations installées dans les ruines des bâtiments de Qasr 'Allam (oasis de Bahariya, Égypte, fin de la Basse Époque/début de l'époque ptolémaïque) ont conservé, comme dans tous les cimetières, de nombreuses traces matérielles d'actes qui ont dû s'intégrer dans des rituels funéraires [1]. Et – dans le contexte de la civilisation de tradition pharaonique – des rituels jusqu'ici très peu connus. Le recrutement de la population est lui-même assez particulier. Les enfants sont nettement surreprésentés par rapport aux adultes, surtout dans certains contextes (des cavités creusées dans les parois des ruines remployées), où seuls des individus immatures ont été déposés. Ce phénomène de répartition sectorielle de l'habitat eschatologique n'est exceptionnel ni en Égypte, ni dans d'autres cultures du monde [2]. Ce qui est plus étrange, c'est que les humains partagent l'espace de leur dernier repos avec toute une ménagerie animale, canidés, ovicapridés, bovinés et peut-être une gazelle, dont certains représentants – essentiellement des chiens, régulièrement rapprochés d'enfants défunts – paraissent avoir bénéficié des mêmes attentions funéraires que l'espèce humaine, tandis que d'autres, dont l'intégrité anatomique a été rompue avant le dépôt (pattes en fagot, demi-corps), pourraient avoir constitué des pièces d'offrande. Cette cohabitation pose des questions intéressantes et difficiles : quel était le statut social, funéraire et rituel de chacun de ces animaux dans le cadre de l'anthropozoologie de l'Égypte ancienne ? Nous réfléchissons, dans cette contribution, à la complémentarité des approches mobilisables pour résoudre ce problème d'interprétation des traces matérielles d'un rituel, en fonction de la discipline scientifique convoquée (ostéologie, archéanthropozoologie, philologie) et selon le point de vue, *étique* ou *émique* [3], adopté par le chercheur.

L'anthropomorphisation pouvant affecter le traitement funéraire de l'animal est largement documentée par les sources classiques de l'égyptologie, elle procède de l'onto-

logie commune – depuis longtemps identifiée [4] – que la pensée égyptienne reconnaît aux dieux, aux hommes et aux bêtes. Dans l'imaginaire égyptien, l'animalité et l'humanité enjambent aisément les frontières comportementales des taxinomies anciennes et modernes, ce qui se manifeste dans deux tendances conceptuelles, susceptibles de se combiner. Le zoomorphisme : la représentation du corps des dieux emprunte régulièrement à celui des animaux et, en particulier à l'époque qui nous intéresse (Basse Époque, période hellénistique), ces derniers peuvent incarner des divinités (taureaux Apis, Mnévis et Bouchis, faucon apollonopolite, chats de Bastet, crocodiles de Sobek, babouins et ibis consacrés à Thot, etc.) [5]. L'anthropomorphisme : des animaux familiers (anglais *pets*), inhumés dans la proximité spatiale et gestuelle des humains, bénéficient de rituels semblables à ceux qui assurent la vie de leurs maîtres dans l'au-delà [6]. De même, les incarnations animales de certaines divinités, tels les taureaux Apis et Mnévis, sont momifiées et conduites en grande pompe au tombeau où elles feront l'objet d'un culte, en jouissant d'un rituel funéraire que les Égyptiens jugeaient égal à celui d'un défunt de rang royal [7].

L'examen du gisement funéraire de Qasr 'Allam suscite spontanément la même question chez tous les observateurs : les individus qui le composent, selon leur catégorie animale, doivent-ils être considérés comme les *sujets* ou comme les *objets* d'un rituel funéraire ? Dans la documentation égyptienne en général, la première option de l'alternative est clairement pertinente lorsque se manifeste le principe anthropomorphique énoncé ci-dessus. L'animal favori de son maître, le taureau sacré mort de sa belle mort, comme leurs homologues humains, sont clairement conçus comme les bénéficiaires du rituel. Mais à l'inverse, et parfois simultanément, les cas ne sont pas rares où les animaux y sont traités comme des *objets* – et à certains égards, des objets au sens proprement artéfactuel. Ils sont alors utilisés, bien malgré eux, comme les médiums de la communication avec les dieux. On songe, bien entendu, aux

[1] Pour la présentation du contexte archéologique, voir ADAM & COLIN 2012.

[2] ADAM & COLIN 2012, p. 325, n. 22.

[3] Pour reprendre à l'anthropologie américaine ces néologismes utiles (dont DE SARDAN 1998 retrace et développe l'histoire conceptuelle), mais aussi inélégants qu'insensibles à l'étymologie.

[4] MEEKS 1986, p. 176 ; VERNUS & YOYOTTE 2005, p. 22-23 (Vernus).

[5] FITZENREITER 2013, p. 104-119.

[6] IKRAM 2005, p. 1-4.

[7] Voir sur ce point les discussions de COLIN 2002, p. 84-85, n. 132 et 133 ; COLIN 2003, p. 82-83 ; 101, et ci-dessous § 4.2.

victimes de sacrifice [8], dont la finalité, selon les contextes, sera alimentaire (nourrir le destinataire grâce à la chair animale) ou excrétoire (détruire les ennemis surnaturels du destinataire en s'attaquant à leur manifestation animale). Mais, d'un point de vue moderniste sensible à la « cause animale » (*éthique* et donc *étique*), le procédé de réification le plus manifeste – qui est en même temps, du point de vue des Égyptiens (*émique*), un procédé de divinisation – est la production d'animaux d'élevage en très grand nombre, dont, au besoin, on rompra le cou et brisera le crâne [9] afin de répondre, en quantité et en qualité, à la demande de matériaux pour la confection de momies. À la différence du sacrifice alimentaire ou excrétoire, le moteur du rituel est ici le principe de sympathie : susciter les faveurs du destinataire en prenant soin de l'animal avec lequel il entretient un rapport privilégié, voire consubstantiel. On notera en l'occurrence – en adoptant le point de vue étique de l'anthropologue des religions – qu'il ne s'agit pas d'un sacrifice, car la mise à mort de l'animal n'est qu'une circonstance accessoire du processus de fabrication d'un artefact : comme ce détail pratique est passé sous silence, nous n'en saurions rien sans le travail des paléopathologistes (aucune attestation iconographique ou textuelle, au contraire de la boucherie [10] ou du sacrifice d'un ennemi animal [11]), alors que, nous le verrons plus loin, les textes énonçant le point de vue égyptien se focalisent sur le « rituel funéraire » [égyptien *q(r).s.t*], qui transformera définitivement, sur le plan matériel, le corps périssable en momie et, sur le plan statutaire, l'animal en défunt divinisé.

Dans ce foisonnant écosystème symbolique, peu propice aux simplifications typologiques, il peut s'avérer difficile, en l'absence de mobilier funéraire explicite (c'est-à-dire, dans l'idéal, pourvu d'un appareil textuel) de déterminer le statut d'un corps animal anatomiquement intègre mis au jour dans un gisement archéologique en compagnie d'inhumations humaines. Cependant, si le gisement est « pauvre », comme à Qasr 'Allam, par la valeur du matériel d'accompagnement (tributaire du patrimoine de la famille du défunt), il peut être « riche » par les indices taphonomiques préservés, révélateurs des gestes posés par les fossoyeurs et les participants aux funérailles (tributaires de la qualité des observations du fouilleur) et même « foisonnant » par l'abondance des vestiges osseux exploitables en vue d'esquisser l'ostéobiographie des défunts, qu'ils soient humains ou animaux. Une inhumation *silencieuse* du point de vue textuel peut se

révéler *parlante* à propos des actes matériels accomplis au moment du dépôt et lors des retours au tombeau.

En fonction de l'avancement des études post-fouille, nous concentrerons nos observations préliminaires, dans cette perspective, sur le statut des canidés dans leurs rapports avec les humains.

2. TAPHONOMIE (Fr. A.)

2.1. Présentation du gisement

Les campagnes de fouilles entreprises en 2009, 2010 et 2012 sur le site de Qasr 'Allam ont révélé la présence de nombreuses inhumations installées au sein du complexe culturel, après son abandon total ou partiel. Les défunts ont été placés aussi bien dans des tombes individuelles qu'en sépultures collectives. Dans les deux cas, les hommes partagent les lieux avec des animaux et plus particulièrement des canidés, qui semblent avoir été inhumés avec le même soin que les humains. Au total ce sont 121 squelettes humains (34 adultes, 4 adolescents, 83 enfants) et 57 animaux qui ont été exhumés dont 46 chiens. Les sépultures ont été mises au jour dans trois types de contextes :

- dans des fosses creusées dans le parement et sur l'arase de la vaste plate-forme de fondation surplombant le site. Les cavités laissées par les armatures en bois de la maçonnerie après leur décomposition ont également parfois été exploitées.

- dans des couches de gravats résultant de l'effondrement des parois des bâtiments situés en contrebas de la plate-forme (secteur 7).

- à l'intérieur des caissons composant la structure cellulaire de la plate-forme (secteur 4). Ces espaces vides étaient alors accessibles aux fossoyeurs sans qu'ils aient besoin de creuser (**fig. 1**).

Tous les adultes et les adolescents ont été retrouvés en sépultures collectives au fond des caissons de la plate-forme (C401, C413). Les inhumations d'enfants se rencontrent, quant à elles, aussi bien en sépultures individuelles dans les ruines des bâtiments situés tout autour de la dite plate-forme, que dans les parois et l'arase de celle-ci (secteurs 5 et 7) ou au fond des caissons (C401, C413, C418). Les animaux ont été installés essentiellement dans les sépultures collectives situées dans les caissons et dans un cas au moins, à l'intérieur d'un *loculus* situé dans la paroi de la façade ouest de la plate-forme (structure 5024, secteur 5).

Lors de leur découverte, les squelettes se présentent souvent en position secondaire, totale ou partielle, qu'ils se trouvent en sépultures individuelles comme dans l'espace 744 (secteur 7) ou au sein des ensembles collectifs du secteur 4 (caissons 401, 413, 418). Une analyse succincte des vestiges, fondée sur l'observation (trop) superficielle de

[8] VERNUS & YOYOTTE 2005, p. 23-24 (Vernus).

[9] ARMITAGE & CLUTTON-BROCK 1981, p. 193-196 ; CHARRON 1990, p. 210-212 ; IDEM 2005, p. 176-178 ; ZIVIE & LICHTENBERG 2005, p. 117-118 ; DUNAND & LICHTENBERG 2005, p. 77.

[10] IKRAM 1995, p. 41-62 ; 297-303.

[11] LABRIQUE 1993.

Figure 1 : Vue en 3D du caisson 413, état 2014.
(Cliquez sur l'image pour activer la fonction dynamique, puis utilisez le curseur pour manipuler l'image).
Montage Olivier Onézime, service topographique de l'Ifao.

l'apparent désordre des restes osseux, pourrait ainsi laisser supposer un pillage quasi systématique des structures funéraires. Cette hypothèse nous a en effet été suggérée par des observateurs extérieurs à la fouille et par des auditeurs de nos communications, d'autant plus enclins à cette interprétation intuitive que le mobilier d'accompagnement est très pauvre, seuls quelques individus étant pourvus de parures (perles et amulettes) en pâte de verre, faïence ou coquillage, et qu'aucune céramique complète n'a été découverte associée aux inhumations. Dans certains cas, nos interlocuteurs se sont demandés si ces remaniements n'avaient pu être provoqués par des animaux lors d'actions de charognage ou si les corps avaient pu être jetés sans ménagement du sommet de la plate-forme, ce qui expliquerait leur enchevêtrement et la dispersion des os. Enfin, la présence de sujets faunistiques au sein de cet ensemble funéraire pose la question du statut de ces animaux. Certains se sont-ils introduits de leur vivant dans les caissons ou y sont-ils tombés accidentellement, sans pouvoir en ressortir ? Ou encore, les fosses sépulcrales ont-elles

servi de dépotoirs pour la population locale qui aurait vu ici une opportunité de se débarrasser de cadavres d'animaux, comme on peut le voir actuellement aux abords des localités ou dans des puits désaffectés ? Si, en revanche, ils ont été déposés dans le cadre d'un rituel funéraire, y ont-ils assumé le rôle d'objets du rituel (offrandes alimentaires, ex-votos) ou, au contraire, celui de sujets et bénéficiaires des gestes funéraires ?

2.2. Observations taphonomiques

• Les enfants

Ils sont inhumés en sépulture individuelle dans les *loculi* des secteurs 5 et 7, ainsi qu'en sépulture collective au sein des caissons 401, 413 et 418. Aucune orientation préférentielle ne semble se démarquer. La disposition des corps est plus probablement aléatoire, et reflète simplement la gestion de l'espace funéraire au gré des arrivages de défunts. Les corps ont été déposés en position dorsale ou latérale suivant les cas, avec toutefois une prédominance pour le décubitus latéral entre 0 et 6 mois. On notera également que l'étude

Figure 2 :

Enfant C401007 sur le chien C401008 dans l'angle nord-ouest du caisson 401. Noter le pelage conservé au-dessus du dos de l'animal.
Cliché Fr. Adam, 2009, DAO I. Pranjic, conception Fr. Colin.



taphonomique d'un des enfants découverts au fond du caisson 401 nous amène à conclure que cet individu était en position assise (**fig. 2**). Il était installé le dos contre la paroi de la fosse, les cuisses reposant volontairement sur le cadavre d'un chien inhumé antérieurement dans le caisson. Enfin, un autre sujet immature fut déposé dans une cavité pratiquée dans la paroi interne nord du caisson 413 [12]. Son squelette fut ensuite réduit et relégué dans un coin de la cavité pour laisser la place au cadavre d'un canidé, lequel subit quelque temps plus tard le même sort en étant lui-même réduit afin de permettre l'installation d'un autre canidé.

Aucun vestige de sarcophage ou de contenant rigide n'a été identifié. Quelques contentions et équilibres instables observés sur certains sujets au niveau des épaules ou de la ceinture pelvienne, nous indiquent toutefois que plusieurs cadavres ont très certainement été ceints d'une enveloppe souple de type linceul. La présence de rares

et fragiles vestiges de tissus (**fig. 9B**) ou fines cordelettes semble d'ailleurs corroborer cette analyse. Quant aux indices de momification, qu'ils soient matériels (bandelettes, poix, résines...) ou immatériels (incisions, perforation...), aucun n'a pu être observé sur les squelettes des défunts qu'ils soient humains ou animaux.

Dans le cas des sépultures individuelles (entre 6 et 24 mois), les corps ont été déposés à l'intérieur de cavités pratiquées sur l'arase de la plate-forme ou dans les parois des murs, parfois à plus de 2 mètres de hauteur. Ces *loculi* réalisés par simple retrait de briques crues de la maçonnerie ont ensuite été refermés et scellés par un liant de terre (*muna*). Les cadavres s'y sont alors décomposés en espace libre. Mais, suite à l'érosion éolienne et à divers épisodes orageux, certains murs ont fini par s'effondrer, entraînant avec eux les squelettes qui se sont de ce fait retrouvés mêlés aux gravats. C'est ainsi que lors de la fouille de l'espace 744, les restes osseux de 36 enfants âgés de 12 à 24 mois, ont été découverts dans un espace correspondant à une seule et même pièce d'un bâtiment (secteur 7, espace 744).

[12] Voir ADAM & COLIN 2012, p. 319, fig. 4.



Figure 3 : corps humains et animaux dans le caisson 413, clichés Fr. Adam, DOA I. Pranjc et S. Zanatta, conception Fr. Colin.

A – B : première phase de fouille et de démontage (2010), chiens C413100, C413101, C413169 et C413120, pattes d'ovicapridé C413104, enfant C413103, adulte C413102.

C – D : deuxième phase de fouille et de démontage (2012), C413169 en position primaire et C413120 perturbé alors que le corps n'était que partiellement décomposé.



Figure 4 :
Perles et amulettes associées au corps de l'enfant C401042, clichés Fr. Adam, 2010.
A : Près de l'épaule gauche. B : Sous la tête.



Certains de ces individus ont toutefois conservé une position suffisamment lisible pour permettre la compréhension du fait funéraire et de la nature des remaniements observés.

L'effondrement d'un cadavre installé en position instable (enfant initialement adossé au mur du caisson 401, **fig. 2**) et les nombreuses mobilisations d'articulations labiles plaident en faveur d'une décomposition des corps en espace vide. Ce mode de décomposition est d'ailleurs corroboré par l'ensemble des remaniements horizontaux et réductions observables. Ceux-ci sont en effet tous attribuables au passage des officiants qui ont été obligés de libérer de la place pour les nouveaux cadavres, au fur et à mesure de leur arrivée dans l'espace consacré.

• Les adultes et les adolescents

Ils sont tous inhumés au sein des sépultures collectives C401 et C413. Comme les enfants, ils ne présentent pas d'orientation préférentielle et leur position varie du decubitus au procubitus. Leur disposition au sein de l'espace funéraire ne semble pas répondre à une quelconque règle relative à leur âge ou leur sexe. Afin de gérer au mieux l'espace funéraire disponible, plusieurs d'entre eux ont été réduits en totalité ou de façon partielle. L'étude taphonomique nous indique qu'ils se sont eux aussi décomposés en espace vide et qu'ils ont été recouverts lentement par des

matériaux fins provenant de l'extérieur (sédiment terreux, écoulements de boue), à l'exclusion de tout mode d'enfouissement volontaire.

• Les animaux

Plusieurs espèces d'animaux ont été découvertes dans le complexe funéraire, mais celle qui requiert une attention particulière dans le cadre de cette contribution est celle des canidés. Au vu de leur présence en nombre important (46 sujets à ce jour), les chiens semblent en effet avoir une place privilégiée sur le site. Comme les humains, on les retrouve placés à l'intérieur de *loculi* situés dans les parois externes (espace individuel 5024) ou internes (espace collectif C413 107) [13] de la plate-forme, mais aussi mêlés aux humains dans les grandes sépultures collectives C401 et C413 (**fig. 3A-D**). Enfin, l'étroit caisson C418 dont la fouille n'est à ce jour pas terminée a révélé la présence d'un amas d'au moins 12 chiens, qui fut recouvert ultérieurement par l'inhumation d'un enfant de 9 ans.

Comme les humains, ils ont été déposés avec soin sur le sol des sépultures et ont fait l'objet de divers remaniements lors des passages successifs des fossoyeurs.

[13] Voir ADAM & COLIN 2012, p. 318, fig. 3, p. 319, fig. 4.

On les retrouve isolés ou entassés sur d'autres chiens dans les angles du caisson C413, mais aussi posés sur des humains ou recouverts par ceux-ci. Ainsi, l'enfant installé le dos contre le mur dans le caisson C401 est-il assis sur la carcasse d'un chien (**fig. 2**). Dans l'espace C413 107 situé dans la paroi nord du caisson C413, c'est le squelette d'un enfant qui fut réduit pour permettre le dépôt d'un chien, lequel fut quelques temps plus tard réduit à son tour pour faire place à un second canidé. En règle générale, toutes les observations effectuées sur les humains l'ont également été sur les chiens, à tel point que les seuls objets accompagnant les défunts (**fig. 4-6**) dans l'au-delà (perles, amulettes), ont aussi été découverts sur deux squelettes de canidés (**fig. 6 et 15**). L'étude taphonomique réalisée sur ces animaux nous indique quant à elle qu'ils ont tous été déposés avec soin sur le sol. Il n'y a aucune trace de choc violent pouvant résulter d'une chute (volontaire ou non) de plusieurs mètres. Il est également évident que tous les cadavres étaient « frais » et complets lors de leur arrivée et qu'aucun ne fut momifié. Comme pour les humains, le mode de décomposition des cadavres est l'espace vide avec colmatage différé lié aux sédiments d'infiltration tels que les dépôts éoliens ou les écoulements de boue.

• Indices d'espaces vides protégés

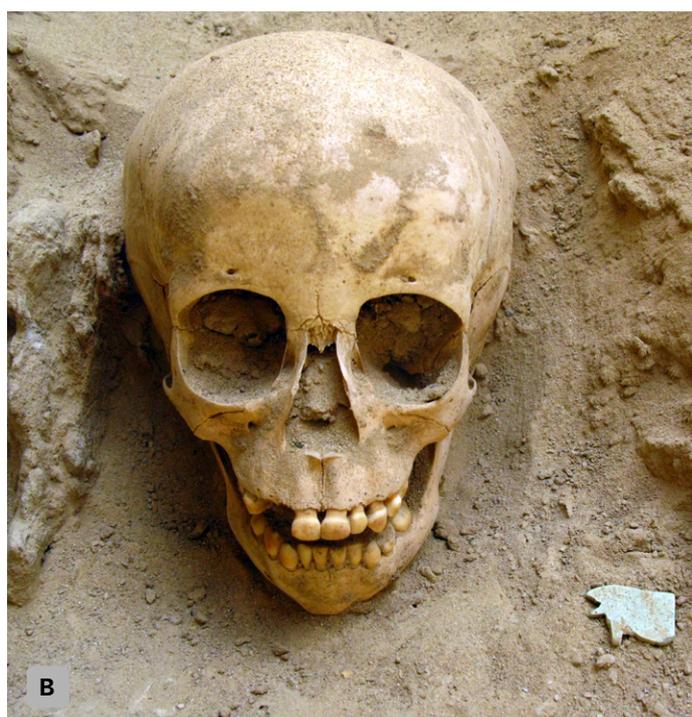
Outre l'étude taphonomique des sujets inhumés, qui plaide pour un mode de décomposition en espace vide, un faisceau d'indices convergents nous indique que les sépultures collectives installées dans les caissons de la plate-forme devaient être, lors de leur fonctionnement, protégées par un système de fermeture ou de recouvrement non hermétique (branches,

nattes, tissus...) (**fig. 7**). Celui-ci devait toutefois être suffisamment efficace et pratique pour permettre la descente fréquente des corps, tout en assurant une bonne protection contre les intempéries (vent de sable) et l'intrusion éventuelle des animaux adeptes du charognage. Les squelettes ne sont en effet recouverts que de sédiment éolien sableux et terreux (percolation) et de fines couches de boues de ruissellement issues des parois de la plate-forme, à l'exclusion de tout sédiment déposé volontairement. On note également l'absence de végétaux qui auraient pu croître à l'air libre ou s'accumuler le long des parois internes des caissons sous l'action éolienne. Enfin, aucune trace de charognage n'a été constatée, si ce n'est quelques phalanges et petits os de très jeunes immatures qui ont été grignotés par de petits rongeurs avides de calcium, tels les gerboises et souris, dont les ossements ont parfois été retrouvés dans les tombes.

2.3. Sujets ou objets d'un rituel funéraire ?

La fouille et l'étude taphonomique n'ont apporté aucun indice de momification ou d'un quelconque traitement des cadavres d'animaux avant leur installation dans les différents espaces funéraires qui ont fait l'objet de notre attention. On remarque également que les chiens occupent les mêmes espaces sépulcraux que les humains, qu'ils soient individuels ou collectifs, et que ni les uns ni les autres ne semblent avoir été privilégiés. Les chiens ont été traités avec le même égard que les humains et les gestes funéraires identifiés dans le cadre des inhumations humaines l'ont été aussi pour les canidés. Au regard des observations taphonomiques, l'hypothèse la plus vraisemblable est donc que ces animaux

Figure 5 A-B :
Amulettes dans le sédiment englobant le corps de l'enfant C401055, clichés Fr. Adam, 2010.



ont bel et bien été inhumés au milieu des humains et qu'il ne s'agit pas d'objets de rituels (ex-voto, offrandes), mais qu'ils ont eux-mêmes bénéficié d'un rituel funéraire similaire à ceux des hommes, parmi les hommes.

3. PRELIMINARY OSTEOLOGICAL ANALYSIS OF THE DOG SAMPLE (I. PR.)

3.1. Material

We studied animal bones found in the first layer of cell C413 (QA C413 060) at Qasr 'Allam cellular platform and one dog buried in niche C413 107, located in the northern wall of cell C413. Our sample consists exclusively of canidae excavated during the 2010 and 2012 field seasons. For instant dogs outnumber largely other animal species. We examined skeletons of 23 dogs [14].

Out of 23 dog burials, 6 were intact primary burials and 10 disturbed but not enough to conceal the position and orientation of the body. The predominant interment position for animal remains was lateral right decubitus with flexed or semi-flexed legs (10 out of 16 dogs). The orientation and position of animals show no correlation with sex and age at death of animals.

Preservation of bones was preponderantly mediocre, due to harsh desert conditions. We have found no traces of mummification, natural or artificial, except some animal hair (fig. 2 and 8). A few small fragments of tissue remains were associated with some animal and human bodies (fig. 9), probably being used to wrap or to lay down some of the bodies in their burial place.

[14] The palaeopathological study will be published in another paper.



Figure 6 :
Perles et amulettes associées à deux corps de canidés dans le caisson 413 (clichés Fr. Adam).

A : Quadruple oudjat associé au corps en position primaire du chien C413100 (2010).

B-C : Squelette perturbé du chien C413120.

B : Quadruple oudjat près d'un des humérus (2010).

C : Perle et cauri près de la tête (2012).





Figure 7 A-B :
Expérimentation de couverture non hermétique en matériaux légers, construite au-dessus du caisson 413.
Cliché Fr. Colin, 2010.



Figure 8 :
Poils du chien C413101. Cliché Aurélie Roche, 2012.

3.2. Age at death profile

The age at death of the dogs was evaluated using epiphysis fusion completion [15], stages of dental eruption and incisal and canine wear [16] and wear of the lower first molar [17]. Dogs estimated to be more than one year of age are considered adult, sexual maturity in modern dogs occurring between six and eighteen month [18]. Medial and large breed dogs are considered geriatric at the age of 7 years [19].

Our sample consists of 2 old adults (8 %) – more than 6 years old –, 6 middle adults (26 %) – probably 2 to 4 years at death –, 3 young adults (13 %) presenting only light tooth wear and some unfused epiphysis and 2 juveniles (8 %) –

6 to 12 month aged at death. We assigned also 10 dogs to indeterminate adult group (43 %). Puppies younger than 6 month are absent. All the dogs with preserved maxilla and/or mandible had permanent dentition. [20]

An attritional sample, which reflects the age distribution of the living population, the greater susceptibility to natural death of sub and old adults, produces U shape mortality curve profile [21]. The L shape mortality curve of a catastrophic sample typically includes a large number of subadults. Considering that in our sample only 8 % of dogs are subadults older than 6 month and the rest of the sample consisted of adult individuals, we can exclude both of these

[15] BARONE 1986.

[16] PAVAU 1988.

[17] HORARD-HERBIN 2000.

[18] MANDEVILLE & SIDEWATER 1985, p. 677-679, from WARREN 2000.

[19] LAUTEN 2008, p. 1171.

[20] We used the aging criteria cited above to assign dogs to following age categories:

- Old adults: probably more than 6 years old and/or molar wear stage G;
- Middle adults: probably 2 to 4 years at death and/or at least beginning of fusion of iliac crest and molar wear stage D, E or F;
- Young adults: presenting only light tooth wear and some unfused

epiphysis and/or molar wear stage C,

- Juveniles: 6 to 12 month aged at death and/or molar wear stage A or B;

- Indeterminate adult group: animals assigned to this category could not be assigned more precisely to any adult age category.

The correlation of the timing of epiphyseal fusion as well as the rate of dental attrition of dogs from Egyptian archaeological collections with used reference methods, for the moment is unknown to us. We suppose that high proportion of sand in the desert environment could have accelerated the rate of incisal and molar wear comparing to the European collections. At this point of our study, we consider that applied aging methods were useful for the age at death seriation of our sample more than the determination of exact age.

[21] KLEIN & CRUZ-URIBE 1984, from WARREN 2000.



Figure 9 :
Fragments de tissus.
A : Associés à un chien
(C413101-1, cliché Cassandre Hartenstein, 2012).
B : Associés à un enfant
(C413106-1, cliché Aurélie Roche, 2012).

curve patterns. The predominance of adult individuals produces the inverse “L” shape of sample age profile curve. The burial pattern with successive deposition of new bodies during some period of time also invalidates the hypothesis of the catastrophic death event. The small percentage of young dogs could represent the preference for older dogs in this burial. Given a standard population of pets at a given site over a period of time, one would perhaps expect a preponderance of adult animals, together with a few younger specimens that represent natural mortality, which correspond to our sample, while high proportion of immature animals might indicate stressed population or a policy of a deliberate culling [22].

3.3. Sex

The presence of baculum in anatomical position confirmed the male sex of 7 individuals. We used also Ruscillo’s [23] “Table test” which applied to domestic dog population has 85 % probability to discern male dogs. Its use raised the number of male dogs in studied sample to 11 out of 21. The sex of the rest of the sample remains undetermined.

3.4. Measures and size

Shoulder height was estimated using Harcourt’s index for radius, ulna, tibia and fibula [24]. Indexes of different long bones from the same individual could show different values. If it is the case, their mean offers the best shoulder height estimate. The average height index for the dogs found in the first layer of C413 is 49 cm [25], indicating medium size animal. Estimated size together with the hair

of yellowish colour (fig. 8) recovered with some dogs correspond to the description of contemporary pariah dogs that we could see today roaming freely around the necropolis [26]. Length of the long bones correlates well with the size range diagrams for the collection of dogs studied by Churcher (1993) [27] from El-Thigri, Dakhla Oasis dated to the byzantine period.

We plotted our results with the results obtained by Chaix for the dogs from Kerma, Soudan dated from 2700 to 1500 B.C. [28] The author used as comparative material Ancient Egyptian dog collection from different prehistoric sites as well as osteological collection of modern Sudanese « pariah » dogs. The height at the withers is relatively homogenous and without greater size variability and fits well with the ancient Egyptian collection. We obtained the

[22] THOMAS 2005, p. 95-104.

[23] RUSCILLO 2003, p. 37-44, and RUSCILLO 2006, p. 62-67.

[24] HARCOURT 1974.

[25] Shoulder height estimation after R. A. Harcourt (1974) in cm:

	N	Mean	M	Max
Humerus	13	48,9	44,2	56,6
Radius	13	49,6	44,3	56,0
Femur	13	48,9	45,4	58,0
Tibia	15	49,0	44,4	55,7
Mean		49,1	44,6	56,6

[26] The interspecific morphometric analysis will be published elsewhere.

[27] CHURCHER 1993.

[28] CHAIX 1999.

same result superposing correlation of tibia and femur length on the published data from the same source where the author included different prehistoric and modern African and European collections. The results from Bahariya dogs are rather uniformly distributed and cluster together with the Egyptian collection.

4. LE POINT DE VUE DES ÉGYPTIENS : ANALYSES DE TEXTES (Fr. C.)

En l'absence de données écrites issues du gisement proprement dit, nous examinerons quelques textes propres à orienter l'interprétation en fonction du sens accordé au dépôt de corps animaux anatomiquement intègres au sein de la civilisation de tradition pharaonique. Ce choix de textes n'est ni exhaustif, ni très original et il ne porte pas spécifiquement sur des documents contemporains du cimetière de Qasr 'Allam, mais il est, selon nous, révélateur du spectre des nuances possibles pour définir, selon la pensée égyptienne, le statut de l'animal inhumé – au sens propre d'une personne bénéficiaire d'un rituel funéraire [29].

4.1. Type I. Animaux familiers bénéficiant d'un rituel funéraire : le chien de garde d'un roi de l'Ancien Empire et autres favoris de leur maître

Le texte suivant est gravé en colonnes d'hiéroglyphes sur un bloc de parement découvert en position secondaire à Giza, remployé, d'après le fouilleur, dans un mastaba

datant probablement de la fin de la VI^e dynastie [30].

Tsm wnn (hr) stp-sꜣ r ḥmꜣf, ḥwtꜣw rnꜣf, wd ḥmꜣf qrsꜣf, rdī nꜣf qrs.t m pr.wi-ḥd, idmī, sntr, sft r ꜣ wr.t. Rdī ḥmꜣf ḥws nꜣf is in is.wt n.t iri.w-is. Īr.n nꜣf ḥmꜣf nw r imꜣḥꜣf.

« Le chien (de garde) (*tsm* [31]) qui protégeait sa Majesté – dont le nom est 'Aboutyou [32] –, sa Majesté ordonna qu'il bénéficie d'un rituel de funérailles (*qrsꜣf*) et que le nécessaire pour l'embaumement (*qrs.t*) lui soit octroyé sur le compte du Trésor, du lin fin, de l'encens et de l'onguent-*sft* en très grande quantité [33]. Sa Majesté lui fit bâtir une tombe par les équipes de constructeurs de tombe. Si sa Majesté a fait cela pour lui, c'est afin qu'il acquière le statut de personne vénérée [34] (*r imꜣḥꜣf*) ».

Formulée sous une forme commémorative / narrative, cette inscription ne proviendrait pas du propre monument funéraire du protagoniste canin, mais, selon l'hypothèse de son découvreur, de la chapelle d'un humain au service royal, qui aurait possédé un chien dans le cadre de ses fonctions [35]. Cependant, le contexte original du bloc étant totalement inconnu, rien n'exclut la possibilité que le texte ait lui-même fait partie du décor de la tombe qu'il évoque (*is*) [36], ce qui en ferait une composante du dispositif mortuaire de l'animal. Les études de M. Cannata et d'I. Régen [37] ont montré que, bien au-delà de la mise au tombeau proprement dite (Reisner 1936, « His Majesty ordered that he be buried (ceremonially) » ; Fischer 1966, « His Majesty ordered that he be buried » ; Brunner 1969, « Seine Majestät befahl, daß er begraben werde » ; Bouvier-Closse 1991, « Sa Majesté ordonna qu'il soit enseveli » ; Listemann 2010, p. 63, « Seine

[29] Observons que le français courant est, à l'égard de l'acte d'inhumation, profondément anthropocentriste, du moins dans la définition qu'en donne le *Trésor de la langue française informatisé*, s. v. inhumér : « [En parlant d'un corps hum.] Porter en terre le corps d'un mort avec les cérémonies d'usage » (www.cnrtl.fr/definition/inhumér) ; s. v. inhumation : « [En parlant d'un corps hum.] Action d'inhumer ; cérémonie qui accompagne cette action » (www.cnrtl.fr/definition/inhumation).

[30] REISNER 1936, p. 96.

[31] BOUVIER-CLOSSE 2003, p. 13.

[32] Ce nom paraît apparenté au cynonyme ḥw (BOUVIER-CLOSSE 2003, p. 20, n° 6 ; 20, n° 11 ; 21, n° 27 ; 22, n° 43, où, par homophonie, le signe de la corne pourrait s'employer pour sa valeur phonétique) et fondé, comme lui, sur la même onomatopée (REISNER 1936, p. 99) que le verbe français « aboyer ». Peut-être même faut-il reconnaître ici aussi un nom ḥw et supposer une confusion entre ꜣ et le signe de l'oiseau tyw (comparer avec le percnoptère de la colonne 5, clairement différent, REISNER 1936, p. 96).

[33] Une trace du r de l'expression r ꜣ wr.t semble visible sur la photographie publiée par REISNER 1936, p. 96, et BRUNNER 1965, pl. 2. Selon FISCHER 1966, p. 57, n. 3, les séquences de la fin de la colonne 6 (*rdī ḥmꜣf*) et du début de la colonne 7 (*sft*) doivent avoir été interverties – et l'on pourrait en effet imaginer que le préparateur de la gravure ou le lapicide, copiant le texte depuis un modèle, ait omis la fin de l'énumération (*sft*), en sautant directement au début de la phrase suivante, puis ait complété le mot oublié, avant de reprendre la nouvelle phrase interrompue [le texte corrigé devrait alors se lire : (...) *rdī nꜣf qrs.t m pr.wi-ḥd, idmī r ꜣ wr.t, sntr, sft. Rdī ḥmꜣf ḥws nꜣf is (...)*]. Pour BRUNNER 1969, p. 72, en revanche, les mots *idmī, sntr, sft* situés en haut des colonnes 5 à 7, une liste d'équipements funéraires, ne feraient pas partie du même texte, mais auraient été ajoutés dans un second temps dans le seul espace laissé libre sur le bloc, par manque de place ailleurs

dans la tombe. Cependant, cette hypothèse, reposant sur un postulat indémontrable (le manque de place ailleurs dans la tombe) paraît peu vraisemblable, car on ne comprend pas pourquoi le lapicide aurait, dans un premier temps, laissé vide l'espace surmontant la partie inférieure des colonnes 5 à 7 (la maladresse du tracé des traits séparateurs dans la partie supérieure des mêmes colonnes n'est pas non plus la preuve d'une « intrusion »). Néanmoins, H. Brunner s'est probablement approché de la solution du problème, en supposant : « Die „Grabausrüstung“ wird dann, wie üblich, in einer Liste näher spezifiziert » (idée implicitement suivie par BOUVIER-CLOSSE 2001, p. 60, qui exclut *idmī, sntr, sft* de sa traduction, en signalant que « Trois mots ajoutés en haut des colonnes n° 5, 6 et 7 évoquent les offrandes funéraires : « étoffe rituelle », « encens » et « huile sacrée »). On peut en effet constater que les mots *idmī, sntr, sft* sont disposés, en haut de leurs colonnes respectives, à l'instar des « listes d'offrandes » en colonnes bien connues dans le décor des tombes humaines (cf. par exemple LAPP 1986, p. 165, Abb. 39 ; POSTEL 2005, p. 278, fig. 3). L'auteur de l'inscription semble donc avoir adapté volontairement l'ordre de la lecture de cette partie du texte en superposant, en quelque sorte, deux registres de trois colonnes, comme s'il cherchait à reproduire le modèle d'une telle liste d'offrandes. Dans cette hypothèse, le développement du texte est parfaitement cohérent : l'énumération *idmī, sntr, sft* est en apposition à *qrs.t m pr.wi-ḥd* et la tournure adverbiale (*r ꜣ wr.t*) porte sur l'ensemble de cette liste.

[34] Contrairement au commentaire de cette formule dans LAPP 1986, p. 216-217, il nous paraît préférable de prendre ici *imꜣḥꜣf* comme une tournure verbale (un subjonctif derrière la préposition-conjonction de but r), dynamique (au sens d'« accéder à un statut »), plutôt que comme un substantif déterminé.

[35] REISNER 1936, p. 97-98.

[36] Notons à ce propos que BRUNNER 1965, pl. 2, donne au document le titre de « Inschrift eines Hundegrabes ».

[37] CANNATA 2007 ; RÉGEN 2009.

Majestät befaht, dass er bestattet werde » [38]), le verbe *q(r)s* évoque, de l'ancien égyptien au démotique, l'ensemble du rituel funéraire sous tous ses aspects, de la préparation du corps à son dépôt dans la tombe. Selon les contextes, le traducteur sera donc amené, en l'absence d'un verbe français (anglais, etc.) équivalent, soit à évoquer le rituel globalement et synthétiquement, soit à faire porter la traduction sur une de ses étapes particulières. En l'occurrence, la structure de ce qui pourrait être une épitaphe apparaît clairement. La narration de l'ordonnance royale est encadrée par deux formules synthétiques, le verbe déclaratif initial et son complément prospectif, *wḏ ḥm=f qrs=f*, énoncent la décision d'accorder un rituel funéraire, la forme verbale emphatique conclusive est focalisée sur le but de l'opération : faire accéder l'animal au statut anthropomorphique d'*imḥw* – de défunt honoré grâce à l'équipement et aux rites mortuaires. Entre ces bornes se développent les modalités de la faveur royale, qui se matérialise sous deux aspects.

1. Le prospectif *rdī n=f qrs.t* n'occupe pas le même niveau hiérarchique que le premier complément *qrs=f*, car il exprime une circonstance précisant les modalités du rituel évoqué par le verbe *qrs*. Le substantif féminin *qrs.t*, habituellement traduit comme « Das Begräbnis, die Grabausrüstung » [39], paraît revêtir ici un sens matériel (équipement funéraire) plus qu'événementiel (funérailles), puisque le signifié doit être « issu du Trésor » (*m pr.wi-ḥḏ*). Dans ce passage, le terme a été rendu par « coffre » (Reisner 1936), « sarcophage » (Capart 1937), « sarcophagus » (Fischer 1966), « Sarg » (Listemann 2010) ou « Grabausrüstung » (Brunner 1969), « équipement funéraire » (Bouvier-Closse 1991). Les deux dernières solutions paraissent préférables (on attendrait le substantif masculin *qrs.w*, pour désigner un « sarcophage » [40]), mais le sens peut sans doute en être précisé d'après un parallèle issu du décor de la tombe d'un gouverneur de nome de la VI^e dynastie. On y lit en effet le discours suivant : *īw qrs.n(=ī) īt(=ī) m ḥtp-dī-nsw* (*Urk. I 267.9*), « J'ai procédé aux rites funéraires [*qrs n(=ī)*] de mon père grâce à une offrande royale [41] » et, parmi les modalités de ce rituel, l'auteur précise *wt.n(=ī) sw ḥr sft ḥnw [m] ḥnsw pr-<ḥḏ>* (*Urk. I 267.11*), « Je l'ai embaumé avec de l'onguent-*sft* de la Résidence et avec du lin rouge du Trésor », en répartissant, à des fins stylistiques, les deux

institutions royales dans des syntagmes adverbiaux parallèles, alors que la seconde est contenue dans la première (« le Trésor de la Résidence ») [42]. On comprend par comparaison avec ce texte que le « lin fin, l'encens et l'onguent-*sft* en très grande quantité » offerts par le roi au chien défunt serviront au processus cérémoniel de l'embaumement, et l'on est tenté d'analyser *qrs.t m pr.wi-ḥḏ*, d'une part, et *īdmī, sntr, sft r 3 wt.t*, de l'autre, comme deux expressions de sens équivalent, en apposition, dont la première constitue un énoncé *en intention* des fournitures sorties du Trésor royal, que la seconde développe sous la forme d'une énumération *en extension* : dans notre contexte, *qrs.t* désignerait ainsi, globalement, les produits et équipements employés pour la momification – d'où notre traduction « le nécessaire pour l'embaumement ».

2. Le second volet de la donation royale est constitué par l'attribution d'une tombe, qui sera bâtie par les ouvriers spécialisés des ateliers du roi. C'est ainsi l'ensemble des actes ritualisés de la préparation du corps et de l'aménagement du dispositif sépulcral qui permettra d'accorder au chien un rituel funéraire, dont la phraséologie est analogue à celle qui décrirait les funérailles d'un haut fonctionnaire bénéficiaire de la faveur royale.

Le texte de Giza est spectaculaire – c'est ce qui lui a valu l'honneur d'être intégré dans une chrestomathie [43] – mais, reconnaissons-le, il est aussi exceptionnel. Le statut de l'animal tient manifestement à son rôle de protecteur auprès du roi. Cependant, deux exemples de sarcophages en bois du Moyen Empire confirment que les funérailles d'Aboutyou ne manifestaient probablement pas l'excentricité anecdotique d'un monarque capricieux, mais que le souci de prolonger dans l'au-delà le rapport familial noué entre l'homme et l'animal n'était pas limité à la sphère toute particulière de l'entourage royal : chacun des deux cercueils a en effet appartenu à un canidé, dont les formules funéraires affirmaient le statut d'*imḥw*. L'un d'eux (prov. Beni Hassan), comportant classiquement une offrande royale (*ḥtp-dī-nsw*) à Osiris et une à Anubis, ne se distinguait du mobilier d'un humain que par le fait qu'il contenait un canidé (un chacal selon le découvreur, un chien comme plusieurs commentateurs ont dû le conjecturer faute d'avoir pu observer le squelette [44]) – la taille du contenant étant proportionnée à son occupant

[38] Le lexique français est, comme on sait, indigent et ethnocentrique pour exprimer les différentes modalités du dépôt funéraire, puisqu'aussi bien « enterrer » qu'« inhumer » (sans parler d'« ensevelir »), renvoyant étymologiquement à une mise en terre, risquent d'évoquer implicitement un colmatage immédiat par des sédiments, alors que les déterminatifs accompagnant les graphies hiéroglyphiques du verbe et du substantif fondés sur la racine égyptienne *qrs* (*Wb. V 63.11-65.21*, RÉGEN 2009, p. 388) se réfèrent de préférence à un dépôt en espace vide, à l'intérieur d'un contenant (sarcophage, catafalque) ou sur du mobilier (momie reposant sur un lit funéraire).

[39] *Wb. V 64.8-65.12* ; 66 (« Grabausrüstung » répertorié sous l'entrée *qrst.t*).

[40] Voir aussi le scepticisme de LAPP 1986, p. 42.

[41] Sur la signification concrète de l'offrande *ḥtp-dī-nsw* comme véritable donation royale, dans ce contexte, voir LAPP 1986, p. 36.

[42] Nous suivons la proposition de correction de RÉGEN 2009, p. 394 (*pr-ḥḏ>pr-ḥḏ*), inspirée d'une remarque de Sethe, *Urk. I 267*, rem. g. Un parallèle issu d'une autre tombe de l'Ancien Empire renforce cette présomption, car l'équipement funéraire offert par le roi au défunt y est « prélevé sur le Trésor de la Résidence » (*šd m pr.wy-ḥḏ n ḥmw*) (*Urk. I 146.13*).

[43] BRUNNER 1965, pl. 2.

[44] TOOLEY 1988, p. 210 ; BOUVIER-CLOSSE 2001, p. 61 ; BOUVIER-CLOSSE 2003, p. 25, n. 6.

(70 × 20 cm). Provenant du marché des antiquités de Thèbes, le second exemple de cercueil, aux dimensions très comparables (ca. 70 × 25 cm), appartenait à une certaine $\text{ʿy}\text{ḳ}$, dont le nom probablement onomatopéique [45] est déterminé par le signe . Le formulaire habituel des offrandes funéraires humaines est ici légèrement adapté à l'identité de la défunte animale, car L. Limme [46] a montré de façon convaincante qu'un détail évoque l'affection de sa maîtresse : « Offrande que donne le roi ($\text{ḥtp-d}^{\text{t}}\text{-nsw}$) (à) Osiris, maître de Bousiris, offrande invocatoire de pain, bière, bovins, volaille, pour l' $\text{ʿim}\text{ḥ.t}$ aimée de sa maîtresse, $\text{ʿy}\text{ḳ}$, la justifiée ». C'est en vertu de ce lien affectif personnel avec la propriétaire de l'animal ($\text{mry.t n.t ḥnw.t}\text{ḥ}$), de même nature que celui qui peut attacher un fils à son père ($\text{ʿnk mry n ʿt}\text{ḥ}$), à sa mère ($\text{ḥsy n mw.t}\text{ḥ}$) et à ses frères et sœurs ($\text{mrrw sn / sn.t}\text{ḥ}$ [47]) ou un roi à sa divinité tutélaire (mry + nom de la divinité, dans les titulatures royales), que la chienne a accédé au statut d' $\text{ʿim}\text{ḥ.t}$ grâce au rituel funéraire. Sur le plan biographique, le texte présente l'intérêt d'énoncer de façon explicite ce que les gestes de rapprochement entre corps humains et animaux, établis par la taphonomie à Qasr 'Allam, ne permettent pas de démontrer indubitablement : l'appartenance, ou du moins la relation personnelle privilégiée, de tel sujet canin avec tel individu humain – en l'occurrence, une femelle et une femme. L'épithète $\text{m}\text{ḥ}.t\text{-ḥrw}$ de la défunte, notons-le au passage, suppose que la chienne avait passé avec succès le jugement des morts, auquel elle était donc soumise à la même enseigne que les humains, ce qui l'attirait à résider dans l'au-delà, comme l'affirme une autre formule de son cercueil, en « $\text{ʿim}\text{ḥ.t}$ auprès du grand dieu » ($\text{ʿim}\text{ḥ.t ḥr ntr}\text{ḥ}$). Quant à l'alimentation qui lui est souhaitée, « du pain, de la bière, des bovins, de la volaille », elle tient bien entendu davantage au formulaire convenu qu'à une expérimentation animale du régime *post mortem* idéal des humains.

4.2. Type IIA. Incarnations animales d'un dieu

Contrairement au traitement funéraire des animaux familiers, connu par un petit nombre de textes remarquables, le culte des animaux incarnant un dieu de leur vivant et la poursuite, après leur mort, de ce culte sous

une forme osirienne ont produit une documentation écrite riche et abondante, en particulier à partir de la Basse Époque [48]. Prenons l'exemple de la forme taurine du dieu Monthou à Ermonthis, le taureau Bouchis dont le culte, bien attesté à partir du IV^e s. a.C., fut contemporain du fonctionnement de la nécropole de Qasr 'Allam. Il faut distinguer, sur le plan rituel, deux rapports au divin, celui du taureau vivant qui incorpore la divinité (au sens d'un hébergement corporel et d'une manifestation tangible du divin), et celui de l'animal momifié devenu, dans la mort et au travers du rituel funéraire, un « Osiris » Bouchis. Le formulaire hiéroglyphique [49] des stèles commémoratives retrouvées dans les nécropoles cultuelles du défunt Bouchis et de sa bovine génitrice (ʿḥ.t-wr.t , « la grande vache céleste » [50]) retient trois temps importants dans la biographie de tout taureau sacré : 1. sa naissance dans une étable de Haute Égypte, 2. les cérémonies de son intronisation à Thèbes (après un processus de reconaissance par des spécialistes, que le texte évoque parfois [51]) et de son installation à Hermonthis [52] et 3. la « montée au ciel » de son ba ($\text{pr n b}\text{ḳ}$), euphémisme théologique désignant sa mort [53]. Le taureau décédé était alors momifié et déposé dans une nécropole animale, qui n'était pas un simple cimetière, mais constituait un ensemble cultuel composé d'une partie souterraine, les catacombes [54], et d'une partie aérienne, les édifices de culte dont les vestiges archéologiques n'ont quasiment pas été conservés [55]. La nature théologique de la relation entre l'animal et le dieu – incarnation temporaire ou permanente, animal sacré ou animal divin, hypostase, représentant, forme d'apparition, vecteur de la puissance divine, etc. – est l'objet d'interprétations contradictoires [56], mais une scène de la porte d'Évergète [57], à Karnak, livre un point de vue égyptien assez explicite, qui mérite d'être versé au dossier [58]. S'adressant à Khonsou-Thot, le roi affirme que le dieu est intimement présent dans toutes les composantes de l'animal, « en son corps » ($\text{n d.t}\text{ḥ}$), « en sa conscience » ($\text{n ʿb}\text{ḥ}$) et « en ses organes » ($\text{n ʿwt}\text{ḥ}$). En effet, dit le roi, « si ta Majesté l'a exclu du sacrifice, c'est pour que tu t'unisses à lui ($\text{sm}\text{ḥ} k sw$) en taureau ($\text{sm}\text{ḥ}$) fougueux » (trad. Fr. Labrique) – le verbe

[45] BOUVIER-CLOSSE 2003, p. 23 (n° 64) et 29.

[46] LIMME 1985, p. 150-151.

[47] Pour un exemple de ces trois expressions de l'affection familiale enchaînées, dans cet ordre, dans une même phrase, *Urk.* I 145.17-146.2.

[48] KESSLER 1989; VERNUS & YOYOTTE 2005, p. 30-34 (Vernus) ; FITZENREITER 2013.

[49] GOLDBRUNNER 2004, p. 50-99.

[50] *Ibid.* p. 169-173.

[51] GRENIER 2009, p. 41-42 ; 45.

[52] GOLDBRUNNER 2004, p. 230-242 et 242-246.

[53] GOLDBRUNNER 2004, p. 50-54.

[54] KESSLER 1989, fig. 20-21.

[55] GOLDBRUNNER 2004, p. 252-255.

[56] KESSLER 1989, p. 3-15 ; GOLDBRUNNER 2004, p. 2-8.

[57] *Urk.* VIII, 104 c ; *Év.* pl. 40.

[58] On lira l'édition de ce texte par Fr. LABRIQUE, « Le taurillon exclu du sacrifice », dans le même numéro de cette revue.

sm évoque explicitement l'union du dieu avec l'animal, pour prendre la forme d'un taureau-*sm* (avec un jeu d'assonance entre le verbe et le substantif). L'animal reconnaissable par ses caractères remarquables et inspiré par la divinité a acquis, de son vivant, le statut de bénéficiaire d'offrandes (*nb htp.w hq df.w*) grâce à l'intervention divine : « C'est toi qui as fait cela pour lui depuis que tu assumes la direction de sa conscience sur ton chemin » (trad. Fr. Labrique). Cet animal choisi par le dieu lui-même pour être l'objet d'un culte était donc un individu exceptionnel, non fongible dans l'ensemble de l'espèce. C'est pourquoi le rituel funéraire dont profitait à sa mort ce « suranimal » était une cérémonie elle aussi d'exception, à l'image des funérailles royales octroyées à un défunt surhumain au sein de l'espèce humaine : « un rituel funéraire (*qs.t*) grandiose et parfait, à la façon de ce que l'on fait pour Apis, Mnévis et le roi, les trois dieux » – pour reprendre une expression du papyrus Krall (VIII 16, époque romaine [59]) révélant que les Égyptiens faisaient le parallèle explicitement [60].

4.3. Type IIB. Des animaux momifiés en masse

Au sein du dossier bilingue des *ostraca* offerts en 1913 par le Prince Joachim de Prusse à l'Institut d'égyptologie de Strasbourg, nous lirons trois textes datés du même jour, pour leur éclairage sur le rituel funéraire [*q(r)s.t*, ταφή] dont bénéficiaient les animaux momifiés que l'on présente souvent dans la bibliographie (sans nécessairement étayer cette idée), comme des « ex-voto » confectionnés en grand nombre pour être vendus à des fidèles en vue d'une offrande au dieu [61].

O. Joach. 25. Comptabilité commémorative de rituels funéraires animaliers

1.	<i>hsb.t 22.t ibd 3 pr.t sw 7</i>	L'an 22, le 7 Phaménôth,
2.	<i>n-dr.t Qny-Hr sꜣ Twtw</i>	par Qenyhyris, fils de Totoès,
3.	<i>pꜣ sh dmꜣ n Īmbꜣ</i>	le kômogrammate d'Ombos,
4.	<i>irm nꜣyꜣf mwšꜣ.w</i>	avec ses examinateurs [62],
5.	<i>tꜣ qs.t r.īrꜣw n pꜣ hb</i>	le traitement funéraire qui a été fait pour l'ibis
6.	<i>pꜣ bk nꜣ ntr.w n tꜣ w'bt :</i>	et le faucon, les dieux de l'atelier d'embaumement :
7.	<i>qs.wt ntr.w 500. Twꜣw w'bt</i>	500 momifications de dieux. On a purifié
8.	<i>tꜣ w'bt. Īrꜣw tꜣ qs.t n Wsꜣr pꜣ hwn.</i>	l'atelier d'embaumement, on a fait la momification pour Osiris le jeune,
9.	<i>Twꜣw htpꜣf n hw.t-ntr n Īmbꜣ.</i>	on l'a fait reposer dans le temple d'Ombos.
10.	<i>Pꜣ in nfr n Qny- Hr mn</i>	Le nom parfait de Qenyhyris est durable
11.	<i>š' d.t.</i>	pour l'éternité.

Remarque : Les éclats des nos 25 et 15 (= SB III 6926), inscrits le même jour, ont en commun leur fabrique, leur épaisseur, leur traitement de surface et probablement leur type, et il est même possible qu'ils aient appartenu à l'origine au même individu.

[59] Cf. VII 33 ; VIII 9 ; VIII 26 (HOFFMANN1996).

[60] COLIN 2002, p. 84-85, n. 132 et 133 ; COLIN 2003, p. 82-83 et 101. L'auteur du papyrus funéraire bilingue *Rhind II*, établi au bénéfice d'une femme membre de l'élite hermonthite (la famille des stratèges du nome au 1^{er} s. a.C.) fait, lui aussi, un rapprochement entre le rituel funéraire de la défunte, digne de la meilleure qualité, et l'embaumement de la vache génitrice du taureau Bouchis : « On a chauffé pour elle de l'onguent *merhet*, à la façon de ce que l'on fait (habituellement) pour la mère du Bouchis » (*psyꜣw nꜣs m<r>hꜣ.t r-h nꜣ nty ĩwꜣw ĩrꜣw n mw.t n Bꜣ, P. Rhind II*, IV d. 3-4, MÖLLER 1913).

[61] Par exemple DUNAND & LICHTENBERG 1998, p. 142 : « Il semble qu'une grande partie de ces animaux étaient élevés dans l'enceinte des temples, puis tués et momifiés pour être vendus aux pèlerins qui les offraient à la divinité comme ex-voto » ; DUNAND & LICHTENBERG 2002, p. 121 : « ...nombre de momies d'ibis vendues aux pèlerins étaient en réalité des faux » (le contexte du document invoqué en l'occurrence est précisément celui des grands rituels annuels, non celui d'une vente « au détail » à des pèlerins) ; DUNAND & LICHTENBERG 2005, p. 77 : « Nous savons maintenant que ces animaux étaient en principe nourris dans des élevages, puis mis à mort, le plus souvent jeunes, afin d'être vendus sous forme de momies aux pèlerins qui les offraient à la divinité à laquelle ils étaient associés ». Selon IKRAM 2005, p. 9 : « (Votive mummies) acted as the pilgrims' emissaries to the gods, and were purchased

and offered by pilgrims at shrines dedicated to the relevant gods », mais cette hypothèse est ensuite combinée, de façon astucieuse (p. 10), avec ce que l'on sait des grandes cérémonies de funérailles collectives (voir notre commentaire ci-dessous), puisque les momies achetées par des pèlerins seraient stockées par les prêtres jusqu'à l'accomplissement de ces fêtes annuelles ; IKRAM 2007, « These mummies were prepared en masse in embalming houses (*wabet*) and sold to pilgrims by the gods' priests ».

[62] L'expression *irm nꜣyꜣf mwšꜣ.w*, est comparable à diverses tournures évoquant des collègues dans un contexte professionnel (par exemple *irm nꜣyꜣf ĩry.w*). Dans les archives de Hôros relatives à l'élevage des oiseaux sacrés de Saqqara, le terme *mšꜣ.w* désigne une catégorie de personnel surveillant les « serveurs des ibis » (*sꜣm.w-š n nꜣ hb.w*) employés dans la gestion quotidienne des volatiles (RAY 1976, p. 142-143, liste des occurrences p. 181). En revanche, la traduction « environs » proposée dans la *BL dem*, p. 420 (*contra* W. Spiegelberg et J. D. Ray), en invoquant un parallèle dont la signification serait spatiale (cf. CRUM 1939, p. 207a), ne paraît pas s'imposer (dans ZAUZICH 1968, p. 235 et 256, n. 161, ne pourrait-on interpréter *mšꜣ.w*, au lieu d'une indication spatiale, comme un substantif désignant des tâches de surveillance, dans le domaine funéraire, associées au travail de *wꜣh-mw* ?) ; si cependant l'interprétation spatiale devait être retenue, *irm nꜣyꜣf mwšꜣ.w* développerait la sphère de compétence du « kômogrammate d'Ombos et de ses environs ».

O. Joach. 26. Textes commémoratifs de rituels funéraires animaliers

Face convexe, parallèle aux stries de tournage, encre noire

1.	<i>hsb.t 22.t ibd 3 pr.t sw 7</i>	L'an 22, le 7 Phaménôth,
2.	<i>Pj-di-Sbk s3 Mnntsr</i>	Pétésouchos, fils de Ménandros,
3.	<i>tw=w w'b t3 w'b.t</i>	on a purifié l'atelier d'embaumement
4.	<i>n t3y rnp.t iw Pj-di-Hr-</i>	en cette année, tandis que Pétéhar-
5.	<i>-wr irm Gily3 Pj-mr-ih</i>	oëris et Kallias, et Pélaïas
6.	<i>n shn.w n m3c</i>	étaient les dirigeants du lieu.

Face concave

Πετessouχος | Μενάνδρου | Κυρηναίος

Face convexe, perpendiculaire aux stries de tournage (texte apposé par-dessus le précédent), pigment rouge

1.	<i>hsb.t 29</i>	L'an 29,
2.	<i>tw=w w'b t3 w'b.t</i>	on a purifié l'atelier d'embaumement.

O. Joach. 15 (= SB III 6926). Comptabilité commémorative de rituels funéraires animaliers

1.	Ἔτους κβ Φαμενωθ ζ,	L'an 22, le 7 Phaménôth,
2.	ταφῆς ἰβίων καὶ ἰεράκων,	lors des funérailles d'ibis et de faucons,
3.	ἐπὶ Ἑρμίου, πορθωτου, καὶ	en la présence d'Hermias, le supérieur de Thôt,
4.	Καλλίου τοῦ Μενάνδρου, πουερ-	et de Kallias, fils de Ménandros, le supérieur du faucon,
5.	ενπηκηκς, Πελαίου τοῦ στρατηγοῦ,	(et de) Pélaïas, le stratège,
6.	ἐπεκαθέσταται ἱερά ζῶα	ont été mis en place
7.	ἀριθμῶν φ, (γίνονται) φ.	500 animaux sacrés, ce qui fait 500.

Ces textes ont été produits dans le cadre des activités d'un thiasse d'Hermès alias Thôt, qui organisait périodiquement des cérémonies de funérailles d'ibis et de faucons. Les personnages dont nous lisons le noms y sont mentionnés parce qu'ils présidaient ou participaient aux rituels funéraires : Hermias alias Pétéharoëris (*O. Joach.* 26, 4-5 ; *O. Joach.* 15 [= SB III 6926], 3) et Kallias fils de Ménandros (*O. Joach.* 26, 5 ; *O. Joach.* 15 [= SB III 6926], 4-5) en leur qualité, respectivement, de « supérieur de Thôt » (πορθωτης = *p3 wr Dhwty*) et de « supérieur du

faucon » (πουερενπηκηκς = *p3 wr n p3 bik*), deux des principales autorités (*shn.w*) religieuses au sein des associations consacrées au culte des volatiles, tandis que Pélaïas (*O. Joach.* 26, 5 ; *O. Joach.* 15 [= SB III 6926], 5) patronnait vraisemblablement la confrérie en tant que stratège du nome [63]. Les autorités publiques, en effet, prenaient toute leur part à ces rituels : outre leur rôle cultuel, Hermias et Qenyhyris (*O. Joach.* 25, 2-3 ; 10) étaient par ailleurs, dans la vie civile, basilicogrammate, pour l'un, et topogrammate et kômogrammate à Ombos (dém. *sh dmi n Imb3*), pour l'autre. Ce dossier de textes n'est, certes, pas nécessairement représentatif de toute la gamme des circonstances dans lesquelles pouvaient se dérouler les rituels de funérailles animales, mais soulignons que le contexte qu'ils révèlent – l'inhumation de centaines, voire de milliers [64] de momies à l'occasion de prestigieuses cérémonies auxquelles participait l'élite du nome – est très éloigné de l'interprétation souvent énoncée à propos des momies animales, qui constitueraient des ex-voto confectionnés pour être vendus individuellement à de simples fidèles ou à des pèlerins [65].

Les textes grecs et démotiques du dossier jettent un éclairage complémentaire sur les rites funéraires dont bénéficiaient les ibis et les faucons. Certains termes sont employés dans une acception globale, désignant l'ensemble du processus rituel. Ainsi, le féminin *t3 qsr.t* désigne, sous ses différents aspects, « le traitement funéraire qui a été fait pour l'ibis et le faucon » (*O. Joach.* 25, 5-6). En vertu de ses capacités d'extension et de contraction sémantiques, attestées dans toute l'histoire du mot (voir ci-dessus *sub* Type I), *qsr.t* peut aussi s'appliquer plus spécifiquement à une des phases du processus funéraire : lorsque le texte comptabilise « 500 *qsr.wt* de dieux », il se réfère évidemment, en particulier, au travail de fabrication des artefacts funéraires – la « momification » – et à son produit fini – la « momie » – (*O. Joach.* 25, 7). De même, le terme *ταφή* (*O. Joach.* 15 [= SB III 6926], 2) est certes porteur ici de son acception générale de « funérailles » (cf. *θάπτω*, « honour with funeral rites » [66]), mais, d'après le contexte, au sens spécifique d'une procession visant à emmener (*t3y r* [67]) les momies animales jusqu'à leur tombe, le jour de la

[63] Pour toutes ces identifications prosopographiques et institutionnelles, et pour la bibliographie principale, voir COLIN à paraître^a.

[64] PREISIGKE & SPIEGELBERG 1914, p. 29.

[65] Cette observation doit cependant être tempérée, car elle risque d'être affectée d'un biais méthodologique : un rituel auquel participent les membres d'une élite constituée en association a statistiquement plus de chance d'être producteur de textes qu'un acte de piété individuelle issu de milieux plus modestes.

[66] Cf. LSJ, s. v. et PREISIGKE & SPIEGELBERG 1914, p. 26.

[67] PESTMAN 1993, p. 469.

grande fête à laquelle participent les thiasites de l'association d'Hermès [68]. C'est également cette phase ultime du processus funéraire que pourrait rendre le préfixe surcomposé du verbe ἐπικαθέσται [69], synonyme de καθέσται et d'ἐθάπτται [70] pour exprimer l'action dont sont sujets, ce jour-là, les ἱερά ζῶα : les petites momies étaient en effet « installées, mises en place » (κατα-) en étant empilées « par-dessus » ou « en plus des » (ἐπι-) couches antérieures, disposées lors des fêtes précédentes. Les textes eux-mêmes étaient d'ailleurs considérés, à juste titre, par les premiers éditeurs comme des marqueurs de tombe probablement associés aux lots de momies constitués lors des cérémonies successives : « Nach geschehener Beisetzung der Mumien wurden unsere Urkunden, wie nicht zu bezweifeln ist, entweder auf den Mumienhaufen obenauf niedergelegt, oder in unmittelbarer Nähe desselben irgendwie angebracht » [71]. L'examen du bloc de grès sur lequel est inscrit *O. Joach. 17* (= *SB III 6928*) renforce d'ailleurs cette présomption : le texte est écrit sur une face dressée et lissée, tandis que la face opposée porte des traces d'outil et comporte un rebord taillé, ce qui suggère que ce fragment de grès est remployé à partir d'un monument endommagé (une dalle de fermeture d'un dispositif mortuaire ?), dont les reliques devaient gésir à proximité du dépôt funéraire. Dans le même ordre d'idée, on ne manquera pas de remarquer que l'écriture des *ostraca Prinz Joachim* est généralement assez grande, ce qui est cohérent pour des documents servant de marqueurs, et que la plupart des tessons sont issus de grands conteneurs. Certaines pièces proviennent de panses d'amphores tronconiques, mais d'autres fragments pourraient appartenir à des vases comparables aux « pots à ibis » dont de grands éclats jonchent le sol par milliers dans les galeries funéraires abandonnées et pillées [72]. Les scribes commémorant l'achèvement de la cérémonie funéraire au moment du dépôt d'un nouveau lot de momies ne devaient sans doute pas chercher très loin leur matériel d'écriture.

Les deux *ostraca* démotiques rédigés au nom de Pétésouchos et de Qenyhyris (*O. Joach. 26* et *25*), en revanche, semblent aussi commémorer d'autres phases du rituel funéraire. La tournure passive employée dans les deux textes (*tw=w w' b t w' b. t*), présentant explicitement Qenyhyris comme le sujet logique de l'action (*n-dr.t*), de même, probablement, que Pétésouchos (implicitement,

en l'absence de préposition), pourrait suggérer que, si ces deux personnages n'étaient pas eux-mêmes les auteurs des gestes techniques désignés, ils en avaient néanmoins rendu possible l'exécution : contribuèrent-ils personnellement au financement du rituel de « purification » de l'atelier d'embaumement, comme on pourrait l'attendre d'évergètes membres de l'élite locale (Qenyhyris, nous l'avons vu, exerçait la fonction de topogrammate et de kômogrammate, tandis que Pétésouchos était peut-être le fils d'un stratège [73]) ? Le rite de « purifier le temple de la salle pure (*scil. de l'atelier d'embaumement*) » est évoqué (*rdi.n-zī w' b ḥw.t-ntr n w' b. t* [74]), sous Philippe Arrhidée, sur une des statues de Djed-her-le-sauveur (statue du Caire, JE 46341), prêtre qui assumait à Athribis les fonctions de « chef des portiers d'Horus-khentykhet » (*ḥry iry.w-ḥ.w n Ḥr-ḥnty-ḥty*), de « chef des gardiens du faucon en ce qui concerne tous ses biens et tous les revenus de la terre entière » (*ḥry sꜣwty n pꜣ bīk m ḥ.tꜣfnb ḥn' in.w nb n tꜣ drꜣf*) et de « scribe du Trésor du faucon, qui accomplit ce qui est nécessaire aux faucons vivants » (*sꜣ pr-ḥd n pꜣ bīk, ir ḥr.t nꜣ bīk.w ḥnḥ.w*) [75] – autrement dit, un cadre supérieur du complexe religieux consacré à l'entretien et au culte des faucons divins. En l'occurrence, le rituel prendrait place après une période d'occupation de l'espace sacré par des soldats [76], mais les *ostraca Prinz Joachim* suggèrent que ce « nettoyage » de réactivation de la sacralité et peut-être aussi, plus prosaïquement, de restauration de la propreté de la salle d'opération avait lieu périodiquement dans le cadre du fonctionnement normal de l'institution d'embaumement des animaux sacrés [77]. Il faut rappeler que la « purification » (*rdi w' b* ou *sw' b*) était aussi un des actes essentiels de la transformation du corps mort en momie, préluant à l'accès du défunt auprès d'Osiris dans l'Amenty. Une des vignettes du *P. Rhind I* présente, aux côtés d'Osiris, Isis et Nephthys, deux divinités à tête de canidé – identifiées respectivement comme Horus et Thôt en démotique –, occupées, aiguïère *qbḥ* à la main, à asperger d'eau la momie du défunt. La légende démotique décrit la scène comme « deux images à face de canidé en train de purifier (*sw' b*) Hamsouphis devant Osiris, Isis et Nephthys » (*twtw n ḥr n sp iw=w sw' b Ḥm-sw=fī.īr-ḥr Wsīr, Ḥs.t, Nb.t-ḥw.t*) [78]. C'est probablement à cette catégorie de rites de purification [79] que se réfère, précisément, le titre

[68] Sur le rôle des thiasites dans ces rituels, voir COLIN à paraître^a.

[69] Le verbe est orthographié ἐπικαθέσται en *O. Joach. 16* (= *SB III 6927*), 10, et ἐπικαθέσται en *O. Joach. 15* (= *SB III 6926*), 6 (lectures vérifiées sur les originaux).

[70] PREISIGKE & SPIEGELBERG 1914, p. 26.

[71] PREISIGKE & SPIEGELBERG 1914, p. 32.

[72] Voir par exemple les vases à ibis d'époque ptolémaïque dans les galeries de Touna el-Gebel, KESSLER & NUR EL-DIN 2005, p. 148, fig. 6.9, et p. 157, fig. 6.10.

[73] COLIN à paraître^a, n. 71.

[74] JELÍNKOVÁ-REYMOND 1956, p. 105-106 (l. 29-30).

[75] JELÍNKOVÁ-REYMOND 1956, p. 4-6 (l. 1-10), cf. SHERMAN 1981, p. 86 (col. F8-9) ; 93, n. i.

[76] THIERS 1995, p. 501 ; 514 ; 515, n. 125.

[77] La précision « *n tꜣy mp.t* », « en cette année » (*Joach. 26, 4*), suppose peut-être qu'il n'avait cependant pas lieu chaque année.

[78] MÖLLER, 1913, pl. VI, cf. DURISCH GAUTHIER 2002-2003, p. 52-54.

[79] FARID 1995, p. 160, avait bien compris la dimension funéraire du titre. Cf. VLEEMING 2001, n° 158.

« *rm̄t iw̄z f sw̄b / n̄z rm̄t.w nty sw̄b* » [80], « un (les) purificateur(s), laveur(s) », porté par les membres d'une association de tisserands, à Coptos, sous Cléopâtre VII, lorsqu'ils participent aux « funérailles des dieux » (*ṯ qs.t n n̄z n̄tr.w*) – c'est-à-dire aux funérailles des ibis momifiés, puisque la confrérie est présidée par un « supérieur de Thôt » (*wr Dhwtj*) [81]. Quant au corps humain bénéficiaire du rituel funéraire de purification, il pouvait lui-même être désigné comme un « *w̄b* », « un (corps) pur », avec pour équivalent grec « νεκρός », tout simplement [82]. Parallèlement au principe de purification proprement rituelle, l'idée qui sous-tend ces rites de « nettoyage » doit procéder, fondamentalement, de la nécessité de transformer les matières organiques du cadavre, sujettes aux processus de décomposition, en artefact propre, parachevé et prêt à affronter l'épreuve du temps, grâce aux techniques de salaison, de dessiccation et d'asepsie.

Le texte commémoratif de l'ostracon *Joach.* 25, 8-9 évoque ensuite, spécifiquement, l'accomplissement des rites de « la momification d'Osiris le jeune » (*Ṳr̄w ṯ qs.t n Ws̄ir p̄z ḥwn*) et de son installation pour « qu'il repose dans le temple d'Ombos » (*Tw̄w ḥtp̄zfn ḥw.t-n̄tr n Ṳmb̄z*). La mention du lieu de dépôt du jeune Osiris défunt, le « temple d'Ombos », est sûrement significative. Le récit des constructions érigées par Djed-her-le-sauveur en faveur du culte des faucons divins (statue du Caire, JE 46341) permet de reconstituer la structure générale du complexe religieux qui leur était consacré [83] : celui-ci était entouré d'un vaste *temenos* (*sbty* 𓂏), englobant l'atelier d'embaumement ritualisé (la *w̄b.t* [84], var. *ḥw.t-n̄tr n w̄b.t* [85]) et le temple de Iat-mat (*ḥw.t-n̄tr n Ṳ.t-m̄z.t* [86], var. *Ṳ.t-m̄z.t* [87]). Le premier d'entre eux, composé de six salles, possédait son propre mur d'enceinte (*inb*) ainsi qu'un jardin et un puits fournissant l'eau nécessaire pour faire des libations aux faucons, « les dieux qui se trouvent dans la *w̄b.t* » (*n̄tr.w nty m w̄b.t* [88]) – et c'est en son sein que l'on procédait à l'embaumement des animaux : « (Je fis construire la *w̄b.t* pour le faucon + longue description du bâtiment), pour

que les rites d'embaumement [89] des corps divins soient accomplis [90] dans la *w̄b.t*, dans ce domaine, par les supérieurs des secrets (*scil.* les spécialistes de la momification) au moment d'accomplir leur rituel funéraire » (...*Ṳr̄.tw Ṳrw n snfr ḥ̄.w n̄tr m w̄b.t m pr pn Ṳn ḥry.w s̄st̄z r tr n qrs̄sn* [91]). Le second temple (*ḥw.t-n̄tr n Ṳ.t-m̄z.t*) était consacré à Osiris, d'après le début de la titulature de Djed-her-le-sauveur : « le vénéré auprès d'Osiris maître de Iat-mat et (auprès) des dieux qui se trouvent dans la nécropole » (*Ṳm̄ḥw ḥr Ws̄ir nb Ṳ.t-m̄z.t n̄tr.w Ṳmy.w R̄z-st̄w*, statue du Caire, JE 46341 [92]), var. « le vénéré auprès d'Osiris maître de Iat-mat, le loué auprès des dieux qui se trouvent dans la nécropole » (*Ṳm̄ḥw ḥr Ws̄ir nb Ṳ.t-m̄z.t, ḥsy ḥr n̄tr.w Ṳmy.w R̄z-st̄w*, statue de Chicago, OI 10589 [93]). Ce temple hébergeait en réalité l'oiseau divin, puisque les responsabilités de Djed-her-le-sauveur consistaient notamment à prendre en charge les divers aspects du service cultuel [94] au bénéfice du « faucon à l'intérieur de Iat-mat » (*p̄z bik m-ḥnw Ṳ.t-m̄z.t*). En rapportant comment le chef des gardiens du faucon remédia à une situation de négligence culturelle, un épisode de sa biographie confirme que le temple de Iat-mat était susceptible d'accueillir des oiseaux défunts : « Alors qu'on avait trouvé de nombreux faucons dépourvus de traitement funéraire dans le temple de Iat-mat, à l'intérieur de la salle des 70, je fis en sorte qu'ils entrent dans la *w̄b.t*, qu'ils soient embaumés avec de l'onguent *mr̄h.t*, des tissus parfaits et ce qui se trouve dans la *w̄b.t* et qu'ils entrent dans le domaine de la nécropole » (*gm.n̄z tw bik.w Ṳšz.w Ṳwty qrs̄sn m ḥw.t-n̄tr n Ṳ.t-m̄z.t m-ḥnw ̄.t 70, rd̄i.n̄z(i)* [95] *̄q̄zsn r ṯ w̄b.t, rd̄i.<.n̄z>(i) qrs̄sn m mr̄h.t ḥn̄ ḥbs.w n̄tr.w ḥn̄ nty m w̄b.t, rd̄i.n̄z(i) ̄q̄zsn r pr R̄z-st̄w* [96]). Les diverses mentions des hôtes du temple de Iat-mat et de la nécropole, « le faucon », « Osiris » et « les dieux qui se trouvent dans la nécropole », ne font que décliner des points de vue différents d'une même réalité divine : l'incarnation animale de la puissance divine (*p̄z bik*), son identification funéraire en la personne d'Osiris (*Ws̄ir*) et les momies divinisées des volatiles embaumés et inhumés en masse (*n̄tr.w*).

[80] FARID 1995, p. 36-37, l. 11, 12, 14, 16, 17, 18.

[81] VLEEMING 2001, n° 158, p. 133, note à la ligne 3.

[82] PESTMAN 1993, p. 468, ix.

[83] JELÍNKOVÁ-REYMOND 1956, p. 96-108.

[84] *Ibid.*, p. 86 (l. 1) ; 96 (l. 15-16 ; 19 ; 20 ; 22) ; 109 (l. 43-44) ; SHERMAN 1981, p. 88 (col. B1-2 ; 6-8).

[85] JELÍNKOVÁ-REYMOND 1956, p. 96 (l. 23) ; SHERMAN 1981, p. 88 (col. B4-5).

[86] JELÍNKOVÁ-REYMOND 1956, p.96 (l. 16-23) ; 109 (l. 42) ; SHERMAN 1981, p. 88 (col. B4) ; 89 (col. R4-5).

[87] JELÍNKOVÁ-REYMOND 1956, p. 86 (l. 1) ; 93 (l. 10-12) ; SHERMAN 1981, p. 86 (col. F1 ; 12).

[88] JELÍNKOVÁ-REYMOND 1956, p. 106 (l. 32).

[89] Littéralement « les rites d'embellir / de rendre parfaits les corps divins ».

[90] Plutôt qu'une forme de l'accompli (Jelínková-Reymond), nous interprétons la tournure *Ṳr̄.tw* + sujet nominal comme une forme passive du prospectif, exprimant le but de l'action énoncée par le *sdm.n̄z* initial *rd̄i.n̄z i qd̄-tw ṯ w̄b.t* (statue du Caire, l. 15-16).

[91] JELÍNKOVÁ-REYMOND 1956, p. 96 (l. 20).

[92] *Ibid.*, p. 4 (l. 1-2).

[93] SHERMAN 1981, p. 86 (col. F1).

[94] Accomplir ce que loue le dieu oiseau, réaliser ses projets, le servir et veiller à l'intégrité de son patrimoine (*Ṳr ḥsy.w, Ṳr ṡhr.w, šms, swd̄z ḥ.t nb*, etc.), JELÍNKOVÁ-REYMOND 1956, p. 86 (l. 1) ; 93 (l. 10-12) ; cf. SHERMAN 1981, p. 86 (col. F12-L5), où l'expression *pr̄z f*, « son domaine », apparaît plusieurs fois en lieu et place de *Ṳ.t-m̄z.t*.

[95] Ici et dans la même construction plus loin, le lapicide semble avoir déplacé par erreur le signe *n* vers le bas de la colonne.

[96] JELÍNKOVÁ-REYMOND 1956, p. 109 (l. 42-44), cf. SHERMAN 1981, p. 88 (col. B9-11) ; RÉGEN 2009, p. 391.

Si l'on en revient à l'ostracon *Joach. 25*, avec à l'esprit la structure du complexe cultuel révélée par les statues de Djed-her-le-sauveur, on comprend que ce texte commémorait les rites accomplis successivement dans les deux pôles du sanctuaire des ibis et des faucons : 1. l'apothéose des volatiles grâce à leur embaumement (*qs.wt ntr.w*) dans la *w' b.t* et la purification (*dī w' b*) de cet atelier ritualisé ; 2. les funérailles des « momies nouvelles », au recommencement d'un cycle funéraire, où les défunts ibis et faucons, identifiés à un « Osiris le jeune » (*Wsr p3 hwn*), étaient déposés dans « le temple » (*hw.t-ntr*), second pôle du complexe mortuaire. Celui-ci se situait vraisemblablement dans la nécropole d'Ombos, à l'instar, par exemple, du sanctuaire des ibis et des faucons de Draḥ Abou el-Naga (« la demeure de repos de l'ibis et du faucon », *p3 'wy ḥtp p3 hb p3 bk* [97]), où la divinité incarnée par la multitude des momies inhumées est hélée, dans une prière, à la deuxième personne du singulier : « Puisses-tu vivre, puisse ton *ba* vivre, ô l'ibis-roi v.s.f., puisses-tu rajeunir, puisse ton corps rajeunir, ô Osiris-l'ibis, Osiris-le faucon (*bik*), Osiris-l'image de faucon (*'hm*), Osiris-Toutou, Osiris-Horus maître de Létopolis » [98]. La ressemblance est saisissante, entre ces paroles prononcées en vue d'obtenir le rajeunissement de la défunte volaille et le formulaire funéraire classiquement employé au bénéfice des humains décédés – par exemple, sur les étiquettes de momie gréco-démotiques [99]. Dieux, humains et animaux, toutes les espèces vivant dans le monde organisé, pouvaient bénéficier de traitements funéraires comparables, en vertu des recouvrements potentiels de leurs statuts respectifs.

4.4. Synthèse du point de vue émique

Le statut subjectif de l'animal comme bénéficiaire d'un rituel funéraire est homogène dans les différents documents commentés. Ce sont les circonstances et l'étiologie de ce statut qui varient, les facteurs qui ont mené au déclenchement du rituel : dans le type I, l'affection personnelle des humains pour un animal familial mort naturellement ; dans le type IIA, la nécessité, à la mort de la bête, de perpétuer le cycle cultuel des générations de taureaux divins dans un cadre légitime (intronisation d'un

nouvel animal, culte quotidien, décès et rituel funéraire). L'opposition classiquement opérée par les chercheurs entre nos types IIA et IIB paraît fondamentalement liée au point de vue étique adopté [100], car si l'on s'en tient à ce que les textes expriment explicitement – le point de vue émique des Égyptiens –, le partage ne s'impose pas sans difficulté. Les différences, réelles, souvent soulignées (animal honoré individuellement en vertu de ses marques de distinction *versus* nombreux produits d'élevage, sujet conçu comme un dieu de son vivant *versus* seulement à partir du processus de la momification, etc.) correspondent peut-être à des variantes de modalités davantage qu'à des oppositions discrètes – et dans la déclinaison de ces modalités pourraient avoir joué les conditions pratiques de l'élevage selon les espèces autant que des considérations théologiques induites par l'identité de la divinité convoquée.

Nous avons vu en introduction que les dépôts de momies zoologiques en contexte cultuel, même lorsque les animaux avaient été mis à mort, ne répondaient pas aux caractéristiques du sacrifice. Mais s'agissait-il pour autant d'offrandes pérennes (car rendues durables grâce aux techniques conservatoires [101]), ainsi que le suggère l'interprétation courante qui présente ces objets comme des *ex-voto* ? Rien n'est moins sûr. Selon S. Ikram, « Votive mummies acted much in the same way as the candles purchased and burned in churches, except they were longer-lasting » [102]. Mais comparaison n'est pas raison, car il ne viendrait pas à l'idée du dévot allumant un cierge dans une église de le nommer « dieu » ou même « Dieu ». Toute la phraséologie mise en œuvre par les ritualistes égyptiens octroie aux animaux momifiés le statut de défunts divins (*ntr.w*) et le vocabulaire de l'offrande (*rdi*, *hnk*, etc.) est totalement absent des paroles du rituel [103]. C'est plutôt la recherche d'une familiarité avec la divinité que l'on observe, le pieux officiant qui s'est acquitté des rites selon les règles, comme un fils rend les honneurs funéraires à son père, entend se placer sous le regard bienveillant des dieux de la nécropole. Et si possible en s'assurant que « son nom parfait » soit « durablement présent *in situ*, en présence des dieux de l'atelier d'embaumement » [104], selon la formule classique des *proscynèmes* que des *graffiti* ont si souvent immortalisée à proximité de la demeure d'un dieu.

[97] PESTMAN 1977, p. 75-76 (l'auteur établit un lien hypothétique mais vraisemblable entre les tombes d'ibis et de faucons pourvues de *graffiti* et le sanctuaire mentionné dans les archives d'Aménôthès-Zôilos).

[98] NORTHAMPTON, SPIEGELBERG & NEWBERRY 1908, p. 19, n° 2 ; pl. 26, cf. KESSLER 1989, p. 166. Pour un commentaire de ce *graffito* démotique, voir COLIN à paraître^b.

[99] VLEEMING 2011, p. 783.

[100] Cette opposition est souvent associée à des nuances de vocabulaire, « animaux sacrés » *versus* « animaux sacralisés » (cette distinction habile oppose les sujets déjà divins de leur vivant à ceux que la momification divinise, CHARRON 2005, p. 165 ; DUNAND & LICHTENBERG 2005, p. 77, n. 9) ; « Sacred animal mummies » *versus* « Votive offerings », IKRAM & ISKANDER 2002, p. III.

[101] Nous tenons bien entendu à l'écart de la discussion la question des « victual mummies » (IKRAM & ISKANDER 2002, p. II ; IKRAM 2005, p. 4-5), car, même si elles ont fait l'objet d'un traitement de conservation (de « momification »), ces offrandes alimentaires n'ont sur le plan du statut rien à voir avec les animaux bénéficiaires d'un rituel funéraire.

[102] IKRAM 2005, p. 9 ; même comparaison dans IKRAM & ISKANDER 2002, p. III.

[103] Sous cet angle de vue, il serait en effet difficile d'interpréter les dépôts d'animaux momifiés comme une « Offrande à l'animal sacré d'un congénère momifié », sans juger ce geste comme « Une pratique étrange », VERNUS & YOYOTTE 2005, p. 34 (Vernus).

[104] O. *Joach. 23*, 1-3 ; cf. O. *Joach. 25*, 10-11 ; NORTHAMPTON, SPIEGELBERG & NEWBERRY 1908, n° 1 ; 2 ; 13-18 ; 28-30.

5. CONCLUSION (FR. C.)

5.1. Croiser les points de vue étique et émique

Les textes que nous avons analysés sont des *produits du rituel*, autant que des *discours sur le rituel*. L'accès à un point de vue émique est partiellement biaisé du fait qu'ils ne livrent au lecteur que ce qu'ils veulent bien, en laissant dans l'ombre tous les aspects qui, aux yeux de l'officiant, n'intéressent pas la mécanique du rite : les animaux sacrés inhumés par le thiasse d'Ombos étaient-ils mis à mort ou décédés naturellement ? Seul le point de vue étique porté par l'archéozoanthropologue serait susceptible d'éclairer cette face cachée du rituel, dont l'existence a été révélée par des études dispersées sur plusieurs sites de catacombes. En constatant le nombre impressionnant de volatiles embaumés à l'occasion des grandes cérémonies de funérailles périodiques, et en n'imaginant pas remettre en question le postulat – inspiré des auteurs classiques – [105], que les Égyptiens anciens n'auraient jamais attenté à la vie d'un animal sacré, les éditeurs des *ostraca Prinz Joachim* concluaient, au terme d'un calcul irréprochable des probabilités de décès naturel des ibis et des faucons en fonction de leur espérance de vie, que les officiants devaient récolter les cadavres d'oiseaux découverts sur l'ensemble du territoire du nome ombite pour fournir les contingents de petites momies [106]. Le croisement des points de vue étique et émique, dans le dialogue établi entre études philologiques et examens ostéologiques, permet désormais de comprendre, plus simplement, que les professionnels des volières cultuelles devaient intervenir sur la pyramide des décès animaux [107] en facilitant pour la bonne cause le trépas des candidats à la divinisation.

La taphonomie et l'ostéologie fournissent les outils pour développer une zoologie physique (pathologies, diagnoses), sociologique (typologies sociales, conditions de vie) et comportementale (gestes des professionnels de la mort), autant de perspectives privilégiant, par la nature objective [108] des traces observées et des méthodes mises en œuvre, une perspective étique. Mais pour chercher à comprendre le phénomène dans sa globalité, et surtout pour lui donner sens en tenant compte de la valeur subjective des gestes identifiés, on ne saurait se passer de l'analyse des indices interprétatifs disséminés par les Égyptiens eux-mêmes au fil des textes produits pour les besoins du rituel. À Qasr 'Allam, le point de vue étique de l'archéozoanthropologie a révélé que les canidés bénéficiaient d'une gestuelle funéraire comparable à celle qui accompagnait le dépôt des humains décédés de mort naturelle ; la confrontation avec le point de vue émique exhumé grâce au travail d'interprétation opéré sur les sources écrites provenant d'autres sites permet de conclure que les chiens inhumés dans ce cimetière bénéficiaient incontestablement d'un rituel funéraire, autrement dit d'une « *qrs.t* » les

distinguant du statut d'une bête de sacrifice alimentaire ou excrétoire. Il est probable que les caractéristiques matérielles qui différencient ces inhumations silencieuses et pauvres en mobilier d'accompagnement d'autres gisements funéraires présentant des attestations tangibles d'embaumement animal ont été dictées essentiellement par des facteurs économiques, avec pour corollaires les complications épistémologiques induites par l'absence des traces écrites et l'indigence des artefacts interprétables. La pauvreté des familles qui déposaient leurs morts à Qasr 'Allam s'accompagne nécessairement, pour le chercheur, de la difficulté de percer l'opacité de leurs gestes intentionnels. Mais il n'y a aucune raison de penser que le cortège des actes éphémères composant leurs rituels-*qrs.t* de pauvres (paroles et gestes non producteurs de traces matérielles) ait été moins riche sur le plan symbolique, moins sincère, moins signifiant en termes anthropologiques que lorsque l'aisance de l'entourage familial a permis de financer la momification des habitants humains et animaux de la maison. C'est un des enjeux des développements méthodologiques récents de l'archéologie funéraire, de lever le voile, grâce à l'étude fine des indices taphonomiques et ostéologiques, sur un aspect de l'eschatologie des pauvres que la documentation classique de l'égyptologie, généralement issue de milieux sociaux plus favorisés, laisse le plus souvent dans l'ombre [109].

5.2. Un III^e type de funérailles animales ?

La qualité des inhumations et les faibles moyens économiques mis en œuvre n'appuient pas l'hypothèse d'un dépôt funéraire alimenté par un élevage spécifiquement dédié à un culte animalier. La répartition des âges au décès et la prédominance des individus adultes, voire âgés, par rapport aux immatures ne concordent pas non plus avec le profil d'un recrutement fondé sur une sélection de sujets mis à mort dans le contexte d'un élevage [110]. La même

[105] Voir l'analyse de CHARRON 1990.

[106] PREISIGKE & SPIEGELBERG 1914, p. 30-31.

[107] Les mises à mort se concentrent dans certaines tranches d'âge, probablement en fonction des nécessités de l'élevage et du culte, ARMITAGE & CLUTTON-BROCK 1981, p. 193 ; CHARRON 2005, p. 176-177.

[108] « Objectif » non au sens de la rigueur scientifique, mais au sens du point de vue adopté par le regard scientifique sur l'objet d'étude.

[109] À cause de ce biais méthodologique, le chercheur en est parfois réduit à la conjecture, cf. LISTEMANN 2010, p. 82 sur la question de savoir si les milieux modestes de la population étaient susceptibles de posséder des animaux familiers. Voir les observations de FITZENREITER 2013, p. 28, n. 59, qui répertorie quelques exemples de tombes de niveau économique modeste attestant des inhumations de chiens dans la proximité des humains.

[110] L'étude post-fouille menée par I. Pranjić en 2014 sur les individus mis au jour lors de cette nouvelle campagne a confirmé ces conclusions fondées sur un premier échantillonnage, que la poursuite de l'étude cherchera à confirmer (ou infirmer) sur des bases statistiques plus larges.

présomption se renforce, dans l'état présent de l'étude, en raison de l'absence d'indice d'exécution, même si certaines méthodes ne laissent pas de trace sur le squelette (empoisonnement, noyade, etc.). En outre, l'étude taphonomique montre sans ambiguïté que les sépultures collectives se sont constituées, en grande partie, de façon cumulative sous la forme d'inhumations régulières et successives, et non par des dépôts simultanés de lots de centaines de corps, tels que devaient en produire les fêtes périodiques des rituels animaliers. Enfin, le gisement de Qasr 'Allam présente la particularité très caractéristique de mêler et de rapprocher les corps humains et animaux dans un apparent égalitarisme hiérarchique, comme si l'objectif de ces combinaisons était d'engendrer une familiarité mortuaire entre les deux espèces. L'ensemble de ces observations suggère que ces animaux jouissaient, sur le plan symbolique, du statut de « membres de la maisonnée », pour employer une expression neutre ne préjugant pas du rôle que ces canidés assumaient réellement de leur vivant (animaux de compagnie, auxiliaires de garde ou de chasse ou, comme il est vraisemblable, une combinaison de plusieurs fonctions).

Pour autant, ces individus bénéficiaires d'un traitement funéraire anthropomorphique gagnaient-ils leur place dans le même cimetière que leurs familiers humains en tant que simples favoris de leur maître, vénérés à ce titre comme des *imj.w* ? L'ampleur et le systématisme des rapprochements de dépouilles humaines et canines, et leur originalité au sein des comportements funéraires déjà répertoriés dans l'Égypte ancienne [111], évoquent au contraire un dispositif rituel particulier, qui pourrait être spécifique à l'emplacement de la nécropole. À l'époque de la découverte des premières inhumations, en 2009, nous ignorions que le complexe religieux de Qasr 'Allam continuait de fonctionner parallèlement à la réaffectation d'une partie des ruines en espace funéraire [112]. Les dernières évolutions de la prospection géophysique et de la fouille ont révélé depuis lors que des structures probablement liées à un temple ont encore été construites à l'époque romaine [113], ce qui signifie que le cimetière de Qasr 'Allam pouvait très bien interagir avec les activités cultuelles qui se dérou-

laient à deux pas de là. Dans ces conditions, la présence des chiens auprès des humains peut-elle s'expliquer par un rapport privilégié qu'ils entretiendraient avec une divinité intervenant dans un rituel local ? Autrement dit, le faciès très particulier de notre assemblage funéraire est-il le produit d'une combinaison de facteurs caractéristiques de nos types I et IIB, l'anthropomorphisation du traitement mortuaire d'un animal familier et le principe de sympathie visant à s'attirer la protection d'une divinité en prenant soin d'un animal qui lui est personnellement et fonctionnellement associé – en somme, un III^e type complétant notre typologie des funérailles animales ?

La réponse à ces questions doit être cherchée en priorité au sein des traditions religieuses proprement égyptiennes, comme le suggèrent plusieurs arguments : le répertoire classique des perles et amulettes associées à certains des individus humains et animaux (yeux *oudjat*, Bès, couronne blanche, perles oculées, cauris et autres coquillages percés [114], fig. 10-14), la localisation du cimetière dans l'orbite d'un complexe religieux égyptien (identifié comme un « Domaine d'Amon » pendant la phase ancienne de son fonctionnement) et la découverte récente de contextes attestant des pratiques funéraires très comparables sur une série de sites de la vallée du Nil [115]. En effet, dans le cimetière d'époque grecque et romaine de Deir el-Banat, dans le Fayoum, une tombe rudimentaire associait un enfant à plusieurs corps de chiens [116] ; de même, les nécropoles tardives de Giza et de Saqqara ont livré des inhumations humaines et canines partageant un même espace funéraire, où la proximité entre les espèces est peut-être (Giza [117]) ou certainement (Saqqara [118]) intentionnelle. Pour expliquer cette intentionnalité, les fouilleurs du « Teti Cemetery North », à Saqqara, ont proposé une interprétation très intéressante, qui ouvre certainement la voie à une meilleure compréhension du phénomène. Ils observent en effet qu'en 1857, A. Rhind avait déjà découvert dans une tombe thébaine remployée les indices d'un rapprochement volontaire entre espèces animales et humaine : « Rhind interprets this group of objects as being of significance in religious funerary beliefs by making the connection

[111] Sur cette originalité, réelle ou apparente, voir ADAM & COLIN 2012, p. 327-328, et compléter désormais la note 23 avec KAISER 2011 ; HARTLEY, BUCK & BINDER 2011 ; IKRAM 2013 (sur Deir el-Banat, p. 304-305). Concernant cette dernière publication, nous sommes placés dans l'obligation de rectifier l'attribution de la photographie signée « Salima Ikram » (fig. 6), car il s'agit en réalité d'un cliché de Frédéric Adam (Mme Ikram n'ayant participé ni à la fouille, ni à l'étude), que nous avons transmis en vue d'une conférence à la demande de Mme Ikram (« I look forward to receiving a few photos to include in the lecture (no publication) », e-mail de S. Ikram, du 6 août 2010). En outre, nos explications ont malheureusement manqué de clarté lors de l'aimable visite de Mme Ikram, car sa description (p. 306) de la fig. 6 inverse l'ordre des dépôts (comme le montre clairement le cliché).

[112] L'hypothèse même du souvenir de la fonction originelle

des bâtiments dans la mémoire collective du voisinage n'était pas démontrée et l'incertitude contextuelle était entière : « Pour conclure, précisément, sur une question contextuelle, existe-t-il un lien entre la fonction cultuelle initiale du site et les pratiques funéraires très particulières qui prirent place dans les mêmes espaces, après l'abandon des structures bâties et leur emploi dans un nouvel usage ? » (ADAM & COLIN 2012, p. 329).

[113] COLIN 2014, p. 247-249.

[114] ADAM & COLIN 2012, p. 323.

[115] ADAM & COLIN 2012, p. 328, n. 23.

[116] IKRAM 2013, p. 304, fig. 5.

[117] KAISER 2011.

[118] HARTLEY, BUCK & BINDER 2011.

Figure 10



Figure 11

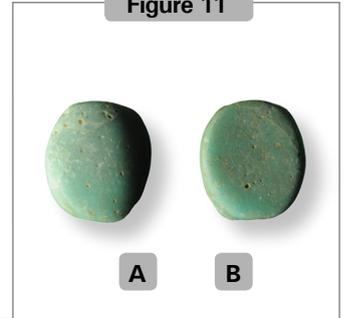


Figure 12

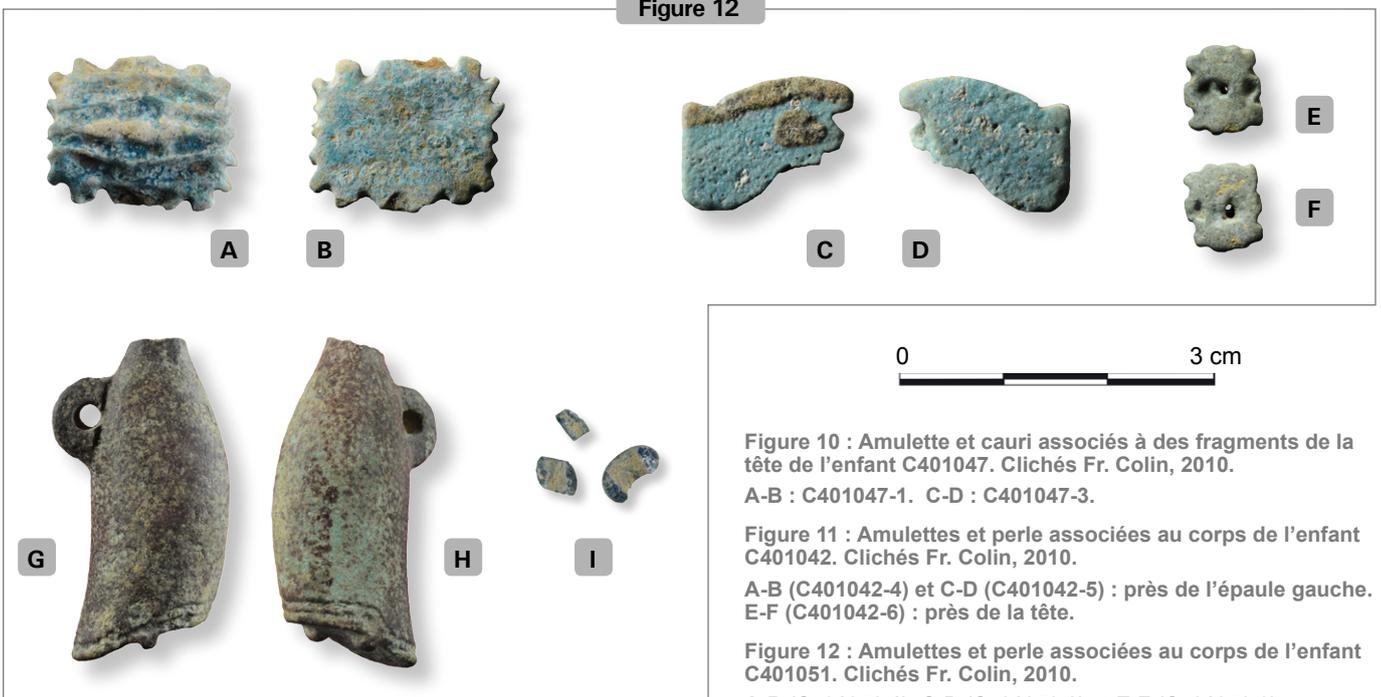


Figure 10 : Amulette et cauri associés à des fragments de la tête de l'enfant C401047. Clichés Fr. Colin, 2010.

A-B : C401047-1. C-D : C401047-3.

Figure 11 : Amulettes et perle associées au corps de l'enfant C401042. Clichés Fr. Colin, 2010.

A-B (C401042-4) et C-D (C401042-5) : près de l'épaule gauche. E-F (C401042-6) : près de la tête.

Figure 12 : Amulettes et perle associées au corps de l'enfant C401051. Clichés Fr. Colin, 2010.

A-B (C401056-1), C-D (C401056-2) et E-F (C401056-3) : près du cou et des épaules. G-H (C401051-2) et I (C401051-3) : sous le crâne.

Figure 13 : Amulettes associées au corps de l'enfant C401055. Clichés Fr. Colin, 2010.

A-B (C401055-1), C-D (C401055-2) et E-F (C401055-3) : dans le sédiment au-dessus du squelette, sans contact physique (à l'origine sur un contenant périssable ?). G-H (C401055-4) : à gauche de l'humérus gauche.

Figure 14 : Amulette et perle dont les bénéficiaires sont indéterminés (exemples). Clichés Fr. Colin, 2010.

A-B : C413060-8. C-D : C413060-14.

Figure 13

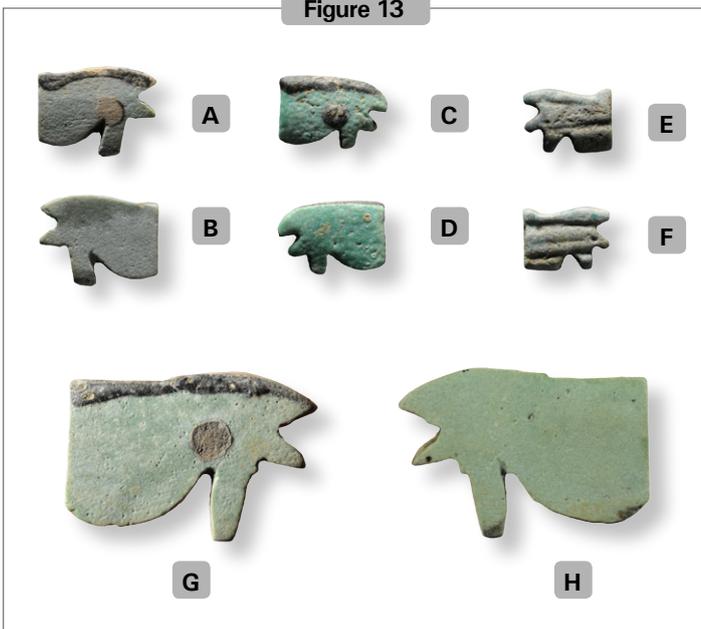


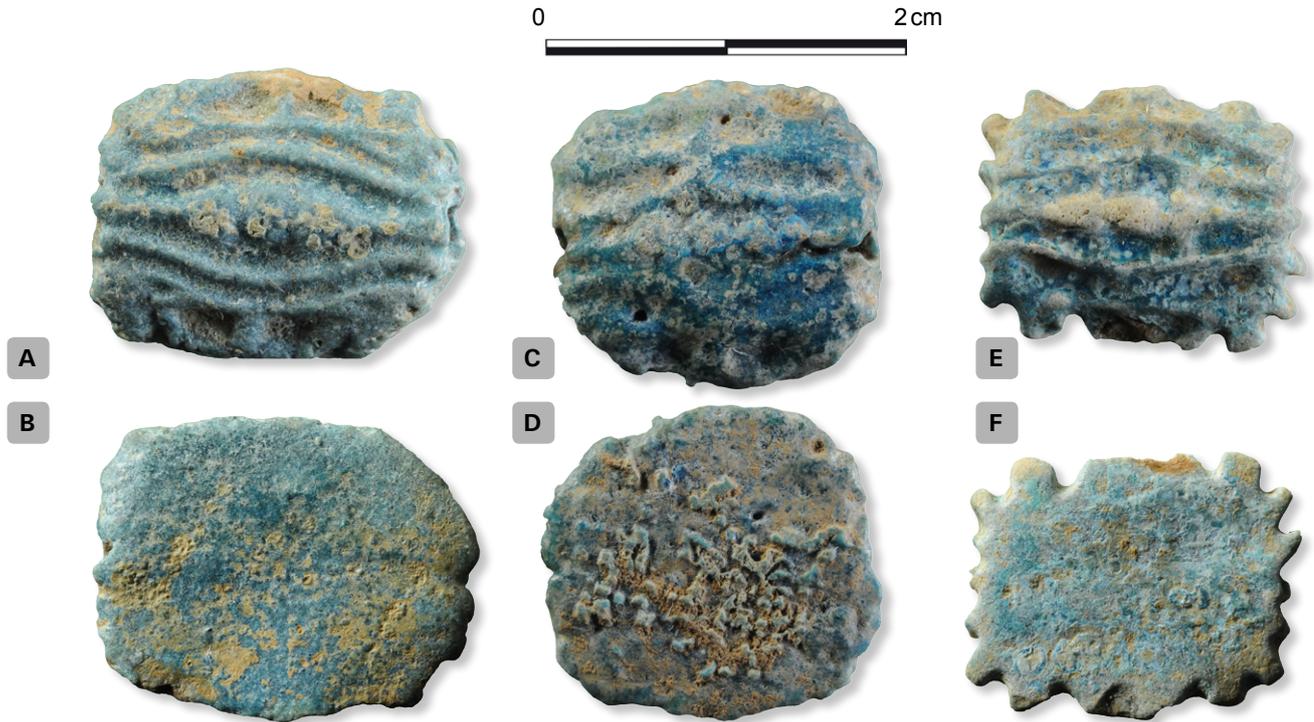
Figure 14



Figure 15 :

Amulettes de même typologie (quadruples yeux oudjat entourant deux signes ouadj, stylisés) associées à des chiens et à un enfant. Clichés Fr. Colin, 2010.

A-B : C413100-1 accompagnant un chien. C-D : C413120-1 accompagnant un chien. E-F : C401056-1 accompagnant un enfant.



between the dog and Anubis, the ibis and Thot, the hawk and Horus, and the snake as being sacred to Amun. While this association is not contested, so far no descriptive term for this function of a mummified animal is found in the literature » [119]. Dans ce prolongement, les chercheurs de la Macquarie University avancent alors une hypothèse analogue pour leur propre objet d'étude : « The burials on our site where human remains were associated with canines were accompanied by no other grave goods but the dogs. The regularity in their placement (on the north side at the foot end and around the edge of the burial pit) suggests a deliberate action. This would indicate a link between these dogs and Anubis, the jackal-headed canine deity who presides over the liminal zone between this life and the hereafter (...) » [120]. Enfin, se référant à une typologie des « momies animales » énoncée par S. Ikram et N. Iskander (2002), les auteurs proposent de baptiser ce nouveau type « *amuletic animal mummy found in conjunction with human burials* » [121].

Nous pensons que les gestes funéraires reconstitués par la fouille à Saqqara, à Deir el-Banat et à Qasr 'Allam sont des variantes d'une même construction symbolique et que les différences qui distinguent ces gisements s'expliquent vraisemblablement par le niveau social inégal des populations (en particulier la pratique de la momification ou son absence, l'usage de sarcophages [122] ou le dépôt en plein sable). Si l'on admet en outre que les données interprétées

par A. Rhind relèvent elles aussi de la même typologie, on soulignera le large spectre des milieux sociaux participant à ces jeux d'association, depuis les familles très modestes du village oasien de Bahariya jusqu'aux élites gouvernantes de la région hermonthite : le défunt accompagné des images animales commentées par le voyageur écossais, en effet, n'était autre que Hamsouphis alias Menthésouphis, un officier de cavalerie, fils du stratège du nome, dont le décès – une fois n'est pas coutume – peut être précisément daté du 4 juillet 9 avant notre ère [123].

La quantité et la variété des données taphonomiques enregistrées dans le gisement de Qasr 'Allam permettent d'apporter des compléments et des nuances à l'interprétation des inhumations que nos collègues ont nommées « momies amulettes ». Cette expression, tout d'abord, est certes suggestive et elle exprime bien l'idée d'une protection (*amuletic*) recherchée auprès d'un animal assimilé à une divinité. Mais elle est réductrice, car elle se réfère à une méthode de conservation (*mummies*) au lieu de

[119] *Ibid.*, p. 23.

[120] *Ibid.*, p. 27.

[121] *Ibid.*, p. 29.

[122] *Ibid.*, p. 27, n. 10. On notera que les inhumations des gisements de Qasr 'Allam et de Saqqara ont pour point commun de ne pas être accompagnées de dépôts de céramiques.

[123] COLIN & HARTENSTEIN 2013, p. 251-255, cf. RHIND 1862, p. 109 ; 118-121 ; MÖLLER 1913, pl. 1 (*hsb.t 21 d'Auguste, ibd 3 šmw sw 10*).

décrire un rituel funéraire : les « victual mummies » [124] sont momifiées et cependant elles ne bénéficient pas de funérailles ; les chiens de Bahariya ne sont pas momifiés et pourtant ils sont les sujets des mêmes gestes funéraires que les humains [125]. Selon les fouilleurs du cimetière de Saqqara, « The distinctive feature of the burials discussed here lies in the fact that instead of a mere representation of a canine – e.g. in the form of an amulet – they have one or more *real* canines as a grave good » [126]. Or, le fait que les canidés bénéficient d'une attention funéraire, et ne sont pas seulement employés comme des « grave goods », est rendu d'autant plus explicite à Qasr 'Allam que deux des chiens étaient eux-mêmes pourvus chacun d'une amulette présentant le motif d'un quadruple œil *oudjat* (fig. 15). La mise en abyme d'une amulette elle-même porteuse d'une amulette serait, dira-t-on, bien dans le goût de la pensée symbolique égyptienne. Mais la préoccupation que suppose ce geste prophylactique nous invite à ne pas limiter le statut de l'animal à celui d'un simple mobilier d'accompagnement à valeur protectrice – une amulette, un talisman –, car cette simplification anthropocentriste reflèterait probablement davantage notre angle de vue étique que la pensée des Égyptiens. Que les canidés inhumés dans le cimetière de Qasr 'Allam ne se réduisaient pas à des « grave goods » s'observe aussi, paradoxalement, grâce à la pauvreté matérielle du traitement funéraire des corps : en raison de l'absence de soins conservatoires (embaumement), l'installation des cadavres frais a régulièrement perturbé l'intégrité anatomique des squelettes dont les chairs étaient déjà décomposées (déplacements accidentels, réductions), ce qui nous a permis d'observer finement la chronologie relative des dépôts. Il est ainsi démontré que, si dans certains cas les dépôts humain et canin peuvent avoir été simultanés (contact physique et absence de perturbation mutuelle), dans d'autres, la dépouille d'un chien est venue perturber le squelette décharné d'un enfant – ou vice versa. Dans ces conditions, qui assume le rôle de « défunt » et qui celui de « mobilier » d'accompagnement ?

Cette question relativiste mérite d'être abordée en tenant compte d'un autre trait remarquable du gisement de Qasr 'Allam, qui s'exprime peut-être aussi dans le cas de l'en-

fant aux chiens de Deir el-Banat : la fréquence des sujets humains immatures en association avec les canidés.

5.3. Une hypothèse d'interprétation : Harpocrate et le chien

Rappelons d'emblée qu'à côté du rôle eschatologique d'Anubis, souvent invoqué, le dieu canidé mettait aussi ses compétences au service de la formation des corps périnataux, au moment délicat de la naissance des enfants divins. En effet, d'après le décor des mammisis, de Nectanébo I^{er} à l'époque romaine, il intervenait au plus profond des sanctuaires égyptiens consacrés aux rituels de l'accouchement. À Edfou (sous Ptolémée VIII Évergète II), une scène représente, chacun sur un trône, Osiris-Ioun et Isis entourée des fourrés de Chemmis, en train de nourrir au sein l'enfant Horus [127]. Face à eux, Anubis debout frappe sur un tambourin tenu à la hauteur de son visage, en affirmant procéder à ce rituel musical « depuis qu'Horus a été engendré à Chemmis » (*dr p'p'tw Hr m ʕh-bity*) [128]. Dans le mammisi romain de Dendera (sous Trajan), le rite de naissance accompli par Anubis devant Isis *lactans* est différent, puisque le dieu, en compagnie de Thôt notant le nombre d'années promis à l'enfant, appose les mains sur un grand disque, que l'on a proposé d'interpréter comme « la pleine lune dont le retour périodique indéfini présage pour l'enfant une durée cosmique » [129]. En effet, Anubis commente son propre geste en déclarant : « Je suis venu auprès du maître des dieux en contemplant le fils qu'il aime, pour façonner son corps avec du lait et le rajeunir comme la lune au cours du mois » (*iy.nʕi m-bʕh nb ntr.w hr mʕʕ sʕfmrʕf, qdʕi h'.wʕfm 'nh-wʕs, mpʕi sw mi i'hm ʕbd*) [130]. Le rituel combine ici les compétences des deux divinités habituées à collaborer aussi pour l'accomplissement des rites funéraires, le technicien scribe et comptable et le chirurgien-ritualiste agrégateur des chairs corporelles. Le parallélisme des actions menées par Anubis lors des passages existentiels aux deux extrémités de la vie apparaît clairement lorsqu'on compare le vocabulaire et la description de son travail dans un contexte funéraire, par exemple sous Auguste : « Toutes tes parties corporelles ont été remontées [131] dans la chapelle grâce au travail du chef du secret Anubis dans son rôle d'embaumeur, le maître de la Douat sacrée [132]. Il a rendu tes chairs

[124] IKRAM & ISKANDER 2002, p. II ; IKRAM 2005, p. 4-5.

[125] L'adoption de l'expression élégamment forgée par VERNUS & YOYOTTE 2005, p. 27 (Vernus), « animaux talismans », répondrait à cette objection (quoique l'auteur l'emploie dans un sens assez différent), mais partiellement, car elle exprimerait imparfaitement le statut du bénéficiaire animal d'un rituel funéraire.

[126] HARTLEY, BUCK & BINDER 2011, p. 27.

[127] *Edfou Mamm.* pl. XIII ; LXVIII (sanctuaire A, paroi sud, 3^e registre, 3^e tableau).

[128] *Edfou Mamm.* 21, 16.

[129] DAUMAS 1958, p. 478 ; GRIFFITHS 1970, p. 466-467.

[130] *Dendara Mamm.* 111, 1-2, cf. CAUVILLE 2009, p. 14. Voir aussi le motif d'Anubis au disque lunaire dans le mammisi de Nectanébo I^{er}, où le dieu canidé ne fait pas face à Isis *lactans*, *Dendara Mamm.* 11, 7-9 ; pl. II.

[131] Nous proposons ce sens pour le parfait ancien du verbe ʕ, « monter », dans la mesure où la salle *syh* n'est pas l'aboutissement d'un mouvement (on attendrait alors la préposition de mouvement *r*), mais le lieu où l'action se déroule (le texte comporte la préposition archaïsante *m*, pour *n*).

[132] Par homophonie, l'épithète habituelle *nb tʕ-dsr*, maître de la nécropole, a été remplacée par *nb n tʕ Dwʕ.t dsr.t*, cf. MÖLLER 1913, p. 90, n. 154.

parfaites, il a rendu ta peau saine, il a rendu tes os excellents, il a fait en sorte que toutes tes parties corporelles rajeunissent dans le *pr-nfr* (l'atelier d'embaumement) » (*nꜣy[=t]* 'w.t *dr=w* 'l m syh n [tꜣ wp.t] n pꜣ hry-sšꜣ Īnp m wyt pꜣ [nb n tꜣ] Dwꜣ.t dsr.t. Twꜣf nꜣ-nfr nꜣy[=t] iwffl.w, twꜣf] 'd pꜣy[=t] h'r, twꜣf mnh [nꜣy[=t] qs.w, twꜣf rpy nꜣy.t 'w.t [dr=w] hn pꜣ pr-nfr) [133]. Anubis provoque ainsi la jeunesse vitale du nourrisson à la naissance, comme il fait rajeunir le défunt à l'autre extrémité de l'existence [134]. Son expertise de protecteur contre les dangers périnataux est encore reconnue au travers de ses épithètes, lorsqu'il monte la garde en compagnie d'Oupouaout, l'autre canidé, à la porte du sanctuaire A du temple d'Isis à Dendera (sous Auguste toujours) : il est « celui qui éloigne les ennemis du Domaine d'Isis », « (posté) au-devant du lieu (où se trouvent) les briques d'accouchement, celui qui renverse les ennemis hors du temple de la mise au monde » (*shꜣr sbi.w r pr-Īs.t ; hnty s.t-mshn.ty, shꜣr hftꜣ.w r hw.t-wtt*) [135].

La compétence d'Anubis dans les rituels obstétriques pratiqués au sein des mammisis est d'autant plus intéressante pour l'interprétation du gisement funéraire de Qasr 'Allam que des cultes de type mammisiaque se sont développés dans les temples locaux dès la ^{xxvi}e, voire la ^{xxv}e dynastie : le chef-lieu de l'oasis abrita vraisemblablement un mammisi, d'après la mention d'une « Isis du mammisi » (*Īs.t n pr-msw.t*) dans la titulature sacerdotale du gouverneur Djedkhonsouieufankh et, dans le temple de Mouftella, la fameuse « salle aux Bès géants » mobilisait manifestement les thématiques de la féminité et de l'enfantement, emblématiques du décor des mammisis [136]. En outre, à Qasr 'Allam, dans les espaces mêmes où le cimetière s'installera quelques siècles plus tard, des couches de la fin de la Troisième Période intermédiaire ou du début de la Basse Époque ont livré un fragment de jarre de grande taille portant l'estampille de la déesse Héqet  (QA 1022-13 [137]) et deux autres frappés de la marquée de Bès  (QA 7513-1 et QA 7777-5) [138],

ce qui suggère que la grenouille obstétricienne et le nain protecteur de la petite enfance, employés incontournables des « maisons de naissance » [139], comptaient parmi les divinités actives au sein du « Domaine d'Amon ». Et que le lieu de culte où intervenaient ces accoucheurs ne doit pas être cherché très loin des poubelles dont proviennent les tessons estampillés, donc pas très loin du cimetière où ont régulièrement été rapprochés les petits cadavres d'enfants et de chiens.

Le thème de la sauvegarde de l'enfant divin par un canidé protecteur a, logiquement, connu des modes d'expression extérieurs à l'enceinte des grands temples. Dans la petite plastique en terre cuite des époques grecque et romaine, le chien est le deuxième animal le plus souvent représenté, derrière le cheval [140]. Dans le comptage des « animaux associés à des divinités » effectué récemment par C. Boutantin, on le trouve seulement en relation avec Harpocrate (22 occurrences), Anubis (16) et Isis (5) [141]. Encore faut-il distinguer, d'une part, le cas des figurations d'Anubis [142], où le dieu [143] prend lui-même les traits de l'animal, et, d'autre part, la situation des deux autres divinités, qui sont « associées » au sens propre à un canidé. Le chien qui sert de monture à une Isis sothiaque, sur des terres cuites romaines et sur d'autres supports, constitue clairement un attribut iconographique évoquant l'étoile Sothis, comme le montre sans grande ambiguïté une coiffe stellaire présente sur plusieurs pièces [144]. Mais le canidé compagnon d'Harpocrate ne porte aucune couronne et l'on est fondé à se demander si l'animal, monté par le dieu ou posté à ses côtés [145], assume en l'occurrence la valeur d'un simple attribut de l'enfant divin ou s'il incarne lui-même une divinité [146]. Certains motifs sont inspirés des codes iconographiques grecs (l'espèce du « chien maltais », l'animal comme compagnon de jeu, l'enfant tendant un fruit) [147], sans que cette adaptation au goût du jour signifie nécessairement l'abandon des thématiques et des significations traditionnelles. Même inspiré d'un topos hellénique, le motif d'Harpocrate jouant avec un chien pourrait

[133] P. Rhind II, d. III 4-7 (MÖLLER 1913, pl. 14).

[134] Pour une interprétation analogue, RITNER 1985, p. 151 : « The appearance of a funerary deity in a birth relief may at first seem surprising, but the Dendera inscriptions quoted above show that it is in his capacity as guarantor of rebirth, as the god of mummification, that Anubis is present. Like the lunar disc which he accompanies, Anubis embodies the Egyptian concept of the transition from death to life ». Cet auteur identifie en outre la lune comme une image du corps renaissant d'Osiris.

[135] Dendara Isis 74, 11 ; 76, 7.

[136] LABRIQUE 2011, p. 192-194 ; LABRIQUE 2013, p. 259-260 ; 264.

[137] Les US QA 7513 et QA 7777 sont situées à l'emplacement du futur cimetière, l'US QA 1022 à proximité immédiate.

[138] COLIN 2011, p. 54 (un nouvel exemplaire a été découvert depuis la parution de cette publication).

[139] VOLOKHINE 2010, p. 238-245.

[140] BOUTANTIN 2014, p. 74.

[141] *Ibid.*, p. 77.

[142] *Ibid.*, p. 225-226.

[143] Ou parfois un prêtre anubophore jouant son rôle, comme dans l'exemple très clair de BRICAULT 2000-2001, p. 39, fig. 4 ; cf. GRENIER 1977, p. 178-180.

[144] CLERC 1978 ; BOUTANTIN 2014, p. 224-225.

[145] BOUTANTIN 2014, p. 222-223.

[146] MALAISE 1991, p. 18-19 ; BOUTANTIN 2014, p. 223.

[147] BOUTANTIN 2014, p. 75 ; 79-80 ; 82 ; 221 ; 227-228, cf. aussi le motif du chien accompagnant le défunt enfant ou adulte sur les stèles funéraires grecques, ADAM & COLIN 2012, p. 328, n. 24.

bien suggérer, au-delà du sujet profane, l'idée d'une escorte qui ne détonnerait pas dans la perception égyptienne du rôle prophylactique des divins canidés [148]. Une série de petits bronzes associée à l'enfant Horus un faucon (parfois une chouette), une tortue et un chien [149]. Il est possible d'interpréter, à la suite de M. Malaise, les trois animaux comme des attributs évoquant des aspects de la divinité, respectivement son identité d'héritier royal (le faucon est régulièrement coiffé du pschent), son association à la terre féconde (en référence à la tortue crachant l'eau du Nil) et sa contribution à la régénération annoncée par la crue (signifiée par un chien personnifiant l'étoile Sothis-Sirius) [150]. Mais, à la réflexion, on peut se demander s'il ne conviendrait pas de réhabiliter une autre hypothèse, que le savant avait envisagée sans lui accorder la préférence : « Le chien qui accompagne Harpocrate pourrait donc à la rigueur figurer son guide, Anubis ou Oupouaout. Pareille image était tout à fait acceptable tant pour un égyptien que pour un gréco-égyptien » [151]. La même fonction de guide et de gardien peut aussi s'envisager sur quelques terres cuites, lorsque le chien porte sur le dos son petit camarade divin [152] – d'autant que contrairement au canidé étoilé d'Isis-Sothis, le chien d'Harpocrate n'est pas pourvu d'une coiffe sothiaque. Cette interprétation pourrait même jeter un éclairage intéressant sur un des assemblages étranges observés parmi les associations corporelles de Qasr 'Allam : un des enfants inhumés dans le caisson C401 avait été installé en position assise sur un chien (voir ci-dessus § 2.2) [153]. Quoi qu'il en soit, il est légitime de se demander, à la lumière de ces combinaisons iconographiques, si ce « chien d'Harpocrate » n'est pas le véritable référent de l'anthroponyme théophore *P3-īwīw-(n)-Ḥr / P3-īw-(n)-Ḥr / Πινυρις*, « Le chien d'Horus », attesté de la Basse Époque à l'époque romaine [154] ? Certaines des graphies hiéroglyphiques, en tout cas, notent le mot « chien » (*īw*) au moyen du canidé , qui peut évoquer implicitement « Anubis ».

L'association régulière d'Horus l'enfant et du canidé Anubis, formant un binôme thématique au sein d'une même fratrie, est en tout cas explicite sur une série d'objets produits dans le cadre de la diaspora méditerranéenne des cultes isiaques. En effet, selon des traditions aussi bien égyptiennes que grecques, Horus et Anubis ont pour père commun Osiris, ce qui fait logiquement d'eux des frères [155]. Harpocrate (rarement Horus sans épithète, ou son *interpretatio Graeca* Apollon) et Anubis (et parfois son *interpretatio Graeca* Hermès) composent une structure familiale en compagnie d'Isis et de Sarapis (et exceptionnellement d'Osiris), comme bénéficiaires de dédicaces grecques, du II^e s. a.C. à l'époque romaine, à Athènes, Maronée, Larissa, Ambracie, Érétrie, Priène, Samos, Chios, Cos, Rome et surtout dans les *Sarapieia* de Délos [156]. Dans ces inscriptions, Anubis est presque [157] toujours cité juste avant le dieu enfant, comme si cette préséance protocolaire exprimait son aînesse par rapport à son petit frère Harpocrate. La fraternité de ces compagnons divins a aussi connu des expressions iconographiques sur différents types de support. Un bas-relief acheté sur le marché des antiquités à Rome (III^e s. p.C. ?, conservé à Klein-Glienicke) figure une procession de trois adultes et d'un enfant, qui s'avancent vers deux personnages les séparant d'un autel [158]. Pourvus d'attributs divins, ces derniers représentent soit des participants à la fête, déguisés en divinités, soit les dieux en personne. L'un de ceux-ci, Anubis, à la taille d'un adulte : vêtu d'un chiton et d'un manteau, coiffé d'un disque et de deux appendices (cornes ou plumes) sur sa tête de canidé, il tend une couronne et tient une palme [159] – signe de sa maîtrise du temps [160], qui évoque son pouvoir eschatologique de renouveler la vie du défunt, mais rappelle peut-être aussi sa faculté de « rajeunir (le nourrisson) comme la lune au cours du mois », pour reprendre l'expression des « maisons de naissance ». L'autre personnage est figuré tout petit, plus petit que l'enfant de la procession : sa nudité,

[148] Cf. MALAISE 1991, p. 26 : « L'esprit inventif grec, beaucoup plus souple que celui des artisans égyptiens, a d'ailleurs pu présenter l'animal-attribut du dieu sous l'allure plus libre d'un camarade de jeux, sans pour autant ignorer la réalité théologique sous-jacente, scène de genre et motif symbolique se combinant » (l'auteur songe en l'occurrence à une connotation sothiaque).

[149] MALAISE 1991, p. 16-18.

[150] *Ibid.*, p. 19-27 ; la même interprétation est retenue par CLERC 1978, p. 274.

[151] MALAISE 1991, p. 25. L'auteur songe aussi, p. 26, à combiner les deux hypothèses : « On notera que si le chien était plutôt l'incarnation d'Anubis, il pourrait également illustrer le thème de l'arrivée de la crue, car Anubis, par sa nature de dieu-chien, peut être associé à Sothis » ; même idée dans CLERC 1978, p. 274.

[152] Par exemple DUNAND 1979, p. 231-232, n° 20-21 ; pl. 84-85.

[153] Si ce parallélisme combinatoire n'est pas le fruit d'une coïncidence, il resterait à découvrir le chaînon manquant entre l'image à laquelle se référerait le geste des fossoyeurs et l'iconographie des terres cuites d'époque romaine, elles-mêmes peut-être tributaires d'un thème

iconographique répandu dans la Méditerranée et au Proche-Orient (cf. les chevauchées de déesses sur un chien ou sur d'autres animaux, CLERC 1978, p. 276-280).

[154] RANKE I 100, 9 ; 11 ; THIRION 2001, p. 267 ; *DN I*, 1, p. 156, cf. DURISCH GAUTHIER 2002-2003, p. 51.

[155] GRIFFITHS 1970, p. 318 ; SATZINGER 1975, p. 44, n. ad ; MALAISE 1991, p. 24.

[156] GRENIER 1977, doc. 62 ; 63 ; 164-204 ; *RICIS* 101/206 ; 104/111 ; 111/102 ; 114/204-206 ; 202/202 ; 222 ; 234-235 ; 251 ; 256 ; W ; 260 ; 264-265 ; 268-269 ; 271 ; 273 ; 276-277 ; 280-281 ; 289 ; 295-298 ; 316-318 ; 324 ; 334 ; 337 ; 342 ; 351 ; 352 ; 354 ; 363-364 ; 366-368 ; 394 ; 204/1009 ; 205/104 ; 202 ; 304/803 ; cf. aussi 301/1202 (Pergame).

[157] Une exception confirme la règle : *RICIS* 202/337.

[158] MALAISE 1972, p. 236-237, n° 442a, pl. 26 ; GRENIER 1977, doc. 232, pl. XXII ; LECLANT 1981, p. 870, n° 71.

[159] Un de ses attributs classiques au sein de la famille isiaque, GRENIER 1977, p. 139.

[160] LECLANT 1981, p. 871-872 ; BOUTANTIN 2014, p. 225.

le doigt porté à la bouche et la corne d'abondance tenue sous le bras le désignent comme un Harpocrate [161]. Les deux frères divins se trouvent aussi associés sur une *terracotta* trouvée à Abella (Campanie) [162], identifiés par les attributs habituels, de part et d'autre d'une Isis qui les tient contre ses flancs dans une attitude maternelle (fig. 16). Comparativement à la stature de la déesse, la taille de ses deux petits protégés dénote manifestement la volonté de les présenter l'un et l'autre comme des enfants. Ce thème connaîtra le succès à l'époque romaine sur une série de lampes en terre cuite, où l'on peut voir sur le disque central le même trio, dont la composition respecte les mêmes proportions [163] ; d'autres variantes de cette thématique figurent seulement Harpocrate et Anubis en binôme, ou encore Sarapis, Anubis et Harpocrate [164]. Ces objets cultuels, dont des exemplaires proviennent d'Italie et d'Espagne, pouvaient notamment répondre à un usage funéraire, puisque certains ont été trouvés dans des tombes [165].

Même dans une société pré-médicale où la mort en bas âge fait partie des frais incompressibles de la démographie humaine, la disparition soudaine d'un enfant devait provoquer un trouble dramatique dans l'ordre idéal de l'univers familial. À Qasr 'Allam, les proches de la victime ne doubleraient-ils pas, dans ces circonstances, le processus de « *qrs* » nécessaire aux funérailles classiques, d'un rituel spécifique de conjuration des dangers guettant les plus vulnérables ? Et le théâtre de ces jeux funéraires ne s'installa-t-il pas à proximité d'un édifice cultuel, en activité ou en ruine, consacré aux rites de protection de la naissance et de l'enfance divines ? Pour évoquer un parallèle anthropologique dans une autre civilisation de l'Antiquité, où le rituel proprement funéraire pouvait signifier en même temps une adresse cultuelle à la divinité, songeons à la nécropole aux enchytrismes d'Astypalée : du Géométrique Récent à l'époque romaine, des milliers de fœtus, de prématurés, de nouveau-nés, de sujets périnataux ainsi que quelques petits enfants furent inhumés dans des vases funéraires sur les pentes de cette île au carrefour de la mer Égée.



Figure 16 : Figurine en terre cuite représentant Isis entourée d'Harpocrate et d'Anubis pourvus de leurs attributs. British Museum D 285, prov. Abella (Campanie). Dessin Sandrine Zanatta, 2014.

[161] Cette scène n'est pas sans évoquer les rites isiaques que Minucius Felix (*Octavius* XXII, 1 ; GRENIER 1977, doc. 4) décrit dans une perspective polémique : selon lui, les participants jouent annuellement la perte du *paruulus* d'Isis, son tout petit enfant Horus, et sa retrouvaille grâce à l'aide d'Anubis, son *cynocephalus*. Même si l'on ne doit pas s'attendre à ce que l'auteur ironique retranscrive fidèlement l'esprit du rituel évoqué, la convergence de la procession vers le grand Anubis et le petit Harpocrate, sur le relief de Klein-Glienicke, invite à ne pas corriger sans hésitation le témoignage de l'auteur chrétien sur l'interprétation contemporaine du drame isiaque (*contra* GRENIER 1977, p. 49 : « Signalons la méconnaissance par Minucius Felix de la véritable quête d'Isis : c'est Osiris mort que la déesse recherche et non pas le petit Harpocrate. Il s'agit d'une étourderie ou d'une ignorance plutôt que de la résurgence de l'histoire d'Horus-enfant abandonné dans les marais, thème qui avait été cher aux magiciens guérisseurs de l'Égypte pharaonique tardive » ; cf.

aussi p. 179-180 ; BRICAULT 2000-2001, p. 31, n. 9).

[162] GRENIER 1977, doc. 232, pl. XXII ; LECLANT 1981, p. 869, n° 61a.

[163] GARCÍA Y BELLIDO 1967, p. 121-122 (groupe b) ; MALAISE 1972, p. 84-85, n° 106, pl. 7 ; GRENIER 1977, doc. 256, pl. XXXI-XXXII ; LECLANT 1981, p. 869, n° 60.

[164] GRENIER 1977, doc. 255, pl. XXXI b ; doc. 259 ; LECLANT 1981, p. 870, n° 64.

[165] GARCÍA Y BELLIDO 1967, p. 122, n°s 42, 43, 47. La fonction eschatologique du tandem formé par Anubis et Horus s'exprime aussi en Égypte, sur le décor de certaines des stèles romaines de Térénoüthis, où les deux divinités sont signifiées par leur animal respectif, le chien et le faucon (qui ne dénote donc pas spécifiquement la forme enfantine du dieu), par exemple EL-NASSERY & WAGNER 1978, n°s 6, 19, 20, 27, 52, cf. HARTLEY, BUCK & BINDER 2011, p. 27-28.

Pour interpréter ce gisement spectaculaire, M. Michalaki-Kollia a suggéré que le cimetière pouvait appartenir « à un sanctuaire dédié à Artémis Lochia où les femmes venaient déposer leurs nouveau-nés et leurs nourrissons morts, pour les mettre sous sa protection et pour leur assurer le passage dans l'au-delà (...) ». On noterait même une collaboration interculturelle entre la déesse grecque protectrice de l'accouchement et ses collègues divins égyptiens, puisqu'un des vases, où reposait un enfant mort vers un an et demi, contenait aussi une figure du dieu Bès [166]...

Dans le contexte d'une connotation spécifiquement enfantine du rituel funéraire observé à Qasr 'Allam (même si des adultes sont aussi régulièrement inhumés dans les sépultures collectives), on peut imaginer, à titre d'hypothèse, que le contact physique établi entre un enfant et un canidé dans un espace funéraire partagé engendrait un dispositif prophylactique, où le petit défunt se retrouvait structurellement dans une situation évoquant Harpocrate et où son compagnon canin assumait de son côté le rôle du grand frère protecteur Anubis. Du point de vue des gestes reconstitués par

l'étude taphonomique, les animaux et les petits humains s'accompagnent mutuellement. Plutôt que de considérer que nous sommes en présence d'un rituel d'offrande, où l'animal participerait du mobilier d'accompagnement au service de l'humain, il serait alors plus judicieux de comprendre que l'activation du référent théologique se réalisait par la mise en place et la mise en scène d'une structure de parenté entre les deux espèces, humaine et animale, réunies et solidaires dans leur destin eschatologique. Une façon d'attirer l'attention et la sauvegarde des deux divinités compétentes, le gardien apotropaïque « qui renverse les ennemis hors du temple de la mise au monde » et l'enfant divin dompteur des animaux venimeux [167] auxquels les jeunes organismes sont si vulnérables, simultanément dans leur fonction funéraire et dans leur qualification spécifique de protecteurs de l'enfance fragile. ■

[166] MICHALAKI-KOLLIA 2010, p. 182.

[167] STERNBERG EL-HOTABI 1999 ; GASSE 2004.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, Fr., COLIN, Fr., 2012**, « Inhumations d'enfants et de chiens à Qasr 'Allam, Bahariya, Égypte », dans M.-D. Nenna (éd.), *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité II. Types de tombes et traitement du corps des enfants dans l'antiquité gréco-romaine. Actes de la table ronde internationale organisée à Alexandrie, Centre d'Études Alexandrines, 12-14 novembre 2009*, Alexandrie (Études Alexandrines 26), p. 305-319.
- ARMITAGE, P. L. & CLUTTON-BROCK, J.**, 1981, « A Radiological and Histological Investigation into the Mummification of Cats from Ancient Egypt », *JAS* 8, p. 185-196.
- BARONE, R., 1986**, *Anatomie comparée des mammifères domestiques*, 1, *Ostéologie*, Paris.
- BOUTANTIN, C., 2014**, *Terres cuites et culte domestique. Bestiaire de l'Égypte gréco-romaine*, Leiden – Boston (Religions in the Graeco-Roman World, 179).
- BOUVIER-CLOSSE, K., 2001**, « Les sépultures de canidés dans l'Égypte ancienne », dans L. Bodson (éd.), *La Sépulture des animaux : concepts, usages et pratiques à travers le temps et l'espace. Contribution à l'étude de l'animalité. Journée d'étude, Université de Liège, 18 mars 2000*, Liège, p. 55-75.
- BOUVIER-CLOSSE, K., 2003**, « Les noms propres de chiens, chevaux et chats de l'Égypte ancienne. Le rôle et le sens du nom personnel attribué à l'animal », *Anthropozoologica* 37, p. 11-37.
- BRICAULT, L., 2000-2001**, « Les anubophores », *BSÉG* 24, p. 29-42.
- BRUNNER, H., 1965**, *Hieroglyphische Chrestomathie*, Wiesbaden.
- BRUNNER, H., 1969**, « Zur Hundeinschrift des AR. », *ZÄS* 95, p. 72.
- CANNATA, M., 2007**, « Of Bodies and Soles: the Meaning of the Root *ks* and its Derivatives in the Ptolemaic Period », dans M. Cannata (éd.), *Current Research in Egyptology 2006. Proceedings of the 7th Annual Symposium, University of Oxford April 2006*, Oxford, 2007, p. 21-42.
- CAPART, J., 1937**, Compte rendu de George A. REISNER, « The Dog which was Honored by the King of Upper and Lower Egypt », *BMFA* 34, 1936, p. 96-99.
- CAUVILLE, S., 2009**, *Dendara. Le temple d'Isis II. Analyse à la lumière du temple d'Hathor*, Leuven – Paris – Walpole (OLA179).
- CHAIX, L., 1999**, « The dogs from Kerma (Sudan) 2700 to 1500 BC », dans C. H. Becker, J. Manhart, J. Peters & J. Schibler (éd.), *Historia Animalium ex Ossibus. Beiträge zu Paläoanatomie, Archäologie, Ägyptologie, Ethnologie und Geschichte der Tiermedizin. Festschrift für Angela von den Driesch zum 65. Geburtstag*, Rahden, p.109-119.
- CHARRON, A., 1990**, « Massacres d'animaux à la Basse Époque », *RdÉ* 41, p. 209-213.

- CHARRON, A., 2005**, « Les animaux sacrifiés », dans Fr. Dunand & R. Lichtenberg (éd.), *Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne*, Lonrai.
- CHURCHER, C. S., 1993**, « Dogs from Ein Tirghi Cemetery, Balat, Dakhleh Oasis, Western Desert of Egypt », dans A. Clason, S. Payne & H.-P. Uerpmann (éd.) *Skeletons in Her Cupboard: Festschrift for Juliet Clutton-Brock*, Oxford (Oxbow Monograph 34), p. 39-59.
- CLERC, G., 1978**, « Isis-Sothis dans le monde romain », dans M. B. De Boer, T. A. Edridge (éd.), *Hommages à M. J. Vermaseren, I*, Leiden (EPRO68), p. 247-281.
- COLIN, Fr., 2002**, « Les prêtresses indigènes dans l'Égypte hellénistique et romaine : une question à la croisée des sources grecques et égyptiennes », dans H. Melaerts, L. Moeren (éd.), *Actes du Colloque International « Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine »*, Bruxelles et Louvain, 27-29 novembre 1997, Leuven (StudHell37), p. 41-122.
- COLIN, Fr., 2003**, « Le parfumeur (ꜥꜣ ꜥꜣꜥ) », *BIFAO* 103, p. 73-109.
- COLIN, Fr., 2011**, « Le 'Domaine d'Amon' à Bahariya de la XVIII^e à la XXVI^e dynastie : l'apport des fouilles de Qasr 'Allam », dans D. Devauchelle (éd.), *La XXVI^e dynastie continuités et ruptures. Actes du Colloque international organisé les 26 et 27 novembre 2004 à l'Université Charles-de-Gaulle – Lille 3. Promenade saïte avec Jean Yoyotte*, Paris, p. 47-84.
- COLIN, Fr., 2014**, « Bahariya. Pratiques funéraires et lieux de culte », dans B. Midant-Reynes (éd.), *Rapport d'activité 2012-2013*, Le Caire, p. 246-251.
- COLIN, Fr., à paraître^a**, « Noms doubles et prosopographie ombite (*Ostraca Prinz Joachim*) », *BASP* 51.
- COLIN, Fr., à paraître^b**, « Un jeu de déterminatifs en démotique », *RdÉ* 65.
- COLIN, Fr., & HARTENSTEIN, C., 2013**, « Documents démotiques de Strasbourg, I : jour de fête sur la rive gauche », *CdÉ* 88, p. 244-260.
- CRUM, W. E., 1939**, *A Coptic Dictionary*, Oxford.
- DAUMAS, Fr., 1958**, *Les Mammisis des temples égyptiens*, Paris.
- DE SARDAN, J.-P. O., 1998**, « Émique », *L'Homme* 38, n° 147, p. 151-166.
- DUNAND, Fr., 1979**, *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, Leiden (EPRO 76).
- DUNAND, Fr. & LICHTENBERG, R., 1998**, *Les Momies et la mort en Égypte*, Paris.
- DUNAND, Fr. & LICHTENBERG, R., 2002**, *Momies d'Égypte et d'ailleurs*, Condé-sur-Noireau.
- DUNAND, Fr. & LICHTENBERG, R., 2005**, « Des chiens momifiés à El-Deir. Oasis de Kharga », *BIFAO* 105, p. 75-87.
- DURISCH GAUTHIER, N., 2002-2003**, « Sur les traces de Thot chien. À propos de Plutarque, *De Iside et Osiride*, 11, 355 B », *BSEG* 25, p. 35-56.
- EL-NASSERY, S. A. A., & WAGNER, G., 1978**, « Nouvelles stèle de Kom Abu Bellou », *BIFAO* 78, p. 231-258.
- FARID, A., 1995**, *Fünf demotische Stelen aus Berlin, Chicago, Durham, London und Oxford mit zwei demotischen Türinschriften aus Paris und einer Bibliographie der demotischen Inschriften*, Berlin.
- FISCHER, H. G., 1966**, « An Old Kingdom Monogram: ꜥꜣꜥ », *ZÄS* 93, p. 56-69.
- FITZENREITER, M., 2013**, *Tierkulte im pharaonischen Ägypten*, München (Ägyptologie und Kulturwissenschaft).
- GARCÍA Y BELLIDO, A., 1967**, *Les Religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden (EPRO 5).
- GASSE, A., 2004**, *Les Stèles d'Horus sur les crocodiles*, Paris.
- GOLDBRUNNER, L., 2004**, *Buchis. Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur griechisch-römischen Zeit*, Bruxelles (MRE 11).
- GRENIER, J.-Cl., 1977**, *Anubis alexandrin et romain*, Leiden (EPRO 57).
- GRENIER, J.-Cl., 2009**, « Les pérégrinations d'un Boukhis en Haute Thébaïde », dans C. Thiers (éd.), *Documents de Théologies Thébaines tardives 1*, Montpellier (CENiM 3), p. 39-48.
- GRIFFITHS, J. G., 1970**, *Plutarch's de Iside et Osiride*, Cardiff.
- HARCOURT, R. A., 1974**, « The Dog in Prehistoric and Early Historic Britain », *Journal of Archaeological Science*, 1, p. 151-175.
- HARTLEY, M., BUCK, A. & BINDER, S., 2011**, « Canine Interments in the Teti Cemetery North at Saqqara during the Graeco-Roman Period », dans M. Bárta, F. Coppens & J. Krejčí (éd.), *Abusir and Saqqara in the Year 2010/1*, Praha.
- HOFFMANN, F., 1996**, *Der Kampf um den Panzer des Inaros*, Wien (MPER N.S. 26).
- HORARD-HERBIN, M.-P., 2000**, « Dog Management and Use in the Late Iron Age: the Evidence from the Gallic Site of Levroux (France) », dans S. J. Crockford (éd.), *Dogs Through Time: an Archaeological Perspective*, Oxford (BAR International Series 889), p. 115-121.
- IKRAM, S., 1995**, *Choice Cuts: Meat Production in Ancient Egypt*, Leuven (OLA 69).
- IKRAM, S., 2005**, « Divine Creatures: Animal Mummies », dans S. Ikram (éd.), *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Le Caire – New York, p. 1-15.
- IKRAM, S., 2007**, « Animals in the Ritual Landscape at Abydos: a Synopsis », dans Z. A. Hawass & J. Richards (éd.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of D. B. O'Connor, I*, Le Caire (CASAE 36), p. 417-432.
- IKRAM, S., 2013**, « Man's Best Friend for Eternity: Dog and Human Burials in Ancient Egypt », *Anthropozoologica* 48 (2), p. 299-307.
- IKRAM, S. & ISKANDER, N., 2002**, *Non – Human Mummies*, Le Caire (CGC).
- JELÍNKOVÁ-REYMOND, E., 1956**, *Les Inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-hr-le-sauveur*, Le Caire (BdÉ 23).
- KAISER, J., 2011**, « Gifts for the Gods: Votive Dog Mummies at Giza », dans M. Lehner (éd.), *Giza Plateau Mapping Project Season 2009. Preliminary Report*, Boston (Giza Occasional Papers 5), p. 197-199.
- KESSLER, D., 1989**, *Die heiligen Tiere und der König, I*, Wiesbaden (ÄA 16).
- KESSLER, D. & NUR EL-DIN, A., 2005**, « Tuna al-Gebel. Millions of Ibises and other Animals », dans S. Ikram (éd.), *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*, Le Caire – New York, p. 120-163.
- KLEIN, R.G. & CRUZ-URIBE, K., 1984**, *The Analysis of Animal Bones from Archaeological Sites*, Chicago.
- LABRIQUE, Fr., 1993**, « 'Transpercer l'âne' à Edfou », dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East: Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, Leuven (OLA55), p. 175-189.

- LABRIQUE, Fr., 2011**, « La salle aux Bès géants à Ayn el-Mouftella : une lecture de pieds », dans D. Devauchelle (éd.), *La XXVI^e dynastie continuités et ruptures. Actes du Colloque international organisé les 26 et 27 novembre 2004 à l'Université Charles-de-Gaulle – Lille 3. Promenade saïte avec Jean Yoyotte*, Paris, 2011, p. 185-196.
- LABRIQUE, Fr., 2013**, « Lieux et épicles locales à Bahariya, d'après l'épigraphie monumentale d'époque tardive », dans M. Dospěl & L. Suková (éd.), *Bahriya Oasis. Recent Research into the Past of an Egyptian Oasis*, Praha, p. 253-267.
- LAPP, G., 1986**, *Die Opferformel des Alten Reiches. Unter Berücksichtigung einiger späterer Formen*, Mainz-am-Rhein (SDAIK21).
- LAUTEN, S.D., 2008**, « Nutrition in Health », dans V. M. Rhea (éd.), *Handbook of Small Animal Practice*, 5th edition, Philadelphia, p. 1171.
- LECLANT, J., 1981**, « Anubis », dans *LIMC I*, p. 862-873.
- LIMME, L., 1985**, « Remarques sur un cercueil de chienne », *CdÉ 60*, p. 147-151.
- LISTEMANN, K., 2010**, *Kulturgeschichtliche Bedeutung des Hundes im Alten Ägypten. Untersuchungen anhand archäozoologischer und archäologischer Quellen*, München.
- MALAISE, M., 1972**, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden (EPRO 21).
- MALAISE, M., 1991**, « Harpocrate, la tortue et le chien. Contribution à l'iconographie du fils d'Isis », *BSFE 122*, p. 13-35.
- MANDEVILLE, J.J. & SIDEWATER, A., 1985**, *The Complete Dog Book*, New York.
- MEEKS, D., 1986**, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », dans Ch. Malamoud & J.-P. Vernant (éd.), *Le temps de la réflexion VII. Corps des dieux*, Paris, p. 171-191.
- MICHALAKI-KOLLIA, M., 2010**, « Un ensemble exceptionnel d'enchytrismes de nouveau-nés, de fœtus et de nourrissons découvert dans l'île d'Astypalée, en Grèce : cimetière de bébés ou sanctuaire ? », dans A.-M. Guimier-Sorbets & Y. Morizot (éd.), *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité I. Nouvelles recherches dans les nécropoles grecques. Le signalement des tombes d'enfants*, Actes de la table ronde internationale organisée à Athènes, 29-30 mai 2008, Paris (Travaux de la Maison René-Ginouès 12), p. 161-194.
- MÖLLER, G., 1913**, *Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg*, Leipzig (DemStud 6).
- NORTHAMPTON, MARQUIS DE, SPIEGELBERG, W., & NEWBERRY, P. E., 1908**, *Report on Some Excavations in the Theban Necropolis during the Winter of 1898-1899*, London.
- PAVAUX, Cl., 1988**, *Guide méthodologique en ostéo-archéologie*, Toulouse.
- PESTMAN, P. W., 1977**, *Recueil de textes démotiques et bilingues, II*, Leiden.
- PESTMAN, P. W., 1993**, *The Archive of the Theban Choachytes (Second Century B.C.). A Survey of the Demotic and Greek Papyri contained in the Archive*, Leuven (StudDem 2).
- POSTEL, L., 2005**, « Une variante septentrionale de la formule d'offrande invocatoire à la Première Période intermédiaire : *pṛt-ḥrw nt* », dans L. Pantalacci, C. Berger-El Naggar (éd.), *Des Néferkaré aux Montouhotep. Travaux archéologiques en cours sur la fin de la VI^e dynastie et la Première Période Intermédiaire*, Lyon (Travaux de la Maison de l'Orient 40), p. 255-278.
- PREISIGKE, F. & SPIEGELBERG, W., 1914**, *Die Prinz-Joachim-Ostraka. Griechische und demotische Beisetzungsurkunden für Ibis- und Falkenmumien aus Ombos*, Strasbourg.
- RAY, J. D., 1976**, *The Archive of Hor*, London.
- RÉGEN, I., 2009**, « À propos du sens de *qrs* "enterrer" », dans I. Régen, Fr. Servajean (éd.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis*, Montpellier (CENIM2), p. 387-399.
- REISNER, G. A., 1936**, « The Dog which was Honored by the King of Upper and Lower Egypt », *BMFA 34*, p. 96-99.
- RITNER, R. K., 1985**, « Anubis and the Lunar Disc », *JEA 71*, p. 149-155.
- RUSCILLO, D., 2003**, « Alternative Methods for Identifying Sex from Archaeological Animal Bone », dans E. Kojabopoulou, Y. Hamilakis, P. Halstead, C. Gamble, & P. Elefanti (éd.), *Zooarchaeology in Greece: Recent Advances*, London (BSA Studies 9).
- RUSCILLO, D., 2006**, « The Table Test: a Simple Technique for Sexing Canid Humeri », dans D. Ruscillo (éd.), *Recent Advances in Ageing and Sexing Animal Bones*, Oxford.
- SATZINGER, H., 1975**, « The Old Coptic Schmidt Papyrus », *JARCE 12*, p. 37-50.
- SHERMAN, E. J., 1981**, « Djedhor the Saviour Statue Base OI 10589 », *JEA 67*, p. 82-102.
- SOTTAS, H., 1921**, « Le thiase d'Ombos », *RA 13*, p. 24-36.
- STERNBERG EL-HOTABI, H., 1999**, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen: ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden (ÄgAbh 62).
- THIERS, C., 1995**, « Civils et militaires dans les temples. Occupation illicite et expulsion », *BIFAO 95*, p. 493-516.
- THIRION, M., 2001**, « Notes d'onomastique. Contribution à une révision du Ranke PN », *RdÉ 52*, p. 264-276.
- THOMAS, R., 2005**, « Perceptions Versus Reality: Changing Attitudes towards Pets in Medieval and Post-Medieval England », dans A. Pluskowski (éd.), *Just Skin and Bones? New Perspective in Human – Animal Relations in the Historical Past*, Oxford.
- TOOLEY, A. M. J., 1988**, « Coffin of a Dog from Beni Hasan », *JEA 74*, p. 207-211.
- VERNUS, P. & YOYOTTE, J., 2005**, *Le Bestiaire des pharaons*, Paris.
- VLEEMING, S. P., 2001**, *Some Coins of Artaxerxes and other Short Texts*, Leuven – Paris – Sterling.
- VLEEMING, S. P., 2011**, *Short Texts gathered from many Publications*, Leuven – Paris – Walpole.
- VOLOKHINE, Y., 2010**, « Bès dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine », dans L. Bricault & M. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29 2008*, Leiden (Religions in the Graeco-Roman World 171), p. 233-255.
- ZAUZICH, K.-T., 1968**, *Die ägyptische Schreibertradition in Aufbau, Sprache und Schrift der demotischen Kaufverträge aus Ptolemäischer Zeit*, Wiesbaden (ÄgAbh 19).
- ZIVIE, A. & LICHTENBERG, R., 2005**, « The Cats of the Goddess Bastet », dans S. Ikram (éd.), *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*, Le Caire – New York, p. 106-119.

