

## ENTRE COHABITATION & CONFRONTATION : LE CHIEN EN MESOPOTAMIE

Vérène CHALENDAR  
Post-doctorante en assyriologie  
Collège de France  
CNRS UMR 7192 PROCLAC

*verene.chalendar@gmail.com*

### RÉSUMÉ

« En ce temps là, il n’y avait pas de serpent, il n’y avait pas de scorpion, il n’y avait pas de hyène, il n’y avait pas de lion, il n’y avait ni chien, ni loup. Il n’y avait ni peur ni terreur. L’humanité n’avait pas d’ennemi ! ». Si ces quelques lignes tirées du mythe d’*Enmerkar et le seigneur d’Aratta* fournissent une première idée de la conception mésopotamienne de la faune prédatrice, elles ne reflètent en rien la symbolique complexe et ambivalente attribuée à certaines espèces menaçantes auxquelles étaient confrontés les habitants du Proche-Orient ancien

dans leur quotidien. Cet article se propose d’illustrer cette thématique par l’exemple du chien en examinant les différentes postures adoptées face à cet animal et leur mise à profit dans le répertoire symbolique, plus particulièrement dans les pratiques prophylactiques et curatives.

### MOTS-CLÉS

Mésopotamie,  
animal,  
chien,  
loup,  
prédateur,  
démon,  
thérapeutique,  
prophylaxie.

### BETWEEN COHABITATION & CONFRONTATION: THE DOG IN MESOPOTAMIA

“In those days, there were no snakes, there were no scorpions, there were no hyenas, there were no lions, there were no dogs or wolves. There was no fear or terror. Humanity had no enemy”. If these few lines taken from the myth of *Enmerkar and the Lord of Aratta* provide a first idea of the Mesopotamian conception of predatory fauna, they do not reflect the complex and ambivalent symbolism attributed to certain threatening species with which the inhabitants of the Ancient Near East were confronted in their daily lives. This article proposes to illustrate this topic with the example of the dog by examining the different postures adopted towards this animal and their appropriation in the symbolic repertoire, more particularly in prophylactic and curative practices.

### KEYWORDS

Mesopotamia,  
animal,  
dog,  
wolf,  
predator,  
demon,  
therapeutic,  
prophylaxis.

Les représentations et les textes cunéiformes révèlent l'image complexe accordée au chien au Proche-Orient ancien : compagnon docile, parfois divin ou bête sauvage, féroce, voire maléfique et pathogène. Ces sources attestent la variété des attitudes en réponse à l'aspect polymorphe du canidé. Entre confrontation et cohabitation, cet article examine les diverses postures adoptées face au chien en Mésopotamie et se focalise sur leurs conséquences dans les usages prophylactiques et curatifs. En convoquant à la fois des aspects pratiques, magiques et symboliques, les textes thérapeutiques cunéiformes constituent un corpus privilégié pour l'exploration de la perception culturelle des canidés ; chien tout d'abord, mais aussi loup par corrélation. Comment les thérapeutes mésopotamiens mettaient-ils à profit les différentes facettes du chien ? L'usage du chien dans les pratiques thérapeutiques n'a que peu été exploré, fait étonnant compte tenu qu'il est l'animal attribut de Gula, principale divinité de la santé et qu'il entretient également un rapport privilégié avec la dédemonne Lamaštu, agent pathogène redouté [1]. Le premier volet de cet article étudiera le chien domestiqué. Par la suite, c'est le chien *sauvage* [2] qui sera considéré, avant d'examiner la question du chien « intrinsèquement hybride », c'est-à-dire porteur d'une double nature au-delà même de l'ambivalence de son comportement déjà relevée par plusieurs auteurs [3].

## CHIEN DOMESTIQUE, ANTITHÈSE DU LOUP ?

### LE CHIEN DANS LA TAXINOMIE MÉSOPOTAMIENNE

La liste lexicale UR<sub>5</sub>-RA = *hubullu* (UR<sub>5</sub>-RA) constitue l'inventaire du monde animal le plus complet pour le Proche-Orient ancien [4]. Au I<sup>er</sup> millénaire av. J.-C., cette liste bilingue sumérien/akkadien compte 24 tablettes. Les 13<sup>e</sup>, 14<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> présentent chacune plusieurs centaines d'entrées exclusivement consacrées à la faune [5]. Le chien est mentionné dans la 14<sup>e</sup> tablette (UR<sub>5</sub>-RA XIV) qui répertorie les animaux sauvages terrestres [6]. Il apparaît dans la section dédiée aux grands quadrupèdes carnivores [7], animaux dont les désignations sumériennes sont composées à partir du sumérogramme UR [8]. Les principaux représentants de cette catégorie sont le lion (ur/ur.mah), le loup (ur.bar.ra) et le chien (ur/ur.gi<sub>7</sub>). Au sein de cette liste, lion et chien paraissent former une entité aux frontières indistinctes puisque le signe UR utilisé seul peut renvoyer aux termes akkadiens *kalbu* (chien) ou *labbu/nešu* (lion). Le même constat peut être établi pour les femelles, chienne et lionne, toutes deux désignées par le sumérogramme NIG. Si les listes lexicales documentent la graphie UR pour le chien et le lion, dans le corpus savant, le chien est le plus souvent noté par les sumérogrammes ur.gi<sub>7</sub>, tandis que la forme ur.mah est privilégiée pour le lion. Ces deux expressions distinctes avaient peut-être pour objectif de lever l'ambiguïté induite par l'emploi du signe UR utilisé sans complément.

[1] Pour d'autres usages thérapeutiques du chien, cf. CHALENDAR, à paraître.

[2] Employé ici au sens de chien féral ou chien errant. Dans les sources textuelles mobilisées le chien errant documenté est celui qui entretient des interactions négatives avec l'homme, c'est donc essentiellement celui qui rôde à proximité des milieux anthropisés.

[3] FINET 1993 ; VILLARD 2000. La perception ambivalente de la figure du chien a été relevée dans nombre de sociétés humaines, sur cette question cf. entre autres références : LEACH 1964 ; TAMBIAH 1969 ; HALVERSON 1976 ; ELLEN 1999 ; FRANCO 2014 [2003]. Je profite de cette note pour remercier chaleureusement les éditrices de ce volume thématique, Françoise Laroche-Traunecker et Isabelle Weygand, ainsi que relecteurs anonymes de cet article qui ont largement contribué à son l'enrichissement notamment dans cette perspective comparatiste.

[4] LANDSBERGER 1960 et 1962 ; LANDSBERGER & REINER

1970 ; WEIERSHÄUSER & HRŮŠA 2018.

[5] Pour des études sur cette liste, cf. LANDSBERGER 1934 ; WAPNISH 1985 ; ENGLUND 1995 ; VELDHUIS 2006 ; PETERSON 2007 ; LION & MICHEL 2010 ; CHALENDAR 2020.

[6] Elle complète la 13<sup>e</sup> tablette qui répertorie les mammifères d'élevage (ovins, caprins, bovins et équidés domestiques).

[7] *Large quadrupeds predators* selon PETERSON 2007, p. 3. Catégorie désignée ici par « fauves » pour éviter une longue périphrase.

[8] Sur les animaux en UR, cf. WAPNISH 1985, p. 206-217 ; PETERSON 2007, p. 34-35. La position de ce sumérogramme UR en début de liste, ainsi que son utilisation dans plusieurs appellations fauniques laissent envisager qu'il puisse renvoyer à un rang taxinomique supérieur à l'espèce. Soulignons l'inadéquation entre la nomenclature zoologique actuelle et celle des Mésopotamiens, le rapprochement du lion avec les canidés est à ce titre significatif.

En dépit de cette appartenance à une même famille suggérée par l'utilisation commune du signe UR, la désignation sumérienne du chien *ur.gi<sub>7</sub>*, (ou *gir<sub>15</sub>*) qui pourrait peut-être être traduite par « fauve de l'intérieur » semble faire pendant à celle du loup *ur.bar.ra* « fauve de l'extérieur » [9]. La vision anthropocentrique de la faune s'exprime dans ces appellations qui témoignent d'une conception culturelle dans laquelle chien et loup constituent un binôme dont la variable est fondée sur le degré d'intégration à la société humaine. Ainsi, le chien semble envisagé comme le fauve intégré à l'environnement anthropisé, tandis que le loup, relégué au monde sauvage, constituerait son antithèse.

En plus des lignes consacrées au chien, au chiot et à la chienne, UR<sub>5</sub>-RA XIV inclut une dizaine d'entrées complémentaires. Quelques-unes comportent des indications géographiques du type « chien d'Élam » [10] ou « chien du Marhaši » [11] évoquant peut-être des races de chiens [12]. D'autres déclinent les couleurs de la robe de l'animal [13]. Enfin, certaines s'intéressent à son comportement (cf. *infra*). Ces entrées complémentaires témoignent de la facilité d'observation du chien et sont révélatrices de sa proximité voire de sa familiarité [14]. À l'exception du porc, au sein d'UR<sub>5</sub>-RA XIV, aucun autre animal n'a bénéficié d'autant d'attention [15]. Par exemple, le loup ne fait l'objet que d'une seule entrée [16].

Dans l'iconographie différents types de chien sont représentés [17] : des molosses à l'apparence proche du mastiff (fig. 1, 2), tandis que des chiens plus élancés aux oreilles dressées évoquant le chien de Canaan accompagnent régulièrement la déesse Gula [18]. En Iran, les céramiques du massif funéraire de Suse documentent dès le niveau I (4200-3800 av. J.-C.) des chiens filiformes rapprochés des lévriers (fig. 3) [19]

ainsi que de petits chiens trapus aux oreilles pointues et à la queue retournée, peut-être des chiens de berger (fig. 4), retrouvés aux époques suivantes sous forme de pendeloques (fig. 5). Ces représentations sur divers supports (sceaux-cylindres [20], plaques d'argile estampées, bas-reliefs, figurines, céramiques, etc.) témoignent de la présence du chien dans la sphère domestique, de son utilisation comme chien de berger, chien de chasse [21] (fig. 6), mais également en tant que compagnon (fig. 7) [22]. La domesticité de l'animal est clairement affichée avec des représentations de chiens tenus en laisse ou portant des colliers [23]. Enfin, particulièrement révélatrices du rapport privilégié du chien avec l'homme, les sépultures accueillant des dépouilles canines aux côtés de dépouilles humaines sont connues dès le Natoufien (15000-11500 av. J.-C.) au Proche-Orient ancien [24].

[9] PETERSON 2007, p. 92-93 : « *Steinkeller suggests that gir<sub>15</sub>, "genuine, indigenous", may function as the antonym of bar, "outer, extraneous," and may be reflected in a contrast set in conjunction with the faunal terms ur gir<sub>15</sub> and ur bar-ra* ». Nous préférons mettre en avant ici l'opposition spatiale. Cf aussi VILELA 2021.

[10] UR<sub>5</sub>-RA XIV 83. SALONEN 1976, p. 96 le rapproche du dogue du Tibet. La lettre de Mari ARM 26/1 n° 245 mentionne des chiens d'Élam (<https://www.archibab.fr/T7400>) et pourrait attester des tentatives de croisements avec ces chiens, cf. DURAND 1988, p. 487.

[11] UR<sub>5</sub>-RA XIV 84. Le Marhaši est un royaume voisin de l'Élam dont la localisation reste débattue.

[12] VILLARD 2000, p. 237.

[13] UR<sub>5</sub>-RA XIV 89-93 : chien blanc, noir, rouge, multicolore, jaune-vert?.

[14] Cf. SALONEN 1976, p. 93-98.

[15] Ces entrées complémentaires sont fréquentes dans UR<sub>5</sub>-RA XIII consacrée aux animaux d'élevage.

[16] UR<sub>5</sub>-RA XIV 68.

[17] Cf. VAN BUREN 1939, p. 14-19 ; TROKAY 1993.

[18] Toutefois Gula n'est pas exclusivement associée à ce type de chien.

[19] Cf. aussi HOLE & WYLLIE 2007.

[20] HAUSSPERGER 1994.

[21] Représentations cynégétiques et scènes de bergerie sont aussi connues de la glyptique, cf. TROKAY 1993, p. 44-147.

[22] Cf. également ARUZ *et al.* 2014, p. 300, fig. 169a, 169b et 169c. Ces différents rôles du chien sont aussi connus des textes, cf. notamment ZIEGLER, à paraître, pour l'époque paléobabylonienne.

[23] Cf. BATTINI 2009a sur les animaux domestiques en Mésopotamie.

[24] BATTINI 2009a, p. 187-188 ; DAVIS & VALLA 1978 ; TCHERNOV & VALLA 1997. On connaît également des sépultures réservées aux canidés comme la nécropole de chiens d'Isin, cf. BOESSNECK 1977 ou les sépultures de chiens à Ashkelon, cf. WAPNISH & HESSE 1993 ; EDREY 2008.



**Figure 1 : figurine en argile peinte, Mésopotamie, 2<sup>e</sup> moitié du II<sup>e</sup> mill. av. J.-C., The Metropolitan Museum, (1989.233)  
©The Metropolitan Museum, New York - purchase, The Charles Engelhard Foundation Gift, 1989.**



**Figure 2 : plaque en argile estampée, Ešnunna, 1<sup>ère</sup> moitié du II<sup>e</sup> mill. av. J.-C., Musée du Louvre (AO 12445)  
©2003 Musée du Louvre / Christian Larrieu.**



**Figure 3 : boisseau peint, Suse, 4200-3800 av. J.-C., Musée du Louvre (Sb 3165)  
©2007 Musée du Louvre / Franck Raux.**



**Figure 4 : coupe peinte, Suse, 4200-3800 av. J.-C., Musée du Louvre (Sb 3186)  
©2007 RMN-Grand Palais (Musée du Louvre) / Franck Raux.**





**Figure 5 : pendeloque en or, Suse, 3300-3100 av. J.-C., Musée du Louvre (Sb 5692)  
©2004 Musée du Louvre / Markus Schicht.**

**Figure 6 : orthostate du Palais Nord de Ninive, 645-640 av. J.-C., The British Museum (BM 124893)  
©The Trustees of the British Museum.**



**Figure 7 : statuette en bronze, Mésopotamie, VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s. av. J.-C., The Metropolitan Museum, (39.30)  
©The Metropolitan Museum, New York - Rogers Fund, 1939.**

## PROPHYLAXIE ET THÉRAPIE : MISE À PROFIT DE L'IMAGE DU CHIEN DOMESTIQUE

S'il n'est pas évident d'identifier des représentations de chien de garde, les textes cunéiformes évoquent cette fonction par les rituels qui préconisent la disposition de chiens d'argile aux endroits stratégiques de la maison [25]. Ces figurines destinées à protéger les accès et empêcher les démons d'attaquer la maison trouvent des témoignages archéologiques (fig. 8) [26]. Ces chiens d'argile portaient, parfois inscrits sur le flanc, leur nom, toujours évocateur de leur fonction : « N'hésite-pas-mords », « Pourchasseur-du-Démon-Asakku », « Attrapeur-de-l'ennemi » etc. [27] Des poils de chien pouvaient être ajoutés à ces statuettes certainement pour parachever l'identification à l'animal et en activer l'efficacité magique [28].



Figure 8 : figurines de chiens inscrits en argile peinte, Palais Nord de Ninive, (vers 645 av. J.-C.), The British Museum (BM 30001, 30002, 30003, 30004, 30005) ©The Trustees of the British Museum.

[25] Ce procédé était utilisé contre la dédémone Lamaštu, cf. FARBER 2007, p. 637-639 et FARBER 2014, p. 17.

[26] WATANABE 2002, p. 119-125 ; TOURTET 2010, p. 247-249 et 254-255 ; CORFÙ & OELSNER 2018. Cinq statuettes de chiens inscrites ont été retrouvées dans le palais Nord de Ninive, cf. CURTIS & READE 1995, p. 116-117. Ajoutons à ces mesures prophylactiques les briques de fondation porteuses d'empreintes de chien connues de plusieurs sites (Ur, Nippur, Khorsabad, Ešnunna). Ces empreintes sont généralement interprétées comme accidentelles, cf. TSOUPOPOULOU 2016, p. 269-273. S'il est vraisemblable que l'impression de ces pattes ait été fortuite, la symbolique protectrice attribuée au chien a peut-être joué en faveur de la conservation de ces briques de fondation en dépit de cet accident de fabrication.

[27] Cette pratique est aussi connue pour les animaux gardiens de porte (lion, taureau), cf. notamment WATANABE

Par ailleurs, en Mésopotamie, le chien est associé à la divinité principale de la santé, Gula [29]. Cette déesse est presque toujours représentée avec un chien à ses côtés (fig. 9) [30]. À certaines époques, l'image du chien se substitue à la forme anthropomorphe de la divinité [31]. Plusieurs hypothèses ont été avancées quant à l'association de cette divinité avec le canidé, notamment l'utilisation des chiens à des fins thérapeutiques [32]. Les découvertes archéologiques [33] et épigraphiques [34] plaident en faveur de chiens vivant à proximité, voire à l'intérieur des sanctuaires de la déesse de la médecine [35]. Quelques textes d'Isin mentionnent une « maison/temple du chien » (é.ur.gi,ra).

2002, p. 114 et WATANABE 2015, p. 220-221, voir aussi BATTINI 2009b.

[28] Cf. FARBER 2014, p. 171.

[29] BÖCK 2014 et 2015 ; CHARPIN 2017, p. 31-64 ; NETT 2021. La déesse est connue sous des noms divers (Nin-Isina, Nin-Karrak, Nin-Tinuga, etc).

[30] ORNAN 2004.

[31] GRONEBERG 2000, p. 297-304.

[32] GRONEBERG 2000, p. 303 ; BÖCK 2014, p. 44 et 2015, p. 330 ; CHARPIN 2017, p. 50.

[33] 33 squelettes de chiens ont été découverts dans la partie Nord du tell d'Isin, secteur en liaison avec le temple de Gula, cf. BOESSNECK 1977.

[34] La documentation d'Ur évoque les rations des chiens dédiés au culte de Gula, cf. DURAND & CHARPIN 1980, p. 144.

[35] BÖCK 2014, p. 44 ; CHARPIN 2017, p. 44-51 ; TSOUPOPOULOU 2020.





Figure 9 : sceau-cylindre représentant la déesse Gula et son chien, Mésopotamie, ix<sup>e</sup> siècle av. J.-C., The British Museum, (BM 129538) ©The Trustees of the British Museum.

Ce lieu a fait l'objet de diverses interprétations. Certaines évoquent la possibilité d'un culte rendu à l'animal, d'autres un chenil dépendant du temple de la divinité de la santé [36], abritant les chiens destinés à lécher les plaies des malades [37]. Sur le plan matériel, de nombreuses amulettes (fig. 10) et ex-voto représentant des chiens ou des pattes de chiens ont été découverts [38]. Cette pratique des chiens votifs [39] semble relativement courante en Mésopotamie et apparaît également dans la documentation épigraphique [40]. Ces chiens votifs pouvaient être nommés et déposés dans le sanctuaire de Gula (fig. 11) [41].

Cette association du chien avec la déesse de la santé et, plus largement, avec les pratiques thérapeutiques s'affirme également dans la pharmacopée végétale. Ainsi, la plante « langue-de-chien » était utilisée pour le soin des plaies telles que les morsures [42]. Concernant la matière médicale animale, parmi les ingrédients mentionnés dans les prescriptions, plusieurs provenaient du chien (fig. 12). Les plus fréquents sont les poils et les excréments, mais l'urine

était aussi ponctuellement utilisée. De rares occurrences d'ingrédients nécessitant de porter atteinte à l'intégrité de l'animal (rate, sang, croc et griffe) ont été relevées [43]. Le type de chien pourvoyeur n'est jamais précisé, mais une attention particulière est portée à la couleur de la robe qui, le plus souvent, est précisée noire. S'il demeure malaisé de déterminer avec certitude quelles substances étaient issues de spécimens domestiques ou sauvages, il est probable que la matière médicale requérant de blesser, voire d'abattre l'animal ait été de préférence prélevée sur le chien sauvage, le chien domestique participant aux activités quotidiennes. *A contrario*, pour l'obtention de l'urine, le chien domestique devait être privilégié, la morsure des chiens errants étant particulièrement redoutée.

[36] CHARPIN 2017, p. 31-64 envisage le temple de Gula comme un « centre de cure » comprenant, en annexe du sanctuaire de la divinité, une herboristerie et un chenil désigné par l'expression « maison du chien ».

[37] La pratique fait débat, cf. GRONEBERG 2007, p. 98 ; STEINERT 2014b, p. 359-360 ; CHARPIN 2017, p. 49-50. Pour d'autres références, cf. Böck 2015, p. 330. Böck 2014, p. 44 suggère l'utilisation de chiots comme substituts des nourrissons pour détourner les attaques de Lamaštu (cf. aussi WIGGERMANN 2010) tandis que GRONEBERG 2000, p. 303 pense que ces chiens étaient utilisés dans les rituels thérapeutiques ayant trait à la fertilité.

[38] HROUDA *et al.* 1977, pl. 11 et 25.

[39] CHARPIN 2017, p. 36-42 ; CORFÙ & OELSNER 2018, p. 131-133.

[40] La lettre paléobabylonienne DCS 115 évoque le vol de deux chiennes en bronze dans la cour du temple de Nin-karrak (<https://www.archibab.fr/T22208>).

[41] CHARPIN 2017, p. 40-41 et 53.

[42] Böck 2014, p. 140-141 et 155 ; CHARPIN 2017, p. 56-57.

[43] Il n'est pas exclu que certains de ces ingrédients soient en réalité des plantes au nom imagé.



Figure 10 : amulette en or, Kiš, 700-500 av. J.-C., The British Museum (BM 122124) ©The Trustees of the British Museum.

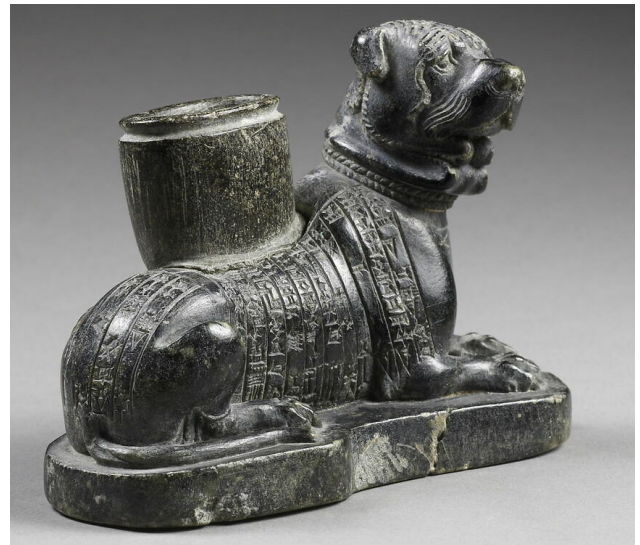


Figure 11 : chien votif, Tello, xix<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Musée du Louvre (AO 4349) ©2008 Musée du Louvre / Thierry Ollivier.

	LOUP	CHIEN			
		Chien	Chien noir	Chienne noire	Chien blanc
Peau	X				
Poils	X	X	X	X	
Sang	X	X			
Crocs		?	X		
Rate		X	X		
Foie	X				
Griffes			X		
Excréments	X	X	X		
Urine		X			X

Figure 12 : Loup et chien – ingrédients mentionnés par les prescriptions médicales.



## CHIEN ERRANT, COMPARSE DU LOUP

### UN LOUP POUR L'HOMME ?

La conception mésopotamienne d'une nature paradisiaque décrit un monde dans lequel aucun animal potentiellement dangereux n'a sa place. Ainsi, dans le mythe sumérien d'*Enmerkar et le seigneur d'Aratta* il est possible de lire :

« <sup>136</sup>En ce temps-là, il n'y avait pas de serpent, il n'y avait pas de scorpion, <sup>137</sup>il n'y avait pas de hyène, il n'y avait pas de lion, <sup>138</sup>il n'y avait ni chien, ni loup. <sup>139</sup>Il n'y avait ni peur ni terreur. <sup>140</sup>L'humanité n'avait pas d'ennemi ! » [44].

L'exclusion s'applique aux animaux venimeux et aux prédateurs, chien compris. La ligne 138 est particulièrement intéressante car, à la différence des lignes précédentes, le verbe n'y est pas répété pour le chien et le loup. Le loup s'inscrit dans le sillage direct du chien. Les deux animaux semblent former un binôme comme le couple peur/terreur à la ligne suivante. Cette structure permet de suggérer soit une gradation vers le sauvage, soit que chien et loup constituent deux facettes d'une même entité perçue comme négative dans son état originel (non domestiqué). De surcroît, dans UR<sub>5</sub>-RA XIV, outre la place du chien au sein de la tablette consacrée aux animaux sauvages, les entrées qui concernent son comportement le dépeignent négativement, mettant en avant le caractère agressif du canidé et sa propension à se reproduire [45].

### CHIEN PATHOGÈNE

À l'instar du porc, le chien fait office d'animal « pouilleux » selon les termes de D. Parayre [46] qui relève des traits communs aux deux quadrupèdes (lubricité, propension à voler, nécrophagie [47]). La

présence de ces deux animaux dans l'espace de la cité, leur régime omnivore ainsi que leurs comportements parfois nuisibles constituent des facteurs d'association dans l'esprit mésopotamien [48]. En tant qu'animal des rues et des carrefours, lieux de passage particulièrement impurs et dangereux, car propices à la sorcellerie et aux attaques démoniaques [49], le chien est redouté pour sa morsure susceptible de s'infecter voire de transmettre des maladies dont la rage [50], mais aussi à un niveau plus symbolique, l'impureté.

Les Mésopotamiens se prémunissaient de la morsure du chien et de ses conséquences par des incantations semblables à celles employées contre les piqûres du scorpion ou les morsures du serpent [51]. En cela, au même titre que le serpent et le scorpion, le chien est considéré comme « venimeux » [52].

Le chien sauvage sert également de métaphore pour décrire le comportement des démons, agents pathogènes, avec lesquels il a de nombreux points communs [53]. Ainsi, l'image du chien agressif est bien attestée dans les incantations contre *samānu* [54], démon provoquant une maladie éponyme affectant l'homme, les animaux et le grain. Dans ces textes, le démon est régulièrement qualifié de lion ou de chien associé à des divinités [55]. La maladie pouvant être incarnée sous la forme d'un « fauve » au service des dieux.

L'hostilité et le caractère négatif du chien sont souvent soulignés par l'adjonction d'adjectifs [56]. De fait, le chien agressif est presque toujours qualifié [57] (il est méchant, furieux, féroce, il mord, etc.), tandis que le loup et le lion sont décrits avec des comportements prédateurs sans autre précision. Loup et lion paraissent dépourvus de l'ambivalence intrinsèque du chien. Dans les incantations, le comportement du chien est proche de celui du lion ou du loup auxquels les textes médicaux réfèrent pour décrire l'action

[44] Traduction d'après l'édition de MITTERMAYER 2009, p. 122.

[45] Ex. : UR<sub>5</sub>-RA XIV 96-97 (*kalbu šegū*) chien enragé, (*lemnu*) mauvais, (*sā'idu*) errant ; (*kalbatu munaššiktu*) chienne qui mord ; (*nadirtu*) furieuse.

[46] PARAYRE 2000, p. 170.

[47] Traits également prêtés aux démons.

[48] FINET 1993, p. 136 ; VILLARD 2000, p. 243-244 ; PARAYRE 2000, p. 168-171 ; ABRAHAMI 2006, p. 278-280 ; LION & MICHEL 2010, p. 429.

[49] STEINERT 2014a, p. 137-143.

[50] ADAMSON 1977 ; WU 2001. Cette préoccupation apparaît également dans le corpus épistolaire, cf. ARM 26/1 n° 271 (<https://www.archibab.fr/T7427>).

[51] SIGRIST 1987 ; FINKEL 1999 et GUICHARD 2010. Selon VELDHUIS 1993, p. 166-168 ces mesures prophylactiques étaient adoptées pour éviter la transmission de l'impureté

occasionnée par le contact avec ces animaux liminaux.

[52] VELDHUIS 1993, p. 161 : « <sup>2</sup>a biting snake / a biting scorpion / a furious biting dog <sup>3</sup>made its spittle enter into someone ». Cf. aussi GRONEBERG 2007, p. 98-99.

[53] SIBBING-PLANTHOLT 2017, p. 169.

[54] FINKEL 1998 ; STOL 2006-2008 ; BECK 2015.

[55] Cf. BECK 2015, p. 52. Dans STT 178 on lit : « chien féroce du dieu Enlil » (*kalbu ezzu ša d'Enlil*), « chien mordant du dieu Éa » (*kalbu munašikku ša d'Éa*) ou « lion de la déesse Damkina » (*nēšu ša d'Damkina*). Les versions sumériennes emploient généralement le signe UR dont la lecture ambiguë a déjà été évoquée.

[56] Certains mentionnés par UR<sub>5</sub>-RA XIV. Ces qualificatifs sont aussi employés pour les démons.

[57] Le même constat peut être établi pour les démons, cf. MARTI 2017, p. 46-48.

## LE CHIEN DANS LA CONSTITUTION DE L'IDENTITÉ DE LAMAŠTU

néfaste de certaines maladies [58]. L'image du lion et du loup est utilisée dans les indications cliniques et les incantations [59]. Leur comportement y sert d'élément de comparaison. L'action de l'animal (et donc de la maladie) est généralement décrite par le verbe *šabātu* [60] qui signifie « s'emparer » ou « (se) saisir », renvoyant à l'image du prédateur.

À la différence des textes, l'iconographie ne livre pas de représentation de chiens hostiles envers l'homme et le loup n'est qu'exceptionnellement figuré [61]. S'il est tentant de mettre cette dissymétrie sur le compte de la proximité et de la domesticité du premier et de la nature sauvage du second, la faune sauvage est bien représentée dans l'iconographie du Proche-Orient ancien. Néanmoins, si l'on trouve de nombreuses images d'animaux dangereux : scorpion, serpent, lion, etc., tous véhiculent également des valeurs symboliques positives (fertilité, fécondité, puissance, etc.) [62]. Ces animaux ne s'affirment donc pas uniquement comme emblématiques de forces mauvaises, mais étaient également utilisés à titre apotropaïque, leurs potentialités étant mises au service de l'homme. Les Mésopotamiens semblaient répugner à la représentation d'animaux uniquement hostiles [63]. Compte tenu de ces observations, il est légitime de se demander dans quelle mesure l'absence du loup du répertoire iconographique ne traduirait pas une conception totalement négative et prédatrice de l'animal.

Au sein du pandémonium mésopotamien, c'est la démonsse Lamaštu [64] qui est la plus étroitement associée au canidé [65]. Cette démonsse particulièrement redoutée [66] était tenue pour responsable de la mortalité infantile avec pour cible privilégiée les nourrissons qu'elle étouffait ou empoisonnait avec son lait. Son apparence physique est connue par les nombreuses amulettes et plaques de conjuration [67], ainsi que par les incantations [68]. Les textes et les images utilisés pour prévenir ou se défaire de l'emprise de Lamaštu laissent apparaître un riche bestiaire dans lequel les animaux participent de son hybridité physique, mais servent également à la description de ses agissements. Au sein de ce bestiaire, chien et loup occupent une place primordiale [69]. À l'image de nombreux êtres intermédiaires (génies protecteurs ou démons) dont l'anatomie mêle caractéristiques humaines et/ou animales [70], Lamaštu est un être éminemment composite. Cette hybridité participe de la potentialisation physique de ces figures emblématiques, les rendant particulièrement puissantes et dangereuses. Ainsi, à certaines époques, la démonsse emprunte au chien la partie anatomique concentrant ses attributs les plus menaçants [71] : sa tête (donc sa gueule) ou ses crocs [72]. Elle peut également être pourvue d'une gueule de lion, d'un corps de léopard, de serres d'aigle [73], etc. Le loup en revanche ne prête aucun attribut physique à la démonsse. La bestialité de Lamaštu s'exprime aussi dans ses agissements et dans les textes, on la trouve qualifiée de chienne [74] ou de louve [75] probablement pour illustrer son caractère prédateur.

[58] Le phénomène est également connu des textes de l'Antiquité classique, cf. TÉRASSE 2001.

[59] SpTU I-44 : 65, cf. SCURLOCK 2014, p. 397 : « *Mighty is the affliction of bu'šānu. It seized the head like a lion; (then) it seized his throat 'like' a wolf (...)* ». L'image est d'autant plus saisissante que le loup est utilisé pour caractériser l'emprise de la maladie sur la gorge du patient. Voir aussi MERTENS-WAGSCHAL 2018.

[60] Cf. SALIN 2015, p. 325-328. Ce verbe renvoie à une action violente et s'applique à des états pathologiques se déclarant soudainement ou par crises (épilepsie, fièvre, etc.). Il est régulièrement employé dans les indications cliniques pour qualifier l'action d'agents pathogènes personnalisés (démons, fantômes, etc.).

[61] VAN BUREN 1939, p. 13 n'en recense qu'une représentation à laquelle peut être ajouté un orthostate de Tell Halaf (cf. BODENHEIMER 1960, p. 161 et pl. 42).

[62] COOL-ROOT 2005.

[63] NYS 2014, p. 205

[64] Cf. SCURLOCK 1991, p. 155-159 sur les tableaux

cliniques provoqués par la démonsse ; WIGGERMANN 2000, p. 217-249 et 2010.

[65] Cf. FARBER 2007, p. 639-640.

[66] Le nombre important et le soin variable apporté à la réalisation des amulettes témoignent de la place qu'occupait la démonsse à tous les niveaux de la société.

[67] Cf. FARBER 2014, p. 2, 4, 5, 31, 41, 65, 142.

[68] FARBER 2014.

[69] HIRVONEN 2019, p. 321-326.

[70] WIGGERMANN 1994 ; GANE 2012.

[71] Voracité, transmission de maladies et d'impureté. Les vermines s'attaquant aux champs peuvent être nommées « chiens du dieu Ninkilim », cf. GEORGE 1999 ; GEORGE et al. 2010 et JEAN 2005.

[72] FARBER 2014, p. 157, l. 141.

[73] Les composantes physiques de la démonsse varient selon les époques, cf. HIRVONEN 2019.

[74] FARBER 2014, p. 179, l. 165 ; HIRVONEN 2019, p. 324.

[75] MICHEL 1997, p. 59.

La démonsse y est parfois traitée de voleuse (*hab-bātu*) [76], un comportement particulièrement associé au loup, prédateur opportuniste qui attaque les troupeaux [77]. Par l'évocation du loup dans la description de l'attitude de Lamaštu, un trait emblématique de l'animal lui est conféré : l'image d'une voleuse par excellence, celle qui dérobe les enfants à leurs parents [78]. Cette analogie entre la démonsse et le loup, contrairement à celle du chien, ne trouve pas d'écho dans l'iconographie de la démonsse, une absence redevable au fait que l'image du loup sert essentiellement à décrire le caractère prédateur de Lamaštu [79].

### MISE À PROFIT DE L'IMAGE DU CHIEN SAUVAGE DANS LA THÉRAPEUTIQUE

Dans le corpus thérapeutique, le chien n'est jamais spécifié comme sauvage ou domestique, mais sa robe est souvent précisée de couleur noire. Cette indication chromatique mise en perspective avec le chien mauvais, toujours qualifié par un adjectif renvoyant à son comportement hostile, prend un relief particulier. En effet, dans la littérature et les incantations, le chien noir est l'incarnation prototypique du chien errant, qui rôde, guette les caravanes et dont on redoute la morsure. Celui au comportement semblable aux démons et qui semble être considéré comme le plus proche du loup [80]. Ainsi, dans les textes thérapeutiques, la couleur sombre de la robe pourrait renvoyer à la facette négative du chien et possiblement, par corrélation, à sa nature sauvage. La connotation négative attachée à cette précision chromatique est d'ailleurs perceptible dans le texte CT 23.5-14 : iii 23-25 [81]. Ce rituel contre le mal-*sagallu* (la sciatique ?) préconise l'emploi de poussière prélevée dans les empreintes d'un chien noir et de deux individus également caractérisés par la négative : un aveugle (*nu.igi.du<sub>8</sub>* « celui qui ne

voit pas ») et une femme stérile (*munus nu.u<sub>3</sub>.tu* « femme qui ne [peut] donner naissance »).

Plus encore, la comparaison des tableaux cliniques pour lesquels des ingrédients issus du chien noir et du loup sont mis en œuvre fait apparaître une grande proximité entre ces animaux et plaide en faveur du chien noir comme renvoyant à l'aspect sauvage du canidé. Loup et chien noir sont majoritairement employés dans la lutte contre les agents pathogènes personnalisés : fantômes, démons, etc. [82]. Pour libérer le patient de l'emprise de ces entités malveillantes, les thérapeutes avaient recours à un large éventail d'ingrédients dont des substances d'origine animale. Cette pharmacopée animale destinée à lutter contre les fantômes est essentiellement constituée d'ingrédients de l'ordre du déchet (*Dreckapotheke*) provenant de différents animaux sauvages parmi lesquels poils et excréments de chien et de loup semblent prisés. Cette matière médicale pouvait être fumigée à l'exemple du traitement AMT 93,1 : 10'-12' [83] :

« <sup>10</sup>Si le fantôme s'est emparé d'un homme, pour le guérir : excréments de porc, excréments de chien, excréments de loup, excréments de renard, crottes de gazelle, <sup>11</sup>plante-*nînū*, salicorne, bois de cerf, soufre, bitume, <sup>12</sup>os humains (et) étoffe encrassée. Tu lui (en) feras une fumigation sur les braises »

ou être contenue dans un sachet à suspendre au cou du patient [84]. L'utilisation de cette pharmacopée composée de détritiques, de ce qui est susceptible de joncher le sol (mue, poils, excréments [85], ossements, bois, etc.) était peut-être destinée à extirper hors du corps du patient, les entités démoniaques responsables des maux en les appâtant par des substances familières [86]. En Mésopotamie, démons et fantômes sont considérés comme peuplant le sol [87], les tombes, les décharges, les crevasses ou encore les

[76] FARBER 2014, p. 175, l. 120.

[77] L'image négative du loup s'imisce jusque dans les listes lexicales cf. UR<sub>5</sub>-RA XIII 39 avec l'entrée « mouton mangé par un loup ». Ceci correspond à une réalité documentée par des textes économiques comme CUSAS 34 40, un compte d'ovins dans lequel est mentionné un agneau dévoré par un loup (cf. <https://www.archibab.fr/T22226>). On retrouve cette image peu flatteuse du loup mangeur de moutons dans la littérature mésopotamienne, cf. VERDERAME 2017, p. 398-399. Le loup est généralement décrit comme agressif, voleur et fourbe : « <sup>iv20</sup>Toi loup, (tu es) la personnification de [l'ir]révérence, <sup>iv21</sup>le faiseur de méfaits (par excellence), (tu es) celui qui égorgerait son (propre) partenaire » (traduction établie d'après KIENAST 2003, p. 46).

[78] Cf. l'incantation éditée par MICHEL 1997, p. 60 : « Dans l'herbe sont ses demeures, dans les joncs est son repaire. Elle retient le jeune homme vif, elle arrache le fils... elle frappe fort les tout-petits (...) ».

[79] Cf. également HIRVONEN 2019, p. 324-326.

[80] Sur le chien noir, cf. SIBBING-PLANTHOLT 2017.

[81] SCURLOCK 2006, p. 432.

[82] Parfois mis en œuvre simultanément, cf. CHALNDAR 2019.

[83] SCURLOCK 2006, p. 287.

[84] Les traitements contre les épilepsies sont proches et utilisent aussi des poils de chien noir.

[85] GELLER 2016, p. 246 : « *they (les démons) are the one who sniff the latrine like a mongoose* ».

[86] Il est difficile de déterminer si ces fumigations étaient supposées appâter les démons ou au contraire les révolter.

[87] Le verbe ramper *našallulu* est aussi bien associé aux serpents, aux vers, qu'aux démons ; cf. CAD A/1, p. 228 et CAD N/2, p. 55. La comparaison entre serpents et « méchants démons » est employée dans les incantations, cf. GELLER 2016, p. 147 : « *they (the demons) are always slithering in through the door like a serpent* », cf. aussi p. 223 et 246.



latrines. Ces ingrédients pourraient évoquer la nature repoussante de ces êtres [88]. Plus généralement, la steppe constitue l'environnement naturel de ces agents pathogènes [89]. Par ailleurs, l'utilisation privilégiée d'animaux sauvages (lion, loup, renard, gazelle) ou liminaires (chien et porc) dans ce type de traitements renvoie à l'environnement de prédilection de ces entités, la steppe [90], espace non civilisé, territoire propice à l'attaque des fantômes [91] et autres démons, car dépourvu de protection magique où l'homme est particulièrement vulnérable [92].

## CHIEN HYBRIDE – MISE A PROFIT DE LA NATURE DOUBLE DU CHIEN

### PRÉSAGES – « L'ANIMAL SIGNE »

Dans la formulation des présages le comportement animal intéresse l'homme en ce qu'il peut être annonciateur d'événements susceptibles d'affecter la communauté humaine (le particulier, la communauté ou la royauté), en cela Ph. Abrahami parle « d'animal-signe » [93]. Le chien a particulièrement été observé dans la série divinatoire *Šumma ālu* [94]. Cette série, dont la version standard est datée du 1<sup>er</sup> millénaire avant J.-C., est consacrée à l'observation des présages terrestres. Les tablettes 46 à 48 sont plus spécifiquement centrées sur le comportement du chien [95]. Ces présages sont insérés entre ceux tirés de l'observation des chats, chats sauvages (45) et du porc (49). L'étude du comportement du chien dans les présages se focalisant essentiellement sur les comportements inhabituels, le statut du chien en tant qu'animal domestique (au sens de présent dans la maisonnée) s'esquisse en négatif. Certaines entrées font même mention du maître du chien (en-šú, littéralement son maître), les observations consignées dans *Šumma ālu* montrent un chien domestique au

comportement nuisible, le chien domestique peut donc lui aussi être mauvais. Le chien, du fait de la richesse et de l'ambivalence de son comportement, constitue un médium idéal pour la transmission des signes divins. Son caractère, selon les circonstances, familier, docile ou agressif offre un large spectre de comportements propices à la révélation des messages divins. En définitive, c'est la familiarité du chien qui le rend facilement observable conjuguée à la plasticité de ses comportements qui en fait un si bon médiateur. L'hybridité intrinsèque de cet animal n'est donc pas uniquement négative et défavorable, en ce qu'elle permet la matérialisation des présages.

### LES TRAITEMENTS CONTRE LAMAŠTU

Si la place du chien dans la constitution des caractéristiques physiques et comportementales de Lamaštu a précédemment été examinée, le chien apparaît aussi dans les prescriptions et rituels thérapeutiques mis en œuvre contre la démons et plus largement les entités susceptibles de s'attaquer aux enfants. En effet, certains traitements utilisant de la matière médicale animale privilégient l'utilisation d'espèces symboliquement associées à Lamaštu. Par exemple, BAM 183 : 8-9 préconise d'envelopper dans une laine brute des excréments de porc, de chien et de la salive d'âne pour réaliser un phylactère, trois animaux dont le lien étroit à la démons est documenté par l'iconographie et les textes.

« <sup>9</sup>Tu mélangeras dans de l'huile <sup>8</sup> des excréments de porc, des excréments de chien noir (et) de la salive d'âne. Tu envelopperas dans une laine brute. Tu placeras à son cou [96]. »

[88] DE ZORZI 2019, p. 238-240 : « *In this final type of fumigation, the fetid perfumes, are meant to disperse and take with them, or symbolize the disappearance of the miasma, the pollution, the demonic agent of sickness* ». Pour les fumigations contre Lamaštu l'autrice suggère qu'elles évoquaient la démons par des ingrédients qui lui sont symboliquement associés, rappelant son physique composite.

[89] EBELING 1933, p. 108 et LEIBOVICI 1971, p. 88.

[90] Quelques incantations enjoignent au démon de rejoindre son habitat naturel « *Evil Utukku-demon to your steppe! Evil Alû-demon to your steppe!* », cf. GELLER 2016, p. 241.

[91] C'est aspect est illustré par certaines indications cliniques comme BAM 385 : i 15'-18' // BAM 471 : ii 21'-22' : « Si la maladie d'un homme s'est posée sur lui comme le sceptre du dieu Šin, son pied s'arque et se décontracte, il grogne et bave (lit. "sa salive file de sa

bouche"), le fantôme errant dans la steppe s'est emparé de lui », cf. SCURLOCK 2006, p. 526.

[92] Mourir dans la steppe peut empêcher le bon déroulement des pratiques funéraires. Les morts sont alors susceptibles de devenir des spectres errants, pathogènes et redoutables pour les vivants.

[93] ABRAHAMI 2006, p. 267.

[94] Cf. MAUL 2003, p. 58-62 ; FREEDMAN 1998, 2006 et 2017. Cette série compte quelque 120 tablettes, dont un nombre important s'intéresse au comportement animal, cf. notamment BEAULIEU 2000 ; VILELA 2019.

[95] LIMET 1993, p. 120-122.

[96] <sup>8</sup>še<sub>10</sub> šah še<sub>10</sub> ur.gi<sub>7</sub> ge<sub>6</sub> ūh anše<sup>9</sup>ina i he.he ina sig āka nigin ina gū-šú gar-an. L'indication clinique précise du traitement est inconnue, mais les lignes 19 et 23 plaident en faveur d'une procédure contre Lamaštu.

BAM 248 : iv 39-40 [97] présente un traitement similaire « pour que la Main du Dieu n'approche pas l'enfant [98] », tandis que K.3628 + K.4009 + Sm.1315 : 20 [99] recommande une fumigation de poils de lion, de chien et de chèvre pour prévenir les attaques du démon-*lilû* sur les enfants [100].

Ces exemples témoignent de l'ancrage profond de l'association entre maladies infantiles et Lamaštu. En effet, si la démons n'était pas considérée comme l'unique responsable des maladies infantiles [101], ces prescriptions préconisent cependant l'utilisation d'ingrédients qui lui sont associés [102].

Sans doute faut-il considérer ici l'importance et le statut particulier de Lamaštu, entité démoniaque abondamment représentée et nommée, fait rare en Mésopotamie [103].

En dépit de cette utilisation récurrente des animaux associés à Lamaštu, en l'état actuel de notre corpus, le loup n'apparaît pas dans ces procédures. Cette dissymétrie avait déjà été relevée entre les incantations où le loup est mentionné et l'iconographie de la démons de laquelle le loup demeure absent [104].

Quelques éléments de réponse s'esquissent au regard des traitements employant le chien et des représentations de la démons qui font régulièrement apparaître le chien, le porc et l'âne. L'absence du loup dans les moyens de lutte contre la démons confirme le caractère intrinsèquement hybride du chien.

De fait, l'image foncièrement mauvaise et prédatrice du loup ne constitue pas un critère d'exclusion de la pharmacopée animale, puisque les traitements des états causés par des fantômes emploient le loup pour évoquer le monde sauvage (fig. 15).

Les causes de cette absence doivent donc être recherchées ailleurs. Dans les procédures contre Lamaštu, le praticien convoquait l'univers de la cité avec le recours à ses animaux emblématiques en Mésopotamie : le porc et le chien. U. Steinert avait déjà relevé cette association entre Lamaštu, les porcs et les chiens et l'attribuait au statut de divinité de la rue de la démons [105].

Ainsi, à la différence du loup, le chien est capable d'évoquer deux environnements opposés : le monde sauvage (par le « chien-fauve ») et le monde civilisé (par le « chien-commensal »).

Par ailleurs, il est également possible de voir dans ces traitements contre Lamaštu, l'emploi d'animaux familiers de la démons, présents non à titre négatifs (en tant qu'évocateur de son hybridité ou de son milieu de prédilection), mais à titre de dissuasif, comme moyens de fuite, lors de l'expulsion de la démons hors de la cité ou encore comme substitut.

Ainsi, le chien noir apparaît dans les incantations comme l'ennemi juré de Lamaštu [106], sa férocité et sa sauvagerie mises au service du patient en faisaient certainement un opposant féroce. L'âne est utilisé pour transporter les provisions de la démons lors de son bannissement dans la steppe [107] (fig. 14).

Enfin le porcelet et le chiot, souvent représentés tétant la démons [108], sont généralement interprétés comme les substituts des nourrissons, proies de prédilection pour Lamaštu (fig. 13) [109].

L'utilisation dans les traitements contre Lamaštu et agents assimilés, de chien noir et de chien (non spécifié) révèle l'hybridité intrinsèque de l'animal qui se reflète tant dans la constitution de l'identité de la démons que dans la pharmacopée mise en œuvre pour la contrer.

Chien noir et chien agissent en tant que représentants des deux facettes de l'animal. Le chien noir, considéré comme proche du loup, évoque le monde sauvage et dans le cas précis de Lamaštu représente son ennemi par la menace qu'il constitue, tandis que le chien (non spécifié) paraît davantage renvoyer au chien domestique évoluant dans le monde civilisé de la cité et peut-être dans le cas de Lamaštu, au chiot substitut du nourrisson.

[97] SCURLOCK 2014, p. 626-627.

[98] « *ana lû.tur šu.dingir.ra nu te-e* ».

[99] SCURLOCK 2014, p. 621-626.

[100] BAM 248 : iv 41 présente un traitement presque similaire, à l'exception que les poils de chien ne sont pas mentionnés.

[101] SCURLOCK 1991.

[102] Pour d'autres ingrédients en lien avec Lamaštu, cf. DE ZORZI 2019, p. 239-240 et FARBER 2007, p. 637 à propos de la pharmacopée porcine dans les procédures contre la démons.

[103] Les démons sont régulièrement désignés par catégories, peu d'entre eux ont un nom cf. MARTI 2017.

[104] Amulettes et plaques de conjuration contribuaient

certainement à l'imprégnation et la connaissance de l'image de la démons par toutes les couches de la société mésopotamienne. Peut-être l'association du loup et de la démons n'était pas suffisamment ancrée dans l'esprit populaire pour être convoquée dans les prescriptions médicales.

[105] STEINERT 2014a, p. 136.

[106] Cf. FARBER 2007, p. 641-644.

[107] Certaines amulettes représentent Lamaštu juchée sur un âne (cf. fig. 14) ; les rituels préconisent la fabrication de figurines d'ânes en argile cf. FARBER 2014, p. 163 et 195.

[108] FARBER 2007, p. 636-637.

[109] WIGGERMANN 2010, p. 408.



Figure 13 : Amulette représentant Lamaštu, Mésopotamie, VII<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., The Metropolitan Museum (86.11.2). ©The Metropolitan Museum, New York – Purchase, 1886.

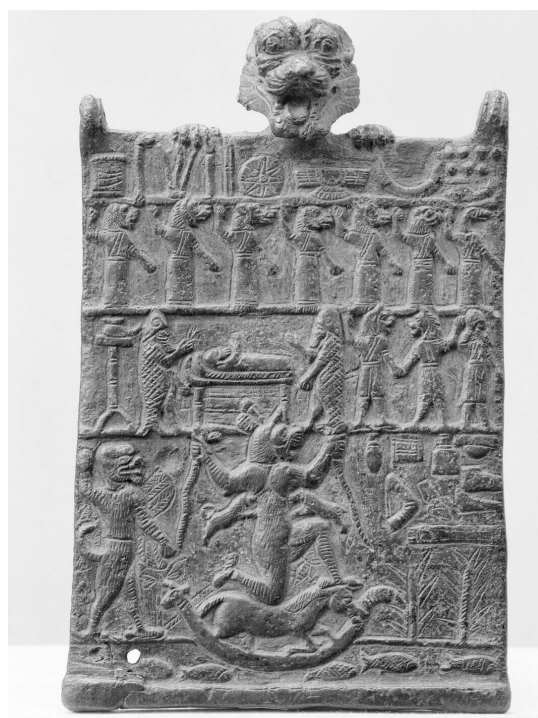


Figure 14 : « Plaque des Enfers », 911-604 av. J.-C., Musée du Louvre (AO 22205) ©Musée du Louvre / Maurice et Pierre Chuzeville.

Indications cliniques	LOUP	CHIEN			
		Chien	Chien noir	Chienne noire	Chien blanc
Fièvres	X		X		
Pathologies et lésions oculaires	X		X		
Pathologies de l'oreille		X			
Agents pathogènes personnalisés					
▪ Fantômes	X		X		
▪ Divinités et démons	X		X		
▪ Lamaštu et agents attaquant les enfants		X	X		
Épilepsies	X		X	X	
Pathologies abdominales		X	X		
Dermatologie		X			X
Pathologies rectales		X			
Impuissance sexuelle		X			

Figure 15 : Loup et chien – ingrédients mentionnés par les prescriptions médicales.



## CONCLUSION

L'étude du chien dans les pratiques thérapeutiques mésopotamiennes qui utilisent aussi bien son image que des ingrédients en provenant, met en évidence l'ambivalence de l'animal au Proche-Orient ancien.

Cette ambivalence ne résulte pas de son seul comportement, certes versatile, mais elle paraît liée à la nature intrinsèquement hybride du chien, animal issu à l'origine du monde sauvage, mais domestiqué par l'homme.

Au-delà des considérations pratiques et des propriétés pharmacodynamiques et physico-chimiques attachées à un ingrédient, le symbole et la place de l'animal dans la société jouent un rôle déterminant dans les procédures prophylactiques et curatives comme l'illustre la mise à profit de l'image du chien de garde pour la protection symbolique de la maisonnée.

La conception du chien polymorphe apparaît nettement dans la thérapeutique qui joue de son ambivalence et de ses affinités taxinomiques (lion ou loup selon les circonstances) en fonction de la visée du traitement, mais aussi de l'agent pathogène en cause.

Au détour de cette étude qui a pris pour origine les relations complexes entre l'homme et le chien au Proche-Orient ancien, une question d'ordre plus général relative à la place du symbole dans la pharmacopée mésopotamienne a émergé.

Ce travail confirme l'importance du symbole convoyé par l'animal, mais établit aussi que l'image négative prêtée à un animal n'empêche pas son utilisation dans la pharmacopée. Un exemple a été fourni avec le loup et confirmé par la mise à profit de l'ambiguïté du chien dans les traitements. L'analyse du corpus médical cunéiforme confirme des aspects pressentis lors de l'analyse d'autres sources épigraphiques (lexicales, littéraires, etc.).

Ainsi le chien, plus que double, est hybride, ce caractère ambivalent fait osciller l'animal entre compagnon de l'homme et de la divinité bienveillante et bête redoutée, chien enragé ou encore chien du dieu courroucé, considéré comme un prédateur apparenté au lion et au loup et composante à part entière d'un monde sauvage hostile pour les Mésopotamiens. Comme les démons [110], le chien sauvage est avant tout le chien « qualifié » (de féroce, enragé) et dans les prescriptions et les rituels thérapeutiques, son statut sauvage peut être symboliquement signifié par la robe sombre de l'animal.

*In fine*, au Proche-Orient ancien, le chien est, à l'image d'Enkidu, le fidèle compagnon de Gilgameš, un fauve intégré à la civilisation, mais dont la nature sauvage peut resurgir. ■

[110] Cf. MARTI 2017, p. 48-50.

- ABRAHAMI, Philippe, 2006**, « Le cochon dans les collections d'oracles de la Mésopotamie », dans Brigitte LION & Cécile MICHEL (éd.), *De la Domestication au tabou : le cas des suidés dans le Proche-Orient ancien*, Paris, p. 267-282.
- ADAMSON, Peter B., 1977**, « The Spread of Rabies into Europe and the Probable Origin of this Disease in Antiquity », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (2), p. 140-144, <https://doi.org/10.1017/S0035869X00133829>.
- ARUZ, Joan, GRAFF, Sarah & RAKIC, Yelena, 2014**, *Assyria to Iberia at the Dawn of the Classical Age*, New York.
- BATTINI, Laura, 2009a**, « La conception des animaux domestiques et des animaux de compagnie dans la Mésopotamie d'époque historique », *Res Antiquae VI*, p. 169-196.
- BATTINI, Laura, 2009b**, « Une inscription sur brique d'Enannatum I : un nouveau regard sur les lions gardiens des portes en Mésopotamie », *Anthropozoologica* 44(1), p. 189-209, <https://doi.org/10.5252/az2009n1a9>.
- BEAULIEU, Paul-Alain, 2000**, « Les animaux dans la divination en Mésopotamie », dans Dominique PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques. Topoi. Orient-Occident. Supplément 2*, p. 351-365.
- BECK, Susanne, 2015**, *Sāmānu. Ein vorderasiatischer Dämon in Ägypten*, Münster.
- Böck, Barbara, 2014**, *The Healing Goddess Gula: Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*, Leiden/Boston, <https://doi.org/10.1163/9789004261464>.
- Böck, Barbara, 2015**, « Ancient Mesopotamian Religion: A Profile of the Healing Goddess », *Religion Compass* 9, p. 327-334, <https://doi.org/10.1111/rec3.12165>.
- BODENHEIMER, Friedrich, 1960**, *Animal and Man in Bible Lands*, Leiden.
- BOESSNECK, Joachim, 1977**, « Die Hundeskelette von Išān Bahriyāt (Isin) aus der Zeit um 1000 v. Chr. », dans Barthel HROUDA (éd.), *Isin-Išāt Bahriyāt. I: Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1973-1974*, München, p. 97-109.
- BUREN, Elizabeth Douglas VAN, 1939**, *The Fauna of Ancient Mesopotamia as Represented in Art*, Roma.
- CALENDAR, Véréne, 2019**, « Taxonomy and medicine: analysing transfers between disciplines, a step toward understanding Mesopotamian sciences », dans Raija MATTILA, Sanae ITO & Sebastian FINK (éd.), *Animals and their Relation to Gods, Humans, and Things in the Ancient World*, Wiesbaden, p. 59-78, <https://doi.org/10.1007/978-3-658-24388-3>.
- CALENDAR, Véréne, 2020**, « De quelques principes de classement de la faune par les savants mésopotamiens du premier millénaire av. J.-C. », dans Axelle BRÉMONT, Yoann BOUDES, Simon THUAULT & Meyssa BEN SAAD (éd.), *Appréhender les catégories zoologiques dans les sociétés du passé*, *Anthropozoologica* 55(8), p. 117-127, <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2020v55a8>.
- CALENDAR, Véréne, à paraître**, *Les utilisations thérapeutiques de l'animal dans le corpus médical cunéiforme assyro-babylonien*, *Ancient Magic and Divination*.
- CHARPIN, Dominique, 2017**, *La vie méconnue des temples mésopotamiens*, Paris, <https://doi.org/10.4000/books.lesbelleslettres.106>.
- COOL-ROOT, Margaret, 2005**, « Fertility: Of Snakes, Displayed Females, Scorpions, Tortoises, Frogs », dans Margaret COOL-ROOT (éd.), *This Fertile Land. Signs + Symbols in the Early Arts of Iran and Iraq*, Ann Arbor, p. 87-99.
- CORFÙ, Nicolas & OELSNER, Joachim, 2018**, « Beschriftete Hundestatuetten aus Mesopotamien », dans Pascal ATTINGER, Antoine CAVIGNEAUX, Catherine MITTERMAYER & Mirko NOVÁK (éd.), *Text and Image: Proceedings of the 61e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015*, Leuven, p. 131-138.
- CURTIS, John & READE, Julian (éd.), 1995**, *Art and Empire, Treasures from Assyria in the British Museum*, London.
- DAVIS, Simon & VALLA, François, 1978**, « Evidence for domestication of the dog 12,000 years ago in the Natufian of Israel », *Nature* 276 (7), p. 608-610, <https://doi.org/10.1038/276608a0>.
- DE ZORZI, Nicla, 2019**, « "Rude Remarks Not Fit to Smell": Negative Value Judgments Relating to Sensory Perceptions in Ancient Mesopotamia », dans Annette SCHELLENBERG & Thomas KRÜGER (éd.), *Sounding Sensory Profiles in the Ancient Near East*, Atlanta, p. 217-252.
- DURAND, Jean-Marie, 1988**, *Archives épistolaires de Mari I/1, Archives royales de Mari XXVI*, Paris.
- DURAND, Jean-Marie & CHARPIN, Dominique, 1980**, « Remarques sur l'élevage intensif dans l'Iraq ancien », dans Marie-Thérèse BARRELET (éd.), *L'Archéologie de l'Iraq du début de l'époque néolithique à 333 avant notre ère, Perspectives et limites de l'interprétation anthropologique des documents, Actes du colloque international du CNRS*, Paris 13-15 juin 1978, Paris, p. 131-156.

- EBELING, Erich, 1933**, « Dämonen », dans Erich EBELING & Bruno MEISSNER (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 2, Ber-Ezur*, Berlin/Leipzig, p. 107-113.
- EDREY, Meir, 2008**, « The Dog Burials at Achaemenid Ashkelon Revisited », *Tel Aviv* 35(2), p. 267-282, DOI: 10.1179/033443508788921276.
- ELLEN, Roy, 1999**, « Categories of animality and canine abuse. Exploring contradictions in Nuulu social relationships with dogs », *Anthropos* 94, p. 57-68.
- ENGLUND, Robert, 1995**, « There's a rat in my soup! », *Altorientalische Forschungen* 22 (1), p. 35-55, <https://doi.org/10.1524/aof.1995.22.1.37>.
- FARBER, Walter, 2007**, « Lamaštu and the Dogs », *Journal for Semitics* 16, p. 635-645.
- FARBER, Walter, 2014**, *Lamaštu: an Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Ritual and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, Winona Lake, <https://doi.org/10.1515/9781575068824>.
- FINET, André, 1993**, « Le comportement du chien, facteur de son ambivalence en Mésopotamie », dans Liliane BODSON (éd.), *L'Histoire de la connaissance du comportement animal, actes du colloque international, Université de Liège*, 11-14 mars 1992, Liège, p. 133-142.
- FINKEL, Irving, 1998**, « A Study in Scarlet: Incantations against Samana », dans Stefan MAUL (éd.), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*, tikip santakki mala bašmu..., Groningen, p. 71-106.
- FINKEL, Irving, 1999**, « On Some Dog, Snake and Scorpion Incantations », dans Tzvi ABUSCH & Karel VAN DER TOORN (éd.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, Groningen, p. 213-250. <https://doi.org/10.1163/9789004496293>.
- Franco, Cristiana, [2003] 2014**, *Shameless: the Canine and the Feminine in Ancient Greece*, traduit de l'italien par Matthew Fox, Berkeley.
- FREEDMAN, Sally, 1998**, *If a City is Set on a Height: the Akkadian Omen Series Šumma Ālu ina Mēlê Šakin*. Volume 1, Tablets 1-21, Philadelphia.
- FREEDMAN, Sally, 2006**, *If a City is Set on a Height: the Akkadian Omen Series Šumma Ālu ina Mēlê Šakin*. Volume 2, Tablets 22-40, Philadelphia.
- FREEDMAN, Sally, 2017**, *If a City is Set on a Height: the Akkadian Omen Series Šumma Ālu ina Mēlê Šakin*. Volume 3, Tablets 41-63, Winona Lake.
- GANE, Constance, 2012**, *Composite Beings in Neo-Babylonian Art*, Thèse de Doctorat, Berkeley, UC Berkeley (non publiée). Disponible en ligne : <http://escholarship.org/uc/item/3p25f7wk>.
- GELLER, Markham, 2016**, *Healing Magic and Evil Demons: Canonical Udug-hul Incantations*, Boston, <https://doi.org/10.1515/9781614513094>.
- GEORGE, Andrew, 1999**, « The Dogs of Ninkilim: Magic Against Field Pests in Mesopotamia », dans Horst KLENGEL & Johannes RENGER (éd.), *Landwirtschaft im Alten Orient: ausgewählte Vorträge der XLI. Rencontre Assyriologique Internationale Berlin, 4.-8.7.1994*, Berlin, p. 291-300.
- GEORGE, Andrew, TANIGUCHI, Junko & GELLER, Markham, 2010**, « The dogs of Ninkilim, part two: Babylonian rituals to counter field pests », *Iraq* 72, p. 79-148, <https://doi.org/10.1017/S0021088900000607>.
- GRONEBERG, Brigitte, 2000**, « Tiere als Symbole von Göttern in den frühen geschichtlichen Epochen Mesopotamiens: von der altsumerischen Zeit bis zum Ende der altbabylonischen Zeit », dans Dominique PARAYRE (éd.), *Les Animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques, 21<sup>e</sup> colloque international, 4 et 5 décembre 1998, Université Charles de Gaulle-Lille III, Topoi Orient-Occident Supplément 2*, Lyon, p. 207-221.
- GRONEBERG, Brigitte, 2007**, « Liebes-und Hundebeschwörungen im Kontext », dans Martha ROTH, Walter FARBER, Matthew STOLPER & Paula VON BECHTOLSHEIM, *From the workshop of the Chicago Assyrian Dictionary 2. Studies Presented to Robert D. Biggs*, Chicago, p. 91-107.
- GUICHARD, Michaël, 2010**, « Incantations à Mari », dans Jean-Marie DURAND & Antoine JACQUET (éd.), *Magie et divination dans les cultures de l'Orient, Actes du colloque organisé les 19 et 20 juin 2008*, Paris, Collège de France, organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192), Paris, p. 23-40.
- GUICHARD, Michaël & MARTI, Lionel, 2013**, « Purity in Ancient Mesopotamia: The Paleo-Babylonian and Neo-Assyrian Periods », dans Christian FREVEL & Christophe NIHAN (éd.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden/Boston, p. 47-113, <https://doi.org/10.1163/9789004232297>.
- HALVERSON, John, 1976**, « Animal categories and terms of abuse », *Man* (n. s.) 11, p. 505-516.
- HAUSSPERGER, Martha, 1994**, « Die Darstellung des Hundes auf Rollsiegeln », dans Peter CALMEYER (éd.), *Beiträge zur altorientalischen Archäologie und Altertumskunde: Festschrift für Barthelemy Hroudà zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, p. 103-110.



- HIRVONEN, Joonas, 2019**, « Animals and Demons. Faunal Appearances, Metaphors, and Similes in Lamaštu Incantations », dans Raija MATTILA, Sanae ITO & Sebastian FINK (éd.), *Animals and their Relation to Gods, Humans, and Things in the Ancient World*, Wiesbaden, p. 313-343, <https://doi.org/10.1007/978-3-658-24388-3>.
- HROUDA, Barthel, 1977**, *Isin-Išāt Bahriyāt. I: Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1973-1974*, München.
- HOLE, Frank & WYLLIE, Cherra, 2007**, « The Oldest Depictions of Canines and a Possible Early Breed of Dog in Iran », *Paléorient* 33 (1), p. 175-185, <https://doi.org/10.3406/paleo.2007.5213>.
- JEAN, Cynthia, 2005**, « Des chiens de Ninkilim aux criquets syriaques : ou le succès d'une métaphore en Mésopotamie », *Kaskal* 2, p. 199-206.
- KIENAST, Burkhard, 2003**, *Iškar šēlebi: Die Serie vom Fuchs*, Stuttgart.
- LANDSBERGER, Benno, 1934**, *Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie HAR-ra = ḫubullu*, Leipzig.
- LANDSBERGER, Benno, 1960**, *The Fauna of Ancient Mesopotamia. First Part, HAR-ra = ḫubullu. Tablet XIII*, MSL VIII (1), Roma.
- LANDSBERGER, Benno, 1962**, *The Fauna of Ancient Mesopotamia. First Part, HAR-ra = ḫubullu. Tablets XIV and XVIII*, MSL VIII (2), Roma.
- LANDSBERGER, Benno & REINER, Erica, 1970**, *The Series HAR-ra = ḫubullu. Tablets XVI, XVII, XIX and related texts*, MSL X, Roma.
- LEACH, Edmund, 1964**, « Anthropological aspects of languages: animal categories and verbal abuse », dans Erich LENNEBERG (éd.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge/Mass, p. 23-63s.
- LEIBOVICI, Marcel, 1971**, « Génies et démons en Babylonie », dans Dimitri MEEKS, Marcel LEIBOVICI & André CAQUOT (éd.), *Génies, Anges et Démons : Égypte, Babylone, Israël, Islam, Peuples altaïques, Inde, Birmanie, Asie du sud-est, Tibet, Chine*, p. 87-112.
- LIMET, Henry, 1993**, « L'observation des animaux dans les présages en Mésopotamie ancienne », dans Liliane BODSON (éd.), *L'Histoire de la connaissance du comportement animal, actes du colloque international, Université de Liège, 11-14 mars 1992*, Liège, p. 119-132.
- LION, Brigitte & MICHEL, Cécile, 2010**, « Le cochon dans les listes lexicales : quelles logiques de classement ? », dans Leonid KOGAN (éd.), *Language in the Ancient Near East: Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale*, Winona Lake, p. 421-440.
- MARTI, Lionel, 2017**, « Anges ou démons ? Les êtres divins vus par les savants assyriens », dans Thomas RÖMER, Bertrand DUFOUR, Fabian PFITZMANN & Christoph UEHLINGER (éd.), *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, Fribourg/Göttingen, p. 41-59, <https://doi.org/10.5167/uzh-139340>.
- MAUL, Stefan, 2003**, « Omina und Orakel », dans Dietz Otto EDZARD & Michael STRECK (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 10, Oannes — Priesterverkleidung*, Berlin/New York, p. 45-88, <https://doi.org/10.1515/9783110193930>.
- MERTENS-WAGSCHAL, Avigail, 2018**, « The Lion, the Witch and the Wolf: Aggressive Magic and Witchcraft in the Old Babylonian Period », dans Getra VAN BUYLAERE, Mikko LUUKKO, Daniel SCHWEMER & Avigail MERTENS-WAGSCHAL (éd.), *Sources of Evil. Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, Leiden/Boston, p. 158-169, <https://doi.org/10.1163/9789004373341>.
- MICHEL, Cécile, 1997**, « Une incantation paléo-assyrienne contre Lamaštum », *Orientalia NOVA SERIES* 66 (1), p. 58-64.
- MITTERMAYER, Catherine, 2009**, *Enmerkara und der Herr von Arata: Ein ungleicher Wettstreit*, Fribourg/Göttingen, <https://doi.org/10.5167/uzh-139535>.
- NETT, Seraina, 2021**, « The dogs of the healing goddess Gula in the archaeological and textual record of ancient Mesopotamia » dans Laerke RECHT & Christina TSOUPAROPOULOU (éd.), *Fierce lions, angry mice and fat-tailed sheep. Animal encounters in the ancient Near East*, p. 23-29, <https://doi.org/10.17863/CAM.76169>.
- NYS, Nadine, 2014**, « Scorpion-people: Deadly or Protective? », *Studia Mesopotamica Jahrbuch für altorientalische Geschichte und Kulture* 1, p. 199-269.
- ORNAN, Tallay, 2004**, « The Goddess Gula and her Dog », *Israel Museum Studies in Archaeology* 3, p. 13-30.
- PARAYRE, Dominique, 2000**, « Les suidés dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques », dans Dominique PARAYRE (éd.), *Les Animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques, Topoi Orient-Occident Supplément 2*, Lyon, p. 141-206.
- PETERSON, Jeremiah, 2007**, *A Study of Sumerian Faunal Conception with a Focus on the Terms Pertaining to the Order Testudines*, Université de Pennsylvanie, Doctorat en Philosophie, (non publié).
- SALIN, Silvia, 2015**, « When Disease "Touches", "Hits" or "Seizes" in Assyro-babylonian Medicine », *KASKAL* 12, p. 319-336.
- SALONEN, Amras, 1976**, *Jagd und Jagdtiere im Alten Mesopotamien*, Helsinki.

- SCURLOCK, JoAnn, 1991**, « Baby-Snatching Demons, Restless Souls, and the Dangers of Childbirth », *Incognita* 2, p. 137-185.
- SCURLOCK, JoAnn, 2006**, *Magico-medical Means of Treating Ghost-induced Illnesses in ancient Mesopotamia*, Leiden/Boston, <https://doi.org/10.1163/9789047404170>.
- SCURLOCK, JoAnn, 2014**, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*, Atlanta.
- SIBBING-PLANTHOLT, Irene, 2017**, « Black Dogs in Mesopotamia and Beyond », dans David KERTAI & Olivier NIEUWENHEUSE (éd.), *From the Four Corners of the Earth, Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F. A. M. Wiggermann*, Münster, p. 165-180.
- SIGRIST, Marcel, 1987**, « On the Bite of a Dog », dans John MARKS & Robert McCLIVE GOOD (éd.), *Love & Death in the Ancient Near East, Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, p. 85-88.
- STEINERT, Ulrike, 2014a**, « City Streets: Reflections on Urban Society in the Cuneiform Sources of the Second and First Millennium BCE », dans Naomi MAY & Ulrike STEINERT (éd.), *The Fabric of Cities: Aspect of Urbanism, Urban Topography and Society in Mesopotamia, Greece, and Rome*, Leiden/Boston, p. 124-169, <https://doi.org/10.1163/9789004262348>.
- STEINERT, Ulrike, 2014**, « The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine. By Barbara Böck. Culture and History of the Ancient Near East 67, Brill: Leiden, 2014. Pp. x + 221. €103 (cloth) », *Journal of Near Eastern Studies* 73(2), p. 357-364, <https://doi.org/10.1086/677277>.
- STOL, Marten, 2006-2008**, « Samana », dans Michael STRECK (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 11, Prinz, Prinzessin – Samug*, Berlin/Boston, p. 609-611, <https://doi.org/10.1515/9783110210538>.
- TAMBIAH, Stanley, 1969**, « Animals are good to think and good to prohibit », *Ethnology* 8, p. 423-459, <https://doi.org/10.2307/3772910>.
- TCHERNOV, Eitan & VALLA, François, 1997**, « Two New Dogs, and Other Natufian Dogs, from the Southern Levant », *Journal of archaeological science* 24(1), p. 65-95, <https://doi.org/10.1006/jasc.1995.0096>.
- TÉRASSE, Stéphanie, 2001**, « Pathologie et bestialité : une représentation métaphorique de la maladie dans les tragédies de Sophocle », *Anthropozoologica* 33-34, p. 47-59.
- TOURDET, Francelin, 2010**, « "Demons at Home", the Presence of Demonic Figures in the Ancient Near Eastern Domestic Architecture », dans Hartmut KÜHNE (éd.), *Dūr-Katlimmu 2008 and Beyond*, Wiesbaden, p. 241-265.
- TROKAY, Madeleine, 1993**, « Le comportement du chien illustré dans l'iconographie mésopotamienne du IV<sup>e</sup> millénaire », dans Liliane BODSON (éd.), *L'Histoire de la Connaissance du Comportement Animal, Actes du Colloque International, Université de Liège*, 11-14 mars 1992, Liège, p. 143-154.
- TSOUPAROPOULOU, Christina, 2016**, « Deconstructing Textuality, Reconstructing Materiality », dans Thomas BALKE & Christina TSOUPAROPOULOU (éd.), *Materiality of Writing in Early Mesopotamia*, Berlin/Boston, p. 257-275, <https://doi.org/10.1515/9783110459630-012>.
- TSOUPAROPOULOU, Christina, 2020**, « The Healing Goddess, Her Dogs and Physicians in Late Third Millennium BC Mesopotamia », *Zeitschrift für Assyriologie* 110(1), p. 1-11, <https://doi.org/10.1515/za-2020-0002>.
- VELDHUIS, Niek, 1993**, « An Ur III Incantation Against the Bite of a Snake, a Scorpion or a Dog (VS 10, 193) », *Zeitschrift für Assyriologie* 83, p. 161-169, <https://doi.org/10.1515/za-1993-0122>.
- VELDHUIS, Niek, 2006**, « How to classify pigs: Old Babylonian and Middle Babylonian lexical texts », dans Brigitte LION & Cécile MICHEL (éd.), *De la domestication au tabou : le cas des suidés dans le Proche-Orient ancien*, Paris, p. 25-29.
- VELDHUIS, Niek, 2014**, *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, Münster.
- VERDERAME, Lorenzo, 2017**, « The Seven Attendants of Hendursaga: A Study of the Animal Symbolism in Mesopotamian Culture », dans Lluís FELIU, Fumi KARAHASHI & Gonzalo RUBIO (éd.), *The First Ninety Years: A Sumerian Celebration in Honor of Miguel Civil*, Berlin, p. 396-415, <https://doi.org/10.1515/9781501503696>.
- VILLARD, Pierre, 2000**, « Le chien dans la documentation néo-assyrienne », dans Dominique PARAYRE (éd.), *Les Animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques, Topoi Supplément 2*, Lyon, p. 235-249.
- VILELA, Andréa, 2019**, « Les manifestations des animaux dans les espaces propres à l'homme comme signe augural dans les collections de présages de Mésopotamie (I<sup>er</sup> millénaire av. J.-C.) », dans Marianne BESSEYRE, Pierre-Yves POGAM & Florian MEUNIER (dir.), *L'animal symbole*, Paris, <https://doi.org/10.4000/books.cths.5155>.
- VILELA, Andréa, 2021**, « Canines from inside and outside the city: of dogs, foxes and wolves in conceptual spaces in Sumero-Akkadian texts », dans Laerke RECHT & Christina TSOUPAROPOULOU (éd.), *Fierce lions, angry mice and fat-tailed sheep. Animal encounters in the ancient Near East*, p. 23-29, <https://doi.org/10.17863/CAM.76169>.
- WAPNISH, Paula, 1985**, *Animal Names and Animal Classifications in Mesopotamia: An Interdisciplinary Approach Based on Folk Taxonomy*, Thèse de doctorat, New York, Columbia University (non publiée).

- WAPNISH, Paula & HESSE, Brian, 1993**, « Pampered Pooches or Plain Pariahs? The Ashkelon Dog Burials », *The Biblical Archaeologist* 56 (2), p. 55-80.
- WATANABE, Chikako, 2002**, *Animal Symbolism in Mesopotamia. A Contextual Approach*, Wien.
- WATANABE, Chikako, 2015**, « The Symbolic Role of Animals in Babylon: A Contextual Approach to the Lion, the Bull and the "Mušhuššu" », *Iraq* 77, p. 215-224, <https://doi.org/10.1017/irq.2015.17>.
- WEIERSHÄUSER, Frauke & HRŮŠA, Ivan, 2018**, *Lexikalische Texte I. UR<sub>3</sub>-RA = ḫubullu, mur-gud = imrû = ballu*, *Lú-Listen, Teil 1*, Wiesbaden.
- WIGGERMANN, Frans, 1994**, « Mischwesen », dans Dietz Otto EDZARD (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 8 (3/4), *Miete — Moab*, Berlin/New York, p. 222-244.
- WIGGERMANN, Frans, 2000**, « Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile », dans Marten STOL, *Birth in Babylonia and the Bible: its Mediterranean Setting*, Groningen, p. 217-249, <https://doi.org/10.1163/9789004494619>.
- WIGGERMANN, Frans, 2010**, « Dogs, Pigs, Lamaštu, and the Breast-Feeding of Animals by Women », dans Dahlia SHEHATA, Frauke WEIERSHÄUSER & Kamran V. ZAND (éd.), *Von Göttern und Menschen: Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*, Leiden/Boston, p. 407-414, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004187481.i-502>.
- Wu, Yuhong, 2001**, « Rabies and Rabid Dogs in Sumerian and Akkadian Literature », *Journal of the American Oriental Society* 121(1), p. 32-43, <https://doi.org/10.2307/606727>.
- ZIEGLER, Nele, à paraître**, « Dogs in Hammurabi's Days », dans Laura BATTINI (éd.), *Thinking and Representing Animal in the Ancient Near East*, *Archaeopress Ancient Near Eastern Archaeological Series* 15.