



**ENiM**

*Égypte Nilotique et Méditerranéenne*

Institut d'égyptologie François Daumas  
UMR 5140 « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes »  
Cnrs – Université Paul Valéry (Montpellier III)

---

**Le conte des Deux Frères (1).  
La jeune femme que les chiens n'aimaient pas  
Frédéric Servajean**

---

**Citer cet article :**

Fr. Servajean, « Le conte des Deux Frères (1). La jeune femme que les chiens n'aimaient pas », *ENIM* 4, 2011, p. 1-37.

---

**ENiM – Une revue d'égyptologie sur internet** est librement téléchargeable depuis le site internet de l'équipe « Égypte nilotique et méditerranéenne » de l'UMR 5140, « Archéologie des sociétés méditerranéennes » : <http://recherche.univ-montp3.fr/egyptologie/enim/>

# Le conte des Deux Frères (1)

## La jeune femme que les chiens n'aimaient pas

Frédéric Servajean

Institut d'égyptologie François Daumas

UMR 5140 (CNRS - Université Paul-Valéry - Montpellier III)

**L**E CONTE DES DEUX FRÈRES est l'un des textes les plus anciennement connus de l'égyptologie<sup>1</sup>. Il est consigné dans le papyrus d'Orbiney<sup>2</sup>, acquis en 1857 par le British Museum (P. BM 10183). Le texte a été rédigé à la fin de la XIX<sup>e</sup> dynastie, plus précisément sous le règne de Séthi II.

Il a donné lieu à de nombreuses analyses, selon des approches comparatistes, psychanalytiques ou allégoriques, qui n'ont pas vraiment permis d'en cerner la nature<sup>3</sup>. L'égyptologie, quant à elle, le considère le plus souvent comme un texte littéraire imprégné de données mythologiques. On ne reviendra pas sur tous ces travaux, parfaitement résumés dans les ouvrages de W. Wettengel et de S. Tower Hollis<sup>4</sup>.

De nombreux auteurs estiment que cette histoire combine plusieurs épisodes. G. Lefebvre écrit à ce propos que le texte est fait de « l'amalgame de deux contes originaires distincts, qu'un "rhapsode" du XIII<sup>e</sup> siècle a adroitement réunis »<sup>5</sup>. Il est clair qu'après la fuite de Bata dans la Vallée du Pin commence une autre histoire, constituée de plusieurs épisodes. Il est également évident que les deux contes ont été agencés avec soin comme le montre, par exemple, le fait que la première mention du pin 'š intervienne avant celle du meurtre de

---

<sup>1</sup> Pour l'histoire de ce manuscrit et les premiers travaux au sujet du conte des Deux Frères, S. TOWER HOLLIS, *The Ancient Egyptian "Tale of Two Brothers"*, s.l., 2008, p. 11-45. Voir, également, E. BRUNNER-TRAUT, *LÄ IV*, 1982, col. 697-704, s. v. Papyrus d'Orbiney ; G. BURKARD, H.J. THISSEN, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte II. Neues Reich*, Münster, 2009, p. 18-30.

<sup>2</sup> Du nom de son ancienne propriétaire, Mrs. Elisabeth d'Orbiney.

<sup>3</sup> Par exemple, G. LEFEBVRE, « Bata et Ivan », *ChronEg* 25/49, 1950, p. 17-26 ; Fr. SCHULER, *Conte des deux frères suivi de Le mari trompé*, s.l. 2005, sont regroupés à la fin de cet ouvrage des contes présentant des traits communs avec celui qui nous occupe ; ou L.D. KATARY, « *The Two Brothers* as Folktale: Constructing the Social Context », *JSSEA* 24, 1994, p. 39-70. Voir, également, S. TOWER HOLLIS, *op. cit.*, p. 24-36.

<sup>4</sup> S. TOWER HOLLIS, *op. cit.* ; W. WETTENGEL, *Die Erzählung von den beiden Brüdern*, OBO 195, Göttingen, 2003. Voir, également, le compte rendu de l'ouvrage de W. Wettengel (H. SIMON, *BiOr* 62, 2005, 219-223). Voir, également, E. BLUMENTHAL, « Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney als Literaturwerk », *ZÄS* 99, 1972, p. 1-17.

<sup>5</sup> G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, ed. 1982, p. 137, cf., également, les p. 138-140. C'était déjà l'analyse de G. MASPERO, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*<sup>3</sup>, Paris, 1905, p. XII-XIII. Toutefois, cette opinion n'a pas fait l'unanimité (S. TOWER HOLLIS, *op. cit.*, p. 19-21). Ainsi, pour J. Assmann (« Das ägyptische Zweibrüdermärchen (Papyrus d'Orbiney) », *ZÄS* 104, 1977, p. 1-25), le conte est constitué de trois parties, chacune divisée en huit chapitres.

l'épouse d'Anubis. Le scribe annonce ainsi l'épisode suivant alors que le premier n'est pas encore achevé, comme si les deux étaient intimement liés.

Les thèmes mythologiques sont omniprésents dans ce texte mais sa « forme » reste littéraire. Il devient alors difficile d'identifier la nature exacte du contenu et la frontière entre le mythe et la littérature<sup>6</sup>. En outre, quelques chercheurs ont tenté de déterminer le contexte historique<sup>7</sup> sans parvenir à des résultats entièrement convaincants.

Si les différents auteurs s'accordent pour identifier dans le récit un certain nombre de « thèmes » constitutifs<sup>8</sup>, s'ils s'accordent également pour souligner le fait qu'il est composé de différents éléments mythologiques, leurs analyses ne se sont pas pour autant attachées à isoler les *mythèmes*, c'est-à-dire les unités sémantiques. Il devient aujourd'hui difficile de continuer à commenter ce texte sans répondre à une série de questions intimement liées à ces mythèmes. Ainsi, pour ne considérer que la première partie du conte (jusqu'à la séparation des deux frères) : pourquoi la femme d'Anubis n'est-elle pas nommée ? Pourquoi est-elle désignée comme une *k.t tšhw.t* et que signifie réellement cette expression ? Pourquoi est-elle tuée et son corps dévoré par des chiens *jw.jw* (et non par un autre type de canidé) ? Pourquoi l'émascation de Bata est-elle une auto-mutilation ? Pourquoi l'émascation se produit-elle juste après la mention de la *k.t tšhw.t* ? Pourquoi Bata utilise-t-il un « couteau de roseau » pour se mutiler ? Pourquoi Anubis caché dans l'étable est-il armé d'une lance ? On le voit bien, le sens, la nature et la fonction du conte ne pourront être circonscrits qu'après avoir tenté de répondre à ces questions.

Le conte des Deux Frères a été écrit par un véritable « groupe de travail » constitué de trois rédacteurs et d'un copiste – Inena, qui tenait le calame, Qagabou, Hori et Meremopé<sup>9</sup> –, comme si les éléments le composant exigeaient une réflexion collective en raison de leur complexité ou de la nécessité de parvenir à une formulation extrêmement précise. Il semble évident que cette réflexion commune dépasse le simple travail littéraire car il s'agit, on le verra, de recomposer différents mythèmes appartenant aux plus anciennes traditions des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> nomes de Haute-Égypte, de les articuler le plus efficacement possible et de les énoncer avec une simplicité confinant à la perfection. Mais pour quelle raison ? Ce texte codifie un ensemble de questions familiales, rituelles, socio-économiques, au cœur desquelles prédomine discrètement, dans le cadre d'une construction extrêmement subtile, un discours politique renvoyant aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> nomes. Ces provinces semblent avoir été le théâtre d'un rapport de force et d'affrontements à partir de l'époque ramesside<sup>10</sup>. Et c'est dans ce contexte que les quatre scribes rédigèrent le conte des Deux Frères.

---

<sup>6</sup> E. BLUMENTHAL, *ZÄS* 99, p. 7.

<sup>7</sup> Pour la dernière mise au point à ce sujet, A. SPALINGER, « Transformations in Egyptian Folktales : the Royal Influence », *RdE* 58, 2007, p. 137-156, et p. 138-147 pour le conte des Deux Frères.

<sup>8</sup> Sans qu'il s'agisse pour autant de mythèmes. Par exemple, J. Assmann (« Textanalyse auf verschiedenen Ebenen: zum Problem der Einheit des Papyrus d'Orbiney », *ZDMG Supplement* 3, 1977, p. 1-25) qui met en relief des « points focaux » autour desquels s'articule le texte.

<sup>9</sup> Mentionnés dans le colophon : « C'est ainsi qu'il doit venir, parfaitement et sans encombre. Sous la direction du ka du scribe du trésor de Pharaon VSF Qagabou, du scribe Hori et du scribe Meremopé, fait par le scribe Inena, possesseur de ce livre » (traduction P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, 1998, p. 110). Pour les colophons en général, G. LENZO MARCHESE, « Les colophons dans la littérature égyptienne », *BIFAO* 104, 2004, p. 359-376.

<sup>10</sup> J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, p. 60, voir, pour la question, p. 55-61.

Comment analyser le texte <sup>11</sup> ? Le seul moyen consiste à examiner dans le détail les mythes qui le composent. Le terme « mythe » désigne ici l'unité sémantique minimale d'un mythe. Il doit au moins être constitué d'un énoncé complet mais peut être plus développé et formé de plusieurs énoncés à condition que ceux-ci se rapportent à un même épisode de l'histoire narrée. Les traiter ensemble, les mélanger au gré des analyses, serait une erreur car chacun se suffit à lui-même et possède son économie et sa logique propres même si, en dernière instance, ils se combinent pour constituer un tout possédant lui aussi sa cohérence.

On ne considérera dans ce travail que le « premier » épisode, plus précisément l'ensemble des événements aboutissant au départ de Bata dans la Vallée du pin 'š.

Techniquement, la difficulté consiste à déterminer le premier mythe à analyser, celui dont l'élucidation éclairera les autres. Dans un mythe, tout élément, même le plus anodin, possède une fonction concourant à produire *directement* le message. Le personnage à l'origine des événements qui vont se produire est l'épouse d'Anubis. Elle est la clef de l'ensemble même si peu de choses sont dites à son sujet et son nom reste inconnu. Cependant, au moment de la punition finale, le texte apporte des précisions importantes qui permettent d'élucider le mythe < Anubis tue sa femme et la jette aux chiens >.

On ne donne pas à la suite de nouvelle traduction du conte car celles qui ont été proposées sont de qualité. Ne sont traduits que les passages imposant un retour au texte <sup>12</sup>.

## 1. La nécessité d'une mise à l'écart rituelle

Le meurtre de l'épouse d'Anubis, on le sait, fait suite à la tentative de séduction de Bata, son échec, son mensonge et la découverte de la vérité par Anubis. Une explication selon laquelle le meurtre et le fait que le corps soit jeté aux chiens auraient simplement pour fonction de mettre en relief la punition définitive et le mépris qu'Anubis, bafoué, éprouve au sujet de son épouse est insuffisante et relève d'une simple appréciation psychologique d'une situation équivalente dans le monde réel. L'analyse serait peut-être juste dans le cadre d'un texte littéraire ; elle reste incomplète dans celui d'un mythe.

### a. *Le conte des Deux Frères, un mythe*

En 1949, J. Vandier soulignait déjà les similitudes existant entre le papyrus Jumilhac – monographie religieuse du XVIII<sup>e</sup> nome, d'époque ptolémaïque, où il est souvent question du XVII<sup>e</sup> – et le conte des Deux Frères : « les deux récits présentent des variantes, mais ils ont trop de traits communs pour qu'on puisse sérieusement les séparer » <sup>13</sup>. Toutefois, ces traits communs sont présentés de manière si différente que, dans le même article, il exprimait son désarroi en écrivant « (...) qu'on est tenté d'admettre, au début, que le Bata du papyrus d'Orbiney n'est pas le même personnage que le Bata du papyrus Jumilhac (...) ». Ces « traits communs » dépassent le simple personnage de Bata. Pour s'en convaincre, il suffit

<sup>11</sup> Ce travail est le premier d'une série, fruit d'un séminaire de recherche suivi par les étudiants de Master et les doctorants de l'université Paul Valéry-Montpellier III.

<sup>12</sup> On se reportera principalement à P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, 1998, p. 97-110 ; S. TOWER HOLLIS, *The Ancient Egyptian "Tale of Two Brothers"*, p. 1-9 ; W. WETTENGEL, *Die Erzählung von den beiden Brüdern*, chapitre 2 ; et E.F. WENTE, dans W.K. Simpson (éd.), *The Literature of Ancient Egypt*<sup>3</sup>, Yale, 2003, p. 80-90.

<sup>13</sup> J. VANDIER, « Bata, maître de Saka », *RHR* 136/1, 1949, p. 9.

d'examiner le premier épisode du conte des Deux Frères à la lumière du passage suivant du P. Jumilhac<sup>14</sup> :

Connaître le coït du chien Il-te-cherche-querelle<sup>15</sup>. Bébon recommença à dire, à nouveau, du mal à l'égard de Thot. Thot se dirigea vers lui, tandis qu'il (= Bébon) était allongé avec une femme et dormait. Il « enduisit » (litt. : « farda ») son membre viril à l'aide de son « pinceau »<sup>16</sup>, il (= Thot) récita sa formule magique contre lui (= Bébon), il (= Bébon) introduisit<sup>17</sup> son membre viril à l'intérieur du vagin de la femme, mais il ne savait pas se dégager pour s'éloigner. Alors Thot appela la Grande et la Petite Ennéade, et il fit en sorte qu'ils les (= Bébon et la femme) voient ; et il dit, Rê : « Tu es le perdant, Bébon ! » Alors Thot lui (= Bébon) dit : « (Ô) Grand, tes testicules vont maintenant (pouvoir) s'éloigner (du vagin de la femme) ! » Alors il (= Bébon) se dirigea contre Thot équipé de ses armes de combat. Thot récita sa formule magique contre lui, il (= Bébon) se dressa, leva son arme (de bronze) et frappa sa propre tête, alors les dieux dirent : « Son arme est en lui ! » Son nom d'« ennemi (*hfty*) » exista jusqu'à aujourd'hui. Alors on dit : « Repousse-les, (ô) Rê ! », Ainsi dirent-ils les dieux. Alors Rê plaça Bébon dans la main de Thot, il (= Thot) le tua dans la salle d'abattage et fit (ainsi) en sorte qu'exista l'image (*snn*) du chien Il-te-cherche-querelle jusqu'à aujourd'hui.

On ne voit pas, *a priori*, quels sont les points communs entre ce passage et le texte du conte des Deux Frères. Cependant, si les différents éléments qui le composent sont isolés, les similitudes structurelles apparaissent. Remarque préliminaire : Bébon est un dieu qui se manifeste soit sous la forme d'un chien, soit sous la forme d'un babouin<sup>18</sup>. Les trois principaux protagonistes sont Thot, Bébon et une femme dont le nom n'est pas cité. On la désigne par le terme *mn.t*, littéralement « Unetelle », c'est-à-dire n'importe qui, quelqu'un dont il importe peu de connaître la place – fille, épouse et/ou mère, etc. – dans le tissu social. Par conséquent, deux « hommes » bien connus et une femme dont la seule fonction est d'être la partenaire de l'acte sexuel qui va suivre. Dans un certain sens, l'épouse d'Anubis est présentée de la même manière : elle n'est pas nommée et les seuls passages la concernant sont toujours en relation avec sa coiffure<sup>19</sup> dont la fonction érotique a été démontrée par Ph. Derchain<sup>20</sup>. En outre, c'est elle qui tente de pervertir Bata et elle échoue. Dans le passage du papyrus Jumilhac, c'est Bébon qui est à l'origine de l'acte sexuel, qui réussit malgré

<sup>14</sup> J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, XVI, 14-22. Pour ce passage et Bébon, voir Ph. DERCHAIN, « L'auteur du Papyrus Jumilhac », *RdE* 41, 1990, p. 23-25 ; Chr. LEITZ, « Auseinandersetzungen zwischen Baba und Thot », dans H. Behlmer (éd.), ... *Quaerentes scientiam. Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag*, Göttingen, 1994, p. 103-116 ; J. VANDIER, « La légende de Baba (Bébon) dans le papyrus Jumilhac », *RdE* 9, 1952, p. 121-123. Pour Bébon, Ph. DERCHAIN, « Bébon, le dieu et les mythes », *RdE* 9, 1952, p. 23-47 ; *id.*, « Nouveaux documents relatifs à Bébon », *ZÄS* 90, 1963, p. 22-25 ; D. KURTH, « Bebon und Thot », *SAK* 19, 1992, p. 225-230 ; S. AUFRÈRE, « À propos du chien Bébon, d'Anubis et de l'adultère », *Égypte, Afrique & Orient* 23, 2001, p. 23-28 ; G. MEURER, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, OBO 189, Fribourg, Göttingen, 2002, p. 214-218 ; N. DURISH GAUTHIER, « Sur les traces de Thot chien », *BSEG* 25, 2002-2003, p. 35-56 ; Ph. DERCHAIN avec la participation de A. BLOCK, H. KNUF, B. VENTKER, « La conjuration de Baba », *GöttMisz* 221, 2009, p. 7-23.

<sup>15</sup> Pour cette désignation de Bébon, cf. Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, p. 23, et p. 24 (a).

<sup>16</sup> Pour la problématique de ce calame 'rw, peut-être en relation avec la plante *hdn* d'où émane une odeur nauséabonde, J.-Cl. GOYON, « Une identification possible de la plante *hdn* des Anciens égyptiens », dans *Studien zu Sprachen und Religion Ägyptens* I, Göttingen, 1984, p. 241-250 ; S. AUFRÈRE, *op. cit.*

<sup>17</sup> Ph. Derchain fait du signe *šd* un signe *mḥ* afin de pouvoir traduire « dilater » (*RdE* 41, p. 23, et p. 24, [c]).

<sup>18</sup> J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, 2007, p. 72-74, s. v. Baba.

<sup>19</sup> P. d'Orbiney, 2, 10 = *LES*, 11, 14 ; P. d'Orbiney, 5, 2 = *LES*, 14, 15 ; P. d'Orbiney, 3, 2 = *LES*, 12, 2.

<sup>20</sup> Voir à ce sujet, Ph. DERCHAIN, « La perruque et le cristal », *SAK* 2, 1975, p. 55-74. Pour l'érotisme en général, K. MYSLIWIEC, *Eros on the Nile*, s.l., 2004, p. 121-124 (figures) ; et L. MANNICHE, *Sexual Life in Ancient Egypt*, Londres, New York, 1987.

quelques contre-temps. Dans le conte des Deux Frères, le personnage féminin est tué volontairement (par Anubis) ; dans le papyrus Jumilhac, Bébon se tue involontairement (il n'y est plus question du personnage féminin).

Ces deux mythes s'opposent également sur un autre point important pour notre propos. En effet, un passage de ce texte apporte – en le considérant à la lumière d'une analyse de K. Goebis<sup>21</sup> – une solution au problème des *hfty.w* qui avaient tant gêné J. Vandier lors de l'édition du papyrus Jumilhac<sup>22</sup>. Jean Yoyotte écrit à ce propos<sup>23</sup> : « Une très antique formule, conservée dans le rituel funéraire de l'*Ouverture de la Bouche* – formule qu'on récitait aussi en abattant les bœufs dans les “boucheries pures” au Nouvel Empire – identifie explicitement les victimes à l'“adversaire” (*hfty*) de la personne à qui l'on sacrifie. Dans le rituel thébain du Nouvel Empire (dit *Rituel d'Aménophis I*), l'incantation par laquelle on priait Amon de venir consommer les offrandes assimile “son rôti qui est chaud” et “les cœurs des rebelles”. À la même époque, la mascarade des bœufs gras fait de ceux-ci les incarnations vivantes des peuples d'Asie et d'Afrique dont il s'agit d'empêcher les révoltes »<sup>24</sup>.

Le texte de ce *Rituel d'Aménophis I<sup>er</sup>* est le suivant<sup>25</sup> :

*Mj n d.t=k Jmn-R', mj n dwj=k, mj jsw=k, mj n hm=zj, hm=k pw Wsr-Mz'.t-R'-mry-Jmn, jwty hm~n=f d.t=f m hb.w=k m '3b.wt=k ! Jn n=k shm=k b3=k<sup>26</sup> hk3=k w3š=k r (3)h.t=k pn srf(w) r h(n)q.t=k pn srf(w) r 3šr.t=k pn srf(w) m h3ty.w snġ.w !*

Viens à ton corps, Amon-Rê, viens à ton invocation, viens à ton appel, viens à ma majesté car c'est ton serviteur que Ousermaâtrê-méryamon, qui ne peut oublier son devoir<sup>27</sup> au moment de tes fêtes et de tes offrandes ! Apporte pour toi ta puissance, ton *ba*, ta magie, ta dignité pour ces pains chauds qui sont les tiens, pour cette bière chaude qui est la tienne, pour ces rôtis chauds qui sont les tiens en tant que cœurs des rebelles !

Les cœurs des rebelles (*h3ty.w snġ.w*) sont assimilés aux aliments cuits – litt. : « réchauffés » (*srf*) – dans leur diversité : pain, bière et viande. Par conséquent, d'un côté, on a le « rebelle » incarnant le chaos ; de l'autre, il est réduit à un aliment cuit pour être introduit dans le monde du rite. Comme le montre la fin du passage du P. Jumilhac cité plus haut – « Bébon frappa sa propre tête, alors les dieux dirent : “Son arme est en lui !” Son nom d'“ennemi (*hfty*)” exista jusqu'à aujourd'hui (...). Alors (...), il (= Thot) le tua dans la salle d'abattage et fit (ainsi) en sorte qu'exista l'image (*snn*) du chien Il-te-cherche-querelle » –, le résultat est la création de répliques (*snn*), simulacres de sacrifices d'ennemis (*hfty*) insérés dans les rites.

<sup>21</sup> K. GOEBIS, « *hftj ntr* as Euphemism – The case of the Antef Decree », *JEA* 89, 2003, p. 27-37. Voir, également, G. POSENER, « Sur l'emploi euphémique de *hftj(w)* “ennemi(s)” », *ZÄS* 96, 1969, p. 30-35 ; J.Fr. QUACK, « Sur l'emploi euphémique de *HFT* “ennemi” en démotique », *RdE* 40, 1989, p. 197-198.

<sup>22</sup> J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, p. 103-105.

<sup>23</sup> J. YOYOTTE, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », *AEPHE*<sup>V</sup> 89, 1980-1981, p. 47.

<sup>24</sup> On rappellera à ce propos la remarque de Plutarque (*Isis et Osiris* 31) : « Sur le taureau destiné au sacrifice, les prêtres appelés *sphragistes* imprimaient une marque ; leur cachet (...) portait gravée l'effigie d'un homme agenouillé, les mains ramenées derrière le dos et une épée plongée dans la gorge » (trad. Chr. Froidefond, *Plutarque, Œuvres morales V. Isis et Osiris*, Paris, 1988, p. 204). Pour ces signes, voir G. POSENER, « Les empreintes magiques de Gizeh et les Morts Dangereux », *MDAIK* 16, 1958, p. 252-270.

<sup>25</sup> H.H. NELSON, « Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I », *JNES* 8, 1949, p. 224, fig. 20, et p. 225. Il s'agit d'un relief de Médi-net Habou (MH 9, épisode 25) sur lequel Ramsès III incite Amon-Rê à consommer ses offrandes (H.H. NELSON, *op. cit.*, fig. 20 [p. 224] = *Medinet Habu* IV, pl. 242 [c], col. 4-9) ; pour les corrections du texte, cf. *ibid.*, légende de la figure 20.

<sup>26</sup> Pour cette correction du terme *wr*, cf. *ibid.*, p. 225, n. 63.

<sup>27</sup> Pour *jwty hm~n=f d.t=f*, *Wb* III, 279, 9.

Pour en revenir à nos deux mythes, Bébon n'est pas jeté et dévoré par un chien *jwꜣw*, ce qui est le cas de l'épouse d'Anubis, mais sacrifié par Thot en tant que chien *jwꜣw* et en tant que *hfty* « cuit » destiné à la consommation rituelle des dieux. On peut ajouter à ces remarques que l'épouse d'Anubis, traitée comme un détrit, ne sera pas soumise aux différentes pratiques funéraires. Elle est « exclue » du rite tandis que Bébon, en tant que *hfty*, y est « inclus ».

Ces deux mythes ne sont donc que des variations sur un même thème qui appartenait probablement aux plus anciennes traditions des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> nomes de Haute-Égypte. Ils ne sont certes pas identiques, les personnages mis en scène n'étant pas les mêmes, mais ils présentent des similitudes structurelles évidentes tout en étant inverses :

<b>P. Jumilhac</b>	<b>Conte des Deux Frères</b>
Le perturbateur est l'homme.	La perturbatrice est la femme.
Il est nommé.	Elle n'est pas nommée.
Sa relation sexuelle réussit.	Sa relation sexuelle échoue.
Il se tue.	Elle est tuée.
Il est « cuit ».	Elle « pourrit ».
Il est « mangé » en tant que chien.	Elle est mangée par les chiens.
Il est inclus dans le rite.	Elle est exclue du rite.

Le fait que la structure de chacun d'eux soit strictement inverse à celle de l'autre est dû, on le verra, aux rivalités ayant opposé au cours de l'histoire les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> nomes de Haute-Égypte.

#### b. *L'épouse d'Anubis, perturbée et perturbatrice*

Pour comprendre la fonction de cette femme sans nom, il est nécessaire de se pencher sur une désignation qui a fait couler beaucoup d'encre. Lorsque Bata tente de convaincre son frère Anubis qu'il a été trompé par le discours mensonger de son épouse, il traite cette dernière de *kꜣ.t tꜣhw.t*<sup>28</sup> :

*Jr pꜣ pꜣꜣꜣk ꝓꝓ.t r hdbꝣj m grg, ꝓꝓꝣk hr pꜣꜣꜣk njwꜣ hr-s.t-r(ꜣ)-n kꜣ.t tꜣhw.t (...).*

Quant à ceci que tu viens pour me tuer à tort, ta lance à la main, à cause d'un vagin perturbé (*kꜣ.t tꜣhw.t*) (...).

Ce passage du conte des Deux Frères a été analysé par W. Westendorf<sup>29</sup>, qui fait le point sur cette expression en se demandant s'il faut lire *kꜣ.t tꜣhw.t* ou *kꜣ.t tꜣ hw.t*. Il aboutit à l'idée que, contrairement à l'analyse de L. Störk<sup>30</sup>, selon laquelle cette désignation évoquerait l'idée de « pourriture » (vergammelte Scheide), l'invective reposerait plutôt sur celle d'excitation

<sup>28</sup> P. d'Orbiney, 7, 7-8 = *LES*, 16, 16-17, 1.

<sup>29</sup> W. WESTENDORF, « ... und durch Liebe (pD'Orbiney 7,8 frei nach Schiller) », dans B.M. Bryan, D. Lorton (éd.), *Essays in Egyptology in Honor to Hans Goedicke*, San Antonio, 1994, p. 349-352.

<sup>30</sup> L. STÖRK, *LÄ V*, 1984, col. 634-637, s. v. Schimpfwörter ; plus particulièrement col. 635.

sexuelle<sup>31</sup>. Cependant, ces propositions relèvent d'appréciations psychologisantes d'une situation consignée dans un mythe. Il est difficile d'admettre que ce type de récit use de « procédés » visant à mettre en scène des situations dans lesquelles l'appréciation psychologique au second degré – en désignant par allusion – soit le principal ressort de la narration. Ces procédés sont extrêmement rares sinon absents des mythes. Il peut arriver qu'un état psychologique immédiatement perceptible par l'auditeur soit décrit mais il le sera en termes très simples et sans allusions ; comme, par exemple, à la fin du premier épisode du conte des Deux Frères, lorsque l'aîné éprouve une tristesse non feinte devant une séparation qui semble définitive.

En revanche, il est probable que le mot , *tḥ*, « perturbateur », « agitateur », que l'on retrouve chez *Mérikarê*<sup>32</sup>, recouvre un champ sémantique proche de celui du terme *tḥw.t* (si on interprète ce mot comme un tout). Le *Wörterbuch* distingue deux verbes *tḥ*, sur la base de déterminatifs différents : le premier, doté des déterminatifs  ou <sup>33</sup>, renvoie (sans traduction) au second, , « plonger », « être immergé »<sup>34</sup>. Les *AnLex* consignent, pour ce dernier, la traduction « troubler (l'eau) »<sup>35</sup>, qui semble être le sens véritable, comme le montre le dérivé copte τϠϩ, « troubler »<sup>36</sup>. La mention de ce terme dans le P. Harris 500, dans un contexte de poésie amoureuse, difficile à traduire, pourrait très bien être comprise dans ce sens : « elle (= la sarcelle) a perturbé/troublé le filet » (*tḥ-n=f tḥ šnw.t*)<sup>37</sup>, avec l'image de mailles troublées par l'oiseau se débattant, contrastant avec l'immobilité première. Les différents déterminatifs s'expliquent probablement par les contextes d'emploi. Le terme *tḥw.t* désigne la « lie », les « bas-fonds », la partie inférieure d'un liquide troublé par un dépôt<sup>38</sup>. La « pustule » , qui détermine le mot  consigné dans le papyrus d'Orbiney, renvoie, entre autres, à des « états du corps », plus précisément à des « états physiques – c'est-à-dire non psychologiques – du corps ». Dans le cas de l'épouse d'Anubis, l'état en question, qui équivaut à une perturbation, reste à identifier.

<sup>31</sup> W. WESTENDORF, *op. cit.*, p. 351. Ph. Collombert et Y. Volokhine (« Let's Talk about Sex », *Égypte Afrique & Orient* 40, 2005, p. 54) se rallient à cette idée ; ainsi que Fr. Schuler, qui traduit « vulve en rut » (*Conte des deux frères suivi de Le mari trompé*, p. 74-75, n. 11), P. Grandet (*Contes de l'Égypte ancienne*, p. 102), qui rend l'expression par « sexe en chaleur », et W. Wettengel (*Die Erzählung von den beiden Brüdern*, p. 99) : « geilen Weibsbildes ». S. Tower Hollis va encore plus loin avec « a filthy whore » (*op. cit.*, p. 4), et E.F. Wente (dans W.K. Simpson [éd.], *The Literature of Ancient Egypt*<sup>3</sup>, Yale, 2003, p. 84) avec « a sexually aroused slut ».

<sup>32</sup> J.Fr. QUACK, *Studien zur Lehre für Merikare*, *GÖF* IV/23, Wiesbaden, 1992, p. 167 (E 27), avant-dernière ligne.

<sup>33</sup> *Wb* V, 233, 8.

<sup>34</sup> *Wb* V, 233, 9-10.

<sup>35</sup> *AnLex* 77.4729, 78.4514.

<sup>36</sup> W. WESTENDORF, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, 1965, 257 ; E. DEVAUD, *Études d'étymologie copte*, Fribourg, 1923, p. 22-24. Cf., également, J.Fr. QUACK, *op. cit.*, p. 23, n. a.

<sup>37</sup> B. MATHIEU, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne*, *BiEtud* 115, Le Caire, 1996, pl. 11, l. 10. Voir, au sujet de ce passage, *ibid.*, 61, et p. 74, n. 215.

<sup>38</sup> Communication orale de Dimitri Meeks et de Bernard Mathieu que je remercie vivement.

c. *Les règles féminines et les interdits des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> nomes*

L'hypothèse sur laquelle se fonde toute l'analyse qui suit repose sur l'idée que notre texte est construit autour des interdits des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> nomes. Le papyrus Jumilhac consigne ceux du XVIII<sup>e</sup> nome, le principal et les secondaires <sup>39</sup> :

*Rh nɜ bw.(w)t n spɜ(.t) tn.*

*hsdd ntrɜf, dd r wnš tsm, r(ɜ) n jwjw (𓄿𓆎𓆏𓆑𓆒), bw(.t)ɜf hsmn.t, jr(.t) gr(g).*

Connaître les interdits de ce nome.

L'animal *hsdd* de son dieu, c'est-à-dire le chacal (= *Canis aureus lupaster*) et le chien *tsm*, et la gueule du chien *jwjw*. Son abomination est (également) la femme en période de menstruation, faire un mensonge (...) <sup>40</sup>.

On remarque d'emblée que, en dehors de l'interdit principal – l'animal *hsdd* de son dieu, c'est-à-dire le chacal et le chien *tsm* –, les trois premiers interdits secondaires rappellent certaines données de notre texte :

- 1- la gueule du chien *jwjw* (*r(ɜ) n jwjw*) ;
- 2- la femme en période de menstruation (*hsmn.t*) <sup>41</sup> ;
- 3- mentir (*jr.t grg*).

Or, toute l'histoire repose sur un *mensonge* (*grg*) de l'*épouse* d'Anubis, tuée, jetée et dévorée par les *chiens* *jw(jw)*. C'est pourquoi il semble que la traduction de *r(ɜ) n jwjw* (premier interdit de la liste ci-dessus) par « gueule du chien » – celle qui dévora la malheureuse – plutôt que par « cri du chien », ainsi que le proposa J. Vandier <sup>42</sup>, est plus appropriée. Enfin, on peut également se demander si la *kɜ.t tɜhw.t*, dont il a été question plus haut, ne renverrait pas justement au vagin de la femme ayant ses règles, donc impure et perturbatrice.

À un autre endroit du P. Jumilhac, il est à nouveau question de l'un de ces interdits en relation avec la ville de Houtnésou qui fut capitale du XVIII<sup>e</sup> nome <sup>43</sup> :

*Bw.tɜf tp(y.t) <sup>44</sup> hsmn.t.*

Son abomination première est la femme en période de menstruation.

Les chiens ont disparu et la femme en période de menstruation occupe maintenant la première place. Il devient difficile de ne pas mettre en relation l'héroïne malheureuse du conte des Deux Frères avec cette femme.

<sup>39</sup> J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, XII, 16-17.

<sup>40</sup> Suivent 17 autres interdits.

<sup>41</sup> *Wb* III, 163, 10.

<sup>42</sup> J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, p. 123 ; toutefois, il ajoute en note (*ibid.*, p. 178, n. 343) : « Littéralement : la gueule. Nous pensons qu'il s'agit, plutôt, du cri du chien *iwiw*. Le mot *r* pouvant désigner la parole humaine, il peut certainement être employé également pour désigner le cri des animaux ».

<sup>43</sup> J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, XIX, 14.

<sup>44</sup> Le signe *tp* doit être interprété comme le nom de relation *tp(y.t)*, ainsi que le montre J. VANDIER, *op. cit.*, p. 210, n. 686.

Il convient de faire le point sur les listes d'interdits se rapportant aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> nomes de Haute-Égypte<sup>45</sup>. Dans la « Grande liste géographique d'Edfou »<sup>46</sup>, les interdits sont les suivants :

Nome du chien (XVII <sup>e</sup> )	Nome du faucon (XVIII <sup>e</sup> )
<i>hsmn.t m njw.t=f</i> La femme en période de menstruation dans sa cité.	<i>th r hstt tsm</i> Maltraiter une bête <i>hrt.t</i> et le chien <i>tsm</i> .

Ne sont mentionnés que les interdits principaux. Celui du XVIII<sup>e</sup> nome est le même. Il est en revanche surprenant de retrouver la femme en période de menstruation pour le XVII<sup>e</sup> nome, ce qui contribue à accentuer l'importance du personnage féminin.

Dans la liste du Papyrus géographique de Tanis, très fragmentaire, ne subsiste que l'interdit du XVII<sup>e</sup> nome<sup>47</sup> : *hsmn.t*, « femme en période de menstruation ».

Les papyrus de Tebtynis, notamment les papyri n<sup>os</sup> II et III, énumèrent également les interdits des deux nomes. Dans le papyrus II<sup>48</sup> :

Nome du chien (XVII <sup>e</sup> )	Nome du faucon (XVIII <sup>e</sup> )
<i>Mnph, hsmn.t</i> Le sein et la femme en période de menstruation.	<i>hsdd tsm</i> L'animal <i>hsdd</i> et le chien <i>tsm</i> .

L'interdit du XVII<sup>e</sup> nome est légèrement différent puisqu'il ajoute le « sein ». Cependant, les deux font allusion à des moments spécifiques des cycles féminins au cours desquels la femme sécrète des « liquides ». L'interdit du XVIII<sup>e</sup> est similaire, à la différence près que le verbe « maltraiter » a disparu.

Dans le papyrus III, la partie consacrée au XVIII<sup>e</sup> a disparu. De celle consacrée au XVII<sup>e</sup> ne subsiste plus que *mnph [...]*, le « sein [...] »<sup>49</sup>.

Par conséquent, la femme en période de menstruation est un interdit commun aux deux nomes. On sait que les règles féminines contribuaient à faire de la femme un être impur<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Pour ces interdits en général, P. MONTET, « Le fruit interdit », *Kèmi* 11, 1950, p. 85-116 ; S. AUFRÈRE, « Les interdits religieux des nomes dans les monographie en Égypte », dans J.-M. Marconot, S. Aufrère (éd.), *L'interdit et le sacré dans les religions de la Bible et de l'Égypte*, Montpellier, 1998, p. 69-113, plus particulièrement les p. 85-86.

<sup>46</sup> *Edfou* I, 342, 7, pour le XVII<sup>e</sup> nome, et 12-13, pour le XVIII<sup>e</sup> nome.

<sup>47</sup> Texte du premier siècle av. J.-C. (W.M.F. PETRIE, « The Geographical Papyrus », dans F.L.I. Griffith, W.M.F. Petrie, *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, Londres, 1889, pl. X, fragment 12, col. 3).

<sup>48</sup> Pour le XVII<sup>e</sup> nome, J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis I. Planches*, CNI 17, Copenhague, 1998, pl. 24, L 16, 6 ; pour le XVIII<sup>e</sup> nome, *ibid.*, pl. 24, L 16, 11.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pl. 28, D 7, x + 5.

<sup>50</sup> P. FRANDSEN, « The Menstrual "Taboo" in Ancient Egypt », *JNES* 66/2, 2007, p. 81-105 ; D. MEEKS, « Pureté et purification en Égypte », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 49-50a, 1975, col. 441-442 (« Hygiène

Mais ce n'est pas tant le problème de l'impureté de la femme qui est posé que celui de l'impureté du sang au moment où il ne se trouve plus à sa place en tant qu'élément vital<sup>51</sup>, qu'il quitte le corps de manière « anormale »<sup>52</sup> et qu'il se mêle à la poussière. Ce faisant, il devient impur et souille ceux qui le touchent. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que, dans la *Satire des métiers*, le blanchisseur – régulièrement au contact de cette souillure – se situe au bas de la liste avec les métiers les plus dévalorisés<sup>53</sup>. Et il n'est pas anodin que, dans le conte des Deux Frères, la tentative de séduction se produise à un moment très précis de l'année, le texte insistant sur cet aspect : la période des semailles<sup>54</sup>. En étant souillés par l'épouse d'Anubis, les deux frères risquent à leur tour de souiller les graines utilisées ainsi que le sol labouré prêt à recevoir les semences<sup>55</sup>, dans un contexte fortement connoté d'un point de vue osirien.

Comment éviter la souillure ? Une solution possible, attestée de manière confidentielle en Égypte, est la mise à l'écart de la femme en période de menstruation. On ne possède à ce sujet qu'une documentation extrêmement limitée qui ne permet pas de se faire d'idée précise. Un document – provenant probablement de Deir al-Médîna – laisse entendre qu'il existait un lieu spécifique, l'« Endroit des femmes » (*t3 s.t hm.wt*), ayant pour fonction de les abriter lors des menstruations<sup>56</sup>. En revanche, la documentation démotique et grecque est bien plus abondante et confirme l'existence d'un tel lieu<sup>57</sup>.

Dans certaines sociétés, le coït en période de règles est considéré comme impur ; on peut se demander si l'interdit *hsmn.t* ne renvoie pas justement à ce trait culturel. Enfin, dans ces mêmes sociétés, le refus de nommer les interdits à certains moments de l'année relève de la même logique. Il est remarquable à cet égard que l'on ne connaisse pas le nom de l'épouse d'Anubis.

---

et pureté sexuelle »). Pour la femme « trait d'union entre l'ordre et le chaos », voir C. SPIESER, « Avaleuses et dévoreuses : des déesses aux démons en Égypte ancienne », *ChronEg* 84/167-168, 2009, p. 5-19.

<sup>51</sup> Voir, à ce sujet, les remarques éclairantes de J.-P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 137-138, pour la Grèce.

<sup>52</sup> Par exemple, lors d'un meurtre.

<sup>53</sup> B. MATHIEU, « La “Satire des métiers” (2) », *Grafma Newsletter* 3/4, 1999-2000, p. 65-73.

<sup>54</sup> Cette période des semailles semble jouer un rôle important dans les mythes se rapportant à Bata, comme le montre le Calendrier des jours fastes et néfastes, cf. Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Textband, ÄgAbh* 55, Wiesbaden, 1994, p. 150-151.

<sup>55</sup> On remarquera que le terme utilisé dans le texte est *skw* sur lequel J.C. Moreno García est revenu récemment (« Quelques observations sur l'emploi de l'araire en Égypte ancienne », *Grafma* 9/10, 2008-2009, p. 55-57) et qui signifierait plutôt « semer ». Dans ce cas, les implications, pour ce qui nous concerne, seraient encore plus fortes, le semeur souillant le sol avec des semences souillées.

<sup>56</sup> T.G. WILFONG, « Menstrual Synchrony and the “Place of Women” in Ancient Egypt (OIM 13512) », dans E. Teeter, J.A. Larson (éd.), *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, SAOC 58, Chicago, 1999, p. 419-434. L'auteur y analyse un ostracon hiéroglyphique (OIM 13512) dans lequel il est question de huit femmes qui reviennent de la « place des femmes » dans laquelle elles étaient en train de menstruer. Voir, également, J. TOIVARI-VIITALA, *Women at Deir el-Medina*, *EgUitg* 15, Leyde, 2001, p. 162-168 ; et P. FRANDSEN, *op. cit.*, qui montre que les artisans de Deir al-Médîna ne travaillaient pas lorsque leurs épouses et filles avaient leurs règles et que, dans certains cas, celles-ci devaient s'éloigner. Toutefois, pour cet auteur, cette mise à l'écart a pour seule fonction d'éviter que les époux ne soient souillés par leurs épouses et/ou filles lorsqu'ils se rendent dans la nécropole royale.

<sup>57</sup> Cf. l'article important de Fr. COLIN, « Un espace réservé aux femmes dans l'habitat de l'Égypte hellénistique d'après les papyrus grecs et démotiques », dans I. Andorlini, G. Bastianini, M. Manfredi, G. Menci (éd.), *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia (Firenze, 23-29 agosto 1998)* I, Florence, 2001, p. 259-268.

d. *La souillure selon les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> nomes*

La souillure de l'épouse d'Anubis a des conséquences désastreuses. Cette thématique est liée à celle, attestée dans le papyrus Jumilhac, des relations sexuelles qui échouent. Un passage de ce manuscrit est particulièrement intéressant à plusieurs titres. Tout d'abord parce qu'il présente à nouveau une structure inverse à celle du conte des Deux Frères, ensuite parce que l'intervenant féminin est identifié<sup>58</sup> :

*Wn~(j)n Stš hr dg(.t) ʒs.t, jr~nʒf hpr(w)ʒf m kʒ hr mfd m-htʒs. Wn~(j)nʒs (hr) sn, jrws m tsm.t, m sf.t hr tp sdʒs, Wn~(j)nʒs hr šhs hr-hʒtʒf, nn phʒf se. Wn~(j)nʒf hr st.t mtw.tʒf r tʒ, dd~jn ntr.t tn : « bw.t m wd(w)ʒk kʒ ! » (...).*

Seth aperçut Isis, se transforma en taureau et se mit à courir derrière elle. Alors elle se rendit méconnaissable, adoptant la forme d'une chienne de chasse, un couteau à l'extrémité de sa queue. Elle se mit à courir devant lui, sans qu'il ne puisse l'atteindre. Alors, il répandit sa semence à terre, et cette déesse s'écria : « L'abomination est ce que tu as répandu, taureau ! » (...).

Ce passage se trouve au début du papyrus où les méfaits de Seth et de ses compagnons sont décrits. Seth y est explicitement identifié à Bata de Saka. C'est donc à nouveau de la même problématique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> nomes qu'il s'agit. Les principaux éléments du mythe sont les suivants : Seth voit Isis et désire copuler avec elle. Pour cela il adopte la forme d'un taureau. Pour se défendre, celle-ci prend la forme d'un chien *tsm*, l'un des interdits majeurs du XVIII<sup>e</sup> nome. Anubis étant devenu la principale divinité du XVIII<sup>e</sup>, son opposant direct du XVII<sup>e</sup> ne peut plus être que Bata<sup>59</sup>, c'est-à-dire un taureau (cf. *infra*, § 1e) et non l'ancien Anubis de Hénou (cf. *infra*, § 4c). Il s'agit donc d'un conflit taureau contre chien(ne). Conflit parce que le désir de copuler, s'il est assouvi, sera un viol. Le résultat est un échec. Il n'y a certes pas de castration du taureau, comme c'est le cas pour Bata (cf. *infra*, § 1e et 4d), mais éjaculation « externe » ce qui revient structurellement au même à une différence près. En effet, on peut se demander pourquoi, alors que le thème de l'émasculatation de Bata/Seth revient deux fois dans le texte du papyrus Jumilhac, ce petit mythe ne s'achève pas de la même manière. L'explication est fournie par les paroles capitales prononcées par Isis : « L'abomination (*bw.t*) est ce que tu as répandu, taureau ! » Contrairement à ce qu'on pourrait penser au premier abord, il ne s'agit pas d'une moquerie de la déesse – bien au contraire ! – car Seth, en répandant sa semence, *souille le sol*, d'où l'emploi du terme *bw.t*. Il s'agit à nouveau du thème d'un « liquide » provenant du corps humain ne se trouvant plus à sa place, c'est-à-dire dans le corps de la femme auquel il est destiné. De ce fait, il devient impur. C'est cette même impureté qui est reprochée à l'épouse d'Anubis dans le conte des Deux Frères. Encore une fois, l'opposition est absolue : pour Qagabou, Hori, Meremopé et le copiste Inena, la responsable du conflit est une femme du XVIII<sup>e</sup> nome souillant le sol avec son sang<sup>60</sup> ; pour ceux du XVIII<sup>e</sup>, le responsable est un « homme » du XVII<sup>e</sup> nome souillant le sol avec son sperme :

<sup>58</sup> J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, II, 26-III, 4.

<sup>59</sup> Il est en effet difficile d'imaginer deux Anubis s'affrontant, celui de Hardāi et celui de Hénou, les deux étant d'ailleurs identiques (cf. *infra*, § 4c).

<sup>60</sup> L'un des mots coptes signifiant « menstruation » dérive du verbe *hr*, « tomber » ; par ex., *ḥpᵛ*, *ḥpᵛ* (SB) = « ce qui est tombé » (W. WESTENDORF, *Koptisches Hanwörterbuch*, Heidelberg, 1974, p. 323).

Papyrus Jumilhac	Conte des Deux Frères
Seth (= Bata) veut avoir des relations sexuelles	Une femme (= non identifiée) veut avoir des relations sexuelles
avec Isis.	avec Bata.
Il prend la forme d'un taureau du XVII <sup>e</sup> nome.	On ne sait quelle est la « forme » du personnage féminin.
Elle prend la forme d'une chienne du XVIII <sup>e</sup> nome.	Il est le taureau du XVII <sup>e</sup> nome.
Il échoue.	Il refuse.
Il répand prématurément sa semence sur le sol.	Il s'émascule.
Il souille le sol.	Elle souille le sol.

Le personnage féminin du conte des Deux Frères n'est pas identifié : on ne connaît ni son nom ni sa « forme » ; mais il ne peut s'agir que d'Isis, une Isis vue en « négatif », à partir du XVII<sup>e</sup> nome (cf. *infra*, § 6). Et cette Isis, désignée comme une *k3.t t3hw.t*, est peut-être l'héritière de l'*jd(w).t n k3.t3s*, la « remplaçante sans vagin »<sup>61</sup> – c'est-à-dire Nephthys –, des Textes des Pyramides.

#### e. La castration de Bata

Juste après avoir désigné l'épouse de son frère comme une *k3.t t3hw.t*, le texte ajoute à propos de Bata<sup>62</sup> :

*Jr p3 p3y3k jj.t r hdb3j m grg, jw3k hr p3y3k njwy hr-s.t-r(3)-n k3.t t3hw.t... Jw3f hr jn(.t) w' n sf.t g33, jw3f hr s'd hnn3f, jw3f hr h3'3f r p3 mw, jw p3 n'r hr 'm33f.*

Quant à ceci que tu viens pour me tuer à tort, ta lance à la main, à cause d'un vagin perturbé (*k3.t t3hw.t*)... Il s'en fut chercher un « couteau de roseau », il trancha son pénis et le jeta à l'eau ; le poisson *n'r* le dévora.

La castration de Bata devient la contrepartie masculine de la *k3.t t3hw.t* féminine ; l'absence de relations sexuelles pendant la période de menstruation de la partenaire féminine transformant métaphoriquement le partenaire masculin en être castré, les deux devenant « stériles » et incapables d'avoir des relations à ce moment précis des cycles féminins. Le mythe met donc en scène une situation de « conjonction » à un moment où la femme est impure et qu'elle risque de contaminer son entourage. Cette impureté exige – en théorie – une « disjonction » rituelle, une mise à l'écart qui, ne s'étant pas produite, aboutit aux événements narrés par le conte.

L'analyse ne peut en rester là car la fonction de l'outil avec lequel Bata se mutila doit être élucidée. Bata se tranche le sexe avec un « couteau de roseau » (*sf.t g33*). Cet outil mystérieux n'est attesté que par ce seul texte ; on ne peut donc poursuivre l'enquête d'un point de vue purement égyptien. Or, jusqu'à très récemment, il existait dans le sud méditerranéen de

<sup>61</sup> TP 534, § 1273b.

<sup>62</sup> P. d'Orbiney, 7, 7-8, 1 = LES, 16, 16-17, 3.

l'Europe un « châtreur de cochons », qui utilisait justement comme outil principal un *couteau de roseau*<sup>63</sup>. On peut donc légitimement supposer, au vu de l'outil utilisé par Bata, que la technique et les outils utilisés en Égypte pour castrer le bétail étaient similaires. Les textes mentionnant le verbe *s'cb*, « castrer », sont malheureusement peu explicites et peu nombreux<sup>64</sup>.

On objectera que, dans ce texte, Bata est un être à l'apparence humaine, comme d'ailleurs Anubis et son épouse. Rien ne le prouve et Bata reste avant tout une divinité bovidé. Il est d'ailleurs désigné dans le deuxième épisode du conte comme le « taureau de l'Ennéade (*kꜛ n(y) tꜛ Psd.t*) »<sup>65</sup> et un peu plus loin il se transforme explicitement en taureau<sup>66</sup>. Dès lors, on remarque que l'impression de « virilité » et de « force » qui se dégagent de ces premières lignes du conte pourraient très bien se rapporter à un taureau<sup>67</sup> :

*Jst jw pꜛyꜛf sn šrj m 'hꜛwty nfr, nn wn qdꜛf m tꜛ drꜛf. Js wn pꜛty n ntr jmꜛf.*

Son frère cadet était un « mâle » parfait (*'hꜛwty nfr*), qui n'avait pas son semblable dans le pays tout entier. La vigueur d'un dieu était en lui.

Le terme *'hꜛwty*, « mâle », véhicule une indéniable dimension de virilité<sup>68</sup>, dont l'incarnation animale est le taureau, renforcée par la présence du terme *nfr*. Il en va de même pour le terme *pꜛty*, « vigueur », à très forte connotation sexuelle<sup>69</sup>.

En se mutilant, le taureau Bata devient un bœuf. Le texte le décrit déambulant calmement avec son bétail et revenant à l'étable chaque soir. Il appartient pleinement à ce troupeau comme le montre son aptitude à communiquer verbalement avec les bêtes. Ce sont d'ailleurs celles de tête, les premières à pénétrer le soir dans l'étable, qui le préviennent du piège tendu par Anubis. Les étables égyptiennes – telles qu'on peut les voir dans les différentes figurations et maquettes<sup>70</sup> – montrent des animaux placides qui, à l'évidence, sont des vaches ou des bœufs et non des taureaux. La remarque faite par Cl. Fabre-Vassas au sujet de la castration des porcs reste valable pour les animaux qui nous occupent : « la castration des cochons est le geste décisif qui rend possibles leur accueil dans la maison, leur élevage, leur engrais »<sup>71</sup> et, un peu plus loin, « le châtreur est (... celui) qui fait passer la bête dans l'ordre domestique »<sup>72</sup>. Le taureau est un animal trop puissant et remuant pour intégrer cet ordre.

<sup>63</sup> Cl. FABRE-VASSAS, « Le charme de la syrinx », *L'Homme* 33 (3), 1983, p. 5-39. Le roseau possédait dans la médecine grecque des vertus de cicatrisation des plaies (*ibid.*, p. 14-15).

<sup>64</sup> *Wb* IV, 43, 11 ; voir, également, *Wb* IV, 81, 16 (*sb*).

<sup>65</sup> P. d'Orbiney, 9, 4 = *LES*, 19, 3.

<sup>66</sup> P. d'Orbiney, 15, 2 = *LES*, 24, 13-14. Pour Bata-taureau, J. YOYOTTE, « Sur Bata, maître de Sako », *RdE* 9, 1952, p. 157-159.

<sup>67</sup> P. d'Orbiney, 1, 3-4 = *LES*, 9, 16-10, 2.

<sup>68</sup> « Mâle », « homme », *Wb* I, 217, 8-17 ; *AnLex* 77.0724, 79.0529.

<sup>69</sup> Cf. l'utilisation de ce terme dans la version du Moyen Empire du passage des *Aventures d'Horus et de Seth* dans lequel Seth tente de violer Horus : M. COLLIER, St. QUIRKE, *The UCL Lahun Papyri: Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical*, BAR 1209, Oxford, 2004, p. 21 ; Fr. SERVAJEAN, « Lune ou soleil d'or ? Un épisode des *Aventures d'Horus et de Seth* », *RdE* 55, 2004, p. 127, n. 16.

<sup>70</sup> Pour un exemple très simple mais significatif, R. JANSSEN, J. JANSSEN, *Egyptian Household Animals*, 1989, p. 26, fig. 19. Il s'agit d'une petite maquette en bois de la XIX<sup>e</sup> dynastie figurant une étable composée de deux salles. Dans celle de gauche, quatre bovidés se nourrissent à la mangeoire. Dans celle de droite deux personnages s'occupent de deux bovins. À l'évidence, il ne peut s'agir de taureaux qui ne pourraient supporter un espace aussi confiné.

<sup>71</sup> Cl. FABRE-VASSAS, *op. cit.*, p. 5.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 6. Voir, à ce sujet, S. IKRAM, *Choice Cuts*, OLA 1995, Louvain, 1995, p. 10.

Dans le conte des Deux Frères, l'« ordre domestique » est matérialisé par l'étable *jhw*<sup>73</sup> mentionnée avec insistance sept fois<sup>74</sup>. Le texte met en scène Bata y conduisant ses bêtes et y dormant avec elles. C'est dans cette étable que se cache Anubis pour surprendre son frère. En tant qu'habitant du lieu, Bata serait tout autant un taureau qu'un taureau castré ; bœuf à l'intérieur de l'étable, taureau à l'extérieur. Ou, peut-être, existait-il à son propos une conception cyclique de son devenir, à l'image de Khonsou qui, en tant que lune croissante, est taureau (*k*)<sup>75</sup>, bœuf (*s'ḥ*) après<sup>76</sup>. Même s'il ne s'agit-là que d'une hypothèse – ne disposant pas de documents consignants des caractéristiques lunaires de Bata<sup>77</sup> –, elle reste séduisante dans la mesure où l'émasculatation de Bata, on l'a vu, fait suite à la mention de la *k.t tšhw.t* ; or, le lien menstruations/cycles de la lune est attesté dans de nombreuses sociétés.

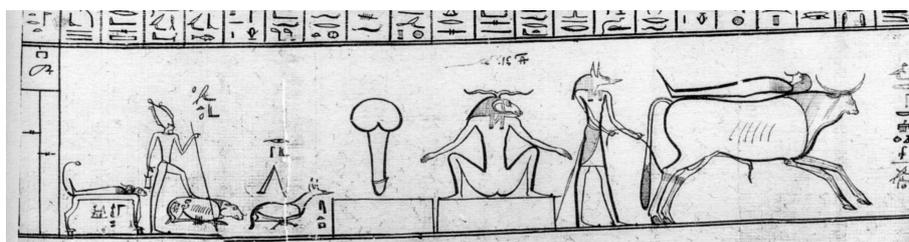


Fig. 1. Vignette du papyrus Jumilhac (d'après J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, XX).

Reste un élément à élucider, celui de l'auto-mutilation. Il sera traité plus loin (cf. *infra*, § 4e).

#### f. *Le corps jeté aux chiens et l'élimination de l'impureté*

Il peut sembler curieux qu'après avoir tué sa femme, Anubis jette son corps aux chiens *jw(jw)*<sup>78</sup>. Remarquons d'emblée que le trio Isis-Anubis-chiens est bien attesté comme le montre un passage du *Isis et Osiris* de Plutarque : « Elle (= Isis) apprit qu'Osiris, la confondant avec leur commune sœur, avait eu par erreur des rapports amoureux avec celle-ci (...). Elle se mit à la recherche de l'enfant né de cette union (...). Elle le découvrit, non sans beaucoup de peine et d'efforts, grâce à des chiens qui la guidaient. Elle se chargea de l'élever, et il devint son garde du corps et son suivant, sous le nom d'Anubis »<sup>79</sup>. En outre, un texte mythologique, provenant d'un papyrus de Tebtynis, apporte un certain nombre de

<sup>73</sup> *Wb* I, 118, 7.

<sup>74</sup> P. d'Orbiney, 1, 7 = *LES*, 10, 7-8 ; P. d'Orbiney, 3, 3 = *LES*, 12, 3 ; P. d'Orbiney, 4, 5 = *LES*, 13, 9 ; P. d'Orbiney, 5, 6 = *LES*, 14, 13 ; P. d'Orbiney, 5, 7 = *LES*, 14, 15 ; P. d'Orbiney, 5, 8 = *LES*, 15, 2 ; P. d'Orbiney, 6, 1 = *LES*, 15, 6.

<sup>75</sup> *Urk.* VIII, 74 (89b).

<sup>76</sup> *Loc. cit.* ; Ph. DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », dans *La lune, mythes et rites*, *SourcOr* 5, Paris, 1962, p. 27.

<sup>77</sup> On ne possède pas de document explicite à ce sujet mais une analyse éclairante de Chr. Leitz (*Tagewählerei. Textband*, *ÄgAbh* 55, Wiesbaden, 1994, p. 150-151) semble aller dans le sens d'une relation lune-Bata (taureau/bœuf).

<sup>78</sup> Pour les relations d'Anubis avec une Anubis femelle dans le XVII<sup>e</sup> nome, J. VANDIER, « L'Anubis femelle et le nome cynopolite », dans *Mélanges offerts à Kazimierz Michalowski*, Varsovie, 1966, p. 195-204 ; H. KEES, « Der Gau von Kynopolis und seine Gottheit », *MIO* 6, 1958, p. 169-172.

<sup>79</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 14 = PLUTARQUE, *œuvres morales* V. *Isis et Osiris* (texte établi et traduit par Chr. Froidefond), Paris, 1988, p. 190.

renseignements intéressants au sujet des canidés<sup>80</sup>. Certes, celui-ci renvoie avant tout au XIII<sup>e</sup> nome de Haute-Égypte mais on sait que cette province présentait, d'un point de vue religieux, quelques similitudes avec le XVII<sup>e</sup><sup>81</sup> :

*Jmn Wp(w)-w3.wt tštš m tph.t n pršf, sdg3 se Hr, nhpšf r rd(.t) w3.t n jtšf Wsjr, hn~nf sm3y nbdy, nsb~nf jwtyw s'h šps, js s3b hry wrm.t3tw.f hr3s. Q3'šf 'm(w)~nf. Smn twt šps, s3w rdw [...]-nf jh.t n jtšf Wsjr, jw3Ø (hr) dd nf : tsm pn wnm~nf q3'šf 'n~nf sw r wnm3s 'nw m-dr dd3tw jwjw m-dr jwšf r wnm q3'(w)šf hr j.dd~n nbšf, hr bfn m hršf n fq3šf (...).*

Oupouaout cacha le mutilé dans la grotte de sa maison, Horus se trouva en mesure de le voir et bondit pour libérer son père Osiris. Mais il s'était hâté, le compagnon du malfaisant, et avait dévoré ce qui était putréfié (*jwtyw*) dans le corps sacré (d'Osiris) – étant ainsi un chacal (*s3b*) qui est au-dessus de son image dressée, sur elle. Il vomit ce qu'il avait dévoré. L'image sacrée (d'Osiris) fut rétablie et les sécrétions du dieu protégées, après qu'il (= le chien) eut dévoré la relique de son (= Horus) père Osiris. On dit pour lui : ce chien (*tsm*), il a mangé et vomi, il se retourna alors pour le manger à nouveau quand on a dit « chien (*jwjw*) ! » lorsqu'il vint pour manger ce qu'il avait vomi, à cause de ce qu'avait dit son maître, en aboyant devant lui pour sa récompense (...).

Ce texte est difficile. On examinera seulement la classification qu'il permet d'effectuer des différents types de canidés sachant que les champs sémantiques de ces termes peuvent se recouvrir en partie (notamment *tsm* et *jwjw*). Ici, à l'évidence, chacun renvoie à un type de canidé spécifique. Le chacal *s3b* consomme les *jwtyw* du corps d'Osiris, c'est-à-dire des éléments en voie de décomposition<sup>82</sup>. Puis, ayant adopté la forme d'un chien *tsm*, il les vomit. Enfin, sous la forme d'un chien *jwjw*, il les mange à nouveau. L'aptitude à manger ce qu'il vient de rendre est un trait bien connu du chien.

*S3b* désigne le chacal<sup>83</sup>, celui qui vit en marge du désert et qui s'approche des zones habitées la nuit tombée, lorsque les hommes se sont retirés dans leurs maisons, afin de se nourrir des détritrus. Un texte dit d'ailleurs à leur propos<sup>84</sup> :

*J s3b.wy n Tm(w), jmy.w B3s.t, hnty Hb, šmy.w, jty.w, jyy.w, jny.w (...).*

Ô les deux chacals (*s3b.wy*) d'Atoum, qui sont dans Bubastis et à la tête d'Héliopolis, qui vont et qui pillent, qui viennent et qui emportent (...).

*Tsm* désigne, ici, le chien domestiqué pour chasser. D'une certaine manière, il est mi-sauvage en tant que chasseur, et en tant que tel il peut éventuellement se nourrir de viande crue, mi-domestique en tant qu'animal dressé par l'homme. Contrairement au chacal *s3b*, qui s'apparente à un charognard, *tsm* ne consomme pas de détritrus ou d'aliments en cours de

<sup>80</sup> Pour les chiens en général, D.J. OSBORNE, J. OSBORNOVÁ, *The Mammals of Ancient Egypt*, Warminster, 1998 ; M. RICE, *Swifter than the Arrow. The golden hunting Hounds of Ancient Egypt*, Londres, New York, 2006 ; J. BRIXHE, « Contribution à l'étude des Canidés dans l'Égypte ancienne », *BiOr* 57/1-2, 2000, col. 5-15 (compte rendu de l'ouvrage d'Osborne et Osbornová). Pour le chien *s3b*, T. DUQUESNE, *The Jackal Divinities in Egypt I. From the Archaic Period to Dynasty X*, OCE 6, Londres, 2005, p. 57-59. Pour les chiens domestiques, P. VERNUS, dans P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire des Pharaons*, Paris, 2005, p. 544-553 ; pour le chien sauvage, *id.*, dans *ibid.*, p. 130-132. Pour le chien *jwjw*, Chr. BARBOTIN, « Le Papyrus Chassinat III », *RdE* 50, 1999, p. 19 (note de traduction de la ligne 1).

<sup>81</sup> Époque romaine. J. OSING, Gl. ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis. Tavole*, Florence, 1998, pl. 19 (gauche), l. 5-10, pour le texte hiéroglyphique (P. PSI inv. I 72, p. x + 3).

<sup>82</sup> *Wb* I, 48, 15 ; *AnLex* 79.0121.

<sup>83</sup> Ce terme est souvent traduit par « chien sauvage ».

<sup>84</sup> P. Louvre 3129, J, 18-32 [ptolémaïque] = *Urk.* VI, 103, 14-15 = P. BM 10252, 8, 28-9, 1 (Nectanébo).

putréfaction, c'est pourquoi, dans le texte de Tebtynis, il vomit les *jwtyw* osiriens putréfiés. En revanche, le chien domestique *jwjw* est, quant à lui, habitué à vivre avec l'homme et à manger ses détrit. En tant qu'animal impur, il consomme ce que le chien *tism* a rendu. On obtient donc le tableau suivant :

(1) Chacal (sauvage)	(2) Chien mi-sauvage, mi-domestique	(3) Chien domestique
<i>Sꜥb</i>	<i>Tism</i>	<i>Jw(jw)</i>
Mange les <i>jwtyw</i>	Les vomit	Les consomme à nouveau

On voit bien que le chien *jw(jw)* – qui appartient au monde des hommes et qui se nourrit de ce qu'ils rejettent – est le plus adapté pour dévorer le corps sans vie et impur de l'épouse d'Anubis. On comprend également pourquoi la liste des interdits du XVIII<sup>e</sup> nome commence par l'énumération suivante (cf. *supra*, § 1c) : « L'animal *hsdd* de son dieu (...) et la gueule du chien *jwjw* ». Il faut comprendre, à la suite de J. Vandier<sup>85</sup> : « (Maltraiter) l'animal *hsdd* de son dieu (...) et la gueule du chien *jwjw* ». L'impureté naturelle de ce dernier, son importance dans les traditions locales, combinées avec son appartenance au monde des hommes, lui permettent d'éliminer le transgresseur, lui-aussi impur pour ne pas avoir respecté les interdits. On retrouve ce trait chez Plutarque : « lorsque Cambyse tua l'Apis et fit jeter sa dépouille, aucun animal ne vint y toucher, à la seule exception du chien (...) »<sup>86</sup>.

## 2. La nécessité d'une « disjonction » familiale

### a. La famille de Bata

Cet épisode met également en scène une famille dont la composition appelle un certain nombre de remarques. Trois personnes en font partie mais il ne s'agit pas, comme on pourrait s'y attendre, des deux parents et de leur enfant mais de deux frères et de l'épouse de l'un d'entre eux. Les deux époux n'ont de cesse, malgré la réalité des faits, de se présenter comme les parents du frère cadet et ce dernier comme leur fils. Les formules du type « Vois, tu es pour moi comme une mère et ton mari est pour moi comme un père » (*hr mk twꜥt m-dꜥj m shrw n mw.t, hr pꜥyꜥt hꜥy m-dꜥj m shrw n jt*)<sup>87</sup> reviennent avec insistance comme s'il fallait gommer la réalité au profit d'une situation « idéale ».

Ce n'est pas le lieu d'effectuer ici une analyse approfondie de la cellule familiale égyptienne. On retiendra simplement les remarques faites par H. Willems à ce sujet. En se fondant sur un travail de D. Valbelle<sup>88</sup>, il établit un schéma familial qui répond à la logique suivante : les enfants – garçons et filles – quittent le foyer de leurs parents pour fonder leur propre famille. Le statut du fils aîné est particulier : patrilinéarité et patrilocalité relative ou absolue. Enfin, les seules personnes admises à *venir* ou *revenir* dans le foyer, normalement constitué du

<sup>85</sup> J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, p. 178, n. 342.

<sup>86</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 44 = PLUTARQUE, *œuvres morales V. Isis et Osiris* (texte établi et traduit par Chr. Froidefond), Paris, 1988, p. 217.

<sup>87</sup> P. d'Orbiney, 3, 9-10 = LES, 12, 15-16.

<sup>88</sup> H. WILLEMS, *Les Textes des Sarcophages et la démocratie*, Paris, 2008, p. 214-220 (avec bibliographie), et p. 217 pour les remarques qui nous concernent ; D. VALBELLE, « Éléments sur la démographie et le paysage urbains, d'après les papyrus documentaires d'époque pharaonique », *CRIPPEL* 7, 1985, p. 75-87.

noyau familial restreint – père, mère et enfants n'étant pas encore en âge de se marier –, sont les épouses, et les mères et grands-mères. Bref, les femmes avec lesquelles l'homme possède des liens de sang ou d'alliance matrimoniale. Par conséquent, dans le cadre d'une maisonnée, tout s'articule autour du personnage masculin qui n'est entouré que de femmes. La seule personne « extérieure » autorisée à entrer dans la maisonnée est la femme épousée. Un frère en âge de se marier doit être considéré comme « extérieur » puisqu'il devrait avoir quitté la maison et posséder la sienne propre.

Le schéma familial du texte qui nous occupe est en complète contradiction avec ce qui vient d'être établi. Bata est un « homme viril » (*ḥꜣwty nfr*) possédant la vigueur d'un dieu (*phity n ntr jmꜣf*), qui – de manière anormale d'un point de vue familial – vit dans la même maison qu'une femme avec laquelle il ne possède ni lien de filiation ascendante ou descendante ni lien d'alliance matrimoniale<sup>89</sup>. La tentative de séduction apparaît donc comme la conséquence logique de cette situation de « conjonction » familiale anormale et le dénouement décrit la « disjonction » catastrophique qui en découle.

#### b. *La punition de l'épouse d'Anubis*

Contrairement à ce que l'on a longtemps pensé, la mort infligée à l'épouse n'est pas le résultat de l'adultère pour la raison très simple qu'elle ne l'a pas commis. Les quelques textes que nous possédons et qui traitent de ce sujet ne décrivent jamais de solution radicale de ce type, si ce n'est dans le conte du Mari trompé (P. Westcar), où l'homme adultère disparaît au fond de l'eau emporté par un crocodile et l'épouse adultère est brûlée vive<sup>90</sup>. Toutefois, la dimension fantastique de ce conte exige de le classer à part. De même, dans une allusion assez obscure des *Maximes de Ptahhotep*, où il est question de l'homme et non de la femme<sup>91</sup> : « On détourne mille hommes de ce qui leur est utile. Un court instant, l'équivalent d'un rêve, on trouve la mort en cherchant à le connaître »<sup>92</sup>. Mais quelle « forme » prend cette mort ? D'après Diodore<sup>93</sup>, « (les lois égyptiennes relatives aux femmes) condamnaient celui qui violait une femme libre à être châtré, jugeant que par cette seule action criminelle, il s'était rendu coupable de trois fautes très graves : violence, corruption et incertitude sur l'origine des enfants. Mais lorsque l'adultère était commis avec consentement mutuel, elles ordonnaient que l'homme reçoive mille coups de verges et que la femme ait le nez coupé, jugeant que celle qui se parait en vue d'une débauche impardonnable devait être privée de ce qui contribuait le plus à sa beauté ». Par conséquent, pas de castration de l'homme en cas d'adultère mais des coups de bâton, pas de mort pour la femme mais le nez coupé. Dans deux passages de *l'Enseignement de Ânkhsheshonq*, il est également question d'adultère ; une première fois en 21, 18-19<sup>94</sup> : « Do not lie with a married woman. He who lies with a married woman on her bed will have his wife revished on the ground » ; une seconde en 23, 7<sup>95</sup> : « He

<sup>89</sup> On objectera que Bata ne dort pas dans la maison mais à l'extérieur de celle-ci, dans l'étable. Il n'en reste pas moins qu'il a librement accès au cœur même de la maison ; lorsqu'il vient chercher des graines, il atteint sans obstacle le lieu dans lequel l'épouse d'Anubis est en train de se coiffer.

<sup>90</sup> P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, 1998, p. 68.

<sup>91</sup> XII<sup>e</sup> dynastie. Traduction P. VERNUS, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, 2001, p. 89-90.

<sup>92</sup> Z. ZÁBA, *Les Maximes de Ptahhotep*, Prague, 1956, p. 38 [288] : « On trouve la mort en cherchant à le connaître (à savoir le rêve) » (*Jw phꜣtw m(w)t hr rhꜣs.t*).

<sup>93</sup> DIODORE, I, 78.

<sup>94</sup> Traduction S.R.K. GLANVILLE, *The Instructions of Onkhsheshonq I*, CDPBM 2, Londres, 1955, p. 49.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 53.

who makes love to a married woman is killed on her doorstep »<sup>96</sup>. Mais aucun des deux ne traite de la punition de la femme adultère ; seule est indiquée l'éventualité de ce qui semble être le viol de l'épouse de l'homme adultère. Quoi qu'il en soit, dans la vie courante, le problème se réglait de manière bien plus simple et « pacifique » : le divorce<sup>97</sup>.

La mort infligée à l'épouse d'Anubis n'est donc pas la punition de l'adultère mais du mensonge et de la transmission de son impureté, c'est-à-dire du non-respect de deux interdits fondamentaux (cf. *supra*, § 1c).

### 3. La nécessité d'une « disjonction » socio-économique

#### a. La « conjonction » originelle

Le texte qui nous occupe est très explicite du point de vue des activités économiques. Il présente les différents travaux effectués de la manière suivante :

1- C'est lui (= Bata) qui lui faisait les vêtements tandis qu'il suivait son troupeau dans les champs, c'est lui qui labourait et moissonnait pour lui (= Anubis) : c'est lui (= Bata) qui faisait pour lui tous les travaux des champs (*Jw ntf j.jri nzf hbs.w, jwzf hr sm m-s3 nzyf j3w.t r sh.wt, jw ntf j.jrj nzf sk3, ntf 'w3 nzf, jw ntf j.jrj nzf wpw.t nb nty m sh.w.t*)<sup>98</sup>.

2- Son frère cadet gardait son troupeau selon son habitude de tous les jours et revenait à sa maison chaque soir, chargé de tous les légumes des champs, de lait, de bois et de tous les bons produits des champs, il les déposait devant son frère aîné, tandis qu'il s'asseyait avec sa femme, puis il buvait, mangeait et partait pour dormir dans son étable au milieu de son bétail (*jw pzyf sn šrj m-s3 nzyf j3w.t m pzyf shr nty r' nb, mtwzf wh' r pzyf pr r-tnw rwh3, jwzf 3tp m smw nb n sh.wt m jrj.t m ht, m h.t nb(.t) nfr(.t) n sh.t, mtwzf w3h3w m-b3h pzyf sn '3, jwzf hms hn' tzyf hm.t, mtwzf swr, mtwzf wnm, mtwzf [pr r sdr m] pzyf jhw m-hnw nzyf j3w.t w'*)<sup>99</sup>.

3- [Il préparait des aliments] cuits et les déposait devant son frère aîné, il (lui) donnait (en retour) des pains pour les champs (...) (*[...] ps(y).t, mtwzf w3h3w m-b3h pzyf sn '3, mtwzf d.t nzf 'qw.w r sh.wt (...)*)<sup>100</sup>.

Récapitulons :

1- Dans le premier paragraphe, Bata confectionne les vêtements, élève le bétail, laboure et moissonne. Il s'agit donc d'activités effectuées à l'intérieur de la maison (vêtements) et à l'extérieur (agriculture et élevage).

2- Dans le deuxième paragraphe, Bata revient chargé de légumes et de tous les produits des champs (agriculture), de lait (élevage) ainsi que de bois (ramassé en périphérie). Ce bois

<sup>96</sup> Pour R.K. Ritner, c'est de viol qu'il est question dans le premier passage, comme le montre sa traduction : « Do not violate a woman who has a husband. He who violates on a bed a woman who has a husband, it is on the ground that his wife is violated », (dans W.K. Simpson [éd.], *The Literature of Ancient Egypt*<sup>3</sup>, Yale, 2003, p. 521) ; et dans le second, de désir : « He who desires a woman who has a husband, it is on her doorstep that he is killed » (*ibid.*, p. 523).

<sup>97</sup> Pour ce problème en général et pour les textes dont il vient d'être question, Chr.J. EYRE, « Crime and Adultery in Ancient Egypt », *JEA* 70, 1984, p. 92-105, et, plus particulièrement, p. 96-100.

<sup>98</sup> P. d'Orbiney, 1, 2-3 = *LES*, 9, 13-16.

<sup>99</sup> P. d'Orbiney, 1, 4-8 = *LES*, 10, 3-9.

<sup>100</sup> P. d'Orbiney, 1, 8-9 = *LES*, 10, 10-11.

est important car il permet la cuisson des aliments. Le soir, Bata est nourri et logé comme prix de son travail. Un premier prélèvement sur les produits stockés est donc effectué.

**3-** Dans le troisième paragraphe, Bata prépare les aliments cuits – travail de l'*intérieur* –, les dépose devant son frère qui, en retour, lui en donne une partie pour qu'il puisse se nourrir pendant la journée lorsqu'il travaillera à l'*extérieur*. À nouveau le système de redistribution.

Ces trois passages décrivent, à l'évidence, le fonctionnement d'une exploitation agricole ainsi que le système de redistribution : (1) ensemble des travaux effectués à l'*extérieur*, (2) système de transport des produits de l'*extérieur* de la maison vers l'*intérieur* et première rétribution en nature pour le repas du soir après le travail, (3) travail à l'*intérieur*, avec une seconde rétribution en nature pour le repas de la journée lors du travail à l'*extérieur*.

Les activités de chaque personnage du mythe se répartissent de la manière suivante : l'épouse d'Anubis ne fait rien ; Anubis reçoit les flux de produits au sein de la maison. D'une certaine manière, il est l'administrateur. Toutefois, juste après la décrue, il devient cultivateur. Bata fait tout : les activités de l'*intérieur* (confection des vêtements, cuisson des aliments), de l'*extérieur* (agriculture et élevage) et transport des flux de l'*extérieur* vers l'*intérieur* (tous les produits de l'agriculture, de l'élevage et transport du bois). Au moment de la décrue, il transporte aussi le grain de l'*intérieur* vers l'*extérieur*. Bref, il *produit, transporte et transforme* la production. La « conjonction » des activités est évidente, la quasi-totalité d'entre elles étant effectuée par la même personne. Il n'y a pas de « division du travail ». Le mythe a donc également pour fonction de souligner la dimension anormale d'une telle situation en l'opposant implicitement à ce qu'elle devrait être. Le partage des tâches – la division du travail – devrait en toute logique permettre de distinguer clairement les travaux de l'*intérieur* de ceux de l'*extérieur* ; ces derniers se dédoublant à leur tour en deux groupes de tâches, celles effectuées en périphérie immédiate (les travaux agricoles) et celles effectuées en périphérie plus lointaine (l'élevage). Dans ce cadre, l'épouse d'Anubis est par définition la personne de l'*intérieur*, Bata celle de l'*extérieur*, Anubis occupant une position intermédiaire, *intérieure* et *extérieure* à la fois. Les tâches de l'*intérieur* (tissage et cuisson du pain) devraient être assumées par l'épouse d'Anubis, celles en périphérie immédiate (labours, semailles, récoltes) par Anubis et celles en périphérie lointaine (surveillance des troupeaux, transports des produits laitiers et du bois) par Bata.

Un tel partage correspond à la réalité du travail dans les campagnes de l'Égypte ancienne. Pour ce qui est des travaux domestiques, la confection des vêtements pouvait être prise en charge aussi bien par les hommes que par les femmes<sup>101</sup>. Il faut cependant distinguer cette activité pratiquée à grande échelle, par exemple dans le cadre du Harem<sup>102</sup>, d'une maison dotée d'une domesticité nombreuse<sup>103</sup>, d'une institution ou d'une production rituelle<sup>104</sup>, de celle, bien plus restreinte, effectuée dans le cadre d'une maisonnée pour un usage personnel, assumée par la maîtresse de maison<sup>105</sup>. Quant à la préparation du pain, certaines servantes étaient chargées de « moudre le grain dans chaque demeure ; la farine néanmoins était

<sup>101</sup> R. HALL, *Egyptian Textiles*, 1986, p. 12-19.

<sup>102</sup> Chr. DESROCHES-NOBLECOURT, *La femme au temps des Pharaons*, Paris, 1986, p. 80, p. 192.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>104</sup> R. EL-SAYED, *La déesse Neith de Saïs I*, *BiEtud* 86, 1982, p. 76-80, pour Neith et le tissage ; p. 180, pour le personnel féminin du temple chargé du tissage rituel.

<sup>105</sup> Chr. DESROCHES-NOBLECOURT, *op. cit.*, p. 247. Cette production domestique n'était pas toujours de bonne qualité (J. TOIVARI-VIITALA, *Women at Deir el-Medina*, *EgUitg* 15, Leyde, 2001, p. 233-234).

travaillée par les épouses (...) dont le rôle essentiel, avant tout autre, était d'assurer la fabrication quotidienne du pain pour la maisonnée entière »<sup>106</sup>. Enfin, pour ce qui est des tâches de l'extérieur, les femmes ne participaient ni aux travaux agricoles ni à ceux de l'élevage<sup>107</sup>.

La situation initiale se caractérise donc, du point de vue de la division du travail, par une « conjonction » absolue des activités et des acteurs, qui aboutit à la disparition complète de l'« exploitation agricole ».

### b. L'élevage

À l'extérieur, les mondes de l'agriculture et de l'élevage ne peuvent occuper le même espace. Le seul moyen de faire coexister les deux consiste à élever les bêtes en étables, dans un espace restreint et confiné qui ne gaspille pas les terres agricoles. Cet élevage en stabulation n'était pas pratiqué en Égypte. Les bêtes étaient certes enfermées le soir mais le jour elles quittaient l'étable – ainsi que le montre très clairement le texte qui nous occupe – et se déplaçaient vers des lieux où elles pouvaient se nourrir. Le berger et le cultivateur ne sont donc pas les mêmes personnes. Dans le conte des Deux Frères, le berger ne peut être que Bata<sup>108</sup> et le cultivateur Anubis.

Il est à ce propos intéressant de relever dans le texte qui nous occupe tous les termes utilisés pour désigner les animaux dont Bata a la charge : (1)                        <sup>109</sup>, (2)                        <sup>110</sup>, (3)                        <sup>111</sup>, (4)                        <sup>112</sup>, (5)                        <sup>113</sup>, (6)                        <sup>114</sup>, (7)                        <sup>115</sup>, (8)                        <sup>116</sup>, (9)                        <sup>117</sup>, (10)                        <sup>118</sup> et (11)                        <sup>119</sup>.

Ces mentions peuvent être classées en trois groupes. Le premier (A) regroupe les différentes graphies du terme *jw.t*<sup>120</sup>. Ce dernier désigne le « petit bétail », le « gibier du désert », les « bovins » et les « troupeaux » mais avec, semble-t-il, une prééminence des « ovins » et des

<sup>106</sup> Chr. DESROCHES-NOBLECOURT, *op. cit.*, p. 183 ; cf., également, J. TOIVARI-VIITALA, *Women at Deir el-Medina*, p. 234 ; pour la préparation du pain, H. WILSON, *Egyptian Food and Drink*, 1988, p. 11-19.

<sup>107</sup> Chr. DESROCHES-NOBLECOURT, *op. cit.*, p. 194. Il suffit pour s'en convaincre d'examiner les nombreuses scènes de travaux agricoles, J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne VI. Bas-reliefs et peintures. Scènes de la vie agricole à l'Ancien et au Moyen Empire*, Paris, 1978 ; *id.*, *Bas-reliefs et peintures. Scènes de la vie quotidienne II*, Paris, 1969 ; P.F. HOULIHAN, *The Animal World of Pharaohs*, Le Caire, 1996, p. 10-25.

<sup>108</sup> P. KAPLONY, « Das Hirtenlied und seine fünfte Variante », *ChronEg* 44/37, 1969, p. 27-59 ; *id.*, *LÄ I*, 1973, col. 632-636, s. v. Bata ; H. ALTENMÜLLER, « Bemerkungen zum Hirtenlied des Alten Reiches », *ChronEg* 48/96, 1973, p. 211-231 ; Br. VACHALA, « Des Lesung des Fisches Mormyrus im Hirtenlied », *ZÄS* 115, 1988, p. 160-163 ; G. MEYER, « Das Hirtenlied in den Privatgräbern des alten Reiches », *SAK* 17, 1990, p. 235-284 ; N.C. STRUDWICK, *Texts from the Pyramid Age*, Leyde, Boston, 2005, p. 414-415.

<sup>109</sup> P. d'Orbiney, 1, 2 = *LES*, 9, 13.

<sup>110</sup> P. d'Orbiney, 1, 5 = *LES*, 10, 3.

<sup>111</sup> P. d'Orbiney, 1, 7 = *LES*, 10, 9.

<sup>112</sup> P. d'Orbiney, 1, 9 = *LES*, 10, 12.

<sup>113</sup> P. d'Orbiney, 1, 9 = *LES*, 10, 13.

<sup>114</sup> P. d'Orbiney, 2, 1 = *LES*, 10, 16.

<sup>115</sup> P. d'Orbiney, 4, 4 = *LES*, 13, 7.

<sup>116</sup> P. d'Orbiney, 4, 4 = *LES*, 13, 8.

<sup>117</sup> P. d'Orbiney, 5, 6 = *LES*, 14, 15.

<sup>118</sup> P. d'Orbiney, 5, 8 = *LES*, 15, 1.

<sup>119</sup> P. d'Orbiney, 5, 9 = *LES*, 15, 4-5.

<sup>120</sup> *AnLex* 77.0126, 78.0139, 79.0086 ; *Wb I*, 29, 15-16.

« caprins ». Ce terme provient d'un mot plus ancien,  $\text{'}w.t$ <sup>121</sup>, qui désigne le « petit bétail », plus rarement les « animaux sauvages du désert » que l'on peut capturer et qui présentent une morphologie rappelant celle des capridés. Il peut désigner également les « bovidés »<sup>122</sup>. Par conséquent, qu'il s'agisse de la forme ancienne ou de la forme récente, ce mot semble avoir d'abord désigné le « petit bétail », ovin et caprin. Le terme a ensuite glissé sémantiquement vers deux autres sens dérivés : les *animaux du désert* (qui ressemblent morphologiquement aux capridés domestiques) et les *bovins* (qui, comme les ovins et les bovins, se déplacent en troupeau).

Les graphies du groupe **B**,  $\text{𓆎}$ , ne s'éclairent que par celle du groupe **C**,  $\text{𓆏}$  (une seule mention) ; le groupe  $\text{𓆎}$  pouvant être lu  $k.w$  (« taureaux ») ou  $jh.w$  (« bœufs », « bovidés »). À l'évidence, il ne peut s'agir d'un troupeau exclusivement constitué de taureaux. La lecture  $jh.w$  semble donc plus appropriée. Le terme  $jh$  désigne le « bovidé », le « bœuf », la « bête de somme », le « taureau » ; sous une forme composée, la « vache » ; au pluriel le « bétail », le « troupeau », les « bovidés »<sup>123</sup>.

Le texte emploie donc deux termes différents pour désigner les animaux dont s'occupe Bata. Le contexte est le suivant :

(1) $\text{𓆎}$	Bata suit son troupeau dans les champs.
(2) $\text{𓆎}$	Bata garde son troupeau selon son habitude de tous les jours.
(3) $\text{𓆎}$	Bata dort dans son étable ( $jh.w$ ) au milieu de son troupeau.
(7) $\text{𓆎}$	Bata suit son troupeau.
(8) $\text{𓆎}$	Bata conduit son troupeau pour le faire dormir dans l'étable ( $jh.w$ ).
(9) $\text{𓆎}$	Le soir, Bata revient à l'étable ( $jh.w$ ), où est caché son frère, avec son troupeau.
(4) $\text{𓆏}$	Bata conduit les bovins pour les nourrir dans les champs.
(5) $\text{𓆏}$	Bata parle avec les bovins dans les champs.
(6) $\text{𓆏}$	Les bêtes dont s'occupe Bata deviennent très belles et se multiplient.
(10) $\text{𓆏}$	Bata est prévenu par le bovin de tête.
(11) $\text{𓆏}$	Bata comprend ce que voulait lui dire le bovin de tête.

<sup>121</sup> *Wb I*, 29, s. v.  $jsw.t$  ; *FCD*, p. 8, s. v.  $jsw.t$ . Ce dernier vocable est le résultat de l'évolution phonétique du mot  $\text{'}w.t$  qui devient  $jsw.t$  en néo-égyptien (W. SPIEGELBERG, « Varia », *RecTrav* 3, 1897, p. 90 ; B. VAN DE WALLE, « Les déterminatifs dissimilés des noms d'animaux », dans O. Firchow [éd.], *Ägyptologische Studien [Hermann Grapow zum 70. Geburtstag gewidmet]*, Berlin, 1955, p. 376, n. 5). Le premier de ces deux mots ne disparut pas pour autant, les deux semblant se partager un même champ sémantique comme le montre la juxtaposition des deux termes dans un même énoncé dans les inscriptions du sarcophage de Ânkhnesnéferibrê (C.E. SANDER-HANSEN, *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre*, Copenhague, 1937, p. 114). Je remercie D. Meeks pour ces indications.

<sup>122</sup> *AnLex* 77.0593, 78.0654, 79.0437 ; *Wb I*, 170, 7-171, 1.

<sup>123</sup> *Wb I*, 119, 15-120, 4 ; *AnLex* 77.0419, 78.0443, 79.0313.

Lorsqu'il s'agit du bétail en général, sans précisions spécifiques, le terme employé est *jw.t*. Ces animaux vont dans les champs et sont gardés par Bata qui dort avec eux dans l'étable. Lorsque des précisions sont apportées, c'est le terme *jh* qui est utilisé. Les bovidés *jh* parlent à Bata qui les conduit là où l'herbe est bonne. Grâce à lui, ils engraisseront et mettront bas souvent. En outre, lorsqu'Anubis attend son frère caché dans l'étable pour le tuer, le texte mentionne d'abord des bêtes *jw.t* (9) et ensuite, deux fois (10-11), l'animal *jh*, lorsque celui-ci s'adresse à Bata pour le prévenir, comme si le « troupeau » *jw.t* était composé de *jh.w*. *Jw.t* désignerait donc, dans le texte qui nous occupe, le « troupeau », le « bétail » en général ; cette traduction étant, on l'a vu, possible. Quant aux animaux qui le composent, il s'agit des *jh.w*, des « bovins ».

### c. L'organisation du troupeau

Quatre éléments sont explicitement mentionnés :

- 1- il y a des vaches (les *jh.w* mettent bas souvent).
- 2- Le bouvier, Bata, marche derrière le troupeau (l'emplacement de celui-ci est mentionné à quatre reprises : il « suit » son bétail).
- 3- Pendant la journée, le troupeau se déplace à la recherche de bons pâturages.
- 4- Le soir, il rentre à l'étable.

Pour ce qui est de la place de Bata (2), elle est assez fréquente, comme le montrent les scènes d'élevages consignées dans les tombes<sup>124</sup>, lorsque le bouvier ne tient pas en longe ses bêtes et laisse errer son troupeau. Bata suit son troupeau (3) qui connaît bien son territoire et se dirige seul vers le bon endroit, caractéristique connue des animaux. Le troupeau est composé de bovidés dont certains sont des vaches (1). Le texte dit d'ailleurs que Bata rapporte régulièrement du lait. Cependant, sachant qu'à la naissance il y a 50 % de taureaux et 50 % de vaches, il est difficile d'admettre que le troupeau soit composé de cette manière. Se pose évidemment le problème de la stabulation car, on le sait, un taureau est un animal difficilement contrôlable (cf. *supra*, § 1e). Il faut donc se demander – bien que la documentation égyptienne ne dise rien à ce sujet – si les bêtes désignées par les Égyptiens comme des « bœufs gras », très souvent figurés tenus en longe<sup>125</sup>, ne sont pas en fait des bœufs, des taureaux castrés destinés à être engraisés. Il est, en effet, difficile d'imaginer qu'un taureau puisse se laisser guider de la sorte par un bouvier. Le point (4) va également dans ce sens. Pour que les *jh.w* reviennent aussi calmement à l'étable le soir, il faut admettre que le troupeau est surtout constitué de vaches et de bœufs. C'est peut-être ce qu'exprime le passage où il est mentionné que « les bêtes (*jh.w*) dont il (= Bata) s'occupait devinrent “très très belles” (*nfr r-jqr sp 2*), et elles multiplièrent (également) les naissances »<sup>126</sup> ; la première partie de la phrase se rapportant aux vaches et aux bœufs, la seconde exclusivement aux vaches.

<sup>124</sup> J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne V. Bas-reliefs et peintures, scènes de la vie quotidienne II*, Paris, 1969, p. 36, voir également p. 36-42.

<sup>125</sup> P. MONTET, « Les bœufs égyptiens », *Kêmi* 13, 1954, p. 43-58.

<sup>126</sup> P. d'Orbiney, 2, 1-2 = *LES*, 10, 15-11, 1.

Ces déplacements quotidiens du troupeau n'ont évidemment rien à voir avec les grandes transhumances annuelles et estivales des troupeaux, du sud vers les milieux marécageux du Delta. Remarquons, enfin, que, lors des grandes transhumances ovines dans les Cévennes, les bergers plaçaient toujours en tête du troupeau – et placent encore aujourd'hui – un bélier castré.

#### d. L'étable sacrée de Bata à Saka

Il est nécessaire de s'attarder quelques instants sur l'étable de Bata mentionnées sept fois dans le conte des Deux Frères (cf. *supra*, 1e). L'insistance avec laquelle il est question de ce lieu en relation avec Bata laisse entendre qu'une étable bien réelle – à fonction rituelle – existait probablement à Saka. En 1948, Gardiner démontrait que  <sup>127</sup>, nom de la ville du XVII<sup>e</sup> nome (rive gauche) vénérant Bata, se lisait bien *Sj-kz*, le « Dos du taureau » <sup>128</sup>, et non *Kz-sz*, comme le proposèrent en leur temps Brugsch <sup>129</sup> puis Spiegelberg <sup>130</sup>. En 1958, Kees, tout en admettant la lecture *Sj-kz*, se demandait s'il ne fallait pas comprendre ce nom comme l'« Étable du taureau » <sup>131</sup>. Cependant, la publication en 1961 du papyrus Jumilhac confirmait la lecture « Dos du taureau », plusieurs passages et une vignette y faisant allusion [fig. 1]. Mais, simultanément, ce même papyrus confirmait aussi la présence d'un enclos (*md.t*) à Saka, mentionné deux fois <sup>132</sup>, probablement consacré au dieu Bata, à moins qu'il ne s'agisse tout simplement du nom du sanctuaire.

### 4. Une « disjonction » géographique anormale mais « justifiée »

#### a. La séparation de Bata et d'Anubis

L'une des conséquences les plus visibles de la perturbation provoquée par l'épouse d'Anubis est la séparation des deux frères. De la « conjonction familiale » initiale, qui est également une « conjonction géographique », on aboutit à un état de « disjonction géographique » évidente, matérialisée par la création d'une nappe d'eau par Rê, lors de la fuite de Bata <sup>133</sup> :

*Jw Pz R' hr rd.t hpr w' n mw 'z r-jwz'f r-jwd pzy'f <sn> 'z, jwz'f (hr) mh <m> msh.w, jw pz w' jm=sn hr hpr hr w' n rj.t*

Alors Rê fit en sorte qu'une grande eau advienne entre lui et son frère aîné, elle était remplie de crocodiles, l'un d'entre eux se trouvait sur une rive, (l'autre) de (l'autre) côté.

<sup>127</sup> AEO II, 103\* (386).

<sup>128</sup> A.H. GARDINER, *The Wilbour Papyrus II. Commentary*, Oxford, 1948, p. 49-50 ; AEO II, 103\*-105\*.

<sup>129</sup> H. BRUGSCH, *Dictionnaire géographique de l'Ancienne Égypte*, Leipzig, 1879, p. 863.

<sup>130</sup> W. SPIEGELBERG, ZÄS 44, 1907, p. 98-99.

<sup>131</sup> H. KEES, « Der Gau von Kynopolis und seine Gottheit », MIO 6, 1958, p. 166.

<sup>132</sup> J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, III, 23 et XX, 20. Pour la traduction de ces passages, cf. *infra*, § 4d. Toujours en 1961, cet auteur (*ibid.*, p. 46-47) soulignait la juxtaposition dans le papyrus Wilbour de deux toponymes renvoyant peut-être à ce lieu : l'« Étable » (*pz jhw*) et le « Refuge de Saka » (*tz jbs Sz-kz*), estimant qu'un tel rapprochement ne pouvait être fortuit. Il fondait son analyse sur la lecture du tableau II de l'ouvrage de Gardiner où les deux mentions se trouvent juxtaposées (nos 28-29, A.H. GARDINER, *The Wilbour Papyrus II.*, tableau II, en face de la p. 36) Or, dans le texte même du papyrus Wilbour, ces deux désignations sont très éloignées l'une de l'autre (les deux revenant plusieurs fois dans le texte) et la traduction « Shelter of Saka » de *tz jbs Sz-kz* proposée par Gardiner n'est pas assurée (*ibid.*, p. 35).

<sup>133</sup> P. d'Orbigny, 6, 6-7 = LES, 15, 14-16.

Cette « grande eau » est infestée de crocodiles et peut difficilement être autre chose que le Nil lui-même. Le fleuve sépare donc Bata, dieu de Saka<sup>134</sup>, et Anubis, dieu de Hardaï. La ville de Saka est située rive gauche et Hardaï rive droite [fig. 2]. Cette dernière correspondrait à l'actuelle Ech-Cheikh Fadel, presque en vis-à-vis de El-Qîs, l'ancienne Saka<sup>135</sup>.

### b. Les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> nomes de Haute-Égypte

Jusqu'au début du Nouvel Empire, l'agencement des deux nomes est cohérent et simple à comprendre. Le XVII<sup>e</sup> est situé rive gauche avec pour métropole Hénou ; le XVIII<sup>e</sup> rive droite et sa capitale est Houtnésou. Cependant, à partir de la période ramesside, la problématique de ces nomes devient d'une complexité extrême et la documentation particulièrement opaque. Celle-ci, combinée avec les informations du papyrus Jumilhac et du conte des Deux Frères, laisse entrevoir des conflits fréquents entre les deux nomes ainsi que des revendications véhémentes des différents clergés. Il convient donc de reprendre ces documents, notamment ceux où sont cités les nomes avec leur capitale respective<sup>136</sup> :

**1-** La plus ancienne attestation se trouve sur la chapelle blanche de Sésostri I<sup>er</sup> (XII<sup>e</sup> dynastie)<sup>137</sup>. Pour le XVII<sup>e</sup> nome : « Anubis de Hénou » (*Jnpw Hnw*) ; et, pour le XVIII<sup>e</sup> : « Dounânouy de Houtnésou » (*Dwn-ꜥn.wy Hw.t-nsu*)<sup>138</sup>. Le dieu du XVIII<sup>e</sup> nome est donc Dounânouy et celui du XVII<sup>e</sup> Anubis.

**2-** À l'époque ptolémaïque (Ptolémée IV), sur la liste géographique d'Edfou, la capitale du nome du Chien est Houtnésou et son dieu Anubis (*Jnpw Hw.t-nsu*)<sup>139</sup>. La capitale du nome du Faucon est Houtbénou et son dieu Dounânouy (*Dwn-ꜥnwy Hw.t-bnw*)<sup>140</sup>. Remarquons que ce dernier est encore mentionné comme le dieu principal du nome.

**3-** Toujours à l'époque ptolémaïque (mais sous Ptolémée V) et toujours à Edfou, pour le XVII<sup>e</sup> nome, c'est Saka qui est citée<sup>141</sup>, et pour le XVIII<sup>e</sup> nome, Houtnésou<sup>142</sup>. Dans une autre liste, pour le XVII<sup>e</sup> nome, il est question d'« Anubis, seigneur de Saka » (*Jnpw nb Sꜥ-kꜥ*)<sup>143</sup> ; et pour le XVIII<sup>e</sup>, d'« Anubis, seigneur du nome du Faucon » (*Jnpw nb Dwn-*

<sup>134</sup> J. VANDIER, « Bata, maître de Saka », *RHR* 136/1, 1949, p. 5-9.

<sup>135</sup> Cf. *AEO* II, 98\*-103\* ; J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, p. 38-39. P. Montet (*Géographie de l'Égypte ancienne* II, Paris, 1961, p. 169-170) place cette ville rive gauche au sud de Saka, c'est-à-dire dans le XVII<sup>e</sup> nome, ce qui est peu probable. Certaines indications semblent indiquer la possibilité d'une localisation sur une île, non loin de Ech-Cheikh Fadel (*AEO* II, 100\*-102\* ; J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, p. 38 ; A.H. GARDINER, *The Wilbour Papyrus* II, p. 51). On comprendrait alors en quoi consiste le conflit entre les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> nomes, la cité étant légitimement revendiquée par les deux provinces.

<sup>136</sup> Une stèle de donation de la XVIII<sup>e</sup> dynastie (Thoutmosis III), trouvée à Karnak-Nord, semble mentionner les districts de Houtnésou et de Saka mais la formulation n'implique pas nécessairement qu'il s'agisse des capitales des deux nomes (J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, p. 55 ; L.A. CHRISTOPHE, C. ROBICHON, *Karnak-Nord III, FIFAO* 23, Le Caire, 1951, p. 87, l. 4-5, si Saka est clairement lisible, ce n'est pas le cas de Houtnésou). Pour les mentions de Basse Époque, se reporter à la liste bibliographique de H. BEINLICH, « Spätzeitquellen zu den Gauen Oberägyptens », *GöttMisz* 107, 1989, p. 32-34.

<sup>137</sup> P. LACAU, H. CHEVRIER, *Une chapelle de Sésostri I<sup>er</sup> à Karnak*, Le Caire, 1956, p. 229, et pl. 3.

<sup>138</sup> L'inscription est suivie de 3 signes supplémentaires dont le sens nous échappe.

<sup>139</sup> *Edfou* I, 342, 5.

<sup>140</sup> *Edfou* I, 342, 10.

<sup>141</sup> *Edfou* VI, 212, 2.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 212, 5.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 231, 1.

‘*nwy*’<sup>144</sup> et plus loin de « Houtnésou » (*Hwt-nsw*)<sup>145</sup>. Anubis est donc mentionné comme la principale divinité des deux nomes.

4- À l'époque gréco-romaine, à Dendara, Saka est la capitale du XVII<sup>e</sup> nome et son dieu, Anubis (*Jnpw nb S3-k3*) ; Houtredjou la capitale du XVIII<sup>e</sup> nome et son dieu, Anubis également (*Jnpw nb Hw.t-rdw*)<sup>146</sup>.

5- À l'époque romaine, sur un papyrus publié par J. Osing (papyrus de Tebtynis n° II), Saka (*S3-k3*) est la capitale du XVII<sup>e</sup> nome ; Bata, Horus, Isis et Nephthys (*B3t3, Hr, 3s.t, Nb.t-Hw.t*) les dieux principaux et le sanctuaire Saka (*S3-k3*) à nouveau<sup>147</sup>. Pour le XVIII<sup>e</sup> nome, la capitale est Houtredjou (*Hw.t-rdw*) ; les dieux Anubis, Osiris et Horus-qui-est-sur-son-papyrus (*Jnpw, Wsjr, Hr-hry-w3d3f*) et le sanctuaire « le Pavillon du dieu » (*Sh-ntr*)<sup>148</sup>. Le processus d'inversion se rapportant à Anubis est achevé, la principale divinité du XVII<sup>e</sup> nome n'est plus le très ancien Anubis de Hénou mais Bata, le premier résidant maintenant aussi dans le XVIII<sup>e</sup>.

Saka (*S3-k3*), on l'a vu, est une ville du XVII<sup>e</sup> nome, située rive gauche et consacrée à Bata, qui correspond probablement à l'actuelle El-Qîs<sup>149</sup> [fig. 2]. De Hénou (*Hnw*), l'ancienne capitale de ce même nome, consacrée à Anubis, également située rive gauche, nous ne savons rien si ce n'est qu'elle ne devait pas être très éloignée de Saka<sup>150</sup>. Houtnésou (*Hw.t-nsw*) est une cité de la rive droite, ancienne capitale du XVIII<sup>e</sup> nome où l'on vénérât un Horus. Sa localisation exacte correspondrait à l'actuelle El-Kôm el-Ahmar Souâris<sup>151</sup>. Houtbénou (*Hw.t-bnw*), également sur la rive droite, était anciennement consacrée à Anubis<sup>152</sup> et appartient traditionnellement à ce même nome. Sa localisation exacte n'est pas connue, peut-être l'actuelle Chârouîna, approximativement à 5 kilomètres au nord de Houtnésou<sup>153</sup>. Enfin, Houtredjou, également rive droite et dans le XVIII<sup>e</sup> nome, est plus difficile à placer sur une carte. Il s'agit peut-être de la désignation d'un sanctuaire de Houtbénou<sup>154</sup>.

<sup>144</sup> La plus ancienne attestation de cet Anubis (*LGG* 3, 789b-c) semble datée du règne de Mérenptah et consigné dans la chapelle rupestre d'es-Siririya, dans le XVIII<sup>e</sup> nome de Haute-Égypte (PM IV, 126-127 ; H. SOUROUZIAN, « Une chapelle rupestre de Merenptah dédiée à la déesse Hathor, maîtresse d'Akhouy », *MDAIK* 39, 1983, p. 207-223, plus particulièrement p. 215 ; *KRI* IV, 56-58, plus particulièrement p. 57 (10-11) ; et *LD* III, 198 [bas]).

<sup>145</sup> *Ibid.*, 231, 3-4.

<sup>146</sup> H. BEINLICH, *Die "Osirisreliquien"*, *ÄgAbh* 42, Wiesbaden, 1984, p. 130 (XVII<sup>e</sup> nome), p. 132 (XVIII<sup>e</sup> nome).

<sup>147</sup> J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis I. Planches*, *CNI* 17, Copenhague, 1998, pl. 24, L 16, 2-3.

<sup>148</sup> *Ibid.*, pl. 24, L 16, 8-9.

<sup>149</sup> Cf. *AEO* II, 103\*-106\* ; J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, p. 44-47 ; P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne* II, Paris, 1961, p. 166-167.

<sup>150</sup> P. MONTET, *op. cit.*, p. 166.

<sup>151</sup> Cf. *AEO* II, 106\*-108\* ; J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, p. 43-44 ; P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne* II, Paris, 1961, p. 173-174. Voir également B. HUBER, « Al-Kom al-Ahmar/Saruna : découverte d'une ville de province », dans Chr.J. Eyre (éd.), *Proceedings of the seventh international Congress of Egyptologists (Cambridge, 3-9 September 1995)*, *OLA* 82, Louvain, 1998, p. 575-582.

<sup>152</sup> J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, p. 42.

<sup>153</sup> Cf. *AEO* II, 108\*-110\* ; J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, p. 40-41 ; P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne* II, Paris, 1961, p. 175.

<sup>154</sup> *AEO* II, 110\*. Même remarque chez P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne* II, Paris, 1961, p. 175. Pour J. Vandier (*Le papyrus Jumilhac*, p. 42-43), il s'agit d'un sanctuaire de Hardai mais cette hypothèse est peu probable.



Fig 2. Les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> nomes (d'après GoogleEarth™).

Si l'on regroupe les données issues des documents cités plus haut, on obtient une première liste qui sera réaménagée plus loin (RV = rive droite, RG = rive gauche) :

	XVII <sup>e</sup> nome	XVIII <sup>e</sup> nome
1. XII <sup>e</sup> dynastie	Hénou (RG)	Houtnésou (RD)
2. Ptol. IV	Houtnésou (RD)	Houtbénou (RD)
3. Ptol. V	Saka (RG)	Houtnésou (RD)
4. Ép. gréco-rom.	Saka (RG)	Houtredjou (RD)
5. Ép. romaine	Saka (RG)	Houtredjou (RD)

La répartition est homogène et simple hormis la ligne 2 qui pose problème. Les lignes 1, 3, 4 et 5 placent les capitales du XVII<sup>e</sup> nome rive gauche (Hénou puis Saka) et celle du XVIII<sup>e</sup> rive droite (Houtnésou puis Houtredjou). Si l'on admet l'interprétation de Gardiner selon laquelle Houtredjou serait un autre nom de Houtbénou (l'actuelle Chârouna), les informations de la ligne 2 (Ptolémée IV) laisseraient entendre que le XVII<sup>e</sup> nome déborde largement sur le XVIII<sup>e</sup> par le sud, annexant une bonne moitié de cette province. Or, la ligne 3, qui correspond au règne suivant (Ptolémée V), revient à la situation antérieure. Cette contradiction est probablement due au fait que la liste de Ptolémée IV renvoie à la délimitation administrative des nomes à l'époque grecque – le XVIII<sup>e</sup> n'ayant plus à cette époque d'existence réelle – et

non au découpage religieux issu des traditions les plus anciennes qui caractérise les autres documents<sup>155</sup>.

Dans ce contexte géographique et religieux, la ville de Hardai – qui aux époques reculées appartenait au XVIII<sup>e</sup> nome – nous intéresse au premier chef. Cette cité est devenue à l'époque grecque la « ville du chien ». Strabon<sup>156</sup> la mentionne dans sa *Géographie*, « (...) la ville de Kynopôlis (est la ville) où Anubis est honoré ; un culte et un don de nourriture sacrée y ont été organisés pour tous les chiens » ; Kynopôlis étant « “La cité des chiens” nommée en Égyptien *Hardai*, principal centre à l'époque du culte du dieu chien Anubis (...) »<sup>157</sup>. La mention la plus haute est relativement récente puisqu'elle date de la XX<sup>e</sup> dynastie (Ramsès IV)<sup>158</sup>. La deuxième, également datée de la XX<sup>e</sup> dynastie, plus précisément du règne de Ramsès V, est consignée dans le P. Wilbour<sup>159</sup>. Gardiner, en étudiant ce papyrus, en vint à la conclusion que Hardai supplanta dans le XVII<sup>e</sup> nome l'ancienne Hénou dès l'époque ramesside et peut-être jusqu'à la XXVI<sup>e</sup> dynastie, voire jusqu'au début de l'époque grecque, devenant ainsi la métropole de la province<sup>160</sup>.

Dans le tableau établi plus haut, on ne dispose pas d'informations pour la période comprise entre le début du Nouvel Empire et l'époque ptolémaïque. Si on y ajoute les remarques de Gardiner, tout en supprimant la liste de Ptolémée IV plus administrative que religieuse, on obtient :

	XVII <sup>e</sup> nome	XVIII <sup>e</sup> nome
1. XII <sup>e</sup> dynastie	Hénou (RG)	Houtnésou (RD)
2. Ép. ramesside-début ép. ptol.	Hardai (RD)	Houtnésou (?) (RD)
3. Ptol. V	Saka (RG)	Houtnésou (RD)
4. Ép. gréco-rom.	Saka (RG)	Houtredjou (RD)
5. Ép. romaine	Saka (RG)	Houtredjou (RD)

On remarque d'emblée que la ligne 2 ne respecte pas la distribution traditionnelle : XVIII<sup>e</sup> nome sur la rive droite, XVII<sup>e</sup> sur la rive gauche, Hardai, la nouvelle métropole du XVII<sup>e</sup> se trouvant rive droite.

Le réagencement noté par Gardiner pour l'époque ramesside se retrouve également pour les cultes. Il semble qu'à la XVIII<sup>e</sup> dynastie (Amenhotep III), le culte d'Horus ait encore prédominé dans le XVIII<sup>e</sup> nome ainsi que le montrent des empreintes de sceau provenant du palais d'Amenhotep III où il est question de « Nebmaâtrê aimé d'Horus, seigneur de

<sup>155</sup> Cf., à ce sujet, J. VANDIER, « Quelques remarques sur le XVIII<sup>e</sup> nome de Haute-Égypte », *MDAIK* 14, 1956, p. 208-213, plus particulièrement, p. 212-213 ; voir, également, *id.*, *Le papyrus Jumilhac*, p. 61, et n. 1 ; p. 25-26, n. 1.

<sup>156</sup> STRABON, *Géographie* XVII, 1, 40 = J. YOYOTTE, P. CHARVET, St. GOMPertz, *Strabon, le voyage en Égypte*, Paris, 1997, p. 153.

<sup>157</sup> Remarque de J. Yoyotte, *ibid.*, p. 152, n. 372.

<sup>158</sup> P. Harris I, voir à la fin de ce même paragraphe.

<sup>159</sup> A.H. GARDINER, *The Wilbour Papyrus* II, p. 39-42, et p. 50-52.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 40 et p. 54 ; *AEO* II, 107\*.

Houtnésou » (*Nb-Mꜣ.t-Rꜥ mry Hr nb Hw.t-nsu*)<sup>161</sup>. Il en va encore de même sous Horemheb qui est intronisé par Horus de Houtnésou dans le temple de Louqsor<sup>162</sup>. Mais qu'en est-il plus précisément pour Hardai ? Horus était également l'ancien dieu de cette cité ainsi que le montre le nom même de la ville,  (*Hr-dy*), qui signifie peut-être « Horus est ici »<sup>163</sup>. Ce culte premier semble avoir été peu à peu remplacé par celui de l'Anubis du XVII<sup>e</sup> nome (cf. *infra*, § 4c). La première mention de la cité remonte au tout début de la XX<sup>e</sup> dynastie ; elle se trouve dans le P. Harris I (Ramsès IV) où il est question du « domaine d'Anubis, seigneur de Hardai » (*pr Jnpw nb Hr-dy*, <sup>164</sup>). On peut donc supposer que cette modification s'est produite après la fin de la XVIII<sup>e</sup> dynastie (l'Horus de Dounânouy étant encore mentionné) et avant le début de la XX<sup>e</sup> (Anubis ayant remplacé Horus), probablement au moment de la rédaction du texte qui nous occupe ou juste avant. Si l'on croise l'ensemble de ces informations, on se rend compte qu'au cours de cette période, la ville de Hardai est devenue le grand centre administratif régional ainsi que le montre Gardiner dans son étude du papyrus Wilbour, la capitale du XVII<sup>e</sup> nome et le grand sanctuaire consacré à Anubis. Cet état de fait se situe probablement au cœur du conflit entre les deux nomes.

### c. Bata de Saka et Anubis de Hardai, divinités du XVII<sup>e</sup> nome de Haute-Égypte

Comment comprendre l'épisode du conte des Deux Frères dans ce contexte géo-politique ? Reprenons l'histoire. Deux frères vivent ensemble en bonne entente, l'aîné, Anubis, et le cadet, Bata. Ce dernier est le dieu de Saka, ville du XVII<sup>e</sup> nome situé sur la rive gauche. Anubis, c'est d'abord le dieu de Hénou, l'ancienne métropole du XVII<sup>e</sup> et, pour cette même raison, le dieu principal de la province, ce que les hiéroglyphes ne pouvaient avoir oublié. Il est donc logique qu'il soit présenté comme le *frère aîné*. Mais, à cause de l'épouse d'Anubis, les deux frères se disputent et se retrouvent séparés par une nappe d'eau peuplée de crocodiles : le Nil. Bata, en fuyant, se retrouve rive gauche à Saka et Anubis rive droite, en un lieu qui ne peut être que Hardai. La cité est déjà devenue, à l'époque ramesside, la grande métropole régionale<sup>165</sup> consacrée à Anubis. Ce dernier n'est donc pas l'un des nombreux Anubis anciennement vénérés dans le XVIII<sup>e</sup> nome à côté d'autres divinités mais bien l'ancien dieu de Hénou, devenu également, au fil du temps, celui de Hardai.

En présentant ainsi les événements, Qagabou, Hori, Meremopé et le copiste Inena justifient l'appartenance de Hardai au XVII<sup>e</sup> nome *malgré sa localisation rive droite*, c'est-à-dire *malgré un agencement géographique ne respectant pas le partage religieux et administratif traditionnel* : rive droite = XVIII<sup>e</sup> ; rive gauche = XVII<sup>e</sup>. En outre, en faisant intervenir Rê, qui sépare les deux frères par une « grande eau » infestée de crocodiles, il justifie cette configuration géographique et religieuse, *le créateur ayant voulu qu'il en soit ainsi*. Enfin, Hardai, en tant que *cité du frère aîné*, est logiquement présentée comme la capitale du XVII<sup>e</sup> nome.

<sup>161</sup> W.C. HAYES, « Inscriptions from the Palace of Amenhotep III », *JNES* 10, 1951, p. 165 [S77 et S78], p. 166, et n. 341, et fig. 32 [S77-78].

<sup>162</sup> A. GARDINER, « The Coronation of King Haremhab », *JEA* 39, 1953, p. 13-31.

<sup>163</sup> Le flagellum est doté à son extrémité de deux parties retombantes (*AEO* II, 98\* [385]).

<sup>164</sup> P. Harris I, 61, b, 11 (P. GRANDET, *Le Papyrus Harris I (BM 9999) II*, *BiEtud* 109/2, Le Caire, 1994, pl. 62). Pour les divinités mentionnées dans ce papyrus, L.-A. CHRISTOPHE, « Les divinités du *Papyrus Harris I* et leurs épithètes », *ASAE* 54, 1957, p. 345-389.

<sup>165</sup> Comme le confirme le papyrus Wilbour.

Et, tout en justifiant la nouvelle appartenance de Hardai, ils rejettent la responsabilité des événements sur le XVIII<sup>e</sup> nome. En effet, le conflit est dû au comportement de l'épouse d'Anubis – une Isis en négatif, sorte de Nephthys, originaire de la rive droite – qui transgresse un code social dont les interdits sont ceux du XVIII<sup>e</sup> nome.

#### d. *L'interprétation inverse du papyrus Jumilhac*

La lecture du papyrus Jumilhac montre que les hiéroglyphes l'ayant composé possèdent leur propre interprétation des faits. Ce texte consigne en effet deux mythes se rapportant à la même thématique avec, à nouveau, une structure inversée.

Reprenons l'histoire telle qu'elle se trouve dans le conte des Deux Frères. C'est le moment des semences mais les deux frères manquent de grains. Anubis envoie Bata chercher des semences à la maison. Bata s'y rend et sa belle-sœur tente de le séduire. Elle échoue et Bata rejoint son frère chargé de grains. On a souligné plus haut le risque subséquent de souillure des graines et de la terre par Anubis et Bata ; on a souligné également la forte connotation osirienne de ces données. Après le travail, Anubis revient chez lui et, convaincu par son épouse de la culpabilité de Bata, se cache dans l'étable avec une lance. Bata, en revenant avec ses bêtes, se rend compte du piège et s'enfuit poursuivi par son frère qui ne parvient pas à le rattraper, Rê ayant établi une nappe d'eau entre les deux.

On ne peut s'empêcher de mettre en relation cet épisode avec deux mythes très semblables consignés dans le papyrus Jumilhac. Le deuxième<sup>166</sup> n'est en fait que la version abrégée du premier, il retiendra rapidement notre attention un peu plus loin. On s'arrêtera plus longuement sur le premier<sup>167</sup> :

Or, après, après ce qui s'y rapporte, on approcha lors de la tombée de la nuit, tandis que Seth savait que c'était vers la tombe d'Osiris<sup>168</sup> qu'Anubis était parti. Il se transforma en Anubis afin que les gardiens des portes ne puissent le reconnaître. Il entra à l'intérieur et il vola les affaires en tant que « simulacres de sacrifices » (*h.t m hfty.w*) du corps (*h'w*) du dieu, il traversa le fleuve en les portant. Or Anubis l'avait déjà appris. Il se mit alors à le poursuivre avec les dieux de sa suite et ils le rejoignirent. Seth rendit sa forme méconnaissable en tant que taureau sauvage<sup>169</sup>. Mais Anubis attacha ses bras avec ses jambes et il coupa son phallus et ses testicules, et il plaça sur son (= celui de Seth) dos les choses qu'il (= Seth) avait prises. Puis Anubis l'emprisonna dans la place d'abattage et il rapporta à leur place les choses qu'il (= Seth) avait saisies ; on l'appelle (depuis lors) : « Bata dans Saka », à cause de cela, et on appelle Saka le lieu où il a été emprisonné jusqu'à ce jour, et un enclos pour bovidés vit le jour sur cette terre à cause de cela.

Dans les deux histoires il est question de déplacements licites ou illicites d'« objets » osiriens – les semences transportées par Bata peuvent être considérées comme tels – et de poursuites des deux côtés du fleuve. Si l'on classe en parallèle l'ensemble des données issues de ces

<sup>166</sup> J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, XX, 15-22.

<sup>167</sup> *Ibid.*, III, 12-25. Pour ce passage, cf. J. YOYOTTE, « Sur Bata, maître de Sako », *RdE* 9, 1952, p. 157-159, plus particulièrement, p. 159 (III).

<sup>168</sup> J. Vandier (*Le papyrus Jumilhac*, III, 13) a oublié de traduire *r h.t* (III, 13).

<sup>169</sup> La graphie  renvoie à *smꜥ*, le « taureau sauvage » (*Wb* IV, 124, 1-5) plutôt qu'au taureau « domestique » *kꜥ*, dont la graphie est dépourvue du signe du couteau ; pour les taureaux en général, J. YOYOTTE, *Bestiaire des Pharaons*, p. 560-601 ; il faut distinguer (*ibid.*, p. 562-563) l'*urus* (*Bos primigenius*), le « tueur » (= *smꜥ(w)*), dans lequel Seth peut s'incarner, du bovin d'élevage (*Bos taurus*).

textes, on obtient le tableau suivant (en caractères gras les couples d'opposition, en grisé les couples équivalents) :

	<b>Papyrus Jumilhac</b>	<b>Conte des Deux Frères</b>
<b>1</b>	Seth se <b>rapproche</b> du lieu où se trouve Anubis pour voler les « objets » osiriens.	Bata <b>s'éloigne</b> d'Anubis pour aller chercher les semences.
<b>2</b>	Seth <b>commet</b> son méfait et <b>vole</b> les « objets » osiriens.	Bata <b>refuse de commettre</b> le méfait et <b>se charge</b> des semences.
<b>3</b>	Seth <b>s'éloigne</b> d'Anubis en emportant les « objets » osiriens.	Bata <b>se rapproche</b> d'Anubis en rapportant le grain « osirien ».
<b>4</b>	Anubis apprend le <b>méfait réel</b> commis par Seth.	Anubis retourne chez lui et apprend le <b>méfait fictif</b> commis par Bata.
<b>5</b>	Seth s'enfuit vers l'ouest (= il traverse le fleuve) <sup>170</sup> .	Bata s'enfuit vers l'ouest <sup>171</sup> .
<b>6</b>	Seth est poursuivi par Anubis.	Bata est poursuivi par Anubis.
<b>7</b>	Seth et ses acolytes doivent traverser le fleuve.	Une nappe d'eau est créée entre Bata et Anubis.
<b>8</b>	Les poursuivants <b>parviennent</b> à traverser.	Le poursuivant <b>ne parvient pas</b> à traverser.
<b>9</b>	<b>Ils le rattrapent.</b>	<b>Il ne peut le rattraper.</b>
<b>10</b>	Il se transforme en taureau <i>sm</i> .	Bata est un taureau (= il dort dans l'étable).
<b>11</b>	<b>Il est émasculé.</b>	<b>Il s'émascule.</b>
<b>12</b>	Bata est emprisonné dans la salle d'abattage.	La femme d'Anubis est tuée et jetée aux chiens.
<b>13</b>	Les « objets » osiriens sont restitués.	Les semences osiriennes sont restituées (= plantées).
<b>14</b>	Seth les transporte sur son dos.	En revenant vers les champs, Bata a transporté les semences sur son dos <sup>172</sup> .
<b>15</b>	Depuis, on l'appelle Bata dans Saka.	–
<b>16</b>	Et Saka est ainsi appelée car on y trouve un enclos à bovidés.	Bata dort habituellement dans une étable à bovidés

Dans le papyrus Jumilhac, le crime porte sur deux éléments : le vol des « objets » osiriens et leur souillure volontaire par Seth ; alors que dans le conte des Deux Frères, ce thème est composé de trois éléments : l'*impureté menstruelle* et le *mensonge* de l'épouse, aboutissant à la *souillure involontaire des semences* par Bata. La punition de l'épouse d'Anubis semble se

<sup>170</sup> Sachant que le vol se produit à Hardai, que Seth s'enfuit vers le XVII<sup>e</sup> nome et qu'il traverse le fleuve, le trajet s'effectue donc vers l'ouest.

<sup>171</sup> Cf. *supra*, § 4c.

<sup>172</sup> Cette donnée ne se trouve pas au même endroit que son équivalent du papyrus Jumilhac du point de vue du déroulement diachronique de l'histoire. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit de la même idée.

produire en un lieu qui est une sorte de prototype mythologique de Hardai puisqu'après avoir été tuée, elle est dévorée par l'un des interdits du XVIII<sup>e</sup> nome, le chien *jw(jw)*.

Dans la deuxième version de ce mythe consignée dans le papyrus Jumilhac – version abrégée –, la fin du texte apporte une donnée nouvelle intéressante <sup>173</sup> :

Quand à Saka, c'est Seth, ce dieu (= Osiris) se trouvant sur son dos, lorsqu'il atteint cette ville après avoir fait sa transformation en taureau. Anubis l'attacha par les bras et les pattes et il lui coupa le phallus et les testicules pour (le) placer comme siège sous Osiris, ce dieu (= Osiris) se trouvant (ainsi) sur son dos ; on l'appelle (depuis lors) Saka (= le dos du taureau). Quant à Bata, c'est Seth. On fit ce qu'il a en abomination : un trésor <sup>174</sup> se trouvait en (sa) possession, il l'avait fait lui-même <sup>175</sup>. Alors Anubis le vola (ou l'enferma) et l'emprisonna dans ce lieu et un enclos pour bovidés vit le jour sur cette terre à cause de cela. Son abomination est de faire en sorte qu'un homme passe devant lui, qui a copulé avec une femme le même jour.

L'abomination de Seth, devenu un taureau castré, est de voir devant lui un homme ayant « copulé avec une femme le jour même ». Il ne s'agit pas d'une considération psychologique, le dieu ne supportant plus de voir un homme réussir ce que lui-même ne peut plus faire. L'interprétation en revient encore aux interdits des nomes. De même que la castration de Bata, juste après la mention de la *k.t tšhw.t*, apparaît comme l'expression mythologique de l'impossibilité d'avoir une relation sexuelle avec une femme en période de menstruation (interdit du XVIII<sup>e</sup> nome), ici, l'horreur éprouvée par Seth provient de la vision – et donc de la proximité – d'un homme souillé par le non-respect de l'interdit.

À nouveau, par conséquent, deux mythes inversement symétriques, dont la structure ne peut s'expliquer que par les rivalités ayant opposé les deux nomes. Dans le conte des Deux Frères, la « disjonction » géographique et l'appartenance de Hardai au XVII<sup>e</sup> nome sont présentées comme une nécessité « malheureuse » voulue par Rê ; dans le papyrus Jumilhac, la disjonction et l'appartenance de Hardai au XVIII<sup>e</sup> sont présentées comme une évidence allant de soi, en raison du caractère séthien et néfaste des habitants du XVII<sup>e</sup> nome, que l'« auteur » du papyrus Jumilhac ne cesse de « diaboliser ».

#### e. La reconstitution du mythe originel

Un examen attentif du tableau précédent montre qu'il est possible de reconstituer le squelette du mythe originel. En effet, les lignes comportant des caractères gras (1-4, 8-9 et 11 <sup>176</sup>) sont le résultat d'interprétations contradictoires, produit du conflit opposant les hiéroglyphes des deux nomes. Elles sont postérieures à la naissance du contentieux. On peut donc les supprimer en conservant néanmoins la ligne 11 car l'opposition ne porte pas sur l'émasculatation mais sur l'« auteur » de celle-ci. Les lignes grisées mettent en relief les points d'accord et peuvent être « lues » ensemble après avoir effectué quelques réaménagements préalables. Le thème du Nil (ligne 7) est commun aux deux mais semble trouver son origine dans le conflit opposant les deux nomes ; on peut donc l'écarter. Enfin, la ligne 15 –

<sup>173</sup> J. VANDIER, *Papyrus Jumilhac*, XX, 15-22.

<sup>174</sup> Pour cette traduction du mot *htmw*, cf. J. VANDIER, *Papyrus Jumilhac*, p. 212, n. 714 ; et p. 159, n. 158 ; ce trésor est semble-t-il conservé dans une armoire représentée dans la vignette située sous le texte, côté gauche, sous la protection d'Horus (= Anubis), cf. *supra*, fig 1.

<sup>175</sup> Pour les difficultés posées par ce passage, *ibid.*, p. 212, n. 714.

<sup>176</sup> La ligne 11, on le verra, peut être réinterprétée ; la ligne 15 est incomplète.

l'étymologie de Saka – est incomplète mais on peut supposer qu'elle était également admise rive gauche. Restent, par conséquent, les lignes 5-6, 10-11 et 13-16 :

	<b>Papyrus Jumilhac</b>	<b>Conte des Deux Frères</b>
<b>5</b>	Seth s'enfuit vers l'ouest (= il traverse le fleuve).	Bata s'enfuit vers l'ouest.
<b>6</b>	Seth est poursuivi par Anubis.	Bata est poursuivi par Anubis.
<b>10</b>	Il se transforme en taureau <i>smꜣ</i> .	Bata est un taureau (= il dort dans l'étable).
<b>11</b>	Il est émasculé.	Il s'émascule.
<b>13</b>	Les « objets » osiriens sont restitués.	Les semences osiriennes sont restituées (= plantées).
<b>14</b>	Seth les transporte sur son dos.	En revenant vers les champs, Bata a transporté les semences sur son dos.
<b>15</b>	Depuis, on l'appelle Bata dans Saka.	–
<b>16</b>	Et Saka est ainsi appelée car on y trouve un enclos à bovidés.	Bata dort habituellement dans une étable à bovidés

Cette série d'équivalences peut être résumée de la manière suivante :

Bata (un taureau *smꜣ*) est poursuivi par Anubis (un canidé). Le premier est émasculé. Devenu un bœuf, il transporte sur son dos des produits « osiriens », c'est pourquoi on l'appelle Bata dans Saka (= le « Dos du taureau »), lieu où se trouve son étable/enclos.

La charnière, point d'orgue du mythe, est constituée par l'émasculat. Avant la mutilation, Bata est un taureau sauvage *smꜣ*, le « tueur » (*Bos primigenius*), qui réside dans les franges désertiques du désert. Il est poursuivi par Anubis. Or, certaines traditions, certes tardives mais dont l'origine est probablement bien plus ancienne, mettent en relation ce dernier avec les bovidés en général. Il y est présenté comme le fils de Hésat, la vache sacrée d'Atfih, et comme le « maître des taureaux de combat »<sup>177</sup>. Après son émasculat, Bata devient un bœuf qui regagne l'étable chaque soir et qui transporte les « produits » osiriens, peut-être les semences du cultivateur. Anubis, d'après les mêmes traditions était également considéré comme le « maître des vaches laitières » et aussi comme le « bon bouvier »<sup>178</sup>.

Il s'agit donc, très probablement, d'un mythe agraire, réduit à sa plus simple expression et appartenant aux plus anciennes traditions du XVII<sup>e</sup> nome. La première partie renvoie, à l'évidence, au monde sauvage, la seconde au monde domestique. Le passage de l'un à l'autre n'est possible que grâce à la castration de l'animal sauvage (cf. *supra*, § 1e). Or, comme l'atteste le papyrus Jumilhac, la mutilation est due à Anubis. Cette tradition semble plus ancienne que celle du conte des Deux Frères comme le montrent les relations qu'Anubis entretient avec les bovidés. Ce dernier apparaît donc dans ce mythe originel comme un dieu civilisateur, celui qui fait passer les animaux du monde sauvage au monde domestique.

<sup>177</sup> Références et commentaire dans J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, *EPRO* 57, Leyde, 1977, p. 20 ; et dans J. QUAEGBEUR, « Anubis, fils d'Osiris, le vacher », *StudAeg* 3, 1977, p. 119-130.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 20-21 ; cf., également, A.M. BLACKMAN, H.W. FAIRMAN, « The Significance of the Ceremony *Hwt Bhnw* in the Temple of Horus at Edfu », *JEA* 36, 1950, p. 65-66 (14).

Il devient maintenant possible de résoudre un autre problème posé par le conte des Deux Frères : pourquoi, alors que les traditions les plus anciennes font d'Anubis le dieu qui châtré les bovins, la mutilation de Bata est-elle présentée comme une auto-mutilation ?

La castration appartient pleinement au mythe dans ses versions les plus anciennes et, de ce point de vue, les attestations du papyrus Jumilhac sont justes. Il devenait difficile à Qagabou, Hori, Meremopé et au copiste Inena de supprimer ce thème. En outre, l'émasculatation se produit à un moment et à un endroit précis du conte des Deux Frères et du papyrus Jumilhac : après la poursuite et rive gauche. Or, dans le conte, Anubis ne parvient pas à rattraper Bata. Il ne peut donc être l'auteur de la mutilation. C'est pourquoi, Bata, que le texte présente également comme une sorte de bouvier, se mutile lui-même. En évitant la traversée du fleuve par Anubis, les trois scribes et leur copiste rendent possible la suite de l'histoire (2<sup>e</sup> épisode) et dépouillent du même coup Anubis de son rôle civilisateur. Ce faisant, l'auto-mutilation de Bata devient l'acte fondateur lui permettant d'inventer la domestication des animaux. Il s'agit, bien évidemment, d'un autre trait osirien. Plutarque rapporte en effet que « Pendant son règne, Osiris, commença par délivrer les hommes du dénuement et de la sauvagerie, (et) leur fit connaître l'agriculture (...) »<sup>179</sup>. On peut supposer que l'auteur grec pensait à l'agriculture au sens large, c'est-à-dire comprenant l'élevage ; or, il ne peut y avoir de domestication sans castration.

## 5. La nécessité mensongère d'une « disjonction » céleste

Plusieurs myèmes restent à analyser. L'un d'entre eux est capital parce qu'il permet de bien mettre en relief la « méthode » des auteurs du conte des Deux Frères. Il s'agit du thème de l'« Anubis lancier » :

< Anubis se cache dans l'étable avec sa lance pour surprendre et tuer son frère Bata >.

L'étable, on l'a vu, renvoie probablement au sanctuaire de Bata. Anubis s'y cache et attend son frère pour le tuer. *A priori*, on ne voit pas très bien ce qui dans ce myème pouvait déclencher dans l'esprit de l'auditeur un processus référentiel renvoyant à une tradition spécifique. Le thème de Bata rentrant à l'étable est, on le sait maintenant, banal. En revanche, un élément de ce myème semble n'avoir jamais retenu l'attention des chercheurs : la lance d'Anubis<sup>180</sup> :

*Jw=f hr rd.t dm pzyf njwy, jw=f hr rd.t m dr.t:f (...).*

Il (= Anubis) aiguïsa sa lance et l'empoigna (...).

Le thème de l'Anubis lancier n'est attesté que de manière extrêmement confidentielle<sup>181</sup>. En revanche, l'auditeur cultivé des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> nomes savait que le plus ancien dieu de Hardai n'était pas Anubis mais un Horus, lancier à ses heures. Cet Horus était, à l'origine, désigné par le nom de Dounâou (*Dwn-<sup>c</sup>.w*), « Celui aux griffes allongées » ; réinterprété par la

<sup>179</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 13 = PLUTARQUE, *œuvres morales V. Isis et Osiris* (texte établi et traduit par Chr. Froidefond), Paris, 1988, p. 188.

<sup>180</sup> P. d'Orbiney, 5, 5 = *LES*, 14, 11-12.

<sup>181</sup> Par exemple, sur une bandelette de momie d'époque ptolémaïque : H. SATZINGER, *Das Kunsthistorische Museum in Wien. Die ägyptisch-orientalische Sammlung*, ZBA 14, Mayence, 1994, p. 36-37, fig. 22 (je remercie Jérôme Gonzalez pour cette référence).

suite en Dounânouy (*Dwn-ʿn.wy*), « Celui aux ailes allongées », caractéristique que l'on retrouve dans l'hiéroglyphe utilisé pour écrire son nom : . <sup>182</sup>.

Or, il existe dans le ciel septentrional une constellation – notre constellation du Cygne – que les Égyptiens nommaient à l'origine Dounâou, parce qu'elle évoquait pour eux les serres d'un faucon <sup>183</sup>, puis, par la suite, Dounânouy. Dans de nombreuses figurations astronomiques, cette constellation est représentée sous la forme d'un dieu à tête de faucon se tenant debout et empoignant un objet rectiligne ou présentant parfois de légères ondulations <sup>184</sup>. D'après Z. Zába, l'objet tenu figurait à l'origine l'axe, le méridien du nord céleste ; à l'époque romaine, il aurait été réinterprété comme une lance transperçant Seth [fig. 3] <sup>185</sup>. Cette réinterprétation – qui, on le verra, est bien plus ancienne – s'explique par l'emplacement de la constellation du Cygne (*Dwn-ʿn.w*) et de la Grande Ourse (*Mshtyw* <sup>186</sup>) dans le ciel du nord, les deux étant géographiquement proches. La Grande Ourse adopte dans ces figurations la forme d'une patte de taureau qui peut être surmontée d'une tête de bovidé. Cette constellation fut, dès les Textes des Pyramides, associée à Seth <sup>187</sup>. Sachant que la constellation du Cygne était considérée comme la manifestation céleste de l'Horus Dounânouy, il devenait tentant de transformer l'objet empoigné par celui-ci en arme, plus précisément en lance destinée à éliminer Seth. D'après A. Volten <sup>188</sup>, la tradition de l'Horus harponneur est ancienne. Elle semble s'être maintenue tout au long de l'histoire puisque dans les chapelles osiriennes, à Dendara, le dieu est encore considéré comme tel ; il y est désigné comme le « lancier du ciel » (*ʿbꜣ n p.t*) <sup>189</sup>.

Un troisième personnage intervient dans cette affaire : Isis. En effet, dans le ciel septentrional, à proximité des deux constellations dont il vient d'être question, se trouve celle du Dragon, manifestation céleste d'Isis, dotée de la forme de Thouéris et enchaînant la jambe de Seth <sup>190</sup>. La déesse intervient donc directement dans ce conflit céleste. Comme l'écrit S. Cauville <sup>191</sup>, « (...) Seth est (...) la Grande Ourse matérialisée par la patte antérieure du taureau jetée dans le ciel. Le mal perturbe, au ciel comme sur terre, l'ordre des choses ; Isis, sous la forme de la déesse Hippopotame (en réalité la constellation du Dragon), doit maintenir la Grande Ourse dans le ciel du Nord pour l'empêcher de se rendre dans le ciel du Sud où se trouve Osiris-Orion ».

<sup>182</sup> W. WESTENDORF, *LÄ I*, 1975, col. 1152-1153, s.v. Dunanui.

<sup>183</sup> Communication orale de Bernard Mathieu que je remercie vivement.

<sup>184</sup> Le plus souvent, le nom du dieu est écrit  (O. NEUGEBAUER, R.A. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts III. Decans, Planets, Constellations and Zodiacs. Text*, Londres, 1969, p. 191-192).

<sup>185</sup> Z. ZÁBA, *L'orientation astronomique dans l'Ancienne Égypte et la précession de l'axe du monde*, Prague, 1953, p. 53, fig. 5-7. Voir, également, J.-Ph. LAUER, « Zbynek Zába, *L'orientation astronomique dans l'Ancienne Égypte et la précession de l'axe du monde* », *BIFAO* 60, 1960, p. 171-183, et, plus particulièrement, p. 176-183.

<sup>186</sup> *Wb II*, 148, 3-4 ; *AnLex* 79.1356.

<sup>187</sup> G.A. WAINWRIGHT, « A Pair of Constellations », dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith*, Londres, 1932, p. 376-377, et p. 375, fig. 3-6.

<sup>188</sup> A. VOLTEN, « Das Hapunierergestirn », *MDAIK* 16, 1958, p. 346-350.

<sup>189</sup> Communication orale de B. Mathieu que je remercie.

<sup>190</sup> S. CAUVILLE, *Le zodiaque d'Osiris*, Louvain, 1997, p. 33.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 43.



Fig 3. Dounânouy transperçant Seth avec sa lance (d'après Z. Zába, *L'orientation astronomique*, p. 53, fig. 7).

Dans l'esprit d'un auditeur cultivé du XVII<sup>e</sup> ou du XVIII<sup>e</sup> nome, l'Anubis lancier ne pouvait faire référence qu'à l'Horus lancier, Dounânouy, chargé par Isis de transpercer avec son arme, et dans le ciel du nord (= l'étable/enclos de Saka), Seth-Bata sous sa forme habituelle de bovidé. L'agression par Dounânouy de Seth-Bata a évidemment pour but de protéger, dans le ciel du sud, la constellation d'Orion ; laquelle renvoie à la relique osirienne – les *redjou* du dieu (*rdw ntr*) – conservée dans le XVIII<sup>e</sup> nome.

Pour la première fois dans le processus référentiel que déclenche la lecture du mythe chez un auditeur cultivé, le personnage de Bata apparaît sous un éclairage négatif. Comment expliquer cette mutation ?

Le thème de l'Anubis lancier – et donc de l'Horus lancier – est le produit d'un *mensonge* (l'un des interdits du XVIII<sup>e</sup> nome), celui de l'épouse d'Anubis. Le processus référentiel est donc *inversé*. Il est évident qu'aucun hiérogammate, d'où qu'il vienne, n'a remis en cause la validité de la tradition de l'Horus lancier céleste. En revanche, ce que Qagabou, Hori, Meremopé et leur copiste nient avec subtilité est la *validité de la mise en relation* car elle repose sur une tromperie : Anubis n'est pas Dounânouy car le premier appartient au XVII<sup>e</sup> nome et le second au XVIII<sup>e</sup>, Dounânouy n'est pas le frère de Bata contrairement à Anubis qui, en tant que frère aîné, ne peut tuer son cadet. La seule chose que l'auditeur retiendra est que le dieu de Hardai est bien Anubis (de Hénou), que Bata est un dieu persécuté et que la responsable de ces événements est un être néfaste – Isis – renvoyant au XVIII<sup>e</sup> nome. Enfin, une *nouvelle inversion* se produit lorsqu'Anubis apprend la vérité : il ne poursuit plus Bata pour le tuer mais se retourne vers sa femme et l'élimine.

## 6. Conclusion : l'intrusion « justifiée » du XVII<sup>e</sup> nome sur la rive droite

Il est indiscutable que les scribes ayant composé ce texte ont fait preuve d'une habileté remarquable pour attaquer le XVIII<sup>e</sup> nome et justifier le rattachement de Hardai au XVII<sup>e</sup>, au moment même où – ou juste après – Anubis y remplaçait Horus. Mais l'attaque n'est jamais directe. Isis n'est jamais citée, il s'agit simplement d'un personnage féminin non identifié. Et pour l'attaquer les scribes utilisent subtilement les interdits des deux nomes. Anubis – celui de Hardai – est ainsi déchargé de toute responsabilité ; car s'il est devenu le principal dieu du XVIII<sup>e</sup> nome – en remplaçant Dounânouy –, il reste aussi le très ancien dieu de Hénou dans le XVII<sup>e</sup> nome. En attaquant le personnage féminin, c'est le XVIII<sup>e</sup> nome qui est directement mis en cause. Le papyrus Jumilhac montre, en effet, que la déesse est incontestablement l'un des adversaires les plus acharnés des habitants divins du XVII<sup>e</sup> nome.

Pendant longtemps, les auteurs ont cherché, dans leurs analyses, à « osirianiser » l'histoire de Bata sans succès. Comme l'écrivait alors J. Vandier, « Les égyptologues, en se fondant sur ce récit, avaient fait de Bata une sorte de figure osirienne : l'épisode du silure, le séjour de Bata dans une vallée que l'on place en Syrie étaient, croyait-on, autant de traits osiriens, comme aussi les persécutions injustes subies par le héros du conte. Et voici qu'un texte égyptien (= le P. Jumilhac) nous affirme, comme une chose toute naturelle que ce Bata, loin d'être un Osiris, n'est autre qu'une forme de Seth. Si grande est la surprise, qu'on est tenté d'admettre, au début, que le Bata du papyrus d'Orbiney n'est pas le même personnage que le Bata du papyrus Jumilhac ; mais en toute honnêteté, il n'est guère possible de s'arrêter longtemps à une telle hypothèse »<sup>192</sup>. Cependant, ces analyses anciennes, qui faisaient de Bata un personnage osirien, ne sont pas fausses. Pas plus que celles qui, en se fondant sur le papyrus Jumilhac, font de ce dernier un être séthien. Car ce qu'il faut avoir à l'esprit est que ces « jeux » d'assimilation, par lesquels les hiéroglyphes des deux nomes tentent de classer Bata ou Anubis dans des « cases » séthienne ou osirienne, sont autant des discours *théologiques* que des discours *politiques* au travers desquels les deux nomes s'affrontent.

Cette remarque est valable pour les trois personnages du conte et ceux du papyrus Jumilhac. Vu du XVIII<sup>e</sup> nome, l'Anubis de la rive droite, c'est Horus ; celui de la rive gauche, c'est Seth. Isis, vue du XVIII<sup>e</sup> nome, reste la déesse bénéfique que l'on connaît ; vue du XVII<sup>e</sup>, elle devient un être nuisible que l'on n'ose nommer. Bata, vu du XVIII<sup>e</sup> nome, est un personnage éminemment néfaste que l'on assimile à Seth. Mais sa personnalité, vue du XVII<sup>e</sup> – et c'est ce que montre le premier épisode du conte des Deux Frères –, possède indiscutablement quelques traits osiriens. Ceux-ci sont développés dans la deuxième partie du conte, comme si Qagabou, Hori, Meremopé et leur copiste avaient décidé de consacrer cette deuxième partie à l'osirianisation du personnage : « voyage » sur les côtes du Liban, présence d'un arbre, le tout après que le sexe de Bata eut été avalé par un poisson, présence d'un nouveau personnage féminin et, enfin, promotion royale définitive à la fin du récit. Cet ensemble de données présente des similitudes frappantes avec ce que rapporte Plutarque, en dehors du personnage féminin qui est doté des mêmes caractéristiques négatives que le premier. Un élément contribue, semble-t-il, à renforcer l'idée que ces scribes ont tenté d'osirianiser Bata. On peut, en effet, se demander pourquoi, alors même que de nombreux éléments du conte des Deux Frères se retrouvent en négatif dans le papyrus Jumilhac – et cela même dans les vignettes [fig. 1] –, le thème du poisson dévorant le membre viril de Bata en est absent. Il est fort probable que, ce faisant, les auteurs du papyrus Jumilhac se débarrassaient d'un trait tellement connoté d'un point de vue osirien qu'il aurait été difficile de l'inverser structurellement.

En ne nommant pas Isis, les scribes ont fabriqué une histoire qui utilise avec une grande maîtrise littéraire les interdits des deux nomes mais principalement ceux du XVIII<sup>e</sup>. Ce faisant, l'histoire constitue le « plus petit dénominateur commun » à tout ce que ses auteurs ont voulu exprimer à travers elle. Ce mythe explique que le monde est le produit d'une mise en ordre qui s'apparente à une « disjonction » des éléments qui le composent, à une « mise-à-leur-place » de ces derniers. Parmi toutes ces disjonctions, l'une est capitale, la séparation géographique de Hardai, qui se trouve rive droite, du reste du XVII<sup>e</sup> nome situé rive gauche. En outre, ce texte justifie, malgré cet agencement contredisant la répartition ancienne des deux nomes – chacun d'un côté du Nil –, l'appartenance de Hardai au XVII<sup>e</sup> nome. Cette organisation de la province s'accompagne également d'un partage des rôles, le « beau rôle » revenant indiscutablement au XVII<sup>e</sup> nome, affirmation contestée avec véhémence par les

<sup>192</sup> J. VANDIER, « Bata, maître de Saka », *RHR* 136/1, 1949, p. 8-9.

auteurs du papyrus Jumilhac de nombreux siècles plus tard. Le partage des rôles se retrouve dans un autre point du conte des Deux Frères qui n'a pas été abordé jusqu'à maintenant et qui permet, à nouveau, de mettre en relief l'habileté des scribes : le mariage d'Anubis avec cette Isis en « négatif ». Anubis, on l'a vu, tout en étant le dieu de Hardai est également l'ancien dieu de Hénou, dans le XVII<sup>e</sup> nome. Son épouse, quant à elle, est originaire du XVIII<sup>e</sup>, comme le montrent, encore une fois, les interdits qu'elle ne respecte pas. Il s'agit, par conséquent, d'une alliance contre nature, qui se matérialise géographiquement en un lieu – Hardai – appartenant d'une certaine manière aux deux provinces. Anubis apparaît donc comme un dieu de l'intermédiaire<sup>193</sup>, initialement originaire du XVII<sup>e</sup> nome, et en cela positif, mais qui se laisse circonvenir par son épouse néfaste du XVIII<sup>e</sup> nome.

Mais pourquoi ne pas avoir rédigé un mythe se rapportant uniquement au problème de Hardai ? Dans ce cas le texte aurait ressemblé à une affirmation partisane non fondée, à un procès d'intention vis-à-vis des habitants du XVIII<sup>e</sup> nome, à une sorte de pamphlet politique avant l'heure. En construisant un récit expliquant et justifiant l'organisation du XVII<sup>e</sup> nome, telle qu'elle doit se présenter – d'un point de vue religieux, rituel, socio-économique, familial ou administratif –, la position de Hardai apparaît simplement et pleinement comme *une évidence au milieu d'autres évidences*.

À l'origine de ce conflit, qui semble avoir traversé un millénaire, se trouve donc le rattachement de Hardai au XVII<sup>e</sup> nome à l'époque ramesside, rendu possible par le remplacement – au cours de la même période – de l'ancien Dounânouy par l'Anubis de Hénou. Dans ces conditions, il est aisé d'imaginer que se produisit simultanément un transfert des ressources des temples de cette ville, qui devaient provenir principalement d'exploitations situées dans le XVIII<sup>e</sup> nome, au profit du XVII<sup>e</sup> ; un tel transfert provoquant l'ire des prêtres du nome du Faucon.

Enfin, on peut se demander si les événements malheureux qui affectèrent la région sous Ramsès XI, Hardai ayant été détruite par Panéhésy, ne sont pas dus à ces conflits, voire à des conflits à l'échelle du pays épousant les contours de querelles locales, la politique revêtant, dans les deux cas, les habits de la théologie.

---

<sup>193</sup> J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, p. 186.

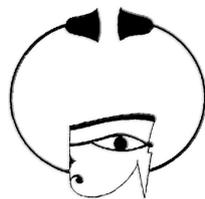
## Résumé :

Le conte des Deux Frères a toujours posé problème à ses commentateurs. On sait, depuis la publication du P. Jumilhac par J. Vandier, qu'il faut le mettre en relation avec les XVIIe et XVIIIe nomes de Haute-Égypte. Une analyse tenant compte plus systématiquement des dieux, des rites et des interdits mentionnés dans le P. Jumilhac permet de mieux cerner sa signification.

## Abstract :

The tale of Two Brothers always raised problem to his commentators. We know, since the publication of P. Jumilhac by J. Vandier, that it is necessary to put it in connection with the XVIIth and XVIIIth nomes of Upper Egypt. An analysis taking into account more systematically gods, rites and prohibitions mentioned in P. Jumilhac allows to understand better its meaning.

**ENiM – Une revue d'égyptologie sur internet.**  
<http://recherche.univ-montp3.fr/egyptologie/enim/>



ISSN 2102-6629