

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

VIOLENCE ET NORMES DE MODÉRATION AU NOUVEL EMPIRE:
EXERCER, PENSER ET SUBIR LES PRESSIONS EN ÉGYPTE ANCIENNE
(1600-1000AEC)

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN HISTOIRE (PH.D.)

PAR
GUILLAUME BOUCHARD LABONTÉ

NOVEMBRE 2023

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Il sera difficile de nommer toutes les personnes ayant soit contribué à ma recherche par leur soutien documentaire et leurs suggestions de lectures, soit par leurs commentaires, soit par les discussions qui ont inspiré les idées défendues dans cette thèse, soit par leurs encouragements, leur soutien financier ou leur patience.

J'aimerais en citer quelques-unes, tout de même : tout d'abord mon directeur de thèse, Pr. Jean Revez, qui m'a suivi, instruit et conseillé sur une période assez longue (soit une douzaine d'années). Je remercie aussi ma co-directrice, Pr. Katja Goebis, pour sa patience et sa tolérance à mon égard.

J'ai reçu le soutien plus ou moins conscient de deux autres égyptologues : le Dr. Cédric Gobeil, que j'ai côtoyé dans le cadre de missions épigraphiques à Louxor et le Pr. Ronald Leprohon, à qui je dois quelques idées et constats.

Mes collègues et ex-collègues de l'UQAM et de la SHGIJ ont aussi contribué : je citerais tout particulièrement Nancy Moreau, Cloé Caron, Jessica Bouchard, Perrine Poiron, Cynthia Parra, Julie Desjardins, Alexandre Legault, Jacynthe Bruneau et le Dr. Mostafa Zayed.

J'aimerais citer aussi ma famille, qui a dû endurer mon absentéisme chronique, mon austérité et ma mauvaise humeur, particulièrement : Émilie, Roger, Ginette, Frédéric, Sandra et mon oncle Henri-Paul.

Cette thèse aurait été annulée depuis longtemps sans le soutien de mes ami-e-s, qui ont également su me nourrir intellectuellement : parmi ces personnes, j'aimerais nommer

Alice Leblanc, Élise Guérin-Bouchard, Kristine G. Lafond, Carolane Doyon, Catherine Lemieux-Lefebvre, Bruno Massé, Norman Nawrocki, Youri Couture, Ariane Jacques-Côté, Steve Lamarche, Alexandre Le Blanc, Vanessa Gauthier-Vela, Jessica Leblanc, A.lys Hérisson, Louca, Anne-Marie Gallant, Anne-Marie Duclos, Anne Archet, Florence Derouet, Florence Heung, Alexia Grenier, Marilou Craft, Roxane P-Fournier, Nayla Naoufal et Jessie Gladu. La liste pourrait être beaucoup plus longue, car avec eux et elles, j'ai vraiment eu l'impression de faire partie d'une communauté d'idées.

Je remercie également l'UQAM, qui a fait preuve d'indulgence sur le plan administratif et le département d'histoire ainsi que le FRQSC pour l'octroi généreux de bourses. Un merci spécial, finalement, au personnel du département, sans qui ma négligence administrative m'aurait certainement coûté très cher.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----|
| LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES | i |
| RÉSUMÉ | iii |
| INTRODUCTION | 1 |
| 1.0 Historiographie | 5 |
| 1.1 Histoire et définition de la violence | 5 |
| 1.1.1 Violence dans le monde contemporain..... | 5 |
| 1.1.2 La préhistoire et l'anthropologie : barbares et civilisés | 9 |
| 1.1.3 La violence au cours de l'Antiquité classique..... | 14 |
| 1.2 La violence et l'égyptologie | 19 |
| 1.2.1 Symbolique de l'étranger | 19 |
| 1.2.2 Violence interpersonnelle et rapports de pouvoir des femmes..... | 22 |
| 1.2.3 Répression socio-politique et militaire..... | 26 |
| 1.2.3.1 Répression du crime et sacré | 26 |
| 1.2.3.2 Rébellions et dissidents | 32 |
| 1.3 Problématique et hypothèse | 36 |
| 1.3.1 Retour sur l'historiographie | 36 |
| 1.3.2 Problématique..... | 37 |
| 1.3.3 Hypothèse | 38 |
| 1.4 Les sources..... | 45 |
| 1.4.1 Les autobiographies: des sources essentielles | 46 |
| 1.4.2 Les écrits sapientiaux | 46 |
| 1.4.3 La littérature épistolaire..... | 47 |
| 1.4.4 Textes rituels et funéraires..... | 47 |
| 1.4.5 Sources iconographiques, textes épigraphiques et poèmes épiques gravés dans le contexte d'un temple | 48 |

| | | |
|---------|--|-----|
| 1.4.6 | Le conte et la fiction historique | 49 |
| 1.4.7 | Transcription hiéroglyphique | 50 |
| 1.5 | Méthodologie | 51 |
| 1.5.1 | Approche générale..... | 51 |
| 1.5.2 | Comprendre les motifs d'une action | 53 |
| 2.0 | Définitions de la violence au Nouvel Empire: langue et culture | 58 |
| 2.1 | Concepts généraux de la violence | 58 |
| 2.1.1 | <i>ḫ3</i> : un verbe d'action passe-partout..... | 60 |
| 2.1.2 | <i>ḥsf</i> : surveiller et surtout punir | 66 |
| 2.1.3 | <i>ḥwī</i> et autres verbes d'agression | 70 |
| 2.1.4 | <i>bt̄n</i> , <i>bt̄n.w</i> : la rébellion subversive..... | 76 |
| 2.1.5 | <i>sbī</i> : le rebelle..... | 79 |
| 2.1.6 | <i>bt̄3</i> , <i>bt̄3.w</i> : le crime, la faute, le mal | 85 |
| 2.1.7 | <i>ḥdn</i> , <i>ḥnd</i> : divers degrés de colère. | 92 |
| 2.1.8 | Du lexique conceptuel à la posture morale | 97 |
| 2.1.9 | Essai de catégorisation | 101 |
| 2.1.9.1 | La violence préventive et symbolique..... | 101 |
| 2.1.9.2 | La violence proactive | 103 |
| 2.1.9.3 | La violence réactive, répressive | 104 |
| | Conclusion | 106 |
| 2.2 | Éloge de la modération et de l'ordre dans les textes sapientiaux | 106 |
| 2.2.1 | L'enseignement de Ptahhotep | 109 |
| 2.2.1.1 | La modération..... | 109 |
| 2.2.1.2 | Le respect de l'autorité..... | 111 |
| 2.2.2 | L'enseignement d'un père à son fils..... | 113 |
| 2.2.2.1 | Le rôle du pharaon..... | 114 |
| 2.2.2.2 | La parole juste et modérée..... | 115 |

| | | |
|---------|---|-----|
| 2.2.3 | Les maximes d'Ani | 119 |
| 2.2.3.1 | La modération dans les Maximes d'Ani | 120 |
| 2.2.4 | <i>L'Enseignement d'Aménémopé</i> | 124 |
| 2.2.4.1 | turbulence et silence | 125 |
| 2.2.5 | <i>Les prohibitions</i> et autres textes moraux du Nouvel Empire | 128 |
| 2.2.6 | Culture, société et littérature sapientiale | 129 |
| 2.3 | La résolution de conflits: le réel et l'imaginaire..... | 133 |
| 2.3.1 | Éléments de conflit dans la littérature du Nouvel Empire..... | 133 |
| 2.3.1.1 | Le bon, la brute..... | 134 |
| 2.3.1.2 | dualité entre hommes et femmes | 138 |
| 2.3.1.3 | La résolution du conflit dans la littérature..... | 144 |
| 2.3.2 | La résolution du conflit dans la vie quotidienne | 147 |
| 2.3.2.1 | conflits interpersonnels au Nouvel Empire | 147 |
| 2.3.2.2 | L'intervention d'un tiers... et de la justice | 153 |
| 2.3.2.2 | Tribunaux locaux..... | 156 |
| | Conclusion du chapitre..... | 162 |
| 3.0 | La violence domestique et sociale au Nouvel Empire : une époque, des normes brutales ?..... | 165 |
| 3.1 | L'immoralité..... | 166 |
| 3.1.1 | Relations adultérines | 166 |
| 3.1.1.1 | Représentations et émotions | 166 |
| 3.1.1.2 | L'absence relative de la femme et de la défense de ses intérêts | 168 |
| 3.1.1.3 | Adultère et réponse violente à l'immoralité..... | 172 |
| 3.1.2 | La violence sexuelle et les mauvais traitements..... | 174 |
| 3.1.2.2 | L'économie des femmes répudiées ou en fuite | 180 |
| 3.1.3 | Homosexualité et autres « déviances »..... | 182 |
| 3.1.4 | Corruption, fraude et paresse..... | 186 |

| | | |
|-----------|---|-----|
| 3.1.5 | Rixes, bagarres et passages à tabac | 191 |
| 3.1.6 | Abus d'autorité..... | 196 |
| 3.1.6.1 | La fraude, le mensonge et l'abus..... | 196 |
| 3.1.6.2 | Nuances apportées au sujet de la justice : les classes populaires | 201 |
| 3.1.7 | Conclusions sur le sens de l'immoralité et des transgressions morales au Nouvel Empire | 203 |
| 3.2 | Le discours sur le crime grave | 206 |
| 3.2.1 | Le meurtre | 207 |
| 3.2.1.1 | Le meurtre dans la littérature..... | 207 |
| 3.2.1.2 | Le meurtre dans les sources non-littéraires | 217 |
| 3.2.1.3 | L'importance de l'eau dans les menaces de mort..... | 220 |
| 3.2.1.4 | Conclusion sur le meurtre..... | 223 |
| 3.2.2 | Crimes contre l'État et les temples..... | 224 |
| 3.2.2.1 | Les pilleurs de tombes | 225 |
| 3.2.2.1.1 | Le discours sur les pilleurs..... | 228 |
| 3.2.2.1.2 | La justification des pilleurs..... | 231 |
| 3.2.2.2 | Les crimes au temple | 242 |
| 3.2.2.3 | Conclusions sur les crimes au temple et contre l'État..... | 252 |
| 3.3 | Désordres généraux et crimes collectifs | 254 |
| 3.3.1 | Émeutes et grèves | 255 |
| 3.3.1.1 | L'insubordination en tant que violation de la norme | 256 |
| 3.3.1.2 | Les grèves : normes d'opposition acceptables | 261 |
| 3.4 | Conclusion du chapitre | 268 |
| 4.0 | Résistances et répressions | 270 |
| 4.1 | Les révoltes et la résistance..... | 271 |
| 4.1.1 | La notion de rebelle | 271 |
| 4.1.1.1 | Les termes de la propagande | 272 |

| | | |
|-----------|--|-----|
| 4.1.1.2 | L'identité et l'action du rebelle..... | 275 |
| 4.1.1.3 | Autres exemples de rébellions au Nouvel Empire | 278 |
| 4.1.1.4 | Révoltes et occupation en Nubie | 280 |
| 4.1.2 | « Crise des valeurs » et satire | 284 |
| 4.1.3 | La littérature et l'imaginaire, le rêve de la fuite..... | 287 |
| 4.1.3.1 | Une Zomia bien égyptienne : le désert du Sinaï, la Nubie, le couloir syro-palestinien. | 288 |
| 4.1.4.2 | Moïse et les Hébreux | 296 |
| 4.1.4.3 | Sinouhé fuit par terreur d'une justice expéditive..... | 298 |
| 4.1.4.4 | Le Prince prédestiné, une autre représentation de fugitif | 302 |
| 4.1.4.5 | La vallée du Cèdre..... | 305 |
| 4.1.4.6 | Le refuge et la conception sethienne des marches..... | 307 |
| 4.1.6 | Réaffirmer le pouvoir pharaonique après une période d'instabilité... | 310 |
| 4.1.6.1 | Faire un exemple | 311 |
| 4.1.6.2 | Le spectacle de la justice | 314 |
| 4.2 | Les complots, conspirations et la question de l'agentivité | 318 |
| 4.2.1 | Quelques considérations concernant le désordre politique | 319 |
| 4.2.2 | Les conspirations | 321 |
| 4.2.3 | La Conspiration du Harem sous Ramsès III..... | 324 |
| 4.2.3.1 | Catégories de crimes dans la Conspiration du Harem..... | 327 |
| 4.2.2.1.1 | Le silence | 328 |
| 4.2.2.1.2 | Participation active au complot..... | 330 |
| 4.2.3.1.3 | Autres crimes | 331 |
| 4.2.3.2 | La question du statut social | 331 |
| 4.2.3.3 | Analyses supplémentaires | 331 |
| 4.2.3.4 | Diversité de facteurs et agentivité | 334 |
| 4.2.3.4.1 | Négocier sa peine par la délation..... | 335 |

| | | |
|---|---|-----|
| 4.2.3.5 | Un autre indice : la complaisance des juges | 338 |
| 4.2.4 | La guerre de Panhésy..... | 339 |
| 4.2.5 | Le sens des luttes de pouvoir..... | 343 |
| 4.3 | La représentation et la menace des châtiments | 344 |
| 4.3.1 | Les Medjays, forces policières diverses et le maintien de l'ordre | 345 |
| 4.3.2 | Peines physiques et symbolique | 353 |
| 4.3.2.1 | Comment punir convenablement | 353 |
| 4.3.2.2 | Le rituel de la violence | 358 |
| 4.3.2.3 | L'appréhension des accusés..... | 361 |
| 4.4 | Conclusion du chapitre | 364 |
| CONCLUSION | | 367 |
| Annexe I: Examen des condamnations lors de la Conspiration du Harem | | 387 |
| BIBLIOGRAPHIE | | 390 |

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>AASOR</i> | <i>Annual of the American Schools of Oriental Research</i> , Ann Arbor, Mich. |
| <i>Aegyptus</i> | <i>Aegyptus. Rivista. italiana di egittologia e di papirologia</i> , Milan. |
| <i>ASAE</i> <i>CASAE</i> | <i>Annales du Service des Antiquités de l'Égypte</i> (Le Caire). Cf. <i>AnnServ</i> , |
| <i>BIFAO</i> | <i>Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale</i> , Le Caire. |
| <i>BSA (P)</i> | <i>Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris</i> , Paris. |
| <i>ChronEg</i> | <i>Chronique d'Égypte</i> . Fond. égyptol. Reine Élisabeth, Bruxelles. |
| <i>CurrAnthr</i> | <i>Current Anthropology</i> , Chicago, Ill. |
| <i>Égypte</i> | <i>Égypte. Afrique et Orient</i> , Centre vauclusien d'égyptologie, Avignon. |
| <i>ENiM</i> | <i>Égypte nilotique et méditerranéenne</i> , Montpellier. |
| <i>GöttMisz</i> | <i>Göttinger Miszellen. Beitr. zur ägyptologischen Diskussion</i> Göttingen. |
| <i>Grafma</i> | <i>Grafma Newsletter. Bulletin du Groupe de recherche archéol. franç. et internat. sur les métiers depuis l'Antiquité</i> , Paris. |
| <i>GrRom</i> | <i>Greece and Rome</i> , Oxford. |
| <i>JAH</i> | <i>Journal of African History</i> , Cambridge |
| <i>JANER</i> | <i>Journal of Ancient Near Eastern Religions</i> , Cologne, Leyde, Boston. |
| <i>JANES</i> | <i>Journal of the Ancient Near Eastern Society</i> . U. Columbia, New York |
| <i>JAOS</i> | <i>Journal of the American Oriental Society</i> , New Haven, Conn. |
| <i>JARCE</i> | <i>Journal of the American Research Center in Egypt</i> , Boston, New York. |

| | |
|-------------------|--|
| <i>JEA</i> | <i>Journal of Egyptian Archaeology</i> , Egypt Explor. Soc. Londres. |
| <i>JBL</i> | <i>Journal of Biblical Literature</i> . Soc. of Bibl. Lit. Chico, Calif. |
| <i>JCunStud</i> | <i>Journal of Cuneiform Studies</i> , Ann Arbor, Mich., New Haven, Conn. |
| <i>JESHO</i> | <i>Journal of the Economic and Social History of the Orient</i> , Leyde. |
| <i>JSSEA</i> | <i>Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities</i> , Toronto. |
| <i>Kémi</i> | <i>Kémi. Revue de philologie et d'archéologie égyptiennes et coptes.</i> et, Paris. |
| <i>KMT</i> | <i>K.M.T. A Modern Journ. of Anc. Egypt</i> , San Francisco, Calif. |
| <i>KRI</i> | <i>Kenneth A. Kitchen Ramesside Inscriptions</i> , Oxford, 1975. |
| <i>LES</i> | <i>Late-Egyptian Stories</i> . Bruxelles, Bibliotheca Aegyptiaca I. |
| <i>LingAeg</i> | <i>Lingua aegyptia. Journ. of Egyptian Stud.</i> Semin. für Ägyptol. und Koptol, Göttingen |
| <i>MDAIA</i> | <i>Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athen. Abt.</i> Berlin. |
| <i>Orientalia</i> | <i>Orientalia. Comment. periodici Pontif. Inst. biblici</i> , Rome. |
| <i>RdE</i> | <i>Revue d'égyptologie</i> . Société française d'égyptologie, Paris, Louvain. |
| <i>RDUS</i> | <i>Revue de droit de l'Université de Sherbrooke</i> |
| <i>SAAC</i> | <i>Studies in Ancient Art and Civilization</i> . Univ. Jagiellonian, Cracovie. |
| <i>SAK</i> | <i>Studien zur altägyptischen Kultur</i> , Hambourg. |
| <i>SAL</i> | <i>Studien zu altägyptischen Lebenslehren</i> , Fribourg et Göttingen. |
| <i>SARS</i> | <i>Sudan Archaeological Research Society</i> , Royaume-Uni. |
| <i>TLA</i> | <i>Thesaurus Linguae Aegyptiae</i> |
| <i>ZPE</i> | <i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i> , Bonn. |

RÉSUMÉ

Cette thèse explore la notion de violence au Nouvel Empire égyptien (1580-1070 AEC), tout particulièrement à partir de la XIX^e dynastie et de son déclin. Alors que l'historiographie s'est penchée abondamment sur la violence militaire, l'ennemi symbolique, les peines infligées par la justice, le discours sur le pouvoir et l'idéologie royale, assez peu d'études ont tenté de démêler les fonctions des pratiques politiques, sociales et culturelles et de replacer la violence et la brutalité, au Nouvel Empire, dans leur contexte plus intime et normatif, ni de tenter de déterminer quels étaient les effets des rapports de pouvoir et des normes sociales en lien avec la violence sur la vie quotidienne des sujets de Pharaon, ni de réfléchir au rôle de ceux-ci à l'intérieur de ces rapports.

Notre objectif est ici d'étudier le phénomène de la violence au Nouvel Empire à travers plusieurs prismes historiques et anthropologiques : comprendre les motivations des acteurs, la manière avec laquelle leurs émotions et besoins sont représentés et les comparer avec le discours idéologique ambiant et les normes sociales ou valeurs qui semblent avoir été mises de l'avant par les autorités autant que par la population elle-même.

Nous argumenterons qu'il n'existe pas de notion unique de la violence en tant que telle, mais que ce que nous appelons aujourd'hui de la violence se décline à travers plusieurs caractères : la brutalité, l'oppression, la colère, etc. On regroupera ces éléments en trois groupes : la violence préventive (symbolique), proactive (criminelle) et répressive (de l'État). La violence proactive est connotée négativement. Elle fait l'objet d'un discours éthique et moral qui encourage la non-violence, le contrôle de soi, le silence et la soumission. Les deux autres types de violence servent l'ordre social et le pouvoir. Pour approfondir ces notions, nous explorerons le lexique en lien avec la violence, la question de la modération dans les textes de sagesse et le conte, mais aussi les exemples de la vie quotidienne à travers la littérature épistolaire. Celle-ci nous donnera des indices sur l'équivalence entre l'idéal de modération et les tentatives d'appliquer celui-ci dans la vie courante.

Nous ferons, lors de cette recherche, la démonstration que des mécanismes sociaux raffinés ont été développés pour venir à bout des conflits. Nous étudierons ensuite les situations dans lesquelles l'ordre traditionnel traverse une période de rupture, notamment lors de révoltes, de crises économiques et de rixes. Nous démontrerons que des éléments, parmi la population égyptienne, parviennent lors de ces événements à adapter leur pensée à la nouvelle réalité, et donc à se constituer un ensemble de nouvelles normes internes.

Nous étudierons ensuite les exemples d'opposition au pouvoir pharaonique au Nouvel Empire. À l'aide de multiples sources, nous montrerons comment s'esquissait

chez certains l'hypothèse d'une vie meilleure à l'extérieur de l'Égypte, ou d'un refuge en territoire isolé.

Enfin, nous essaierons de comprendre comment s'articule le pouvoir coercitif en Égypte du Nouvel Empire. Comment la répression agit sur la population, comment celle-ci doit en internaliser, par l'éducation idéologique, les structures. Mais également de quelle manière l'individualité et l'agentivité s'expriment au sein d'une société qui est trop souvent perçue comme régie par des mécanismes quasiment purement déterministes.

ABSTRACT

This research explores the notion of violence during the New Kingdom (1580-1070 BCE), specifically from the XIXth Dynasty through the decline of the Ramesside period. Historians have abundantly studied military violence, with a focus on such themes as the enemy as a symbol, punishments, representations of power and royal ideology. But they seldom have tried to untangle functions of political, social and cultural practices within a more personal and psychological context. Moreover, relatively few studies have tried to identify the effects of power dynamics and social norms linked on violence in daily life, or tried to understand how Pharaoh's subjects participated in these dynamics.

Our goal is to study violence during the New Kingdom, through several historical and anthropological lenses: we will try to understand the motivations behind the agents and delineate the way their emotions are represented. We will compare them with the contemporary ideological discourse and social norms or values that seem to have been adhered to both by the authorities and the population.

We will argue that there exists no singular notion of violence per se, but what we today call violence expresses itself through many things: brutality, oppression, anger, etc. We will group these elements into three groups: the pre-emptive violence (also symbolic and educational), proactive violence (often related to crimes), and repressive violence (state violence). The proactive violence is the most negatively connoted type of violence in Egypt. It is the object of an ideological and ethical discourse that promotes ideas of non-violence, self-control, silence and submission. The other two types of violence serve the social order and people in power. To deepen our knowledge of these notions, we will explore the vocabulary related to violence, moderation as described in the teachings and tales, but also examples from daily life as found in personal letters. These materials provide tools through which we may get a better understanding of how the Egyptians tried to apply the ideal of moderation and non-violence in their own lives.

We will, during this research, demonstrate that complex social dynamics were developed in order to resolve conflicts. We will then study the situations in which the traditional order went through a crisis, notably during revolts, economic decline and brawls. We will show that some elements among the Egyptian population succeeded in adapting their thinking to a new reality during these events, and therefore were able to create a new set of internal norms.

We will then study examples of opposition to pharaonic rule within New Kingdom society. On the basis of a range of varied sources, we will show how the hopes for a better life could take shape in the minds of some, beyond Egypt's borders, or when in an isolated place removed from the pressures of society.

Finally, we will try to understand how coercion expresses itself in this era; how repression is exercised upon the population, how it is internalized by the same population – through education and social structures; but also in which way individuality and agency express themselves in a society that is too often perceived as deterministic.

INTRODUCTION

En 2013, l'anthropologue et préhistorienne Marylène Patou-Mathis publiait un ouvrage dans lequel elle se posait cette question : L'être humain a-t-il toujours été violent ? Elle y déconstruisait plusieurs mythes qui font des hommes et femmes de la Préhistoire des êtres sanguinaires¹, une réflexion faisant suite à d'autres ouvrages assez prolixes, notamment *Le Sentier de la guerre : Visages de la violence préhistorique*, publié en 2001 par Guilaine et Zammit, qui traite surtout du néolithique et de l'âge du Bronze. Son exercice, plus que nécessaire, nous rappelle cependant que le Paléolithique n'est pas la seule période dont la violence occupe une très large part dans l'imaginaire de nos contemporains. Le Moyen Âge a été également victime d'un phénomène similaire. Pourtant, quelques exemples classiques nous permettent de remettre en question la prépondérance des rixes à cette époque souvent qualifiée de « sombre »². Et qu'en est-il donc d'une Antiquité méditerranéenne, déchirée par les guerres et les conquêtes ? Après la naissance des premiers États, la menace ne provient plus principalement, pourrait-on postuler, de l'extérieur. La brutalité intertribale prend des airs plus « civilisés ». Elle serait, selon une certaine interprétation, plus modérée et surtout plus policée, conforme aux attentes et à des normes dictées par l'écrit et des impératifs politiques plus pragmatiques.

L'Antiquité, au même titre que la Préhistoire, ne forme cependant pas un tout cohérent et uniforme. Tout d'abord en raison de sa durée et de sa diversité culturelle, mais aussi parce que les États n'y étaient pas totalisants : aux marches des empires, on

¹ Marylène Patou-Mathis. *Préhistoire de la violence et de la guerre*. Paris, Éditions Odile Jacob, 2013, p. 25.

² Dans le livre de Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan* (Paris, Gallimard, 1975, 640 p.) ce n'est pas la mort violente qui préoccupe le plus les habitants, et cela même si quelques-uns d'entre eux ont pu finir sur le bûcher pour cause d'hérésie (*op. cit.* p. 324). Ce sont les maladies et les accidents qui sont les principales causes de mort (*op. cit.* p. 326), le taux d'homicide restant relativement bas (0,013% par an).

vivait souvent sans trop de désir de se mêler d'autre chose que de ses propres affaires³. Des États quasi-millénaires ont côtoyé, de leur côté, des entités éphémères. Parmi les premiers, l'Égypte semble particulièrement marquée par la continuité et la force de ses traditions. Tout porterait à croire que le système pharaonique est parfaitement bien adapté à son environnement et à son époque ; qu'il est suffisamment efficace pour survivre aux crises. Des facteurs climatiques et géographiques pourraient expliquer en grande partie ce succès relatif. Mais qu'en est-il donc plus précisément de son système de normes sociales, au moment où cet État vit une période d'ordre relatif et puis sa fameuse « crise des valeurs⁴ » à la fin du Nouvel Empire ? Joue-t-il un rôle dans le maintien de l'appareil d'État ?

Quel est, surtout, le sens de l'usage de la violence en Égypte Ancienne au Nouvel Empire (env. 1580-1060 AEC) ? De quelle façon le pouvoir l'utilise-t-il pour se maintenir ? Est-ce un moyen de dernier recours, la manifestation d'un manque de contrôle occasionnel, ou la violence fait-elle intrinsèquement partie des normes sociales à très petite échelle ?

Contrairement à Patou-Mathis et sa Préhistoire⁵, nous avons affaire, avec l'Égypte pharaonique, à un État bien constitué, s'édifiant sur des bases plurimillénaires et qui met en valeur un ordre social solide et conservateur. La violence y est un phénomène institutionnel, culturel et social. Du côté du pouvoir, elle vise largement la coercition et punit pour l'exemple, mais a pour objectif plus large le maintien d'un État. Il nous apparaît évident que si les grandes structures sont largement répressives, la violence n'est pas pour autant généralisée : la médiation comme résolution pacifique

³ C'est une des remarques de James C. Scott dans une bonne partie de sa littérature, dont *Against the Grain, a Deep History of the Earliest States*. New Haven and London, Yale University Press, 2017, p. 32.

⁴ Selon l'expression de Pascal Vernus dans *Affaires et scandales sous les Ramsès*. Paris, Pygmalion, 1993, 280 p.

⁵ Selon elle, la première « guerre » a par ailleurs eu lieu en Basse-Nubie au Paléolithique. (*op. cit*, 2013, p. 28), tout près de la région qui nous intéresse.

des conflits reste un important moyen de faire respecter l'ordre. Et les processus de justice locale sont tout aussi normés que la violence du pouvoir.

Dans les textes qui traitent de valeurs et d'éthique, la brutalité n'est pas mise de l'avant au même titre que la modération. On y recommande généralement une réserve absolue dans le comportement. La violence y est donc découragée. C'est le cas au Nouvel Empire, sur lequel nous allons concentrer notre étude et c'est également le cas pour des périodes antérieures et postérieures. Dans un contexte de vie en société, la violence est perçue comme un échec du processus de réconciliation ou de médiation. En revanche, la violence est souvent positivement connotée en tant que privilège étatique et démonstration de force, que ce soit dans le cadre de la répression des révoltes, des conspirations ou des crimes les plus communs.

Cette opposition entre modération et usage de la force coercitive en révèle une autre : celle du sujet et du dirigeant. Toutefois, si la violence sanctionnée est celle du puissant et l'obéissance l'apanage du sujet, la modération constitue une valeur importante au sein de l'élite dirigeante, et pas seulement envers les pairs et supérieurs, mais aussi envers les subalternes.

Pour arriver à comprendre les nuances qui caractérisent ce phénomène, nous devons, dans cette recherche, passer par un examen lexical afin de déterminer tout d'abord comment les concepts de violence étaient développés par les Égyptiens sur le plan sociolinguistique. Cet examen nous permettra une meilleure compréhension - et traduction - des sources. Nous comparerons aussi les différents types de sources entre eux afin de rétablir un équilibre entre perceptions, pratiques, croyances et propagande. Cela contribuera, nous l'espérons, à présenter des documents sous un jour nouveau et à souligner l'existence de certains concepts, voire certaines sensibilités au Nouvel Empire : la question de la maltraitance, par exemple, et de l'oppression. Ce n'est que

par la suite que notre analyse embrassera un regard plus large, principalement anthropologique et culturel.

Nous allons cependant tout d'abord nous concentrer sur l'exploration d'une historiographie au caractère varié, qui nous montre que la violence a été traitée de manières très diverses au cours des dernières décennies. Afin de proposer une définition claire de la violence, nous ne manquerons pas de nous intéresser brièvement au phénomène tel qu'étudié dans l'histoire du monde contemporain, avant de traiter des écrits plus anthropologiques et de la méthodologie employée dans ceux-ci. Nous allons ensuite recadrer notre attention vers l'Antiquité méditerranéenne avant d'attaquer spécifiquement l'historiographie des égyptologues. Ce dernier point sera divisé en plusieurs autres parties : nous traiterons tout d'abord de ce que les historiens ont dit de la violence symbolique, nous ferons ensuite un survol de l'histoire des rapports conjugaux en Égypte ancienne et nous parlerons enfin des rébellions et du crime. C'est à travers ce cadre primordial que nous établirons notre méthodologie de recherche et que nous préciserons notre hypothèse.

D'autres égyptologues, tels que Christine Hue-Arcé et Uroš Matic⁶, se sont récemment intéressés au phénomène de la violence interpersonnelle en Égypte ancienne. Notre intérêt respectif pour la question remonte grossièrement au début de la décennie 2010. Cela dit, nous explorons chacun des perspectives complètement différentes. Nous espérons pouvoir, par cette étude, compléter le portrait déjà partiellement établi d'une violence vécue, certainement, mais aussi perçue, crainte, méprisée ou approuvée.

⁶ Christine Hue-Arcé. *La violence interpersonnelle en Égypte au Nouvel Empire et à l'époque gréco-romaine*. Wallasey, Abercromby Press, 2020, 278 p. Uroš Matic. *Violence and Gender in Ancient Egypt*. Londres et New York, Routledge, 2021, 192 p.

1.0 Historiographie

1.1 Histoire et définition de la violence

1.1.1 Violence dans le monde contemporain

Chez les philosophes et historiens, la violence n'est pas nécessairement facile à définir comme phénomène social et politique. Du point de vue politique, la première moitié du XX^e siècle inspire plusieurs auteurs et autrices : Walter Benjamin écrit par exemple sa *Critique de la violence (Zur Kritik der Gewalt)* à la suite des révolutions, coups d'État et grèves de la fin de la Première Guerre mondiale en Allemagne. Il y distingue deux conceptions de la violence : l'une est issue de la loi naturelle et la violence y est simplement comprise comme le résultat de la biologie. Elle existe tout autant en tant que moyen que la nécessité d'un corps de se mouvoir pour changer de position. L'autre conception de la violence est issue de la *loi positive* : elle est le produit de l'histoire⁷. Réfutant ce qu'il qualifie de dogmes, la violence peut selon lui soit être *divine, constitutrice de lois et administrative* (rechsetzend Gewalt) ou *mythique, préservatrice de la Loi et souveraine* (rechtserhaltende Gewalt)⁸. Autrement dit, une violence institue le pouvoir et l'autre le maintient, ces deux violences s'opposant et se succédant mutuellement.

Simone Weil, dans « *L'Iliade ou le poème de la force* » (signé sous le pseudonyme d'Emile Novis⁹), analyse le thème de la violence à travers le fameux

⁷ Walter Benjamin. *Selected Writings*. Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1996, p. 237.

⁸ *Ibid*, p. 249.

⁹ Emile Novis/Simone Weil. « *L'Iliade ou le poème de la force* ». *Cahiers du Sud*, XIX, no 230, décembre 1940-janvier 1941.

poème homérique. Dans *Les besoins de l'âme*, elle traite énormément de force et de violence, incluant plus brièvement sous ses formes les plus subtiles, qui ne sont pas nécessairement caractérisées par l'imposition d'une contrainte qui déclenche terreur et détresse physique¹⁰. Globalement, elle définit la violence comme la transformation d'une personne en une chose : dans son analyse, elle perd à peu près toute agentivité.

Hannah Arendt, dans sa collection d'articles *Du Mensonge à la Violence*, distingue la violence du pouvoir et de la force¹¹. Son existence à travers, notamment, le phénomène de la guerre ne prouve pas selon elle que l'être humain a une tendance naturelle vers l'agression, mais bien que l'arbitrage des conflits – internationaux dans ce cas-ci – est non-efficace, et que le recours à la violence reste le moyen le plus efficace de les régler. Dans un ouvrage très populaire et controversé de 2011, Steven Pinker, à partir de constats semblables, propose cependant une interprétation différente : selon lui, la violence a justement globalement décliné depuis les derniers millénaires en raison, ni plus ni moins, du progrès de la civilisation. Les mœurs sont devenues plus *rationnelles*, la justice plus dissuasive : nous traversons selon lui l'époque la plus paisible de l'histoire de l'humanité, que ce soit sur le plan de la guerre ou du crime¹². À l'autre bout du spectre des sociétés violentes se trouveraient les groupes de chasseurs-cueilleurs¹³.

À la lumière d'une lecture de Foucault, on pourrait répondre à Pinker que la société n'est pas plus paisible. Chez Foucault, la violence moderne n'est que plus perfectionnée et moins brutale en apparence. Le contrôle est plus invisible et radical :

¹⁰ Simone Weil. *L'enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris, Gallimard, 1949, p. 127.

¹¹ Hannah Arendt. *Du Mensonge à la Violence*. Paris, Pocket, 1972, p. 106. Traduit de l'anglais (*Crises of the Republic*) en 1972.

¹² Steven Pinker. *The Better Angels of our Nature*. Viking Books Adult, 2011, p.1

¹³ Patou-Mathis ne serait pas la seule à réagir: dans *Culture, Media and Human Violence: From Savage Lovers to Violent Complexity*, (Rowman and Littlefield, London, 2015) Jeff Lewis critique sévèrement cette théorie et s'attaque directement à Pinker.

il faut que « la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinuée dans son action; que la perfection du pouvoir tende à rendre inutile l'actualité de son exercice [...] »¹⁴. Reste à déterminer si l'on peut considérer la mise en place d'une machine disciplinaire aux mécanismes omnipotents comme intrinsèquement violente, ou s'il faut trouver un terme plus spécifique à la pratique d'une autorité tout aussi intimidante que « subtile ». Lorsqu'on souhaite déterminer le niveau de violence d'une société, il est en bref nécessaire d'inclure au calcul plusieurs types de violence, comme nous le ferons dans le cadre de cette recherche.

Dans tous les cas, la même question qui sous-tend presque tous les raisonnements sur la violence est débattue avec verve : l'humain est-il ou n'est-il pas intrinsèquement violent ? Les lois sont-elles l'expression de la violence, ou visent-elles plutôt à la juguler ? Que ce soit à travers les études de psychologie évolutive, dans la sociobiologie appliquée à nos populations ou le fantasme idéologique, ce débat est plus complexe qu'il ne le paraît, principalement parce qu'il est au croisement de deux champs de bataille : d'une part celui où s'affrontent les socioconstructivistes (souvent qualifiés avec un certain mépris de « rousseauistes », c'est-à-dire tenants du *mythe du bon sauvage*) et les essentialistes (parfois qualifiés de « hobbesiens », qui considèrent selon leurs détracteurs que la nature humaine rend obligatoire la présence de structures répressives), et d'autre part, le terrain beaucoup plus politique sur lequel conservateurs-autoritaires¹⁵ et progressistes-libertaires¹⁶ mènent une lutte plus ou moins discontinuée. Il faut toutefois résister à la tentation de rapprocher en tout temps le camp essentialiste du camp le plus conservateur : car de notables exceptions existent, dont Pinker lui-même, qui ne s'identifiait pas lui-même comme particulièrement conservateur jusqu'à

¹⁴ Michel Foucault. *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, 1975, p. 202.

¹⁵ C'est-à-dire : les intellectuel-le-s qui considèrent que les sociétés humaines ne peuvent se passer d'un gouvernement disciplinaire qui exerce son pouvoir tant pour réguler les mœurs que pour sauvegarder un ordre moral traditionnel.

¹⁶ Nous entendons par là : les intellectuel-le-s qui considèrent que la société bénéficierait davantage d'ouverture et moins d'un État répressif.

récemment¹⁷. Celui-ci a toutefois été positivement accueilli par plusieurs voix conservatrices (modérées ou pas) en raison de ses conclusions *a priori* favorables à l'ordre moral. Inversement, notons la présence non moins indéfectible de l'autrice et intellectuelle Nancy Huston, qu'on ne pourrait qu'avec d'importantes nuances qualifier de conservatrice, dans le camp des essentialistes : elle a déjà déclaré, en effet, que la violence actuelle des mâles humains tire son origine de la sélection génétique datant d'une Préhistoire brutale¹⁸.

Les autres spécialistes de la violence (récente) distinguent parfaitement bien les différentes formes que celle-ci tend à prendre. Mais certains angles restent plus populaires que d'autres. *The History of Violence in America*, de Graham et Gurr, traite énormément de violence politique et de violence de masse¹⁹. L'ouvrage soutient que peindre une image globale de la violence se fait difficilement sans mentionner les récits nationaux ou les débats sur l'impact de l'impérialisme. Et le même débat fait surface dans certains ouvrages portant spécifiquement sur la violence interpersonnelle : par exemple, dans *Beaten Down: A History of Interpersonal Violence in the West*, de David Peterson del Mar, on affirme que c'est en raison de la destruction des liens sociaux causée par un état d'exploitation que les groupes marginalisés économiquement sont socialement ou politiquement plus violents à l'interne²⁰. L'auteur, et c'est presque inutile de le spécifier, ne croit pas à la théorie d'êtres humains génétiquement programmés pour la violence. Notons aussi que cette violence interne des opprimés est

¹⁷ Il est important de noter qu'il avait déjà ouvertement pris position contre ce qu'il appelle le « Blank Slate » en 2002 (une version assez caricaturale de la théorie selon laquelle le cerveau humain est essentiellement plastique), dans son livre *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*.

¹⁸ Conférence « Une histoire de Violence », 12 juin 2015. Partie II: Nancy Huston. [en ligne]: <https://vimeo.com/album/3444039/video/131076727> (page consultée le 1er septembre 2015).

¹⁹ Hugh Davis Graham et Ted Robert Gurr (dir.) *The History of Violence in America*. Washington D.C., Praeger, 1970, 822 p.

²⁰ David Peterson Del Mar. *Beaten Down: A History of Interpersonal Violence in the West*. Seattle, University of Washington Press, 2002, p. 170.

différente de la violence révolutionnaire (ou même fondatrice²¹), ou du crime des « classes dangereuses » décrites par Georges Sorel²².

Si les idées sur la progression ou la régression de la violence, d'hier à aujourd'hui nous semblent éloignées de notre sujet, elles nous permettent toutefois de comprendre comment la violence a vraiment été théorisée au cours des cinquante dernières années : son évolution est souvent liée à des facteurs idéologiques et culturels... beaucoup plus rarement économiques. Ce constat peut nourrir nos réflexions sur les études concernant l'histoire ancienne et l'égyptologie : on peut y observer les mêmes tendances intellectuelles.

1.1.2 La préhistoire et l'anthropologie : barbares et civilisés

Dans *War Before Civilization*, de Lawrence Keeley, l'organisation tribale des chasseurs-cueilleurs est perçue comme génératrice de violence : une société de ce type aurait perdu en moyenne 5% de sa population totale chaque année en raison des activités militaires ! L'auteur va même jusqu'à suggérer que le bilan du XX^e siècle en termes de victimes de conflits armés aurait été vingt fois plus lourd sans nos États modernes et *civilisés* (soit deux milliards de morts au lieu de l'estimation donnée de cent millions)²³. Il condamne ainsi la promotion d'un mythe différent de celui de l'homme des cavernes mal policé : le mythe rousseauiste du *bon sauvage*²⁴. Son ouvrage a été bien reçu par de nombreux observateurs mais il comporte beaucoup d'éléments problématiques.

²¹ Jacques Derrida. « Force de loi: le « fondement mystique de l'autorité » », Dans *Cardozo Law Review*, Volume 11, Juillet/août 1990, p. 920.

²² Georges Sorel. *Réflexions sur la violence*. Chap. VI, B, p. 131. Les « classes dangereuses » forment selon Sorel la portion la plus revendicatrice et/ou criminalisée du prolétariat.

²³ Lawrence Keeley. *Les guerres préhistoriques*. Monaco, Éditions du Rocher, 2002, p. 148.

²⁴ *Ibid*, p. 31.

Sa distinction entre peuples « primitifs » et « civilisés » est arbitraire : selon lui, l'Égypte ancienne est une nation civilisée (et de surcroît peu mobilisée) et la nation zouloue est primitive (par conséquent fortement militarisée). Or, sans avoir la longévité de l'Égypte ancienne, l'Empire zoulou était tout de même un État structuré. Son échantillonnage, de plus, ne semble pas représentatif²⁵. Malheureusement pour lui, Pinker se base essentiellement sur les travaux de Keeley, ainsi que sur ceux de Bowles, pour soutenir son hypothèse.

Comme Pinker, Keeley croit d'ailleurs que l'avancement de la civilisation et des États a permis aux mœurs de se modérer et, sortant de sa réserve d'anthropologue, perçoit celui-ci comme globalement positif.

Plus près de nous, le psychologue évolutionniste de l'Université de Montréal, Daniel Paquette, fait le rapprochement entre l'agressivité des jeunes garçons et le mode de vie des chasseurs-cueilleurs : selon lui, la violence est un vecteur de survie qui permet aux individus (surtout mâles) d'obtenir un meilleur accès aux ressources. Ses théories basées sur l'étude des comportements humains et sur quatre chimpanzés ont conquis le grand public après la publication de son ouvrage *Ce que les chimpanzés m'ont appris* en 2014²⁶. Comme plusieurs autres auteurs, il ne fait cependant preuve d'aucune érudition lorsqu'il mentionne les sociétés anciennes ou préhistoriques et les relations sociales entre leurs membres.

Mais à quelles études font donc référence ces spécialistes ou observateurs du monde contemporain et qui leur permettent d'évaluer si oui ou non la violence a des origines génétiques (ou du moins évolutives) qui remontent à des dizaines de

²⁵ R. Brian Ferguson. « Pinker's List: Exaggerating Prehistoric War Mortality. » Dans D. P. Fry (dir.) *War, Peace, and Human Nature: The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*. Oxford, Oxford University Press, 2013, p 1

²⁶ Daniel Paquette. *Ce que les chimpanzés m'ont appris*. Montréal, Multimondes, 2014, 172 p.

millénaires, selon l'idée popularisée par Robert Adrey dans *Les Enfants de Caïn*, un « classique » des années vingt ? Ces analyses d'une histoire générale de la violence comme phénomène évolutif (voire d'une *histoire profonde*), essentiellement l'œuvre de psychologues ou d'auteurs cherchant avant tout à comprendre nos sociétés contemporaines, présentent presque systématiquement l'Antiquité et la Préhistoire de manière impressionniste. Cette tendance lourde a été critiquée sévèrement par plusieurs anthropologues, dont Brian Ferguson, qui considère que les preuves amenées par ces auteurs (notamment Pinker) sont souvent basées sur des estimations grossières et des cas extrêmes plutôt que sur des examens quantitatifs sérieux et exhaustifs²⁷. Les cas étudiés et les plus souvent évoqués, comme celui des Yanomami, un peuple aux mœurs jugées brutales et dangereuses (notamment par Napoleon Chagnon, qui considère leur état de guerre constant comme « un exemple typique de la vie dans l'état de nature »)²⁸, sont également critiquées pour leur non-représentativité²⁹ et leur manque de perspectives.

Le portrait que fait Patou-Mathis des sociétés préhistoriques est complètement différent³⁰ que ce qu'on peut trouver dans *War Before Civilization* et dans lequel Keeley applaudit globalement la création des États-Nations. Et si plusieurs de ces conclusions d'études sur des échantillons contemporains sont tirées *a posteriori* et sans réelle vérification³¹, elle nous prouve, à l'instar de Ferguson, qu'il est possible de faire

²⁷ *Ibid*, p 127.

²⁸ Dans *Noble Savages: My Life among Two Dangerous Tribes - the Yanomamo and the Anthropologists*, publié en 2013. p. 217.

²⁹ R. Brian Ferguson. « History, explanation, and war among the Yanomami: A response to Chagnon's noble savages. » *Anthropological Theory*, vol 15, no 4, 2015, p. 378. Ferguson avait lui-même écrit un ouvrage sur la guerre chez les Yanomami en 1995.

³⁰ Marylène Patou-Mathis, *op. cit.* 2013, p. 107. Les prémisses de Scott sont similaires. (Scott, James C. *The Art of Not Being Governed*. New Haven et London, Yale University Press, 2009, p. 7.)

³¹ Nous pourrions suggérer que ce paradigme est typique de la psychologie évolutionniste. Verelli et Tishkoff, deux biologistes, concluent en 2004 que la différence de perception de la couleur rouge observée chez les hommes et les femmes de leur échantillon serait liée à des activités différentes à la Préhistoire: « As with other primates, L-cone color vision variation may have been adaptive during the evolution of humans, who, until 10 KYA, thrived from hunting-gathering activities, with females playing the primary role in gathering ». Contrairement à leurs autres affirmations, dûment documentées, celle-

exactement le contraire en basant ses conclusions concernant le passé... en étudiant le passé.

Ses sources sont très variées (malheureusement pas au point d'être exhaustives), les disciplines citées aussi : et elles décrivent essentiellement un monde ancien où l'abondance de ressources rendait inutile tout conflit d'envergure entre groupes. Au point même où elle suggère qu'après le passage au Néolithique, les violences intercommunautaires restaient toujours rares³². Ce ne serait d'ailleurs pas la compétition mais l'altruisme qui aurait le plus caractérisé l'organisation sociale de nos lointains ancêtres, du moins à l'intérieur d'une même communauté³³.

On peut croire qu'elle va loin, notamment en confirmant ouvertement les thèses de Kropotkine défendues dans *L'Entraide*³⁴. De fait, James C. Scott défend des idées bien plus radicales : dans *Against the Grain*, il propose ni plus ni moins un réexamen de la posture *civilisatrice* de l'apparition de l'État comme un « facteur de paix civile, d'ordre social, de liberté contre la terreur, attirant la population par le charisme ».³⁵ Dans *The Art of not Being Governed*, il affirme non seulement que la civilisation a amené plus d'oppression et de conflits, mais que beaucoup d'habitants des zones civilisées ont *sciemment* fui celles-ci pour échapper à la sujétion ou la terreur³⁶. Une

ci ne renvoie à aucune étude anthropologique ou préhistorienne. Notons aussi l'erreur de généralisation sur la sédentarisation. La psychologie évolutionniste n'est donc pas isolée dans cette tendance. (Brian C. Verrelli et Sarah A. Tishkoff. « Signatures of Selection and Gene Conversion Associated with Human Color Vision Variation ». *American Journal of Human Genetics*, Septembre 2004, vol. 75, no 3, p. 363-375.) Plus intéressant encore : ces théories ont d'ailleurs été partiellement réfutées par les expériences de Davidoff, Shapiro et Davies, qui ont travaillé sur la catégorisation des couleurs chez les Himbas et ont découvert que leur perception des nuances de vert était de loin supérieure, chez eux, à leur perception du bleu. Cette découverte a été fortement médiatisée. (À ce sujet, lire Roberson, Davidoff, Davies et Shapiro. « Colour Categories and Category acquisition in Himba and English », 2006, 14 p.)

³² Patou-Mathis, *op. cit.* 2013, p. 35.

³³ *Ibid*, p. 125.

³⁴ *Ibid*, p. 121.

³⁵ James C. Scott, *op. cit.* 2017, p. 27.

³⁶ James C. Scott *The Art of Not Being Governed*. New Haven et London, Yale University Press, 2009 p. 8.

histoire qui trouve un certain écho dans *Le conte de Sinouhé* : nous aurons l'occasion d'en reparler.

La fuite n'est pas le seul moyen d'échapper à la violence. En 1993, Christopher Boehm, anthropologue culturel et primatologue, défend la théorie de la *reverse dominance*, qui viendrait expliquer certains comportements égalitaires à l'intérieur des sociétés sans État³⁷. Dans son échantillon de quarante-huit sociétés de chasseurs-cueilleurs et d'éleveurs-agriculteurs sans État centralisé ou du moins dites « primitives », il identifie de nombreux comportements entraînant des sanctions négatives chez les leaders : les plus couramment dénoncés sont en lien avec la domination, l'agressivité et une trop grande assertivité³⁸. Son portrait de la violence chez ces peuples sans État est à l'opposé de celui des « Hobbésiens » : leurs mécanismes d'interactions sociales visent déjà, principalement par la non-violence, à contrer la coercition et la domination – et non à encourager l'accapuration de ressources par un ou des leaders. Ces comportements sont-ils communs à toutes les autres sociétés, même celles qui sont fortement hiérarchisées ? « It can be argued that some degree of intentional power curbing by coalitions of subordinates takes place, at least occasionally, in every human society », répond Boehm³⁹.

Ces points de vue divergents sur la violence ancienne et la domination ont quelques mérites. Toutefois leur regard est trop souvent fixé sur la violence entre tribus, nations et peuples différents. On fait peu de cas de la violence interne au sein d'un même groupe. Excepté Boehm, parmi les auteurs cités ci-dessus, James C. Scott est celui qui traite le plus longuement de ce phénomène. La guerre contre les *barbares*

³⁷ En l'absence de meilleur terme, nous appelons « sans État » les sociétés qui ne sont pas contraintes par une large structure centralisée qui a pour mission principale la concentration et la redistribution des richesses et de la main-d'œuvre, la protection de la propriété et des privilèges, et qui est gouvernée par une élite.

³⁸ Christopher Boehm. « Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy. » *Current Anthropology*, vol 34, no 3, juin 1993, p. 231.

³⁹ *Ibid*, p. 234

elle-même ne sert selon lui pas tant à repousser qu'à intégrer ceux-ci, à assurer la transition entre *barbares* « crus » et « cuits »⁴⁰. La violence *primitive* qu'il choisit d'étudier reste celle des premiers États ou des États en formation sur leurs sujets plutôt que celle de sociétés dans leur « état de nature ». Inversement, et nous le verrons dans le cadre de cette recherche, quelques mécanismes de résolution de conflit à petite échelle paraissent, en Égypte ancienne, ne pas dériver totalement de ceux qu'on trouve chez certaines sociétés sans État. La rupture entre « état de nature » et civilisation n'est pas aussi claire qu'elle apparaît au premier coup d'œil chez James C. Scott : des millénaires d'évolution et de tradition ont précédé l'organisation de communautés en États, et cette longue transformation n'a pas nécessairement anéanti immédiatement les mœurs locales. Aucune société observable n'est non plus un « blank slate ». En d'autres mots, la diffusion de documents législatifs, politiques ou jurisprudentiels ainsi que d'autres artifices administratifs ne suffit pas nécessairement à faire disparaître, en quelques années, des coutumes locales et des mécanismes sociaux bien enracinés dans la vie quotidienne. Comme le dit Jean Bottéro au sujet du Code d'Hammourabi, texte considéré comme l'écrit civilisateur par excellence, « Le droit mésopotamien était essentiellement non écrit. Non écrit ne veut pas dire non existant, inconnu, mais virtuel : car il se présentait constamment aux sujets, sous la forme de coutumes – positives ou prohibitives – transmises avec l'éducation, voire de solutions traditionnelles à des problèmes particuliers.⁴¹ »

1.1.3 La violence au cours de l'Antiquité classique

La théorie et les sources utilisées sont complètement différentes dans l'étude de la violence à l'Antiquité. Il est difficile de déterminer comment les normes agissent sur

⁴⁰ James C. Scott, *op. cit.* 2009, p. 31. Bien qu'ils soient la traduction littérale de sources chinoises, ces termes semblent similaires à la fameuse distinction amenée par Lévi-Strauss dans *Le Cru et le Cuit*, publié en 1964.

⁴¹ Jean Bottéro. *Mésopotamie: l'écriture, la raison et les dieux*. Paris, Gallimard, 1987, p. 328.

les populations préhistoriques ; mais les traces deviennent beaucoup plus claires après l'apparition de l'écriture et surtout avec une nouvelle abondance et diversification de représentations iconographiques. L'écriture ne résout pas tous nos problèmes par magie. Les textes restent muets sur certains sujets, peuvent se faire rares dans certaines des régions touchées par la Méditerranée ou le Nil et traitent disproportionnellement de certaines classes sociales. L'anthropologie physique, qui permet ailleurs à Judd de chercher la source de traumatismes dans les restes humains de Nubie, reste tout à fait pertinente⁴². Une partie des autres questionnements est cependant évacuée : il n'est plus question de déterminer les *origines* de la violence chez l'être humain, mais de la replacer dans des contextes culturels bien précis. Le champ d'étude est large : on s'attarde non seulement à la violence de la justice⁴³ et la brutalité des guerres pour lesquelles les Assyriens se sont distingués dans l'imaginaire collectif⁴⁴, mais également à l'esthétique des représentations violentes⁴⁵. Sans surprise, la violence interpersonnelle et la violence militaire sont souvent représentées côte-à-côte dans les mêmes ouvrages, comme dans *War and Violence in Ancient Greece*, dirigé par Hans van Wees⁴⁶. Les auteurs de cette œuvre collective tirent également profit du caractère explicite des sources documentaires écrites pour aborder un angle moins présent chez les paléo-anthropologues et archéologues : l'histoire des émotions, de leur perception et de leur représentation. En ce qui concerne spécifiquement les sociétés anciennes, ce traitement des sources permet aux auteurs de passer d'une approche étique à une approche beaucoup plus émique⁴⁷. Nous ne manquerons pas, au cours de notre recherche, de faire

⁴² Margaret A. Judd. *Trauma and Interpersonal Violence in Ancient Nubia during the Kerma Period (ca. 2500-1500 BC)* Academic Thesis Alberta, Univ., Diss., National Library of Canada Ottawa, 2000, 305 p.

⁴³ Donald G. Kyle. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. Londres, Routledge, 1998, 288 p.

⁴⁴ Mordechai Cogan. « "Ripping Open Pregnant Women" in Light of an Assyrian Analogue ». *Journal of the American Oriental Society*, Volume 103, no 4, octobre - décembre 1983, p. 755-557.

⁴⁵ Leo Bersani. Dutoit, Ulysse. « The Forms of Violence ». *October*, Vol. 8, printemps 1979, p. 17-29.

⁴⁶ Hans van Wees. *War and Violence in Ancient Greece*. Londres, Duckworth and Classical Press of Wales, 2000, 389 p.

⁴⁷ L'approche étique est celle de l'observateur extérieur, qu'on oppose à l'approche émique, celle qui tire son origine dans l'observation faite par une personne issue du groupe étudié ou présentant un

des allers-retours similaires entre les deux approches et d'utiliser, de la même manière, les leçons apportées par l'histoire des émotions pour étudier le phénomène de la violence au Nouvel Empire.

Leur approche n'est cependant pas parfaite et comporte d'importantes limites. On n'y hésite pas, entre autres, à coller des concepts contemporains à des sociétés anciennes. Dans le chapitre d'un autre livre, le même van Wees utilise par exemple la définition onusienne - et donc ouvertement anachronique - du génocide afin de l'appliquer à la Grèce antique⁴⁸. Une approche qui est, pour plusieurs, imprudente, mais qu'on ne se risquerait pas à condamner totalement ici, étant donné qu'elle permet de lier des phénomènes anciens⁴⁹ à des phénomènes plus récents afin de « décompartmenter »⁵⁰. On peut certes reprocher à cette tendance de comparer des concepts qui se recoupent mal (c'est le cas avec le concept contemporain de la violence et les divers termes qui le traduisent partiellement en Égyptien du Nouvel Empire). Toutefois, lorsque la comparaison est faite de manière consciente, prudente et nuancée – comme c'est le cas ici – l'ajout d'un référent moderne peut largement contribuer à sa compréhension.

Dans le contexte de l'Antiquité romaine, tout particulièrement, de nombreuses comparaisons restent d'autant plus nécessaires que le droit contemporain en revendique l'héritage direct. Les allers-retours entre code civil québécois et droit romain sont courants dans la littérature, même en ce qui concerne les interactions sociales et les

« contexte interactif » entre le sujet d'étude et l'ethnographe. Là-dessus, lire Marvin Harris, "History and Significance of Emic/Etic Distinction." *Annual Review of Anthropology*, vol 5, 1976, p. 331.

⁴⁸ Hans van Wees. « Genocide in Archaic and Classical Greece. » Dans Victor Caston et Silke-Maria Weineck (dir.) *Our Ancient Wars: Rethinking War through the Classics*. University of Michigan Press, 2016, p. 20.

⁴⁹ Avec leur conceptualisation ancienne. Van Wees traite par exemple de la notion d'« anastasis ». *Ibid*, p. 21.

⁵⁰ *Ibid*, p. 20.

notions moins concrètes telles la *bonne foi*⁵¹. Or, les sources légales et jurisprudentielles restent au cœur de la définition et de la sanction de la violence. Quelques recherches ont d'ailleurs été menées spécifiquement sur le thème de la violence et du droit en Égypte gréco-romaine. Dans *Violence in Roman Egypt: A Study in Legal Interpretations*, de Ari Z. Bryen, on tente d'explorer, à travers ce type de sources, les idées largement répandues de la justice et de la vérité (au sein des groupes plus latinisés du moins)⁵². Nous verrons, au cours des chapitres suivants de notre propre recherche, que l'on peut tirer des informations tout aussi pertinentes des sources à caractère légal du Nouvel Empire.

Ailleurs, on fait beaucoup de place à la symbolique de la violence, à sa légitimation spirituelle quand elle est pratiquée par l'État⁵³, mais sans pour autant mettre de côté le conflit à plus petite échelle⁵⁴. La question de la violence de groupes dominants et de la répression n'est donc pas ignorée. On n'a qu'à penser à *The Topography of Violence in the Greco-Roman World*, un ouvrage collectif dirigé par Werner Riess et Garret G. Fagan, publié en 2016. Il contient entre autres un chapitre (écrit par Peter Hunt) dédié à la violence infligée aux esclaves. Soulignons ici une tendance nette dans l'étude des normes sociales en Grèce et à Rome et qui est parfaitement bien illustrée par ce chapitre : le recours (prudent et non-exclusif) aux textes de théâtre, particulièrement les comédies. Dans le cas qui nous intéresse, les scènes d'esclaves battus par leurs maîtres dans les pièces de Ménandre et d'Aristophane, servent à déterminer comment ces gestes pouvaient être perçus à l'époque de leur

⁵¹ Élise M. Charpentier. « Le rôle de la bonne foi dans l'élaboration de la théorie du contrat ». *RDUS*, no 26, 1996, p. 299-320.

⁵² Ari Z. Bryen. *Violence in Roman Egypt: A Study in Legal Interpretations*. Philadelphie, Presses de l'Université de Philadelphie, 2013, 363 p.

⁵³ Barbara Nevling Porter. « Politics and Public Relations Campains in Ancient Assyria : King Esarhaddon and Babylonia » *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 140, no 2, juin 1996, p. 164-174.

⁵⁴ Comme dans Hélène Ménard, Pierre Sauzeau, Jean-François Thomas. *La pomme d'Eris: le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*. Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012, 567 p.

écriture⁵⁵. Sur le plan méthodologique, l'auteur admet qu'il faut traiter de la question avec prudence.

« Does the prevalence of beating or threats of beating in comedy merely take advantage of the comic potential of an everyday occurrence, the beating of an intimate house slave, treated lightly? Or did the display of anger against slaves serve as a sign of full manhood? The complications are not only literary. Some slaveholders may have tried to play down their own use of violence, out of embarrassment at their lack of self-control or their inability to manage their slaves. Others may have exaggerated and publicized their violence, to intimidate their slaves or to impress peers with their severity. »⁵⁶

Nous utiliserons, au cours de notre recherche, quelques sources d'un type assez proche et dont l'analyse doit être menée avec tout autant de discernement. En Égypte ancienne, le caractère satirique de certaines œuvres littéraires n'est pas toujours aussi évident que dans la comédie gréco-romaine et peut être sujet à débats.

Plus largement, la tâche des classicistes est particulièrement facilitée par le fait que les Grecs et Romains ont eux-mêmes commenté leur propre société, laissant des chroniqueurs apprécier ou déprécier telle personnalité publique ou historique, tout en produisant des traités presque ethnographiques sur les autres peuples⁵⁷, des œuvres qui, en somme, en révèlent davantage sur les Gréco-Romains que sur les peuples rencontrés eux-mêmes. Les Romains, plus spécialement, ont laissé une architecture spécifiquement dédiée à tout ce que la violence pouvait avoir de spectaculaire. L'imaginaire fertile autour de la lutte des gladiateurs a depuis longtemps atteint le grand public et continue d'intéresser les auteurs et les historiens⁵⁸.

⁵⁵ Peter Hunt. « Violence against Slaves in Classical Greece. » Dans Werner Riess, Garret G. Fagan (dir.), *The Topography of Violence in the Greco-Roman World*. University of Michigan Press, 2016, p. 138.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Par exemple, Hérodote sur l'Égypte, et Strabon en Nubie.

⁵⁸ Lire par exemple François Gilbert. *Gladiateurs, chasseurs et condamnés à mort. Le spectacle du sang dans l'amphithéâtre*. Lacapelle-Marival, Archéologie nouvelle, 2013, 172 p.

1.2 La violence et l'égyptologie

1.2.1 Symbolique de l'étranger

Les Égyptiens de l'Antiquité ont été autrement loquaces sur leur propre civilisation, mais le travail de déchiffrement est plus complexe. En matière de sources, rien n'approche la clarté de *La République de Platon*, ou mieux encore, du *Dialogue sur l'amour* de Plutarque. Plusieurs des textes marquants de l'époque grecque et romaine sont des œuvres de longue haleine. Notre connaissance de ces auteurs (quoique parfois présumés) nous permet de comprendre leurs biais, de reconnaître que leurs observations sont motivées par leur personnalité et leur expérience : bref leur individualité. Lorsqu'on étudie certaines sources du Nouvel Empire, il est particulièrement difficile de parvenir à ce même degré d'analyse. Les sources épigraphiques et plus rarement des sources littéraires, par exemple, nous apparaissent presque formatées : il semble impossible de distinguer l'auteur de sa société, ne serait-ce que dans la façon toute personnelle qu'il pourrait avoir de décrire des idées et des normes acceptées par le plus grand nombre. Et ce n'est sans doute pas parce qu'il n'y avait pas d'inventivité et d'individualité chez les auteurs égyptiens. Rappelons que le scribe, en tant que fonctionnaire, n'avait pas un rôle similaire aux auteurs classiques. À part quelques exceptions toutefois notables, qui « témoignent d'une défiance ouverte envers les figures traditionnelles de l'autorité (hauts dignitaires, prêtres et autres représentants de l'État) » selon Chloé Ragazzoli⁵⁹, il transmettait une pensée glorifiant tout spécialement la continuité et le conservatisme⁶⁰.

⁵⁹ Chloé Ragazzoli. *Scribes, Les artisans du texte de l'Égypte ancienne (1550-1000)*. Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 240.

⁶⁰ Vernus, Pascal. *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*. Librairie Honoré Champion, Éditeur, Paris, 1995, p. 47.

Cela dit, l'Égypte compte tout de même quelques sources littéraires très denses, une iconographie abondante et une somme astronomique d'inscriptions ou de sources archéologiques qu'il nous est possible de comparer. La littérature épistolaire n'est pas en reste : elle peut nous en apprendre un peu sur la situation des personnes marginalisées en Égypte ancienne, incluant celles qui sont susceptibles de subir une forme de violence systémique. Hans W. Fischer-Elfert, par exemple, cite la *Lettre d'Ourmaï* (le Papyrus Pouchkine 127), un exilé qu'il suspecte d'avoir contracté la lèpre⁶¹.

Quelques égyptologues ont donc déjà touché de près ou de loin au sujet de la violence interpersonnelle et étatique. On peut souvent observer dans leurs ouvrages une certaine insistance sur le rapport à l'étranger : c'est le cas entre autres chez Loprieno⁶², Nathalie Beaux⁶³, Dietrich Wildung⁶⁴, Jean Revez⁶⁵ et Heinz Felber⁶⁶. Tous insistent sur le caractère idéologique des représentations de violence en Égypte pharaonique, souvent dirigées vers un ennemi assimilable à l'étranger habitant hors des frontières, généralement présenté dans l'état de prisonnier ou de figure abstraite. Par exemple, une des scènes étudiées par Nathalie Beaux et qui a été gravée dans le tombeau de Mérérouka (Ancien Empire) lui fait conclure que les représentations de piloris

⁶¹ Hans W. Fischer-Elfert. « Abseits von Ma'at: Fallstudien zu Aussenseitern im alten Ägypten. » *Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens: Kulturgeschichtliche Beiträge zur Ägyptologie*, no 1. Würzburg, Ergon Verlag, 2005, 247 p.

⁶² Antonio Loprieno. *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*. Wiesbaden, Ägyptologische Abhandlungen, 1988, 125 p.

⁶³ Beaux, Nathalie. « Ennemis étrangers et malfaiteurs égyptiens. La signification du châtement au pilori ». *BIFAO* 91, 1991, p. 33-53.

⁶⁴ Dietrich Wildung. « Der König Ägyptens als Herr der Welt? Ein seltener ikonographischer Typus der Königsplastik des Neuen Reiches. » *Archiv für Orientforschung*, no 24, 1973, p. 108-116.

⁶⁵ Jean Revez. « Le traitement iconographique des prisonniers étrangers dans l'art pharaonique à travers une pièce de la collection Diniacopoulos. » Dans Jane E. Francis et George W.M. Harrison (dir.), *Life and death in ancient Egypt: the Diniacopoulos Collection*, Montréal, Concordia University, 2011, p. 41-49.

⁶⁶ Heinz Felber (dir). *Feinde und Aufrührer: Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches*. Leipzig, 2005, Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse 78, 314 p.

comportent régulièrement des têtes d'étrangers, les associant de facto à la notion de crime et de méfait⁶⁷.

Cette association n'est certes pas systématique, et les criminels ne sont pas les seuls à être représentés en étrangers. Dans *Topos und Mimesis*, Loprieno consacre un chapitre à la caractérisation de Sinouhé comme Asiatique. L'association est moins négative, et cela même si cette caractérisation est selon lui dans la dualité « *rmꜥ* vs *Ausländer* », c'est-à-dire de la population égyptienne opposée aux étrangers⁶⁸. Avec les études menées sur les pharaons qui ne sont pas « ethniquement » égyptiens, on sait que la situation est encore plus complexe : les souverains de la XXV^e dynastie peuvent par exemple, selon Ritner, créer un antagonisme vis-à-vis de ceux des dynasties libyennes avant de subir le même sort aux mains des dynasties postérieures⁶⁹. Par ailleurs, d'autres égyptologues ont relevé quelques représentations positives d'étrangers, du moins dans certains contextes, comme chez Judas⁷⁰ et chez O'Connor⁷¹, et dans lesquels ils ne sont pas victimes d'une violence pacificatrice. Chez Loprieno, qui développe la notion de *mimesis*, c'est lorsque l'étranger est soumis au règne de l'Égypte qu'il est présenté sous son aspect le plus positif⁷². Renate Müller-Wollermann, utilisant des reliefs de Medinet Habou et représentant Ramsès III, ajoute que l'association entre ennemis et étrangers n'est pas l'élément le plus important à retenir : on insiste plutôt, dans une partie de

⁶⁷ Beaux, *op. cit.* 1991, p. 34.

⁶⁸ Loprieno, *op. cit.* 1988, p. 50.

⁶⁹ Robert K. Ritner. « Libyan vs. Nubian as the ideal Egyptian. Dans Thompson, Stephen E. et Peter Der Manuelian (dir.), *Egypt and beyond: essays presented to Leonard H. Lesko upon his retirement from the Wilbour chair of Egyptology at Brown University, June 2005*. Providence, Presses de Brown University, Dep. of Egyptology and Ancient Western Asian Studies, 2008, p. 305-314.

⁷⁰ Beth Ann Judas. « "Mingle with the courtiers": the concept of the "good" foreigner in New Kingdom Egypt. » Dans Bombardieri, Luca, Anacleto D'Agostino, Guido Guarducci, Stefano Valentini, and Valentina Orsi (dir). *Identity and Connectivity. Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology, Florence, Italy, 1-3 March 2012*. Oxford, Archaeopress, 2013, p. 529.

⁷¹ David O'Connor. « Egypt's View of Others » dans John Tait (dir). *Never Had the Like Occured: Egypt's View of its Past*. Londres, Cavendish Publishing Limited, 2003, p. 171.

⁷² Loprieno, *op. cit.* 1988, p. 50.

l'iconographie royale, sur l'adversaire en tant que symbole des forces du chaos⁷³. Cette propagande vise bien entendu à renforcer la légitimité du roi⁷⁴ en le présentant comme protecteur puissant de l'Égypte. C'est en bref la fonction d'une violence considérée ici comme foncièrement positive.

1.2.2 Violence interpersonnelle et rapports de pouvoir des femmes

Les sources et études évoquées plus tôt concernent essentiellement la gouvernance. C'est une violence légitimisée par l'idéologie, défendue par l'utilisation d'une symbolique complexe. C'est également une violence qui, *a priori*, ne fait pas partie de l'expérience quotidienne de la plupart des Égyptiens et Égyptiennes de l'Antiquité. Jour après jour, les habitants de l'Empire égyptien doivent faire face à bien des confrontations qui sortent du cadre idéologique officiel. Les égyptologues qui interviennent dans l'étude de ces problèmes historiques utilisent donc souvent des sources complètement différentes : l'iconographie fait souvent place à la littérature épistolaire, le judiciaire⁷⁵, l'archéologie domestique⁷⁶ ou encore, quelquefois, à l'interprétation de récits mythiques.

⁷³ Renate Müller-Wollermann. « Symbolische Gewalt im Alten Ägypten ». Dans Zimmermann, Martin (dir) *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums*. Munich, Münchner Studien zur Alten Welt 5, 2009, p. 55.

⁷⁴ Müller-Wollermann, *op. cit.* 2009, p. 54.

⁷⁵ Un article s'attaque directement au sujet, mais à une époque qui nous intéresse moins: Maryline Parca. « Violence by and against women in documentary papyri from Ptolemaic and Roman Egypt » *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine; actes du colloque international, Bruxelles-Leuven, 27 - 29 Novembre 1997*, Studia Hellenistica, vol. 37, 2002, p. 283-296. Cela confirme l'intérêt que peut représenter le sujet dans les études anciennes.

⁷⁶ Par exemple, par l'étude de la répartition spatiale des maisons de Deir el-Medineh dans Lynn Meskell. « An archaeology of Social Relations in an Egyptian Village. » *Journal of Archaeological Method and Theory*, volume 5, no 3, septembre 1998, p. 209-243. L'article tente entre autres de déterminer l'importance de ce qu'on appelait alors le « lit clos » et du « divan » qu'on retrouve dans un nombre significatif de maisons.

Toivari, par exemple, se base uniquement – ou presque – sur les lettres envoyées ou reçues par des femmes de Deir el-Medineh dans son article « Man versus Woman: Interpersonal Disputes in the Workmen's Community of Deir el-Medina », publié en 1997. Un article semblable, mais concernant les relations conflictuelles d'homme à homme, a été publié l'année suivante par Deborah Sweeney⁷⁷. La proximité établie avec les individus de la communauté d'artisans est particulièrement étonnante et les conclusions sont solidement ancrées dans le réel de la vie quotidienne : elle suggère par exemple que les disputes entre hommes et femmes ne démontrent pas clairement, dans ce contexte précis, de désavantage significatif dans l'usage du discours⁷⁸. La subordination de la femme est malgré tout visible dans les moyens discursifs qui sont liés à la menace et au recours à la force : « Especially in marital disputes men seem often to be the stronger disputants, with the power to threaten or to actually throw the wife out of the house. »⁷⁹ Gay Robins est du même avis⁸⁰.

Ces disputes ont souvent un lien avec des questions de moralité. Toivari cite des sources (souvent légales) en lien avec l'adultère⁸¹, mais elle n'est pas la seule. Outre Vernus, qui suggère que plusieurs scandales ayant eu lieu à Deir el-Medineh et caractérisés par des actions violentes ont été causés par des relations adultérines⁸², quelques autres auteurs en ont traité. Pnina Galpaz-Feller, entre autres, emploie principalement deux types de sources pour en étudier les origines et les conséquences : littéraires et judiciaires⁸³. Son article, outre la comparaison avec les sources bibliques,

⁷⁷ Deborah Sweeney. « Friendship and Frustration: a Study in Papyri Deir el-Medina IV-VI » *JEA*, no 84, 1998, p. 101.

⁷⁸ Jaana Toivari. « Man versus Woman: Interpersonal Disputes in the Workmen's Community of Deir el-Medina ». *JESHO*, Vol 40, no 2, 1997, p. 159.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ Gay Robins. *Women in Ancient Egypt*. Harvard University Press, 1993, p. 141.

⁸¹ *Ibid*, p. 163.

⁸² Pascal Vernus. *Affaires et scandales sous les Ramsès : la crise des valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire*. Paris, Pygmalion, 1993, p. 107.

⁸³ Pnina Galpaz-Feller. « Private Lives and Public Censure: Adultery in Ancient Egypt and Biblical Israel ». *Near Eastern Archaeology*, vol. 67, no 3, septembre 2004, p. 156.

visé par ailleurs davantage à démontrer comment le pouvoir réprimait l'adultère. Ces approches sont considérablement plus complètes et s'éloignent des premiers essais en la matière, qui mettaient de l'avant, pendant la première moitié du XX^e siècle, presque exclusivement des sources issues de textes sacrés⁸⁴.

Deborah Sweeney a une approche différente du rôle des femmes à l'intérieur d'un conflit, bien qu'elle utilise les mêmes sources que Galpaz-Feller⁸⁵. Elle s'intéresse aux interactions entre divinités féminines et masculines dans un contexte d'affrontement et de rivalité, ce qui n'est pas sans rappeler un texte de Laurent Coulon, qui travaille sur la même source principale mais sans aborder en profondeur la question du genre⁸⁶. Sweeney fait des allers-retours constants entre des sources judiciaires, des inscriptions funéraires et le texte *Les Aventures d'Horus et de Seth*, afin de démontrer que le genre n'est pas le seul facteur dans l'adoption de certaines formes de discours : et si plusieurs divinités ont recours à la menace plutôt qu'à la persuasion ou à la ruse, c'est souvent une question de moyens et de puissance⁸⁷. Elle précise cependant que les divinités féminines puissantes, comme Neith, ne sont pas écoutées, même lorsqu'elles ont recours à la menace. Pour elles, et comme le démontre l'exemple d'une Isis se déguisant en vieille femme pour tromper Seth, la ruse semble le moyen le plus sûr d'arriver à leurs fins⁸⁸.

Le lien entre violence et genre a récemment fait l'objet d'une étude détaillée d'Uroš Matic. Dans *Violence and Gender in Ancient Egypt*, publié en 2021 chez Routledge, il y explore notamment la violence à caractère spécifiquement sexuel, que

⁸⁴ James Bronson Reynolds. « Sex Morals and the Law in Ancient Egypt and Babylon » *Journal of the American Institute of Criminal Law and Criminology*, vol. 5, no. 1, mai 1914, p. 20-31.

⁸⁵ Deborah Sweeney. « Gender and Conversational Tactics in the Contendings of Horus and Seth ». *Journal of Egyptian Archaeology*, volume 88, 2002, p. 141-162.

⁸⁶ Laurent Coulon. « La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire. » *BIFAO* numéro 99, 1999, p. 103-132.

⁸⁷ *Ibid*, p. 161.

⁸⁸ *Idem*. Il faut cependant noter que des divinités masculines, dont Osiris, sont passablement ignorées aussi. Cela dit, elles n'ont pas, dans ce récit, un rôle aussi majeur qu'Isis.

ce soit dans la vie quotidienne ou dans le conte - incluant, sans surprise, *Les Aventures d'Horus et de Seth*. Il traite aussi de violence genrée en contexte de guerre et de la féminisation des traits des ennemis pour des fins de propagande. Il tire, à travers les exemples de cette violence, le portrait de la domination masculine à l'égyptienne⁸⁹, bien que dans des cas plus rares, les femmes soient représentées comme perpétrant la violence, sujet auquel il consacre un chapitre d'un autre ouvrage, collectif celui-là⁹⁰.

En résumé, l'historiographie récente n'a pas tendance à nier la position de subordonnée de la femme égyptienne : celle-ci fait face à des pressions patriarcales immenses. Mais elle n'est pas une victime passive non plus : que ce soit dans le contexte de conflits interpersonnels ou dans l'imaginaire d'une littérature essentiellement écrite par des hommes, elle prend les moyens nécessaires pour défendre ses propres intérêts. La violence exprimée par ces conflits domestiques a des conclusions moins tragiques que la violence militaire : la grande majorité des événements racontés par les égyptologues montrent des relations de domination et de contrôle sans grande brutalité apparente. Mais la coercition, objectif central de la violence, n'en reste pas moindre. Notons finalement qu'à travers les cinq dernières décennies, la description du rôle des femmes égyptiennes a été marquée par des constats discordants. Christiane Desroches-Noblecourt a par exemple soutenu, quoiqu'avec certaines nuances, que les Égyptiennes avaient un statut légal égal à celui des hommes de leur temps⁹¹. Ceci tend à être infirmé dans d'autres sphères d'activités et surtout dans les représentations : la statuaire, par exemple, montre selon Gay Robins une claire domination de l'homme sur la femme⁹²

⁸⁹ Uroš Matić. *Violence and Gender in Ancient Egypt*. Londres et New York, Routledge, 2021, p. 66.

⁹⁰ Uroš Matić. « Her Striking but cold beauty: Gender and violence in depictions of Queen Nefertiti smiting the enemies. » Dans Uroš Matić et Bo Jensen (dir.) *Archaeologies of Gender and Violence*. Oxford, Oxbow books, 2017, p. 103-121.

⁹¹ Christine Desroches Noblecourt. *La femme au temps des Pharaons*. Paris, Stock, 1986, p. 463 p.

⁹² Gay Robins. « Some Principles of Compositional Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art ». *JARCE*, vol. 31, 1994, p. 39.

et Lynn Meskell, dans *Private Life in New Kingdom Egypt*, soutient que la vie des femmes était à cette époque particulièrement difficile⁹³.

1.2.3 Répression socio-politique et militaire

Une part importante des débats sur la violence en Égypte pharaonique concerne la répression de la criminalité, des rébellions et la lutte contre des ennemis extérieurs. L'histoire de cette civilisation n'apparaît que très rarement, aux yeux des égyptologues, comme particulièrement violente. Ce n'est pas étonnant : les sources faisant état de répression et de massacres, même à l'époque ramesside, sont aussi impressionnantes que proportionnellement rares. Elles ont néanmoins permis d'esquisser le portrait global d'un État dépendant de mécanismes brutaux.

1.2.3.1 Répression du crime et sacré

La répression des crimes les plus graves fascine depuis longtemps. Chez les historiens, on reconnaît l'existence de la peine de mort en Égypte ancienne dès le XIX^e siècle, par le *Papyrus judiciaire de Turin* et les commentaires de Diodore de Sicile⁹⁴. La nature et la fréquence des mises à mort ont cependant fait débat. Lorton et Leahy, par exemple, ont eu quelques désaccords sur ce sujet. Lorton a maintenu, dans « The Treatment of Criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom », qu'on faisait exclusivement subir le supplice du pal aux condamnés à la peine capitale⁹⁵. Leahy répond, à grands renforts d'exemples et de citations, que Lorton a omis de mentionner

⁹³ Lynn Meskell. *Private Life in New Kingdom Egypt*. Princeton, Princeton University Press, 2002, 257 p.

⁹⁴ O. Beauregard. « La justice et les tribunaux dans l'ancienne Égypte. » *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*. 1890, volume 1, numéro 1, p. 725.

⁹⁵ David Lorton. «The Treatment of Criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom », *JESHO*, vol. 20, no 1, 1977, p. 27.

l'exécution « par le feu »⁹⁶. Selon lui, ce type de supplice était réservé aux crimes les plus graves, car il provoquait la destruction du corps et ne permettait donc pas au condamné d'aspirer à la vie dans l'au-delà⁹⁷. La peine de mort revêt alors selon lui un caractère sacré et spirituel. Ce même caractère sacré et le vocabulaire symbolique qui lui est associé a été plus récemment étudié par Paul John Frandsen⁹⁸.

Une autre approche de la peine de mort existe chez les égyptologues : celle de l'exécution rituelle d'ennemis, telle qu'on la voit notamment sur de nombreuses fresques. Schulmann prend les images « au mot », et suggère que ces exécutions avaient réellement lieu en public⁹⁹, plus spécifiquement dans l'avant-cour du temple, étant donné que c'est la seule partie du complexe qui soit accessible au peuple¹⁰⁰ et qu'on y trouve plusieurs représentations du roi fracassant le crâne de ses ennemis, ainsi que des références directes ou indirectes à des exécutions cérémonielles. Il cite également la stèle d'Amada, datée du règne d'Amenhotep II et qui concerne l'exécution de sept souverains syriens, comme preuve¹⁰¹. Le caractère public de la peine a été récemment défendu également par Mark D. Janzen¹⁰² et déjà avancé par Helck et Van den Boorn dans les années quatre-vingt, ces deux derniers s'appuyant davantage sur l'examen lexicologique¹⁰³. Muhlestein a aussi traité de la question et, après examen du lexique employé, considère la théorie très crédible¹⁰⁴. Yoyotte, lui, a déjà soutenu que les

⁹⁶ Anthony Leahy. « Death by Fire in Ancient Egypt », *JESHO*, Vol. 27, no 2, 1984, pp. 199-206.

⁹⁷ *Ibid*, p. 201.

⁹⁸ Paul John Frandsen. « To kill or not to kill ». Dans Philippe Collombert, Dominique Lefèvre, Stéphane Polis et Jean Winand, (dir.). *Aere perennius: mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*. Leuven, Peeters, 2016, p. 219-240.

⁹⁹ Alan R. Schulman. *Ceremonial Execution and Public Rewards: Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*. Freiburg, Orbis Biblicus 75, 1988, p. 57.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 45

¹⁰¹ *Ibid*, p. 46.

¹⁰² Mark Janzen, 2013. *The Iconography of Humiliation: The Depiction and Treatment of Bound foreigners in New Kingdom Egypt*. Thèse de Doctorat, Memphis, The University of Memphis p. 313.

¹⁰³ G.P.F. van den Boorn. « *wḏꜥ-ryt* and justice at the gate. » *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 44 no 1, p. 1-25.

¹⁰⁴ Kerry Muhlestein. *Violence in the Service of Order: the Religious Framework for Sanctioned killing in Ancient Egypt*. Oxford, Archaeopress, *British Archaeological Reports International Series 2299*, 2011, p. 89.

condamnés pouvaient être immolés sur l'autel du Temple de Mout¹⁰⁵. Et c'est sans compter la découverte d'un corps de captif ligoté et brisé, inhumé de manière rituelle par Betsy M. Bryan et son équipe au Temple de Mout en 2011¹⁰⁶. Cela concorderait aussi avec l'idée déjà connue depuis les années cinquante et selon laquelle justice pouvait être rendue, à la Basse-Époque, devant les portes des temples¹⁰⁷. Harco Willems penche, lui, en faveur du sacrifice humain véritable comme expression de la peine de mort. Selon lui, cette dernière ne s'exprime pas nécessairement simplement comme une exécution rituelle¹⁰⁸. Ellen F. Morris considère, de son côté, que le sacrifice humain d'innocents (par exemple, celui des serviteurs d'un pharaon) est à distinguer des exécutions rituelles de criminels ou de prisonniers de guerre : il est, tout comme les pyramides, une « aberration du pouvoir », abandonné lorsque la violence de l'État « toward its own threatened to undermine any legitimacy it had succeeded in establishing »¹⁰⁹.

En d'autres occasions, des égyptologues ont traité abondamment des peines non-létales, qui, elles aussi, peuvent avoir une forte signification spirituelle. Les peines pour des offenses administratives (exemple : défaut de payer) étaient souvent des sévices corporels « légers » comme des bastonnades, décrites par Niv Allon, dans *Writing, Violence and the Military : Images of Literacy in Eighteenth Dynasty Egypt (1550-1295 BC)*, comme allant de pair avec la pratique de l'écriture¹¹⁰.

¹⁰⁵ Jean Yoyotte, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain ». *Annuaire EPHE* 89, 1980-81, p. 77-84.

¹⁰⁶ Janzen, *op. cit.* 2013, p. 317.

¹⁰⁷ Serge Sauneron. « La justice à la porte des temples (à propos du nom égyptien des propylées) », *BIFAO* 54, 1954, p. 117-127.

¹⁰⁸ Harco Willems. « Crime, Cult and Capital Punishment (Mo'alla Inscription 8) ». *JEA*, vol 76, 1990, p. 27-54.

¹⁰⁹ Morris, Ellen F. « (Un)Dying Loyalty : Meditations on Retainer Sacrifice in Ancient Egypt and Elsewhere ». Dans Campbell, Roderick (dir.) *Violence and Civilization: Studies of Social Violence in History and Prehistory*. Oxford et Oakville, Oxbow Books, 2014, p. 89. Morris se base entre autres sur la distinction entre la violence et la force, ainsi que sur leur interaction telle que la décrit Arendt.

¹¹⁰ Niv Allon. *Writing, violence, and the military: images of literacy in Eighteenth Dynasty Egypt (1550-1295)*. Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 36. Niv Allon constate que ce phénomène n'est pas propre à l'Égyptologie : Derrida et Lévi-Strauss auraient aussi fait le rapprochement.

Eyre note aussi l'exemple de Penanuqet, dont l'une des offenses est d'avoir eu illégalement recours à la mutilation pour punir des subordonnés¹¹¹. Il note l'exemple d'un plaignant qui a surpris sa femme avec un autre homme : celui-ci déclare sous serment – devant les dieux – par la suite qu'il ne couchera plus avec elle, sous peine de mutilation et d'exil¹¹². Les plus longues énumérations des peines restent cependant celles de Lorton, dont nous avons parlé plus tôt¹¹³, celle de Tyldesley¹¹⁴, celle de Bedell¹¹⁵, et celle de Müller-Wollerman, dont nous parlerons sous peu. Les peines mentionnées vont d'une simple réquisition de personnel domestique¹¹⁶ à la mutilation du nez et des oreilles et la peine de mort¹¹⁷. On devrait aussi mentionner les homicides rituels et les « têtes de réserve » qui pourraient, ou non¹¹⁸, y être reliées au cours de l'Ancien Empire¹¹⁹. Lorton ne manque pas de noter l'importance du sacré et du rituel dans l'exécution de la sentence, qui est une commande des dieux eux-mêmes¹²⁰. Katja Goebis essaie de déterminer, dans un autre article, comment interpréter un décret d'Antef de la Seconde Période Intermédiaire : ce faisant, elle nomme plusieurs peines similaires à celles notées par Lorton et Tyldesley, en plus de la réduction à

¹¹¹ C. J. Eyre. « Crime and Adultery in Ancient Egypt ». *JEA*, vol. 70, 1984, p. 92.

¹¹² *Ibid*, p. 100. Notons que tout serment, incluant ceux qui mentionnent un exil à Kouch, ne doivent pas être pris au pied de la lettre. Dans le cas mentionné ici, et dont nous reparlerons plus tard, l'homme accusé d'avoir commis l'adultère a manqué à son serment, sans pour autant être envoyé en exil à Kouch, ni avoir subi de mutilation. Là-dessus, lire aussi McDowell, *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir El-Medina*. Leiden, 1990, Egyptologische Uitgaven, p. 115.

¹¹³ David Lorton. «The Treatment of Criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom », *JESHO*, vol. 20, no 1, 1977, p. 2-64.

¹¹⁴ Joyce Tyldesley. *Judgement of the pharaoh: crime and punishment in ancient Egypt*. London, Weidenfeld and Nicholson, 2000, 199 p.

¹¹⁵ Ellen Dailey Bedell. *Criminal Law in the Egyptian Ramesside Period*. BrandEls University, Dissertation Abstracts International A: the humanities and social sciences, 1973, 374 p.

¹¹⁶ *Ibid*, p. 25.

¹¹⁷ Dans le cas de la Conspiration du Harem. *Ibid*, p. 28.

¹¹⁸ Pour une étude complète sur le sujet, qui explore les hypothèses les plus diverses : Roland Tefnin. *Art et magie au temps des Pyramides. L'énigme des têtes dites « de remplacement »*. Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1991, 188 p.

¹¹⁹ Nicholas S. Picardo. « "Semantic Homicide" and the So-called Reserve Heads: The Theme of Decapitation in Egyptian Funerary Religion and Some Implications for the Old Kingdom » *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 43, 2007, p. 221.

¹²⁰ Lorton, *op. cit.* 1977, p. 29.

l'esclavage¹²¹. Dans le cas étudié, la transgression est d'autant plus grave qu'elle vise le vol de propriété du Temple de Min, et la notion « d'ennemi du dieu » (qui figure dans le titre de l'article) prend alors tout son sens.

Vergehen und Strafen, une monographie de Renate Müller-Wollerman publiée en 2004, est une collection et une analyse des comportements considérés comme déviants et des crimes commis en Égypte ancienne. La méthodologie est en partie basée sur une méthode légale, qui peut sembler différer de ce qui a été écrit ailleurs, et met l'accent sur les peines – mais aussi sur les récompenses – attribuées aux sujets étudiés. Les thèmes traités sont variés : ils vont de l'homosexualité¹²² au viol¹²³ en passant par le vol¹²⁴ et le parjure¹²⁵. Pour ce dernier délit, les peines les plus variées sont énumérées à partir d'exemples concrets : nez coupé, oreilles tranchées, exil à Kouch, etc. Diverses époques sont traitées : les comparaisons sont nombreuses entre l'Ancien Empire, le Moyen Empire et le Nouvel Empire, et d'autres sources, plus rares cependant, traitent des périodes intermédiaires et de la dynastie kouchite¹²⁶.

L'exercice de Sandra Lippert, dans *Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte*, est plus global mais permet lui aussi de cataloguer de nombreuses pratiques légales égyptiennes en lien avec les comportements illicites comme le vol¹²⁷, bien qu'une partie majeure de l'ouvrage soit consacrée au droit civil. Malgré ce catalogage, certaines peines, comme la détention (en tant que peine), restent globalement assez peu traitées. McDowell en parle brièvement et suggère que certains

¹²¹ Katja Goebis. « *bfti ntr* as Euphemism : The Case of the Antef Decree. » *JEA*, vol. 89, 2003, p. 34.

¹²² Renate Müller-Wollermann. *Vergehen und Strafen. Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten*. Leiden et Boston, Brill, 2004, p. 125.

¹²³ *Ibid*, p. 108.

¹²⁴ *Ibid*, p. 82.

¹²⁵ *Ibid*, p. 47.

¹²⁶ *Ibid*, p. 73.

¹²⁷ Sandra Luisa Lippert. *Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte*. Münster, Lit, 2008, p. 18.

voleurs ayant commis leur larcin à Deir el-Medineh pouvaient être incarcérés dans l'Enceinte de la Nécropole, possiblement dans l'entrepôt¹²⁸.

Enfin, la thèse de Christine Hue-Arcé, *La violence interpersonnelle en Égypte au Nouvel Empire et à l'époque gréco-romaine*, publiée en 2020, reprend une partie des mêmes crimes et sanctions, tout en y ajoutant des manifestations de la violence qui sont catégorisées selon d'autres critères : la violence contre les femmes et les enfants, par exemple¹²⁹. Si son examen des sources, produit à peu près même temps que la rédaction de notre propre étude (commencée vers 2013), est fort pertinent – il sera d'ailleurs cité à quelques reprises, pour des raisons évidentes, dans les prochains chapitres – il sort cependant assez peu du registre légal et administratif et évite certaines questions importantes concernant les normes sociales, le niveau d'acceptation des rapports de pouvoir violents par la population, la caractérisation de personnages brutaux dans la littérature, etc. Ce sont des questions qui feront l'objet d'une majeure partie de notre étude.

Même si la répression du crime peut trouver des échos dans des phénomènes décrits par Foucault (notamment dans l'omniprésence du spectacle de la justice), assez peu d'études se font à la lumière de théorie philosophique ou politique. Par ailleurs, même si certaines approches restent très intéressantes, comme celles de Sweeney et de Müller-Wollermann, qui touchent plus à la sociologie et à l'anthropologie, l'histoire des perceptions est également souvent réduite au discours sur le sacré. On insiste assez peu, aussi, sur les sensibilités et dissidences : le portrait dépeint n'est pas exactement celui d'une société divisée, excepté lorsqu'elle traverse une période de crise de l'autorité pharaonique. Finalement, on se questionne peu sur l'efficacité réelle du pouvoir : la

¹²⁸ A.G. McDowell. *Village Life in Ancient Egypt, Laundry Lists and Love Songs*. Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 183. Il base cette déduction sur le fait que les accusés des pillages de tombes étaient incarcérés, en attente de leur interrogatoire, dans un grenier du Temple de Maât.

¹²⁹ Christine Hue-Arcé. *La violence interpersonnelle en Égypte au Nouvel Empire et à l'époque gréco-romaine*. Wallasey, Abercromby Press, 2020, p. 211.

répression a-t-elle toujours un effet dissuasif ? Les habitants de l'Égypte sont-ils terrorisés ? Ou peut-être que le gros de la population n'a pas besoin d'être menacé et réprimé, puisqu'il reconnaît de facto la légitimité du pouvoir et obéit avec foi à l'Ordre qu'on lui impose ? Nous pensons qu'il y a moyen de fouiller plus profondément ces questions.

1.2.3.2 Rébellions et dissidents

La notion d'Ordre cosmique et son lien avec l'idéologie royale ont été relativement bien étayés par les égyptologues¹³⁰. Le rôle du pharaon est bien connu et démontré. Et si l'opposant, le rebelle à cet Ordre a aussi sa place dans le grand schéma idéologique¹³¹, il n'y a en pratique qu'assez peu d'historiens qui se sont consacrés à expliquer l'expérience individuelle des rebelles et marginaux d'Égypte ancienne, sauf en ce qui concerne peut-être les pilleurs de tombes¹³². Une bonne partie de l'historiographie pense les rapports de pouvoir comme verticaux : la violence se distribue du haut vers le bas, comme on l'a vu au point précédent. La violence des rebelles, des criminels et des conjurés, elle, suit souvent une trajectoire différente.

À l'extérieur de la « crise des valeurs » de la fin du Nouvel Empire et de la notion trop large de « criminel », cette étude est d'autant plus mise de côté que les sources sont souvent fragmentaires. La grève de Deir el-Medineh, qui est documentée par le *Turin Strike Papyrus* a cependant amené de sérieux questionnements chez

¹³⁰ Maât, *l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, de Jan Assmann (Le Pin de Luquet, Éditions La Maison de Vie, 2003, 173 p.) n'en est qu'un des exemples les plus connus.

¹³¹ Par exemple, dans Heinz Felber (dir). *Feinde und Auführer: Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches*. Leipzig, 2005, Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse 78, 314 p.

¹³² Une transcription d'interrogatoires de la bande de Panakhtemipet a entre autres été publiée dans Annie Gasse. « Panakhtemipet et ses Complices (à propos du Papyrus BM EA 10054, R. 2, 1-5). » *JEA*, vol 87, 2001, p. 81-92. On y apprend entre autres que le personnage a témoigné sous la torture.

plusieurs égyptologues. Le texte en lui-même, qui n'est pas particulièrement hostile aux travailleurs en grève, a été examiné par Frandsen¹³³, repris dans le livre de Vernus¹³⁴, mais aussi commenté par Allam¹³⁵ et Grandet¹³⁶, entre autres. Inspiré par le récit étonnant de cette grève, Jean-Christophe Antoine s'intéresse directement aux causes économiques des troubles sociaux à Deir el-Medineh, dressant même des statistiques sur les livraisons de blé¹³⁷. C'est ailleurs un réflexe commun, mais cela constitue presque une quasi-exception en égyptologie¹³⁸. D'autres événements ont été plus marginalement étudiés : la révolte de Tetian, par exemple, mentionnée dans l'autobiographie d'Ahmose fils d'Abana, a fait l'objet d'un article de Wolfgang Helck en 1986¹³⁹ et McDowell a cité le cas d'un notable de Deir el-Medineh, nommé Hay, accusé de propos séditieux¹⁴⁰. Helck est aussi à l'origine d'une étude, publiée aussi en 1986, sur l'opposition politique en Égypte ancienne et dans lequel il mentionne une sorte de dégradation des idéaux de la morale au Nouvel Empire et surtout à partir de la fin de la période amarnienne¹⁴¹.

Les dissidences politiques plus légères attirent peu la curiosité des historiens, malgré que quelques sources existantes pourraient permettre de nous guider¹⁴². La

¹³³ Paul John Frandsen. « Editing Reality: The Turin Strike Papyrus ». Jerusalem, *Studies in Egyptology*, Magnes Press, vol. 1, 1990, p. 166-199.

¹³⁴ Pascal Vernus. *op. cit.* 2003, p. 60.

¹³⁵ Shafik Allam. « La vie municipale à Deir el-Medineh : les supérieurs (houtjou/hentjou) du village ». *BIFAO* 97, 1997, p. 12.

¹³⁶ Pierre Grandet. « Les grèves de Deir el-Médinéh » *Les régulations sociales dans l'Antiquité*, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 18.

¹³⁷ Jean-Christophe Antoine. « The Delay of the Grain Ration and its Social Consequences at Deir el-Medina in the Twentieth Dynasty: A Statistical Analysis ». *JEA*, vol 95, 2009, p. 232.

¹³⁸ Il ne faudrait cependant pas négliger le travail de Kathryn A. Bard, qui a disserté sur les causes socio-économiques du déclin de l'Ancien Empire en 1994 dans « State collapse in Egypt in the late third millennium B.C. » *Annali, Istituto universitario orientale* 54, no 3, p. 275-281.

¹³⁹ Wolfgang Helck. « Der Aufstand des Tetian. » *SAK*, no 13, 1986, p. 125-133.

¹⁴⁰ A.G. McDowell. *Village Life in Ancient Egypt, Laundry Lists and Love Songs*. Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 184-185.

¹⁴¹ Wolfgang Helck. « Politische Gegensätze in alten Ägypten: ein Versuch. » Hildesheim, *Hildesheimer Ägyptologische Studien*, no 23, 1986 98 p.

¹⁴² Plusieurs sources littéraires, dont *L'enseignement Loyaliste* et la *lettre de Hori à Aménémopé* (Papyrus Anastasi I, 8.3-9.2).

plupart des questions d'immoralité étudiées concernent, comme nous l'avons vu plus tôt, des comportements jugés intrinsèquement déviants. D'autres pratiques proscrites, comme l'homosexualité, ont rarement été étudiées pour leur caractère subversif (on consacre cependant un chapitre aux activités sexuelles *déviantes* dans un volume de Ruth Schumann Antelme et de Stéphane Rossini¹⁴³). Et encore : dans plusieurs cas, c'est surtout le potentiel de l'humiliation sexuelle que peut représenter le fait de subir une sodomie qui a intéressé de près les égyptologues, plus précisément lors du viol de Horus par Seth¹⁴⁴. La paresse, la désertion¹⁴⁵, le manque de zèle ont également été sous-exploités. Les comportements déviants définis comme étant globalement désaccord avec la Maât ont été brièvement présentés par José das Candeias Sales, mais il s'est une fois de plus concentré sur la répression plutôt que sur la subversion active¹⁴⁶.

La question des complots contre le pharaon et des révoltes ouvertes conduisant à des interventions militaires est légèrement mieux étudiée que la simple dissidence. Nous pourrions suggérer que c'est simplement parce qu'elle implique souvent des conflits de succession (comme dans le cas de Merenptah, Amenmes et Séthi II¹⁴⁷), mais c'est avant tout relié à l'abondance de sources. La Conspiration du Harem, dont nous

¹⁴³ Schumann Antelme, Ruth and Stéphane Rossini. *Sacred sexuality in ancient Egypt: the erotic secrets of the forbidden papyrus. A look at the unique role of Hathor*. Rochester, VT, Inner Traditions, 2001, 231 p.

¹⁴⁴ Alessia Amenta. « Some reflections on the 'homosexual' intercourse between Horus and Seth. » *GöttMisz* 199, 2004, p. 7-21. et Röpke, Frank. « Überlegungen zum "Sitz im Leben" der Kahuner homosexuellen Episode zwischen Horus und Seth: (pKahun VI.12 = pUniversity College London 32158, rto.) » In Roeder, Hubert (dir), *Das Erzählen in frühen Hochkulturen I: Der Fall Ägypten*, München, Fink, 2009, p. 239-290. et Barta, Winfried. « Zur Reziprozität der homosexuellen Beziehung zwischen Horus und Seth. » *GöttMisz* 129, 1992, p. 33-38. Lire aussi R.B. Parkinson: « Homosexual Desire and Middle Kingdom Literature ». *JEA*, 1995, vol. 81, p. 57-76.

¹⁴⁵ Notons la mention dans *Voices From Ancient Egypt : An Anthology of Middle Kingdom Writings*, de Richard B. Parkinson, d'une liste de fugitifs (pBrooklyn) datant du Moyen Empire (1991, p. 100).

¹⁴⁶ José das Candeias Sales. « Strike, Smite and Terrify: Reflections on Physical, Ritual and Psychological Violence in Ancient Egypt. » Dans Maria Cristina Pimentel et Nuno Simões Rodrigues (dir.). *Violence in the Ancient and Medieval Worlds*. Leuven, Paris, Bristol, Peeters, 2018, p. 295.

¹⁴⁷ Michael Bányai. « Merenptah und Amenmesse: Entwurf einer alternativen Chronologie. » *JEH*, vol. 12, no 1, 2019, p. 36-103.

avons déjà parlé, a par exemple été étudiée par Koenig¹⁴⁸, Redford¹⁴⁹, Vernus¹⁵⁰, Grandet¹⁵¹ (le sujet étant inévitable dans l'histoire du règne de Ramsès III pour le dernier cas) et Loktionov¹⁵². L'assassinat présumé de Toutankhamon, quant à lui, est devenu depuis longtemps un phénomène médiatique¹⁵³. Plus marginalement, la succession de Séthi I^{er} a fait l'objet de quelques théories. L'une d'entre elles suggère que Ramsès II aurait écarté le favori de Séthi afin de monter sur le trône¹⁵⁴. Thomas Schneider s'est aussi intéressé aux conflits de succession au cours de la XIX^e dynastie, suggérant par exemple que le *Conte des Deux Frères* contient des éléments de légitimation de la transmission du pouvoir au frère¹⁵⁵, ce qui serait particulièrement intéressant si ce conte est, comme le suggère Katary, tiré de la tradition orale et du folklore¹⁵⁶. De nombreuses études ont été également consacrées au complot antérieur visant Amenemhat I^{er}, favorisées par son *Enseignement* qui en révélerait quelques détails¹⁵⁷. Des textes plus anciens faisant référence à des conspirations, comme

¹⁴⁸ Yvan Koenig. « À propos de la conspiration du harem ». *BIFAO* 101, 2001, p. 293-314.

¹⁴⁹ Susan Redford. *The Harem Conspiracy: the murder of Ramesses III*. DeKalb, Northern Illinois University Press, 2002, 200 p.

¹⁵⁰ Pascal Vernus, *op. cit.* 1993, p. 148.

¹⁵¹ Pierre Grandet. *Ramsès III, l'histoire d'un règne*. Paris, Pygmalion, 2009, 420 p.

¹⁵² Alexandre Loktionov. « Convicting "great criminals": a new look at punishment in the Turin Judicial Papyrus. » *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 8, 2015, p. 103-111.

¹⁵³ Zahi Hawass, Sahar Saleem. Scanning the Pharaohs. *CT Imaging of the New Kingdom Royal Mummies*. Le Caire et New York, The American University in Cairo Press, 2016, p. 89-100. Le CT-scan de sa dépouille a aussi fait l'objet d'un article du *National Geographic* en 2006. (Stefan Lovgren. "King Tut Died From Broken Leg, Not Murder, Scientists Conclude." *National Geographic*, 1er décembre 2006. (En ligne) [URL]: <https://www.nationalgeographic.com/news/2006/12/king-tut-died-from-broken-leg--not-murder--scientists-conclude/> (page consultée le 15 février 2020) La mort du célèbre pharaon a aussi été romancée dans une série télévisée diffusée sur Spike en 2015. Le synopsis reposait en grande partie sur les intrigues de palais devant éventuellement mener des complots et une lutte pour sa succession.

¹⁵⁴ Peter Feinman. « Ramses and Rebellion: Showdown of False and True Horus ». *ARCE Conference at the University of California at Berkeley, April 24-26, 1998*. Tiré de la communication de Peter Feinman, 1998, p. 7.

¹⁵⁵ Thomas Schneider. « Innovation in Literature on Behalf of Politics: The Tale of the Two Brothers, Ugarit, and 19th Dynasty History ». *Ägypten & the Levant*, no 18, 2008, p. 325.

¹⁵⁶ Sally L.D. Katary, « The Two Brothers as Folktale: constructing the social context. » *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, no 14, 1997, p. 40.

¹⁵⁷ Notamment : Claudia Suhr Gordon. « Die Attentatsschilderung in der "Lehre des Amenemhet an seinen Sohn" als dissonante ich-Erzählung. Dans Carsten Peust (dir.). *Miscellanea in honorem Wolfhart Westendorf*. Göttingen, 2008, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, p. 109-119. Hans Goedicke. « The death of Amenemhet I and other royal demises. » Dans Nicole Kloth et Karl Martin et Eva Pardey

l'autobiographie de Weni l'Ancien, un haut-fonctionnaire de la VI^e dynastie, sont aussi connues depuis longtemps¹⁵⁸. D'autres études traitant du phénomène plus général de régicide ou de la mort des rois ont été publiées par Menu¹⁵⁹ et Aufrère¹⁶⁰. Les révoltes plus tardives ont été l'objet de plus d'attention, par exemple celles qui ont eu lieu sous les Lagides¹⁶¹.

1.3 Problématique et hypothèse

1.3.1 Retour sur l'historiographie

Comme nous l'avons mentionné plus tôt, il existe quelques lacunes dans l'historiographie de la violence en Égypte ancienne. Tout d'abord, elle donne une importance démesurée à la philologie ; certaines notions (comme chez Jan Assmann dans son article sur les imprécations¹⁶²) ne trouvent souvent qu'une faible résonance, sur le plan méthodologique, dans l'historiographie d'autres cultures et d'autres époques, si on fait exclusion de quelques autrices (notamment Müller-Wollermann et Sweeney, qui utilisent l'anthropologie à escient). La place attribuée au sacré, à l'idéologie royale,

(dir.). *Es werde niedergelegt als Schriftstück: Festschrift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag*. Hamburg, Buske, p. 137-143. Karl Jansen-Winkel. « Das Attentat auf Amenemhat I. und die erste ägyptische Koregentschaft. » *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 18, 1991, p. 241-264.

¹⁵⁸ Janet Richards. « Text and Context in Late Old Kingdom Egypt: The Archaeology and Historiography of Weni the Elder. » *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 39, 2002, p. 78.

¹⁵⁹ Menu, Bernadette. « La problématique du régicide en Égypte ancienne. » Dans [*Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte II*](#). Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1998, p. 107-119.

¹⁶⁰ Aufrère, Sydney. « De la mort violente des pharaons à l'époque tardive chez les auteurs classiques : l'accident, le suicide, le meurtre ». *Égypte Afrique & Orient* no 35, octobre 2004, p. 21-30.

¹⁶¹ Notamment: O'Neil, James L. « The native revolt against the Ptolemies (206-185 BC): achievements and limitations. » *Chronique d'Égypte* 87 (173), 2012, 133-149. et Depauw, Mark. « Egyptianizing the chancellery during the great Theban revolt (205-186 BC): a new study of limestone tablet Cairo 38258. » *SAK* 34, 2006, p. 97-105. et Huss, Werner. « Eine Revolte der Ägypter in der Zeit des 3. Syrischen Kriegs. » *Aegyptus* 58 (1-2), 1978, p. 151-156.

¹⁶² Jan Assmann. « When Justice Fails : Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East. » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 78, 1992, p. 149-162.

voire aux sources funéraires – qu'il ne faut non plus sous-estimer – en vient cependant à camoufler l'expérience quotidienne et individuelle des Égyptiens. De plus, la notion de violence reste assez vague et n'arrive qu'à rejoindre notre propre définition contemporaine, ce qui est déjà problématique et potentiellement anachronique ; et c'est sans compter que notre définition à nous est sans doute encore plus chargée, politiquement et idéologiquement, que dans la société pharaonique. Voilà pourquoi il est essentiel, pour mieux comprendre les réalités et les imaginaires égyptiens, de refaire et d'approfondir l'étude de sources primaires. Surtout, nous constatons que les études sur les peines et la répression ne manquent pas : cependant notre compréhension mécanique du pouvoir – c'est-à-dire par quels moyens il est maintenu, ou du moins par quels moyens croit-on pouvoir le maintenir – et de la violence gagnerait à être accrue. Par ailleurs, en disséquant l'interaction entre la prévention et la répression des différents désordres, en fixant la cible sur le ou les points de friction et de basculement vers la violence, notre recherche nous permettra de mieux saisir l'expérience sociale, sensible et émotive des Égyptiens du Nouvel Empire, de mieux comprendre leurs motivations à transgresser ou à obéir.

1.3.2 Problématique

La question que nous poserons donc, dans le cadre de cette thèse, concerne davantage la normativité de la violence au Nouvel Empire. Par qui était-elle pratiquée, dans quel objectif, et surtout, comment justifiait-on sa pratique ? Les gens étaient-ils choqués par les éclats de brutalité, y consentaient-ils, l'encourageaient-ils, la craignaient-ils sur une base quotidienne ? Comment la population et les principaux auteurs du discours public répondaient-ils aux actions violentes ? Y avait-il aussi une conception abstraite de la violence qui correspond à peu près à notre définition contemporaine ? Si c'était le cas, de quel discours moral, éthique et idéologique était-elle chargée ? Les normes sont des éléments culturels relativement volatiles, parfois

difficiles à cerner et font l'objet de pressions constantes, possiblement d'*aménagements*. La violence a une dimension culturelle, et celle-ci n'est pas nécessairement équivalente à Rome, en Assyrie ou dans un État moderne. Nous tenterons donc d'étudier les points de contact entre opinion, coutume et représentations créées par le pouvoir dans un objectif non seulement d'affirmer sa légitimité, mais aussi d'imposer une forme d'ordre moral qui sert l'État et les autorités locales. Nous pensons que les moments et lieux de friction peuvent nous renseigner sur le niveau d'hétérogénéité et sur l'importance de la dissension au sein de la société pharaonique.

1.3.3 Hypothèse

Il y a diverses manières de catégoriser la violence dans les sociétés anciennes. José das Candeias Sales, en 2018, a présenté trois types de violence en Égypte ancienne : la violence rituelle, psychologique et physique¹⁶³. C'est une catégorisation utile, mais nous irons plus en profondeur en cherchant des définitions qui concordent avec les motifs et la fonction de la violence.

Selon nous, la violence qui se pratique en Égypte prend trois formes principales : symbolique/préventive, proactive et répressive.

Elle est tout d'abord symbolique, (et rituelle, selon Sales) dans ses représentations religieuses et publiques. Pierre Bourdieu affirme, dans *Langage et pouvoir symbolique*, que le « droit le plus rigoureusement rationalisé n'est jamais qu'un acte de magie sociale qui réussit »¹⁶⁴. Autrement dit, le calcul auquel se livre le pouvoir n'est pas uniquement basé sur l'efficacité et l'équilibre entre la subversion des lois, règles, coutumes et la peine : c'est un processus social complexe qui perpétue l'ordre

¹⁶³ Sales, *op. cit.* 2018, p. 295.

¹⁶⁴ Pierre Bourdieu. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris, Fayard, 2001, p. 66.

à tous les échelons et crée la légitimité. Dans *La reproduction*, avec Jean-Claude Passeron, il théorise le pouvoir de la violence symbolique comme « tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force, ajoute sa force propre, i.e. proprement symbolique, à ces rapports de force. »¹⁶⁵ La violence symbolique s'incarne notamment à travers le système d'éducation moderne.

Notre définition de la violence symbolique en Égypte ancienne ne sera pas totalement collée sur celle de Bourdieu, mais elle en partagera plusieurs aspects. La violence symbolique est selon nous un moyen, d'une part, de rassurer la population sur le rôle protecteur du pouvoir royal : le pharaon, représenté en train d'occire ses ennemis, que ce soit sur la façade d'un temple ou dans le cadre d'une exécution rituelle, montre que l'Ordre est maintenu, que les ennemis de l'Égypte sont soumis à sa volonté. À l'interne, le discours ne change pas radicalement : on ostracise le délinquant en le dépeignant comme un corps étranger à l'Égypte. La violence symbolique permet enfin d'assurer une protection rituelle et magique aux Égyptiens, voire elle permet une agression des forces occultes à travers des imprécations et des amulettes. Bien qu'elle ne soit pas nécessairement accompagnée de l'exposition de cadavres de chair, elle reste performative... parce qu'on y croit, dans une certaine mesure. Selon Jan Assmann, il y a réellement une connexion entre cette violence symbolique et la justice temporelle.

« A curse triggers 'metaphysical agents' to bring about the consequence of a given action. It establishes a link between crime and penalty which is independent of socio-political institutions and therefore quasi-automatic. Oaths and curses extend the range of efficiency of 'connective justice' beyond the sphere of legal institutions into the sphere of divine maintenance of cosmic order. »¹⁶⁶

¹⁶⁵ Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron. *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 18

¹⁶⁶ Jan Assmann. « When Justice Fails: Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East. » *JEA*, vol. 78, 1992, p. 151.

Cette violence symbolique a-t-elle une autre fonction que de servir le rite d'exécration ou l'appel à des puissances occultes ? Selon Laurel Bestock, la représentation de la violence en Égypte ancienne, n'étant pas une description littérale d'évènements historiques, vise en premier lieu à mettre le pouvoir en valeur.

« The act of picturing violence is necessarily an act of recasting that violence, of making it tell a story that fits a bigger narrative, one that is ideologically driven rather than true to history – even if we were to assume something so simplistic as the existence of *a* history. »¹⁶⁷

N'empêche, cette violence fait souvent référence à une violence bien réelle, dont elle est le rappel, la mise en scène par l'art ou le spectacle public ritualisé. Cette violence symbolique accompagne et justifie la violence de l'État : c'est un élément de sa propagande et donc une violence préventive. Il est difficile de savoir si le système de valeurs qu'elle soutient permettait réellement de prévenir le désordre à petite et à grande échelle. En période d'instabilité et de misère économique, certainement pas : les rébellions, grèves et crises d'autres types le montrent bien. Mais lors de règnes prospères, il est fort probable que, en admettant que la majeure partie de la population ait eu un accès facile et renseigné à ce type de propagande, la pression des pairs et la terreur participe à dissuader de potentiels trouble-fêtes.

La violence préventive est aussi une forme d'éducation : elle établit des normes qui ne doivent idéalement pas être violées. Même dans l'éducation à la modération (qui a des aspects communs avec notre vision de la non-violence contemporaine), on avertit la population des conséquences violentes auxquelles peuvent mener les transgressions. Toutefois, dans beaucoup de cas, cette violence symbolique n'est pas suffisamment dissuasive.

¹⁶⁷ Laurel Bestock. *Violence and Power in Ancient Egypt: Image and Ideology before the New Kingdom*. Londres, Routledge Studies in Egyptology, 2017, p. 4.

La deuxième principale forme de violence étudiée au cours de notre thèse sera donc la violence proactive, transgressive : cette forme de violence, nous la décrirons comme tout ce qui peut être considéré comme un comportement choquant, brutal ou asocial au Nouvel Empire. Émeute, insubordination, propos injurieux, ivresse publique, agression : c'est une violence perçue comme profondément illégitime, immodérée, un ensemble d'actes immoraux qui menacent l'ordre public. Cette violence recoupe plusieurs définitions communes du mot « violence » dans diverses langues et conceptions philosophiques : Roderick Campbell, dans *Violence and Civilization*, remarque par exemple que si l'équivalent chinois du mot « violence », *baoli*, définit la répression coercitive de l'État dans certaines sources de tradition maoïste, elle réfère toutefois à des actes immodérés et criminels dans la tradition confucéenne taiwanaise¹⁶⁸.

Puisqu'elle viole les normes, la perception générale de cette violence est fort probablement négative. Mais l'est-elle systématiquement et pour tout le monde? Foucault, dans *Surveiller et punir*, traite longuement de *l'illégalisme toléré* : « la non-application de la règle, l'inobservation des innombrables édits ou ordonnances étaient une condition du fonctionnement politique et économique de la société. »¹⁶⁹

Nous n'avons pas accès aux sources qui permettraient d'établir la nature de tous les débats qui ont pu avoir lieu au Nouvel Empire, incluant sur la tolérance de certaines déviances ou petits larcins. Mais quelques documents nous permettent d'en obtenir des fragments, ne serait-ce qu'indirectement.

¹⁶⁸ Roderick Campbell (dir.) *Violence and Civilization: Studies of Social Violence in History and Prehistory*. Oxford et Oakville, Oxbow Books, 2014, p. 4.

¹⁶⁹ Michel Foucault. *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, 1975, p. 84.

La troisième forme de violence répond directement à la deuxième : c'est la violence répressive du pouvoir, qui vise à faire l'exemple, à maintenir l'ordre par la force, à brutaliser les récalcitrants. C'est une grande partie de la *violence conservatrice* telle que théorisée par Walter Benjamin, ou une violence fondatrice qui « appelle la répétition de soi » en constituant une promesse de conserver ce qui a été fondé, selon le commentaire de Derrida¹⁷⁰. Cette violence, dans son caractère exemplaire et pédagogique, est fortement liée à la violence préventive/symbolique. Elle est autant liée à l'éducation qu'à la perception d'échec de celle-ci. Du point de vue de du pouvoir, c'est une violence nécessaire et édifiante : celui ou celle qui la subit est redressé (ou anéanti), ceux et celles qui y assistent s'instruisent. Elle est liée de très près à la violence symbolique dans le sens où elle est à la fois discours et action. Elle partage également, avec la violence symbolique/préventive, un caractère disciplinaire : elle précède, dans une forme moins systématique, celle à laquelle Foucault attribue les objectifs suivants : « faire croître à la fois la docilité et l'utilité de tous les éléments du système »¹⁷¹. Sans doute plus diffuse dans son application que dans la France de la fin du XVIII^e siècle, elle n'est pas l'apanage seul du roi, mais de toutes les figures d'autorité abordées ou non précédemment dans ce chapitre, vis-à-vis de leurs subalternes : hommes sur les femmes, contremaîtres sur leurs ouvriers, maîtres sur leurs serviteurs.

Bien sûr, à partir de ces trois grandes dimensions de la violence, il est possible de décortiquer et subdiviser bien davantage. On pourrait par exemple diviser la violence répressive en fonction des acteurs divers et de leurs objets, comme on vient de le mentionner brièvement : l'État central et l'armée qui répriment les rébellions, la justice locale qui réprime les déviances, le contremaître qui réprime un travailleur récalcitrant, etc. La violence répressive est toujours verticale mais le point d'origine

¹⁷⁰ Jacques Derrida. *Force de loi: Le fondement mystique de l'autorité*. Paris, Galilée, 1994, p. 94. Lire aussi Philippe Néméh-Nombré. *Seize temps noirs pour apprendre à dire Kuei*. Montréal, Mémoire d'encrier, 2022, p. 50. Néméh-Nombré commente la notion de *promesse* derridienne en évoquant surtout des exemples de réinstitutions et d'altérations.

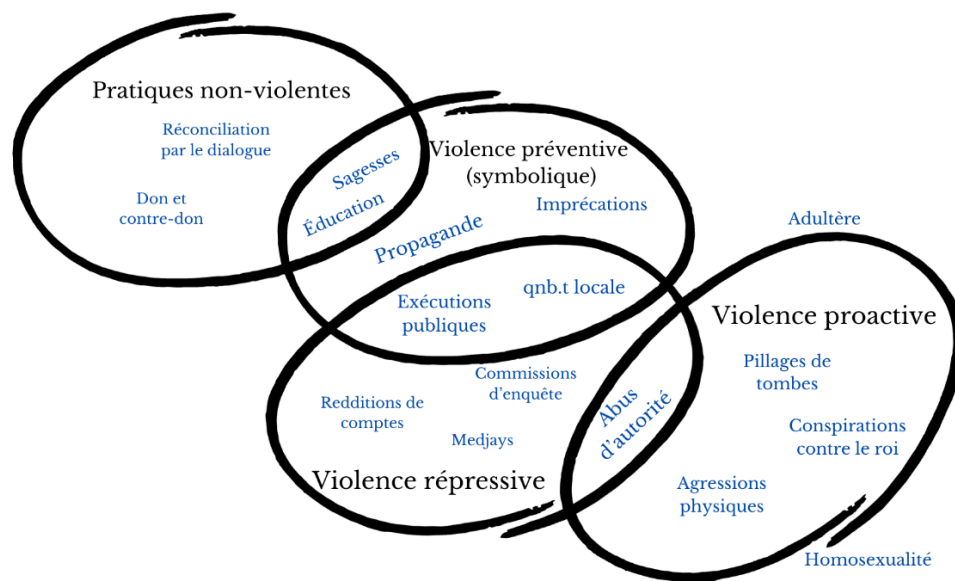
¹⁷¹ Foucault, *op. cit.* 1975, p. 220.

n'est pas toujours situé à la même altitude sur le plan de la hiérarchie. On pourrait aussi inclure la violence militaire externe (conquêtes, raids) dans la violence proactive, lorsqu'elle constitue une violation de l'ordre international et un échec des mécanismes de résolution de conflits entre États. La violence proactive interne à l'Égypte pourrait ensuite être subdivisée entre violence proactive des représentants de l'État, qui seront ultimement jugés pour leurs abus, et celle des sujets, voire des sujets colonisés (Nubiens et Syriens). Quant à la violence symbolique, du moment qu'elle inclut toute imprécation et rituel apotropaïque, elle peut également être subdivisée selon les acteurs et objets : les amulettes permettant de conjurer le mauvais sort sont accessibles au peuple, mais la propagande est le monopole des puissants¹⁷². Autrement dit, chaque grande dimension de la violence peut en contenir au moins trois de plus.

Plus que des subdivisions, il y a cependant, selon nous, des chevauchements dans la réalité de la pratique quotidienne. Des mécanismes de régulation sociale, des comportements jugés déviants ou des institutions judiciaires peuvent avoir différents rôles, appartenir à plusieurs catégories ou à des catégories plus floues. L'adultère, par exemple, est une transgression assez bien documentée : il a beaucoup en commun avec la violence proactive en tant que spoliation, dans l'esprit des gens de diverses époques, mais il n'est pas obligatoire de catégoriser ce phénomène comme strictement violent. L'éducation, quant à elle, peut à la fois être considérée comme pratique non-violente, puisqu'elle vise à prévenir la violence par une éducation morale centrée sur la modération. Cela dit, tel que mentionné plus tôt, elle est souvent également théorisée comme un des exemples les plus concrets de violence symbolique.

Figure I : Pratiques violentes et non-violentes

¹⁷² Merci à Pr. Valérie Angenot pour avoir nourri mes réflexions sur le sujet.



Il peut exister diverses manières justes et moins justes de catégoriser la violence (Žižek parle par exemple de violence subjective et objective¹⁷³), mais comme celle que nous avons choisie forme un cercle qui se reproduit et se perpétue (la violence symbolique crée les normes qui sont subverties par la violence proactive, qui est écrasée à son tour par la violence répressive, qui utilise l'exemple et le spectacle pour nourrir la violence symbolique), elle est celle qui nous permet de mieux réfléchir aux interactions, aux rapports de pouvoir et d'intégrer la notion d'agentivité à notre démarche. Elle nous permet aussi de réfléchir sur la rupture du cycle de violence et de maintien du pouvoir : notamment par la fuite et l'occupation des zones liminales¹⁷⁴, dans la pratique comme dans l'imaginaire.

¹⁷³ « Subjective violence is experienced as such against the background of a non-violent zero level. It is seen as a perturbation of the normal, peaceful state of things. However, objective violence is precisely the violence inherent to this “normal” state of things.» Slavoj Žižek. *Violence. Six Sideways reflections*. New York, Picador, 2008, 272 p. 2.

¹⁷⁴ Nous avons déjà cité James C. Scott mais la zone liminale est présente dans le rituel du rite de passage, que nous évoquerons brièvement plus tard en nous basant sur Victor W. Turner. « Betwixt and between: the liminal period in rites de passage ». Dans Victor W. Turner (dir). *The Forest of symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1967, p. 93-111.

Nous reviendrons sur cette catégorisation au chapitre II lorsque nous aborderons de plus près certaines sources qui ont inspiré cette réflexion.

Nous pensons par ailleurs que les représentations de ces formes de violence traversent des questionnements complexes au Nouvel Empire. Qu'ils font l'objet de réflexions et d'examins. Au cœur de ces « dérangements » se trouvent des populations qui doivent trouver le moyen de régler leurs conflits au quotidien, entre égaux ou entre forts et faibles. Le règlement de conflits sans effusion de sang est au centre de la pensée égyptienne, et passe parfois par des structures intégrées à l'État pharaonique. Mais c'est cependant une justice profondément locale, plus proche en substance des pratiques des chasseurs-cueilleurs observés par Christopher Boehm que d'une justice centralisée et prescriptive. La correspondance et la fiction, fortes en réponses émotives, nous montrent également des personnages tiraillés entre leurs désirs de réagir sur l'impulsion d'un sentiment et l'importance de ne pas contrevenir aux codes normatifs qui favorisent les comportements empreints de modération, d'obéissance et de silence. Et dans nombre de situations, il y a une marche à suivre normative, par laquelle les Égyptiens peuvent éviter le recours à la violence ou le fait de la subir. Comme dans toute autre société, il y a malgré tout le défi à la norme et l'agentivité : peu importe la force de l'éducation et la menace, certaines expériences ou émotions peuvent conduire des individus à refuser le rôle qui leur a été attribué. Et si la brutalité d'un règne peut parvenir à réduire à néant la volonté de ses victimes, la capacité à agir et influencer, même sur des détails désespérément mineurs, peut l'emporter sur le déterminisme.

1.4 Les sources

Notre problématique, qui s'attarde à un thème large et à des concepts normatifs, exigera l'examen de sources de nature variée. Nous ne pouvons par exemple pas nous fier uniquement à des faits avérés et/ou allégués (par le biais de sources judiciaires,

autobiographies, etc.) ou à des faits imaginaires (par le biais de contes et de satires). Dans notre analyse, l'idéal et la documentation de la vie quotidienne se côtoieront de très près.

1.4.1 Les autobiographies: des sources essentielles

Les autobiographies du Nouvel Empire, qu'on peut lire dans les tombes de beaucoup de notables, présentent des portraits idéalisés des défunts. Si la vérité sur leurs accomplissements est à peine perceptible à travers certains de ces récits, l'idéalisation en tant que telle nous renseigne énormément sur les normes sociales et l'éthique en cours au Nouvel Empire. Pour étudier le sujet, nous ne pourrions nous passer de l'ouvrage de Froot¹⁷⁵. Les biographies traitées par Froot traitent de l'époque ramesside mais certains textes plus anciens seront également cités pour la pertinence du contexte historique : par exemple, l'autobiographie d'Ahmès, fils d'Abana, fait état de la réunification de l'Égypte au début du Nouvel Empire, de la guerre contre Kouch, et de quelques rébellions écrasées dans le sang¹⁷⁶. Celle d'Ahmose Pennekhbet raconte aussi plusieurs exploits guerriers contre les Kouchites¹⁷⁷. D'autres textes du même type donnent un aperçu tout aussi pertinent sur la vie quotidienne : la Stèle d'Emhab, elle, met par exemple de l'avant la victoire d'un joueur de tambour lors d'un concours¹⁷⁸. Toutes sont chargées des notions de gloire, d'honneur et d'accomplissement. Et surtout d'un vocabulaire connoté qui nous permet de circonscrire certaines réalités.

1.4.2 Les écrits sapientiaux

¹⁷⁵ John Baines, Elizabeth Froot. *Biographical texts from Ramessid Egypt*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 301 p.

¹⁷⁶ *Urak IV*, 1, 1-11, 14.

¹⁷⁷ *Urak IV*, 36, 6-8.

¹⁷⁸ John Baines. « The Stela of Emhab: Innovation, Tradition, Hierarchy ». *JEA*, vol 72, 1986, p. 42.

Les écrits sapientiaux ou *sagesses*, notamment, nous renseignent beaucoup sur la conceptualisation et l'éthique égyptienne. Mais ils comportent également certaines lacunes. Plusieurs d'entre eux ont une origine temporelle lointaine. Les versions et fragments utilisés dans notre thèse seront généralement de rédaction contemporaine au Nouvel Empire, mais elles restent souvent des copies de textes du Moyen Empire – qu'elles soient exactes ou légèrement altérées. Cependant, si ces classiques étaient toujours recopiés sous les Ramessides, ce n'était sûrement pas que par admiration pour la perfection grammaticale ; ils représentent selon nous toujours un idéal moral. Parmi ces sources, nous ferons notamment référence à *L'Enseignement loyaliste*, aux *Maximes d'Ani*, aux *Maximes de Ptahhotep* et à *Mérikarê*.

1.4.3 La littérature épistolaire

La correspondance a été particulièrement ciblée par notre recherche. Cette littérature comporte beaucoup d'allusions à des événements qui semblent n'avoir pas la moindre importance, mais il est possible d'en tirer de précieuses informations, comme par exemple dans la *lettre de Wen-en-Imen à Imen-chaou*¹⁷⁹, dans laquelle on peut lire une accusation d'ingratitude et observer l'embryon d'un conflit. D'autres documents moins connus comportent également un lexique intéressant : la *Lettre sur la mort d'Anchiri*¹⁸⁰ contient une riche référence à un acte violent et la *Lettre à Paser, maire de Thèbes*¹⁸¹, fait référence à Akhenaton de manière insultante.

1.4.4 Textes rituels et funéraires

¹⁷⁹ *Papyrus BM EA 75015*. Lire I.E.S. Edwards. « The Bankes Papyri I and II ». *JEA*, 1982, vol. 68, p. 126-133.

¹⁸⁰ *Papyrus Leiden I.371*. Dans Henri Peter Blok. *Der Hieratische Papyrus Leiden I 371*. *Actorum Orientalium / Acta Orientalia*, 1925, p. 109-145.

¹⁸¹ *Papyrus Berlin 14424a et 14433a-i*, *KRI III*, 158.

Des chapitres de différentes versions du *Livre pour sortir au jour* forment une partie de notre corpus de sources. Les *Papyrus de Nu*¹⁸², *Papyrus de Maiherpri*¹⁸³ et *Papyrus d'Ani*¹⁸⁴ seront les versions sur lesquelles nous nous attarderons le plus, en raison du contexte dans lequel ils ont été trouvés et de leur contenu. Les scènes de violence et le vocabulaire brutal, s'ils ne sont pas aussi insistants que dans la propagande de Ramsès II, restent courants. On y fait très souvent mention d'ennemis détruits, que ce soit de l'initiative des dieux ou du défunt. D'autres passages de textes rituels sont tirés d'hymnes ou d'amulettes. Ces derniers types de sources peuvent autant viser l'agression que la protection.

1.4.5 Sources iconographiques, textes épigraphiques et poèmes épiques gravés dans le contexte d'un temple

Nous incluons également plusieurs sources épigraphiques. Parmi elles, nous mentionnerons somme toute assez peu de tombes – même si les autobiographies comme celle d'Ahmès fils d'Abana comportent des récits d'une grande violence faisant notamment état de rébellions – et quelques sources provenant de la XIX^e dynastie. Différentes composantes du *Poème de Kadesh* seront citées, surtout pour nous aider à déterminer le sens de certains verbes¹⁸⁵. Enfin, on ne saurait ignorer la riche et sanglante iconographie des temples funéraires royaux : Seth armé éduquant les princes, pharaon fracassant le crâne de ses ennemis, cadavres Nubiens et Asiatiques empilés sous le char du roi, prisonniers brutalisés et ligotés, mains tranchées... Un petit nombre seulement font référence à la violence interne au royaume égyptien, mais le message que ces représentations envoient est incontestablement interne.

¹⁸² *Papyrus de Nu*, P. London BM EA 10477

¹⁸³ *Papyrus Caire* CG 24095

¹⁸⁴ *Papyrus* BM EA 10470,3

¹⁸⁵ *KRI II*, 141.

1.4.6 Le conte et la fiction historique

Les textes de fiction seront généreusement utilisés. Comme Manassa l'affirme dans *Imagining the past : historical fiction in New Kingdom Egypt*, ceux-ci restent le témoin d'une société et d'une certaine perception du monde et de son histoire, malgré le recours généreux à l'imagination des auteurs¹⁸⁶.

Nos quelques exemples sont souvent des recopies de textes classiques, parfois sur ostracon. Les composantes morales et le contexte chronologique de production ressemblent un peu aux textes sapientiaux, dans le sens où ces textes font souvent (mais pas toujours directement) la promotion d'un idéal, par exemple de loyauté et de courage dans le cas de Sinouhé¹⁸⁷. Mais cela va beaucoup plus loin : il y est aussi souvent question de thèmes qu'on retrouve peu ailleurs, comme l'évasion et la rencontre avec des figures d'altérité. Surtout, ce sont les plus contradictoires. Si les textes sapientiaux semblent quasiment se répondre en échos, les textes de fiction sont plus chaotiques, moins linéaires. Il n'y a pas de belle unanimité parmi ces récits. Nous hésitons à mettre les lettres satiriques dans cette catégorie, mais elles aussi nous partagent des réflexions à caractère moral ou des représentations de violences, de trahisons et de menaces, comme dans le fameux *Enseignement de Kéthy*¹⁸⁸ et le Papyrus Anastasi I¹⁸⁹.

Le conte romanesque ou satirique, au Nouvel Empire, se démarque par la liberté de mouvement et de psychologie de ses héros, qui vivent des aventures extraordinaires et qui resteront étrangères, pour la plupart, à l'expérience de vie des lecteurs. Parmi eux, nous citerons *Vérité et Mensonge*, *Le rapport d'Ounamon*, *Le conte des deux*

¹⁸⁶ Colleen Manassa. *Imagining the Past : Historical Fiction in New Kingdom Egypt*. New York, Oxford University Press, 2013, p. 6.

¹⁸⁷ Une version complète du texte a été traduite et commentée par Bullock en 1980. Nous référerons généralement à la version B, tirée du *Papyrus Amherst B* et le *Papyrus Berlin P 3023*. Voir Ronald Bullock. *The Story of Sinuhe, Fourth edition*. London, University College, 1980, 278 p.

¹⁸⁸ *Papyrus Anastasi VII, pBM EA 10222L* et *Papyrus Sallier II*.

¹⁸⁹ *Papyrus Anastasi I, 8.3-9.2*

frères, *Le prince prédestiné* et *Les aventures d'Horus et de Seth*. La principale force des contes est de décrire le comportement idéalisé de protagonistes poussés à leurs extrêmes limites. Elles en révèlent donc beaucoup sur ce que les auteurs identifient comme des stimuli émotionnels forts : trahison, usurpation, mensonge, vol, etc. Elles en disent également beaucoup sur leurs propres attentes vis-à-vis des réponses émotionnelles de personnages crédibles. L'analyse de ces sources comprend toutefois certaines limites : notre ignorance, notamment, de l'intention réelle des auteurs vis-à-vis des représentations de la psychologie des personnages, mais aussi des significations cachées que le destinataire égyptien comprend en principe de manière intuitive en utilisant ses propres référents. Le rapport entre *Les Aventures d'Horus et de Seth* à l'histoire de conflits de succession, par exemple, nous échappe encore, malgré les hypothèses intéressantes développées par plusieurs égyptologues. Il en va de même pour le développement de l'image d'un pharaon qui se laisse manipuler par sa femme dans *Le Conte des Deux Frères*, et de la faiblesse relative du roi, qui ne peut plus imposer sa volonté au Proche-Orient dans *Ounamon*.

1.4.7 Transcription hiéroglyphique

Notre approche méthodologique favorise l'inclusion de sources directement dans le corps du texte et en note infrapaginale, plutôt que la présentation d'un catalogue séparé. La transcription hiéroglyphique des citations tirées des sources mentionnées ci-haut sera donc ajoutée aux passages importants sur lesquels nous souhaiterons nous attarder davantage, lorsqu'ils servent d'exemples principaux, qu'ils comportent des difficultés grammaticales, de traduction, de champ lexical ou lorsque les déterminatifs et la graphie sont révélateurs. Sauf exception, nous fournirons également la translittération des autres sources, soit dans le corps du texte, sans en note infrapaginale, afin de donner l'occasion à la lectrice ou au lecteur de se faire sa propre idée sur le sens des traductions. Lorsque la graphie d'un mot sort de l'ordinaire ou

qu'une tournure intéressante est employée, nous ajouterons également la transcription hiéroglyphique de ces éléments particuliers. Cette approche nous permettra aussi de paraphraser nos sources le moins souvent possible tout en adoptant une organisation spatiale relativement aérée.

1.5 Méthodologie

1.5.1 Approche générale

Notre recherche concernera surtout une portion plutôt tardive du Nouvel Empire, qui s'étend de la XIX^e dynastie jusqu'à la Troisième période intermédiaire. Si nous avons ciblé cette période en particulier, c'est avant tout en raison du contraste entre l'absolutisme triomphant qui caractérise l'Égypte des premiers Ramessides et la faiblesse comparative des derniers souverains de la XX^e dynastie. Le début et la fin de cette ère chronologique présentent deux tableaux opposés et des types de sources qui les caractérisent également. La période de gloire est autant marquée par le *Poème de Kadesh* que la crise par les procès et enquêtes.

Une partie significative de notre recherche vise à décrire des concepts tels que pensés par les Égyptiens du Nouvel Empire. Nous ferons donc usage, dans notre second chapitre, de la sociolinguistique et de la lexicologie afin de proposer des définitions plus claires et découlant d'une approche plus émique qu'étique. Nous tenterons de plonger, dans la mesure du possible, dans le langage des valeurs égyptiennes. Comme nous l'avons précédemment relevé, il n'y a pas lieu d'affirmer que ces « valeurs » aient été comprises et partagées par tout le monde. Conséquemment, nous ne nous attendons pas à ce que le portrait tiré du lexique et de son analyse soit parfaitement lisse. Mais il

nous permettra certainement d'approfondir notre connaissance de la définition de certaines actions et de leur perception dans différents contextes.

À travers les sources relevées (et bien d'autres), nous tenterons ensuite de déterminer comment on *prévient* la violence par la promotion surtout non-coercitive d'une ligne de conduite *modérée*. Viendront ensuite les institutions judiciaires en tant que telles et leur médiation non-violente des conflits, ainsi que la résolution des conflits entre pairs sans intervention d'une autorité quelconque. Comme nous nous attardons beaucoup à la perception et aux normes, nous pensons que la fiction littéraire et les textes sacrés peuvent nous apporter un appui supplémentaire à celui déjà assuré par la littérature épistolaire. Nous ne pensons pas que les normes sociales ne s'incarnent que par leur application au quotidien : la vie réelle étant toujours plus complexe qu'elle n'y paraît de l'œil extérieur, elles sont sans doute mieux mises en scène dans l'imaginaire, bien qu'il puisse également faire la promotion politique d'un projet qui n'a de fait rien de complètement réel.

Dans la troisième et la quatrième partie de notre recherche, nous nous attarderons aux interactions violentes entre l'État, les communautés d'intérêt et les individus. Plutôt que de se limiter à des rapports de pouvoir verticaux qui sont au centre de l'étude de Christine Hue-Arcé, nous concentrerons nos réflexions sur l'agentivité¹⁹⁰ des personnes impliquées dans ces interactions, en particulier les cibles de la répression. Nous examinerons les possibilités, pour les Égyptiens visés, d'échapper à la violence de leur État et de leur communauté. Ces alternatives peuvent être cruellement limitées voire désespérées, parfois même totalement imaginaires. Nous proposerons finalement un réexamen de la théorie de l'agentivité et du potentiel qu'elle a à mener à de nouvelles découvertes en égyptologie.

¹⁹⁰ C'est-à-dire, rappelons-le, la capacité à être l'agent de sa propre action.

1.5.2 Comprendre les motifs d'une action

Dans *Histoire et Psychanalyse*, Saul Friedländer faisait remarquer, comme d'autres, que les deux disciplines mentionnées dans son titre partaient d'un objectif semblable : découvrir les motivations humaines¹⁹¹. La psychohistoire permet aussi, selon lui, d'établir un « rapport direct entre culture et personnalité¹⁹² » sans mettre nécessairement de côté un point de vue plus essentialiste et universaliste (c'est-à-dire, à proprement parler, freudien). Pour étudier les sociétés proches de la nôtre, ça semble assez facile... et pour étudier celles qui sont plus éloignées – Friedländer évoque par exemple le cas du complexe d'Oedipe dans l'univers des Trobiandais, chez qui le père ne joue pas un rôle aussi important qu'en Occident – il s'agit de bien connaître les mœurs et les institutions locales. On peut alors, théoriquement, y repérer les « déviations » ou les « variations » des systèmes observés dans la psychanalyse freudienne¹⁹³.

La psychohistoire est une discipline controversée, avec raison. En s'intéressant au non-dit et à l'inconscient collectif, elle prend des risques énormes. Et c'est encore sans compter les critiques que subit depuis des décennies la psychanalyse comme discipline, non seulement dans l'efficacité de ses traitements, mais aussi dans sa manière de représenter la réalité¹⁹⁴. En histoire ancienne, le rapport à l'inconscient, central à la psychanalyse freudienne, nous semble difficile à étudier de manière rigoureuse.

¹⁹¹ Saul Friedländer. *Histoire et psychanalyse*. Paris, Seuil, 1975, p. 26.

¹⁹² *Ibid*, p. 42.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ À ce sujet, on peut lire Karl R. Popper. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. Londres, Routledge, 1969, p. 38. Aussi: David E. Stannard. *Shrinking History: On Freud and the Failure of Psychohistory*. New York, Oxford University Press, 1980, 187 p.

La psychohistoire a pourtant été appliquée, à l'occasion, à l'Antiquité. Thomas W. Africa, qui critique d'ailleurs le déterminisme de Freud¹⁹⁵, a défendu féroce­ment l'approche. Selon lui, les problèmes des sources antiques limitent toutefois le psychohistorien intéressé aux civilisations anciennes à défendre au mieux des hypothèses à « haute probabilité »¹⁹⁶. Ce n'est évidemment pas, dit-il, un problème que rencontrera uniquement le psychohistorien, puisque toutes les approches liées à l'histoire antique se heurtent au même problème... Mais son type d'analyse, reprenant le corpus classique de l'histoire grecque et romaine (Plutarque, Polybe, etc.), n'offre pas les mêmes possibilités à l'extérieur de ces deux civilisations, pour des raisons que nous avons déjà évoquées. Les auteurs de l'époque pharaonique, la plupart du temps beaucoup plus laconiques ou dont les traductions actuelles peuvent varier énormément, ne donnent pas autant de détails sur les états d'esprit de leurs protagonistes.

Quelles leçons tirer de la psychohistoire, et en quoi peut-elle être utile à notre recherche ? Elle pourra nous inspirer dans la compréhension des motivations des personnages que nous croiserons au fil des pages. Nous croyons qu'il est possible, sans trop *psychologiser* le comportement des individus étudiés, d'utiliser certains indicateurs psychologiques et émotionnels à bon escient. Surtout quand les documents nous laissent entrevoir une réalité qui sort du cadre d'une société parfaitement lisse et idéalisée. Voilà pourquoi, dans les prochains chapitres, nous accorderons un espace accru à des phénomènes comme la peur de la mort, la colère, le sentiment de trahison, le doute, etc. Lors d'événements violents – et la plupart du temps hors-normes – ces facteurs prennent une importance décuplée et certains peuvent expliquer en partie certaines déviations : pensons par exemple aux menaces d'un ouvrier, faites publiquement, de saccager des tombes royales (nous y reviendrons). Plutôt que d'analyser l'inconscient collectif ou individuel, nous nous concentrerons sur deux

¹⁹⁵ Thomas W. Africa. « Psychohistory, Ancient History, and Freud: the Descent into Avernus ». *Arethusa*, vol. 12, no 1, printemps 1979, p. 8.

¹⁹⁶ *Ibid*, p. 9

éléments principaux : tout d'abord le conditionnement social, qui s'exprime notamment à travers l'éducation et l'idéologie (chapitre II), ensuite les stimuli négatifs en lien avec la répression du crime, la misère et la pression sociale (chapitre III et IV). Une approche qui s'inspire en bref beaucoup plus du behaviorisme que de la psychanalyse. Nous éviterons également, au possible, les extrapolations abusives.

Certains lecteurs reconnaîtront aussi une influence partielle, dans cette approche, des concepts d'idéal-type et de déterminants de l'action sociale que Max Weber explore dans *Wirtschaft und Gesellschaft*¹⁹⁷. S'ils ont le même objectif, soit de comprendre le motif derrière l'action, ils présentent l'avantage de ne pas réduire le sujet d'étude à un état psychologique présumé et de s'attarder spécifiquement aux éléments culturels et sociaux déterminants. Dans son argumentation, Weber distingue de nombreuses notions utiles à la recherche du sens de l'action sociale. Celle-ci peut être motivée par une finalité, la tradition ou les valeurs (elle est alors rationnelle) ou par des affects (elle est alors irrationnelle)¹⁹⁸. Les idéaux-types et déterminants de l'action sociale, bien qu'ils soient des généralisations basées sur des catégories de comportements « moyens » et divisés selon des critères qui ont été critiqués depuis¹⁹⁹, sont d'autant plus intéressants pour notre étude que les Égyptiens du Nouvel Empire étaient en contact avec une littérature sapientiale qui mettait elle-même de l'avant la *rationalité en finalité* et condamnait durement *l'action affectuelle*, tout en établissant une distinction très claire entre comportement impulsif et tempéré. Nous en traiterons au cours du chapitre II.

¹⁹⁷ Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, Mohr, 1921.

¹⁹⁸ Max Weber. *Économie et Société, tome I, Les catégories de la sociologie*. (Édition traduite de l'original de 1921, publié à titre posthume.) Paris, Plon, 1971, 456 p.

¹⁹⁹ Beaucoup a été dit sur le sujet. Ex : Raymond Aron a écrit, dès 1938, *La philosophie critique de l'histoire*, qui en traite. Sur les limites de l'idéal-type et l'évolution que la notion a connu au cours des dernières décennies, lire Jacques Coenen-Huther. « Le type idéal comme instrument de la recherche sociologique ». *Revue Française de sociologie*, 2003, no 3, vol. 44, p. 531 à 547. L'article est assez synthétique.

En outre, Weber met déjà en garde le sociologue contre la tentation de comprendre sans pouvoir « revivre », tout en affirmant que la capacité de se mettre dans l'état exact du sujet étudié (et de reproduire son expérience) n'est pas une condition *sine qua non* à l'interprétation significative (*Sinndeutung*)²⁰⁰. Comme nous tenterons de comprendre les motifs de certaines actions posées par des individus appartenant à une société tout à fait différente de la nôtre et à bien des aspects disparue, il nous semble important de tenir compte de cette nuance, qui rappelle l'importance de distinguer les forces et faiblesses des approches émique et étique.

Pour mieux comprendre les motivations de certains gestes posés au Nouvel Empire, surtout s'ils sont parmi les plus impulsifs, nous devons minimalement comprendre comment les émotions qui peuvent y être liées sont révélées à travers les sources documentaires. Cela passe par l'étude des normes et par un champ qui prend de plus en plus d'importance au sein de notre discipline : l'histoire des émotions.

Ce champ d'études permet de parvenir à des conclusions plus prudentes que la psychohistoire traditionnelle. Dans *Sensible Moyen Âge*, de Damien Boquet et Piroska Nagy, on la définit comme une histoire essentiellement culturelle : « Cette histoire est une histoire culturelle, car nous considérons l'émotion, celle qui surgit dans l'image et les textes, comme l'œuvre de la culture médiévale »²⁰¹. Nous nous servons donc des représentations afin de mieux comprendre l'émotion au Nouvel Empire, plus spécifiquement la colère, à l'aide d'une approche culturelle. Comme dans *Sensible Moyen Âge*, nous analyserons différemment la colère, selon qu'elle est liée à l'action du roi, parfois violente et meurtrière²⁰² et celle du peuple, dont les éclats peuvent être codifiés ou décrits comme des mouvements chaotiques²⁰³. Nous parlerons aussi

²⁰⁰ Weber, *op. cit.* 1971, p. 18.

²⁰¹ Damien Boquet, Piroska Nagy. *Sensible Moyen Âge, Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Paris, Seuil, 2015, p. 17.

²⁰² *Ibid*, p. 244.

²⁰³ *Ibid*, p. 312.

extensivement de la régulation des *passions*²⁰⁴ en Égypte ancienne et de l'atteinte d'une situation de contrôle de soi qu'on pourrait presque associer à la notion grecque de *l'apatheia*²⁰⁵.

L'Égypte ancienne a déjà fait l'objet d'études en histoire des émotions : on pourrait, par exemple, citer le livre Shi-Wei Hsu et Jaume Llop Raduà, *The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia*, publié en 2020²⁰⁶, et l'excellente thèse de Cédric Gobeil déposée en 2008, qui portait sur les manifestations de la joie. Il proposait entre autres une typologie complète (avec lexique) et une définition transculturelle de l'émotion étudiée²⁰⁷. Françoise Labrique a aussi traité brièvement de la violence et des émotions en Égypte ancienne dans un chapitre de *Violentes Émotions : Approches comparatistes*, collectif publié en 2009²⁰⁸. Elle y traite de la terreur es ennemis et de la colère de la déesse-lionne. La civilisation que nous étudierons dans le cadre de cette recherche se prête donc très bien à ce type d'analyse. Cela dit, l'histoire des émotions ainsi que certaines leçons tirées de la psychohistoire resteront pour nous des outils pour mieux comprendre un phénomène, et non pas une grille d'analyse. Elles nous permettront de lier certains aspects de la violence et de la brutalité au Nouvel Empire à leur contexte et à l'expérience quotidienne des habitants de l'Égypte, tout en nourrissant nos réflexions sur leur agentivité et leur univers intellectuel.

²⁰⁴ Au sens grec, « pathè ». Et que les Stoïciens souhaitaient « guérir ». Sur le sujet, lire Besnier, Moreau, Renault. *Les Passions antiques et médiévales*. Paris, PUF, 2003, p. 4.

²⁰⁵ *Ibid*, p. 59.

²⁰⁶ Shi-Wei Hsu et Jaume Llop Raduà. *The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Leiden, Brill, 2020, 536 p.

²⁰⁷ Cédric Gobeil. *Modes et domaines d'expression de la joie au quotidien en Égypte ancienne*. Paris 4, 2008.

²⁰⁸ Françoise Labrique. « Violence et émotions en Égypte ancienne ». Dans Borgeaud et Rendu Loisel (dir.) : *Violentes émotions : approches comparatistes*. Genève, Droz, 2009, p. 69-81.

2.0 Définitions de la violence au Nouvel Empire: langue et culture

2.1 Concepts généraux de la violence

Il est impossible de contester la prévalence de la violence en Égypte ancienne, telle que décrite par nos critères contemporains. Sa conceptualisation par les Égyptiens eux-mêmes est plus problématique. Aucun substantif couramment utilisé ne permet d'englober toutes les dimensions du concept contemporain de « violence ». « Violence » peut faire référence à beaucoup de choses : coercition, brutalité, intimidation, etc. Elle peut faire référence à des actes très divers : frapper, séquestrer, voler, violer, menacer, manipuler, diffamer, mais aussi accaparer (comme dans le concept de « violence économique ») ou harceler (nous pourrions alors parler de « violence psychologique »). Certains actes *a priori* brutaux ne sont pas nécessairement décrits par tout le monde comme violents : le recours aux institutions carcérales, par exemple, ou tout autre acte de violence dite *légitime* selon nos critères contemporains (exemple : la légitime défense) ou institutionnelle (violence policière, profilage, centres jeunesse, etc.).

À l'inverse de notre utilisation un peu fourre-tout du mot « violence », la réalité de ces actes divers, en Égyptien moyen et en néo-Égyptien, est plutôt fragmentée à travers plusieurs expressions²⁰⁹ qui ont généralement des sens multiples. Plusieurs substantifs et verbes ont un niveau d'abstraction relativement élevé, un sens ambigu, des nuances certaines. Comme nous l'avons vu plus tôt, le concept contemporain de violence, dans le langage commun, n'est pas lui-même d'une limpidité à toute épreuve ; il n'est donc pas étonnant d'observer le même problème en Égypte pharaonique.

²⁰⁹ Hue-Arcé, *op. cit.* 2020, p. 21.

Afin de nous familiariser avec une définition conceptuelle de la violence au Nouvel Empire, nous avons œuvré à enrichir le lexique de la violence telle que décrite dans les sources. Dans *La violence interpersonnelle en Égypte au Nouvel Empire et à l'époque gréco-romaine*, Christine Hue-Arcé a déjà dressé un lexique assez court, tiré de sources plus ou moins tardives. On y trouve les expressions *nꜥš*, une forme d'expression de force physique animale²¹⁰, *nḥt ꜥmy.t*, qui signifie plus ou moins « hardi »²¹¹, *prꜥ-ꜥ* « sortir le bras », qui peut avoir une connotation négative ou positive²¹², *ḥwrꜥ* « prendre quelque chose par la force »²¹³, *ḥtr*, « contrainte » ou « nécessité »²¹⁴, *ḏnh*, qui fait référence à la contrainte physique et à l'action de ligoter quelqu'un²¹⁵, et surtout *kns/gns*, sur lequel elle revient très souvent, et qui renvoie le plus souvent à des actions d'agressions violentes²¹⁶.

Ce lexique est particulièrement pertinent dans le cadre d'une étude qui transcende les époques. En ce qui concerne plus particulièrement le Nouvel Empire, il ne suffit pas à décrire le phénomène de la violence dans toutes ses subtilités et contradictions et rend la catégorisation difficile.

C'est entre autres pour cette raison que nous avons décidé d'élargir ce lexique court. Voici donc quelques éléments supplémentaires sélectionnés pour leur pertinence et leur fréquence dans les sources. Ils nous permettront de mieux embrasser les concepts. Le premier groupe est formé de verbes d'action. Ceux-ci nous permettront d'apprécier l'importance du contexte à sa juste valeur. Nous traiterons ensuite de

²¹⁰ Hue-Arcé, *op. cit.* 2020, p. 22.

²¹¹ *Ibid.*, p. 24.

²¹² *Ibid.*, p. 26

²¹³ *Ibid.*, p. 27.




²¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 35.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

substantifs référant à des idées qui sont, la plupart du temps²¹⁷, connotées négativement.

2.1.1 *ḫ3* : un verbe d'action passe-partout

Nous avons tout d'abord décidé de nous intéresser à *ḫ3* ()²¹⁸ en raison de son utilisation courante et de sa polyvalence. Mais il existe de nombreux verbes à caractère violent qui pourraient s'en rapprocher. *dr* () par exemple, qui signifie « expulser », est généralement utilisé pour parler d'ennemis repoussés. Mais *dr* bénéficie d'une large utilisation symbolique : on expulse aussi des maladies²¹⁹ et des abstractions personnifiées ou pas, comme l'Isfet²²⁰. *šnt* () peut être traduit par « lutter », une définition proche de celle de *ḫ3*, comme nous le verrons à l'instant ; mais la connotation n'est pas tout à fait la même, puisque ce sont souvent des personnages peu recommandables qui posent l'action *šnt*²²¹.




²¹⁷ Nous croyons que ces connotations peuvent être « plurielles » et « individuelles ». Cette conception n'est pas nouvelle et est utilisée en analyse littéraire et en linguistique depuis plusieurs décennies. (Lire par exemple Marie-Noëlle Gary-Prieur. « La notion de connotation(s) ». *Littérature*, décembre 1971, p. 98.)

²¹⁸ *TLA*, lemma-no 855009. *Wb.* 1, 216.10-11.

²¹⁹ Sur le Papyrus Ebers (25,11-36,3), entre autres. Théophile Bardin. *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire*. Paris, Fayard, 1995, p. 289. Dans le *Papyrus médical de Londres*, c'est la cécité qu'on chasse (8, 6).

²²⁰ Notamment dans *La prophétie de Néferty*, Papyrus Pétersbourg 1116 B, 69. Voir Helck, *op. cit.* 1992, p. 59.

²²¹ Dans *Les maximes de Ptahhotep* (P B.M. EA 10371, version L1, ligne i,2), celui qui « lutte » ou « se querelle » est très mal perçu. Dans le *Livre de l'Amdouat*, la version du *Papyrus de Nu*, entre autres, *šnt* est utilisé dans le sens d'outrager, d'offenser un dieu (Tb 125, ligne 66). Voilà pourquoi on traduit souvent *šnt* par « se rebeller ».




ḥ3 () a une définition assez large et répond donc à des critères différents de *šnt* : le verbe signifie « lutter », « combattre », mais il n'est pas nécessairement utilisé dans le même genre de contexte. Les signes utilisés ne portent pas à confusion : ils renvoient au minimum à une notion d'action brutale, parfaitement traduite par le trilitère  ou le déterminatif . De fait, dans une majeure partie de contextes, on parle bel et bien de lutte « violente » au sens propre.

Par exemple, dans le fameux *Poème de la Bataille de Kadesh*, le verbe fait référence à la lutte dans un sens militaire :



*bw gm̄.n wε dr.t=f r ḥ3 im=sn*²²²

« Pas un seul ne fut trouvé parmi eux à [pouvoir] lutter. »

Le même verbe est utilisé à plusieurs reprises dans différentes versions du récit de la bataille. Il a toujours à peu près le même sens²²³. On le trouve dans d'autres textes de propagande militaire, notamment à Medinet Habou, où Ramsès III est représenté en train de « combattre vaillamment » (*ḥ3 kn*,   ) les Libyens avec son armée²²⁴.

Dans certains chapitres de l'Amdouat, il correspond également à une définition semblable, dans le premier chapitre du Papyrus de Nu par exemple ou il est présent dès

²²² Abydos, Temple de Ramsès II, 134. *KRI II*, p. 45, ligne 11.

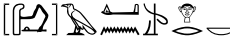
²²³ Par exemple à Abou Simbel. Grand Temple, *résumé de la bataille de Kadesh «I»*, présentation du butin au roi (ligne 1, *KRI II*, 141)

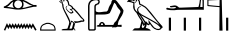
²²⁴ Extérieur, mur nord, ouest. Registre supérieur, ligne 12. Harold Hayden Nelson. *Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago, The University of Chicago Press, 1930, Pl. XVII.

la deuxième ligne du premier chapitre.²²⁵ On le rencontre ailleurs dans le fameux *Livre des morts* : dans la version du *Papyrus de Louiya*, au chapitre dix-sept, le verbe est utilisé pour parler de la lutte divine.²²⁶

On pourrait croire que ces exemples peuvent nous permettre de construire une définition sans équivoque. Cela dit, au sein d'un même texte, le verbe *ḥ3* peut avoir plusieurs définitions différentes, comme dans le *Papyrus de Nu* (*Livre des Morts*), mentionné plus tôt. Dans le chapitre 137, il est utilisé dans le sens de « prendre garde »²²⁷.

On note une utilisation du même sens au chapitre 78²²⁸. On pourrait être étonné de l'éloignement des principaux contextes mentionnés ici. On sait cependant que la langue égyptienne – du moins celle des érudits – mettait de l'avant beaucoup de contenu idéologique et donnait une certaine importance aux jeux de langage²²⁹. Il est cela dit plus probable que la notion de « vigilance » renvoie au même champ lexical que le combat, ce qui n'est pas exactement étranger à nos propres réalités. Il est donc probable que *ḥ3* puisse aussi être utilisé au sens figuré. Nous avons un équivalent (accidentel, bien évidemment) dans la langue française : « faire attention » n'est pas très belliqueux, mais « prendre garde » contient le mot « garde », et peut aussi signifier « se méfier (de quelqu'un) », alors que « faire attention à quelqu'un » signifie généralement – il existe des exceptions bien sûr – entourer quelqu'un de soins.

²²⁵  *ḥ3.n=i hr=k*. « J'ai combattu pour toi. » Papyrus London BM EA 10477 (*Papyrus de Nu*), chapitre 1 (ligne 2). Dans G. Lapp, *The Papyrus of Nu* (BM EA 10477), 1997.


²²⁶  *ir.n=tw ḥ3 ntr.w bft wd=i*, « Ils ont mené le combat des dieux sur mon ordre. » Papyrus Caire CG 51189 (*Papyrus de Louiya*), chapitre 17 (ligne 39). Dans I. Munro, *Die Totenbuch-Handschriften der 18. Dynastie im Museum Cairo*, 1994.

²²⁷ Papyrus London BM EA 10477 (*Papyrus de Nu*), chapitre 137 A (ligne 31). Dans G. Lapp, *The Papyrus of Nu* (BM EA 10477), 1997.


²²⁸ *Ibid*, chapitre 78 (ligne 3)

²²⁹ L'homonyme « homme » et « larmes » a notamment été étudié par Cloé Caron. *Des hommes de larmes, des hommes de tristesse ? La conception anthropogonique dans les Textes des Sarcophages du Moyen Empire Égyptien (2040-1785)*. UQAM, mémoire de maîtrise, 2014, p. 67.


Les sources mentionnées plus haut sont essentiellement des textes sacrés. On peut également en lire de larges pans sur des édifices religieux au Nouvel Empire. Cela ne prouve pas, a priori, qu'il n'ait aucune résonance dans la vie privée et dans des contextes plus communs, car le verbe *ḥ3* se retrouve aussi dans un tel registre. Sur le *Bol de Moscou* par exemple, qui contient une lettre à une défunte, il est inscrit:



ih di=k in.tw n=k tt



hnc ntk ḥ3 hnc=s



r-dd is bn ink psš.t t[t]

« Et puis fais venir Tet à toi et négocie avec elle en disant: « la part de Tet n'est-elle pas mienne? »²³⁰.

Le *ḥ3* a un sens moins brutal : nous l'avons traduit par « négociier », ou « arbitrer » puisque c'est avec des mots qu'on demande de le faire. Le sens se rapproche tout de même de « lutter ».

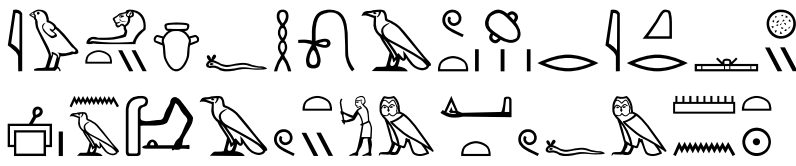
²³⁰ Golenischeff 3917b (*Bol de Moscou*), *Lettre de Neb à Chnum-em-Usechet* (ligne 2) Alan H. Gardiner et Kurt Sethe. *Egyptian letters to the dead, mainly from the Old and Middle Kingdoms*. Londres, Egypt Exploration society, 1928, p. 27. Edward Frank Wente, Edmund S. Meltzer. *Letters from Ancient Egypt*. Scholar Press, 1990, p. 97.

ḥ3 peut avoir une connotation bien plus quotidienne, liée aux punitions ou aux soucis de tous les jours. On rencontre ce sens dans quelques contextes au Nouvel Empire, incluant dans *Le conte des deux frères*. Dans ce récit, un personnage secondaire, le chef des blanchisseurs du roi, ressent une détresse profonde concernant le traitement qu’il subit au palais :



iw p3 hr(y) rḥty.w n pr-3 ɛ.w.s hr šm.t r mry.t

« Le chef des blanchisseurs du Pharaon (vie, santé, force) s’en alla sur le bord de l’eau,



iw ḥ3tī=f ḥw3.w r-ikr sp-sn (m)-s3 n3 ḥ3.w m-dī=f m-mn.t

son cœur se décomposant doublement/le cœur mortifié en raison des réprimandes qu’il recevait chaque jour. »²³¹

Quelques lignes plus tôt, le terme ḥ3 est utilisé de manière active par l’auteur pour décrire un geste vague (oral ou physique) mais certainement désagréable envers les blanchisseurs, à qui on reproche d’avoir indûment parfumé les vêtements du roi. Ce n’est pas la seule occurrence. Dans une lettre privée et inscrite sur ostracon, Ouser-hat fait cette recommandation à Resti²³² :

²³¹ *Le conte des deux frères*. LES 02, 20, 14-16.

²³² Ostracon Berlin 10616/oGlasgow 1925.87, *Lettre de User-hat à Resti* (oBerlin, RS, 2)



b^c sp.wy ꜥhꜣ hn^c=s

« Prends bien soin de la réprimander. »²³³



Ce passage d'une lettre en hiératique, dont deux fragments sur ostracon ont été préservés, est une simple mise en garde d'un prêtre à sa sœur contre l'attitude d'une suivante, Iupy. Il est notamment question, dans le reste de la lettre, d'un malencontreux envoi de paille au prêtre mécontent, qui n'a pas d'endroit où l'entreposer. La femme fait preuve d'insubordination et menace, selon le prêtre, la cohésion entre les fidèles qui le suivent, voire son autorité en tant que prêtre *wꜥb*. ꜥhꜣ a ici une signification légèrement ambiguë. Nous avons opté pour la même traduction que Wente²³⁴. Mais comme dans l'exemple précédent, il est possible que la « réprimande » constitue plus une sorte d'appel au dialogue ou à la négociation, à la « lutte verbale » qu'à la gifle en plein visage. Le verbe ꜥhꜣ est assez peu utilisé dans un contexte où un supérieur hiérarchique n'attend pas de réplique (au contraire de *hꜣsf*) mais il peut tout de même renvoyer à une lutte asymétrique.

Les exemples mentionnés nous permettent de conclure que le sens de ꜥhꜣ n'est pas nécessairement « violent ». Dans un contexte quotidien, tel que démontré dans la lettre mentionnée ci-dessus, il peut signifier des choses assez diverses et fréquemment caractériser un débat. Dans un contexte militaire ou de rivalité entre deux divinités, il fait directement référence à une lutte violente. ꜥhꜣ est à la fois de nature banale et épique.

²³³ La version hiéroglyphique est dans *Hieratic Ostraca*, de Gardiner et Černý, publié en 1957 (Pl. XLII), et dans le *Hieratische papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin*. Leipzig, J.C. Hinrichs, 1901, pl 30.

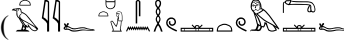

²³⁴ Wente, *op. cit.* 1990, p. 93.

2.1.2 *hsf*: surveiller et surtout punir

Le lexique de la contrainte et de la punition touche à plusieurs sphères. Il peut toucher les captifs (par exemple avec le verbe *snh* () « ligoter » ou « enchaîner »²³⁵) et le type de peine infligée (*knkn*, ) , souvent traduit par « bastonnade », est particulièrement courant²³⁶).

Dans divers textes, le verbe *hsf*²³⁷, quant à lui, traduit parfois des notions de contrôle et réfère assez souvent directement à des punitions. *hsf* porte en outre assez souvent une connotation qui n'est pas ouvertement violente. Nous nous attarderons ici seulement aux cas qui semblent liés à un type ou un autre de confrontation.

Il est tout aussi difficile de donner une définition englobante à ce verbe que pour l'exemple précédent : de fait les égyptologues lui en donnent simplement plusieurs, comme c'est assez souvent le cas, même si *hsf* touche significativement au concept de

²³⁵ « Enchaîner » au sens figuré français bien sûr, proche du verbe « asservir ». Autrement le verbe est d'usage très prosaïque. Il peut toucher des prisonniers et prisonnières () *t3y=f hm.t snh.ti m-b3h=f*, « Sa femme était ligotée en sa présence », P. Anastasi V, P. BM EA 10244, 15.6-17.3, ligne 16.8), mais aussi des objets () *snh.n b3k*, « Nous (avons l'intention de) attacher une plateforme », *Stèle triomphale de Piye*, Caire JE 48862, ligne Rs 91). Alan H. Gardiner. *Late Egyptian Miscellanies*. Bruxelles, Édition de la Fondation égyptologique reine Élisabeth, 1937, p. 60-62. Nicolas Grimal. *La Stèle triomphale de Pi('ankh)y au Musée du Caire*, JE 48862 et 47086-47089. Études sur la propagande royale égyptienne, 1, 1981, 91.

²³⁶ Notamment dans les sources judiciaires (par exemple le P. BM. 10052, sur lequel nous reviendrons à quelques reprises. v° 8,21. *KRI VI*, 787,10-11) et la correspondance (dans le P. BM 10190, qui est très lacunaire. V° 10. Et le *Papyrus Genève D 187*, une lettre dans laquelle le maître d'un serviteur cherche à savoir si ce dernier a mérité les coups qu'il a reçus. V° 2. Aussi dans *Late Ramesside Letters* de Černý, 42,3-4).

²³⁷ *TLA*, lemma-no 650004. *Wb* 3, 336.13-18. Voir aussi voir aussi Nicolas Grimal, *Les termes de la propagande royale*. Paris, Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 1986, p. 711, n. 857.

pouvoir et de coercition. Le verbe ne renvoie pas qu'à une action punitive, mais également et jusqu'à un certain point, à une réaction défensive, voire préventive.

Dans les contextes strictement punitifs, la signification de *hsf* est d'une clarté cristalline. C'est le cas dans une occurrence antérieure au Nouvel Empire: le récit de l'accouchement de Reddjédet, qu'on retrouve dans *Les histoires du Papyrus Westcar*, où on fait mention d'une domestique maltraitée par sa maîtresse :



hr m-ht hrw.w swj.(w) hr nn



ch.n šnt rd-dd.t ht n t3 wb3yt



rdi.n=s hsf.tw n=s m hwt. ²³⁸

« Des jours ont passé après (cela).

rd-dd.t (prénom) a eu une dispute avec la domestique

Et elle l'a fait punir [en lui donnant] une raclée. »

Dans *L'Enseignement pour Mérikaré*, on retrouve une définition qui paraît

similaire. Le texte,  (*z3w.ti hsf m nf*), peut être traduit

²³⁸ Papyrus Berlin P 3033, *Les histoires du Papyrus Westcar*. Lignes 12, 8 à 12, 10. Dans A.M. Blackman. *The Story of King Kheops and the Magicians, transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*. J.V. Books, 1988, 35 p.

par : « méfie-toi des punitions injustes! »²³⁹. Ce passage s'adresse à Mérikarê, fils de Khéty et traite de la pratique de la justice. Cette traduction est plausible car le contexte s'y prête très bien : il y est aussi conseillé de ne pas opprimer les veuves, de ne pas spolier le bien des nobles, ni même de tuer pour punir²⁴⁰. La justice se doit de rester mesurée et les peines de détention et de bastonnades sont prescrites²⁴¹. Seul le rebelle, dans ce cas-ci, doit être puni par la mort²⁴². Dans son article « Politische Opposition im Alten Ägypten », Karola Zibelius-Chen compare d'ailleurs ces passages forts pertinents à celui de l'enseignement d'Amenhemhat²⁴³, qui n'emploie cependant pas le même vocabulaire.

La même définition peut s'appliquer dans plusieurs autres textes classiques et antérieurs au Nouvel Empire, dont *Sinouhé*²⁴⁴ et *Les maximes de Ptahhotep*²⁴⁵. Dans d'autres sources, elle est plus ambiguë. Dans *l'Enseignement d'un père à son fils*²⁴⁶, où *hsf* est substantivé, on cherche davantage à décrire une situation de contrôle violent²⁴⁷, ou peut-être l'expression du « courroux ».

hsf peut avoir une tout autre définition : dans la *Lettre satirique de Hori*, par exemple, on l'utilise à plusieurs reprises et le contexte dans lequel il se trouve ne suggère aucune expression de violence physique. On le traduit généralement par le verbe « répondre ».

²³⁹ Papyrus Petersburg 1116 A. *Mérikarê*. 48, 5,2.

²⁴⁰ Ligne 60. Dans Joachim Quack. *Studien zur Lehre für Merikare*. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1992, 200 p.

²⁴¹ *Ibid*, Ligne 61.

²⁴² *Ibid*, Ligne 65.

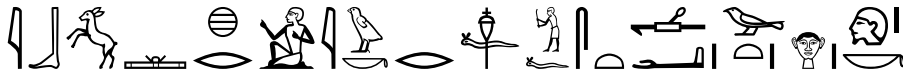
²⁴³ Karola Zibelius-Chen. « Politische Opposition im Alten Ägypten », *SAK*, Bd 17, 1990, p. 354.

²⁴⁴ Ostracon Ashmolean Museum 1945.40 de Deir el Medineh (AOS), *Conte de Sinouhé* (ligne 49) Aussi : Papyrus Berlin P 3022 et *Papyrus Amherst*, Version B, ligne 183. Dans Bullock, *op. cit.* 1983, p. 74.

²⁴⁵ Papyrus BM EA 10509, *Les Maximes de Ptahhotep* (Version L2+L2G) (lignes 2,4 et 2,5)

²⁴⁶ *Papyrus BM EA 10258*, (ligne 2,4)

²⁴⁷ Hans-W. Fischer-Elfert. « Neue Fragmente zur Lehre eines Mannes für seinen Sohn (P. BM EA 10775 und P. BM EA 10778) ». *JEA*, vol. 84, 1998, p. 85.



ib.hr=i iw=k r hsf=st w.ty hr tp=k

« Je suppose que tu pourras lui répondre seul ou en face-à-face. »²⁴⁸

Notons que le verbe *hsf-ꜥ* ne signifie plus nécessairement punir, mais « bloquer ». Dans le *Papyrus de Nu*, par exemple, on fait référence au sable qui est retenu afin de bloquer une entrée²⁴⁹.

Le sens de *hsf* est souvent très proche de *hsf-ꜥ* : on pourrait traduire un passage contenant *hsf* de la même façon à Abou Simbel, où on fait mention non pas du sable, mais bien d'un bras qui est « bloqué » ou « rejeté » :



n hsf ʿ.f hr.w=f pf [n] tʒ pn n ht

« Son bras ne sera pas rejeté, sauf à travers lui, de cette terre du Hatti. »²⁵⁰

Il existe d'autres exemples dans lesquels *hsf* et *hsf-ꜥ* sont difficiles à distinguer sur le plan du sens²⁵¹. Cette expression garde cependant, dans la plupart des cas, une

²⁴⁸ *Lettre satirique de Hori*. P BM EA 10247. 5,5. Dans Alan H. Gardiner. *Egyptian Hieratic Texts, Séries I, partie I*. Leipzig, Hinrich'sche Buchhandlung, 1911, Pl. 20.

²⁴⁹ *ink ih s'ei r dbʒ imn.t hsf-ꜥ m tkʒ.w smʔ.t* « Je suis celui qui retient le sable pour bloquer la chambre secrète, celui qui s'oppose au moyen du flambeau du désert. » *Papyrus London BM EA 10477, Papyrus de Nu*, Chapitre 151 (ligne 2,9). Dans Günther Lapp. *The Papyrus of Nu (BM EA 10477)*. Londres, British Museum Press, 1997, 91 p.

²⁵⁰ Abou Simbel, Grand Temple, Façade, *Stèle de l'année 34* (ligne 23)


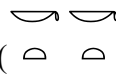


²⁵¹ Dans le *Papyrus de Nu*, on trouve les deux graphies. *hsf* peut du moins avoir une signification semblable à celle de *hsft* dans ce passage, par exemple : *r n hsf hfʒ.w*, « phrase pour éloigner les serpents » P. BM EA 10477 (*Papyrus de Nu*), Chapitre 33 ligne 1.

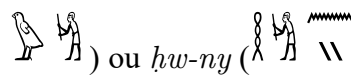
connotation assez oppositionnelle, centrée autour de la résistance à une force, ou à une rétribution, qu'elle soit verbale, plus cordiale ou plus ferme, ou bien encore punitive et manifestement physique.


hsf est donc un autre exemple d'élément lexical pouvant traiter de violence et dont les définitions peuvent être difficiles à traduire par un seul concept englobant, sauf peut-être le français « réprimer », « opposer » ou « rétribution » qui partagent avec *hsf* plusieurs sens communs, traduisant à la fois des notions de punition, d'opposition et de contrôle.

2.1.3 *hwi* et autres verbes d'agression

Le lexique entourant l'agression physique à proprement dit est assez varié. L'action de lever le bras et de l'abattre sur quelqu'un d'autre, en particulier, peut être


exprimée par les verbes *skr* () , *ktkt* () , *shj* () et *hwi*²⁵² ()

ou *hw-ny* () . Nous ne pouvons que constater, tout d'abord, le biais de plusieurs sources : on ne fait tout simplement pas mention des mêmes actions sur des textes épigraphiques que dans la correspondance. Sur la Stèle de Chusobek, par exemple, qui date du Moyen Empire, ce sont les Asiatiques et Nubiens qui sont


« frappés » ( « *ḥr.n shj.n=i s3m* »²⁵³, et

²⁵² *TLA*, lemma-no 102730. *Wb* 3, 46.1-48.15.

²⁵³ *Stèle Manchester 3306*, C, 3-4. Adela Oppenheim et al. (dir.), *Ancient Egypt Transformed. The Middle Kingdom*. New York, Metropolitan Museum of Arts, 2015, catalogue no. 99, p. 166. Aussi: Hans Goedicke. « Khu-u-Sobek's Fight in 'Asia' ». *Ägypten und Levante / Egypt and the Levant*, 1998, vol. 7, p. 36. Il y analyse notamment l'action menée contre les Asiatiques et décrit le verbe *shj* comme une action décisive. Aussi : Texte et traduction consultable en ligne sur le site du Musée Manchester. URL : <http://harbour.man.ac.uk/mmcustom/Display.php?irn=107040&QueryPage=%2Fmmc%2FEgyptQuery.php> (page consultée le 6 juin 2021.)

 « *ḫꜛ.n šḫꜛ.n=i nḫsꜛ* »²⁵⁴); et ils ne le sont pas au même titre qu'on frapperait un esclave récalcitrant. En revanche, une lettre révèle que le Medjay Nekhet-Séthi a bel et bien subi la bastonnade une fois son crime jugé :


mdjy nḫt-šthꜛ m pꜛ ḥꜛꜛ.t


iw=f šḫꜛ m pꜛ ḫt iw=f mꜛ ḫrw nb n pꜛ rꜛ

« Le Medjay Nekhet-Séthi est de service; il a été frappé au bâton en tant qu’ennemi de Rê »²⁵⁵.


Il s'agit d'une affaire de tous les jours : le ton est légèrement plus prosaïque, et bien qu'on qualifie le Medjay d’ennemi de Rê, on précise qu’il est bien vivant par la suite et qu’il sera jugé de nouveau plus tard, dans un autre lieu²⁵⁶. Le sens d'un verbe ne varie pas seulement en fonction des préférences de l'auteur, mais aussi parce que le registre varie, lui aussi. Le reste de la lettre mentionne par ailleurs d’autres affaires qui sont en lien avec la mère du destinataire. Comme dans de nombreux autres cas, une certaine connotation, voire une charge dramatique est tout de même conservée.

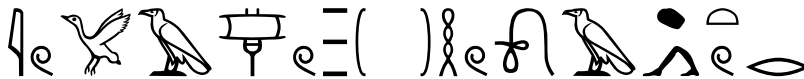
On peut donc penser à prime abord que le verbe *ḫwꜛ* est l'expression la plus claire de la violence brutale, quelle que soit sa nature exacte. De fait, c'est souvent le

²⁵⁴ *Ibid.*, D, 11.

²⁵⁵ Papyrus Turin 1977. *Wente, op. cit.* 1990, p. 124. Abd el-Moshen Bakir. *Egyptian Epistolography from the Eighteenth to the Twenty-first Dynasty*. Le Caire, IFAO, 1970, pl. 26, XXXIII.

²⁵⁶ P. Turin 1977, lignes 7-9. *iw=i ḫr inꜛ.t=f mtw=l ḫꜛ ḫrm=k mtw=l ptr pꜛ šꜛw i.r=f n=f mtw=tw ḫrꜛ=f*, « Je l’amènerai, je me tiendrai debout avec toi, je verrai quel sort il faut lui réserver et on l’accomplira.»

dans *Le rapport d'Ounamon*, le vent « frappe » le navire et le pousse ou le lance²⁶² vers un autre pays. Le verbe utilisé ici est plus précisément orthographié *hw3*, en référence croisée avec *hwi* dans le *Thesaurus Linguae Aegyptiae*²⁶³, mais il est écrit sans le déterminatif  (A24).



hw p3 t3w [hr] hw.t-[i] r



p3 t3 irs.

« Alors, le vent me frappa/poussa vers la terre d’Ires. »²⁶⁴

Le niveau de violence ou de brutalité n'est pas ici particulièrement choquant, et on en conclut que la connotation peut changer fortement selon le contexte. Mais il peut aussi s'agir de l'utilisation d'une figure de style. Car dans de nombreuses autres situations, *hwi* décrit réellement un coup donné volontairement, avec une arme ou non, dans un objectif précis. Dans d'autres circonstances, il peut même signifier « vaincre » ou « occire ». La variation du sens n'est vraisemblablement pas liée à des dialectes régionaux ou même le passage du temps, puisqu'il nous arrive de voir les deux définitions se côtoyer au sein d'un même texte. Dans la version du *Livre des Morts* citée

²⁶² *Hwi* peut aussi faire référence à l'action de « projeter ». C'est le cas dans *Les aventures d'Horus et de Seth*, où le verbe est utilisé pour décrire l'action de lancer un harpon dans l'eau (*LES 04*, 48,14 et 49,4) ou de lancer la tête d'Isis sur la montagne (*LES 04*, 50,10).

²⁶³ *TLA*, Lemma-no 102630. *Wb* 3, 50.2-4.

²⁶⁴ *Le rapport d'Ounamon. Papyrus Moscou 120*, 2,74-5. *LES 05*, 74,16-75,1. La même expression est utilisée un peu plus tard, en 75,10-11.

plus tôt, quelques lignes après l'exemple précédent, on peut en effet lire : *ink wsr-ib hwi hfti.w=f*, soit « Je suis le brave qui frappe ses ennemis. »²⁶⁵

Dans le conte et un contexte propagandiste ou sacré, *hwi* est souvent lié à une action brutale. On retrouve cette connotation notamment dans des dédicaces de Séthi I^{er}²⁶⁶, à Karnak²⁶⁷, et dans le Conte de Vérité et Mensonge²⁶⁸. Mais *hwi* fait aussi partie de la vie quotidienne. Par exemple, dans une lettre de Hori à Ramessou, c'est le bétail qui est l'objet de l'action :



r-n.ti h3b=i r ini n3 ih.w r hwi



*n3 ih.w iw.w r-h3.t p3y.w hr.i-c-n-mni.w*²⁶⁹

« À propos: j'ai envoyé pour acheter le bétail et pour [que les gardiens] frappent/poussent le bétail qui est à l'adjoint du contremaître des gardiens de troupeau. »

hwi, même s'il est relativement souvent utilisé dans les textes sacrés, n'est pas un verbe ostentatoire. Il fait partie de la vie de tous les jours et son sens est aussi large que commode. Cela nous rappelle encore qu'une certaine flexibilité existe dans les concepts linguistiques égyptiens, même quand l'action décrite par le verbe est plutôt spécifique.

²⁶⁵ *Papyrus Paris Louvre 3073*, chapitre 180 (ligne 36).



²⁶⁶ *Speos Artemidos*, Côté est d'entrée, inscription de dédicace de Séthi I^{er}. (*KRI I*, 41-43, ligne 11)

²⁶⁷ Karnak, salle hypostyle Mur nord, aile Est, scène de triomphe et liste topographique (ligne 2)

²⁶⁸ *LES 03*, 36,8.

²⁶⁹ *Papyrus Anastasi IX*, « Lettre de Hori à Ramessou » *KRI III*, 505, ligne 3.

2.1.4 *bt̄n*, *bt̄n.w* : la rébellion subversive

Les verbes d'action n'ont pas toujours une connotation négative, brutale ou violente. Mais certains concepts font directement appel à la violence. Ou ils la provoquent par le mépris qu'ils évoquent. Être le sujet des actions *ḥw̄i* ou *ḫ̄ʒ*, lorsqu'elles ont ce caractère violent bien sûr, vient souvent avec un déclencheur. Et l'un de ces déclencheurs est certainement l'acte de rébellion. Le vocabulaire lié à la rébellion est particulièrement riche et coloré au Nouvel Empire. Dans de nombreux contextes, les termes *bt̄n.w*, ²⁷⁰ (un substantif) et *bt̄n*, ²⁷¹ (un verbe) sont cependant utilisés.

Cette rébellion est presque toujours connotée négativement. Dans les *Maximes de Ptahhotep*, on associe directement *bt̄n* à un acte d'indiscipline et d'inconduite, qui est durement condamnée :



bt̄n.n=f dd.t=k nb.t



š̄ʒ r̄=f m md.t ḥs.t

« S'il s'est révolté contre tout ce que tu as dit


²⁷⁰ *TLA*, lemma-no. 58380. *Wb* 1, 486.1-2.

²⁷¹ *TLA*, lemma-no. 58350. *Wb* 1, 485.17-18.


Si sa bouche est bavarde de mots, (Son discours) est (donc) mauvais »²⁷²

Il est intéressant de noter que la rébellion est ici caractérisée par une prise de parole dissidente. Ce n'est pas un cas isolé dans ce grand texte classique : La maxime 24, par exemple, enjoint le lecteur à la réserve et dénonce le bavardage. La maxime 25, quant à elle, conseille de ne pas répondre aux injures. Les maximes 2, 3 et 4 parlent de l'usage de retenue dans le cadre d'un débat : selon l'auteur, il ne sert à rien de répondre violemment à un orateur qui dit des sottises.

Dans *L'Enseignement du père à son fils*, on retrouve une maxime du même

acabit : , *hrp=k m btn [sw]*, ce qui signifie à peu près « Ton dirigeant : ne te révolte pas (contre lui)! »²⁷³

Ce n'est pas que dans *les Maximes de Ptahhotep* que cette définition d'opposition bénigne peut s'appliquer. Dans une lettre du Nouvel Empire, écrite par Wen-en-Imen et adressée à Imen-Chaou, *btn* décrit une rébellion qui a plutôt des airs de désaccord :



m-ir smh.w mtw=k





btn mtw n3y=k d3 mh im=k

²⁷² BM EA 10509, *Les Maximes de Ptahhotep* (Version L2+L2G) (lignes 3,16 et 3,17). Zbyněk Žába. *Les Maximes de Ptahhotep*. Prague, Académie tchécoslovaque des Sciences, 1956, p. 32, Lignes 207-211.

²⁷³ Ostrakon IFAO Inv. 2536, *L'enseignement du père à son fils* (ligne 8)

« Ne les oublie pas. Et ne t'oppose pas à moi, cette culpabilité qui est tienne s'attachera à toi. »²⁷⁴

Cette lettre, publiée par Demarée en 2006 dans *The Bankes' Late Ramesside papyri* (p. 7-9 et 34-37), utilise une nouvelle fois le verbe *bt̄n*²⁷⁵. L'utilisation du *t̄* plutôt que du *t* (dans  ) n'est pas exclusive à cette source, aussi il n'est pas assuré que ce soit une faute d'orthographe : il peut tout aussi être la marque d'une évolution linguistique ou d'un particularisme dialectal. Dans tous les cas, la définition de *bt̄n* peut avoir plusieurs interprétations. Il semble que le conflit exposé par la lettre a pour origine l'attitude ingrate du destinataire. Le ton dur employé par le destinataire ne fait pas de doute, mais l'opposition mentionnée ici reste de nature personnelle.

La définition de *bt̄nw* ne se limite pas à un acte de parole individuel confrontant une autorité quelconque. Elle peut aussi caractériser une vaste rébellion, soulèvement ou résistance, un acte collectif, comme sur la Stèle de Kamosé, où ce sont les Hyksos qui commettent l'acte de défiance.



šn̄y.n.î ʿm.w



bt̄n.n=(i) km.t ʿr=f [nfr-wsi m mh] ʿm.w


²⁷⁴ Papyrus Bankes I, verso. (BM EA 75015), *Lettre de Wen-en-Imen à Imen-chaou* (lignes 6-7). Dans I.E.S Edwards. « The Bankes Papyri I and II ». *JEA*, Vol 68, 1982, p. 129.

²⁷⁵ *Ibid*, p. 132.

« J'ai repoussé les Asiatiques qui résistaient à l'Égypte,
Alors que Néferousy en faisait un nid (repaire?) d'Asiatiques. »²⁷⁶

Nous aurons plus tard l'occasion de reparler de la notion de « rebelle » chez les Égyptiens du Nouvel Empire, et de l'importance du respect de l'autorité dans les textes, afin de mieux montrer en quoi la rébellion et l'insubordination peuvent conduire à des actes de violence punitive. Toutefois, on peut comprendre, de cette analyse, que la rébellion *bt_n.w* couvre un large spectre, qui va du sacrilège à l'offense la plus commune.

2.1.5 *sbi* : le rebelle

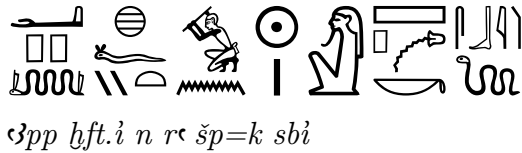
Les synonymes de rebelle ne manquent pas dans la langue égyptienne, peu importe l'époque. Le Nouvel Empire n'y fait pas exception. Il est parfois difficile de comprendre quelles nuances peuvent distinguer plusieurs termes visant à définir certains comportements. *sbi* ()²⁷⁷ décrit-il une réalité fondamentalement différente de *h₃kw-ib*, dont on reparlera, ou *bt_nw*? Et s'il n'existe pas de différence de nature, peut-il exister divers niveaux de connotation?

On pourrait postuler que *sbi* est un mot plus dur. Il est très souvent accompagné d'une mention de rétribution violente ou d'un imaginaire péjoratif. Un des rebelles « *sbi* » par excellence est Apophis. On retrouve l'association du monstre mythique et

²⁷⁶ *Stèle de Kamosé I* (Kairo TR 11/1/35/1) (ligne S.14) Dans Pierre Lacau. « Une stèle du roi Kamosis. » *Annales du Service des Antiquités Égyptiennes*, 1939, no 39, p. 260. Voir aussi Roland Enmarch. « Some Literary Aspects of the Kamose Inscriptions ». *JEA*, Vol 99, 2013, p. 253-263. Alan H Gardiner, « The Defeat of the Hyksos by Kamose: The Carnarvon Tablet, no. I. » *JEA*, vol. 3, no 2/3, avril-juillet 1916, p. 105.

²⁷⁷ *TLA*, lemma-no 131530. *Wb* 4, 87.14-88.7.

de *sb̄i* à divers endroits, notamment sur une statue prophylactique de Ramsès III, conservée au Caire.



« Apep, ennemi de Rê! Pars (coule), rebelle ! »²⁷⁸

Le mot *sb̄i* fait ici d'autant plus directement référence à Apophis qu'il est orthographié avec un déterminatif de serpent. Quant à la nature impérative du verbe *šp*, elle est suggérée par le contexte. Le sens ne fait pas de doute. Le ton, lui, est brutal, exécutoire.

Le même genre de formule apparaît dans le *Livre des Morts*, notamment au chapitre trente-neuf, où on ordonne à Apophis de fuir (la citation complète se lit *h3.k sbn int̄i(n) m 3p(p) sb(t)i*, littéralement « Arrière! Glisse et écarte-toi en tant qu'Apophis le rebelle! »)²⁷⁹ L'orthographe varie cependant, possiblement en raison d'un jeu de mot entre *sbn int̄i*²⁸⁰ et *sb(t)i*.

Le mot *sb̄i* est attesté à plusieurs autres reprises dans diverses versions du *Livre des Morts*. Il peut dans plusieurs cas exister une confusion entre une définition plus littérale de « rebelle » et un sens *figuré* plus proche du mot « démon », c'est-à-dire

²⁷⁸ *Statue prophylactique*. Cairo JE 69771, formule VIII. Verso.18-26 ligne 23. Selon *KRI V*, 267, 23.

²⁷⁹ *Livre des Morts*. Chapitre 39 L. Version Caire J.E. 96810, ligne 58.

²⁸⁰ La lecture de ce verbe comporte quelques difficultés. Et la confusion était déjà présente au début du siècle. (Peter Le Page Renouf, Édouard Naville. *The Egyptian Book of the Dead*. Londres, The Society of Biblical Archaeology, 1904, p. 88.) Nous avons suggéré « écarte-toi », mais c'est vraiment fautive de mieux.

opposant aux dieux et à l'Ordre cosmique, surtout, comme nous l'avons vu, quand il est question d'Apophis²⁸¹.

Dans la majorité des cas, il est difficile de faire l'association entre *sb̄i* et une opposition politique ou sociale telle qu'on la définirait dans nos termes. Les rebelles sont représentés dans différentes positions : celle de captifs au chapitre 93, par exemple.



ḏr ir̄i.tw h(3)b sb̄i.w im=i

« Depuis que la capture des rebelles a été faite par moi [...] »²⁸²

Dans un autre chapitre, qui fait état de prières faites par le défunt, ce dernier demande aux dieux de le préserver de différents maux. Le rebelle y est alors considéré comme une menace neutralisée :



nn sh̄m sb̄i.w im=i

« Nul rebelle n'aura de pouvoir sur moi. »²⁸³


²⁸¹ Apophis n'est jamais qualifié de dieu dans les textes égyptiens. Ludwig D. Morenz. « Apophis : On the Origin, Name and Nature of an Ancient Egyptian Anti-God ». *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 63, no 3, juillet 2004, p. 202. Lire aussi Joris Borghouts : *Book of the Dead [39] : From Shouting to structure*. Wiesbaden, Studien zum Altägyptischen Totenbuch 10, 2007, 110 p.

²⁸² *Papyrus de Nu* London BM EA 10477, chapitre 93, ligne 7.

²⁸³ *Ibid*, chapitre 72 (ligne 8)

iw sbi.w n.w ndnd=f h3k.w-ib n.w šfš{t}f[y].t=f

« Les rebelles subissent (appartiennent à?) sa colère, les dissidents sont tenus (sous) son autorité. »²⁸⁸

Notons par ailleurs que les « rebelles » ou « dissidents » désignés par le terme *h3kw-ib*, ()²⁸⁹ (qui fait directement, dans sa traduction littérale, référence au cœur comme siège de la colère et du mécontentement) semblent ici avoir un destin moins cruel : au lieu de faire face à la colère du souverain, qu'on n'imagine pas exactement indulgente, ils seraient simplement « tenus sous son contrôle ». Il est toutefois fort probable qu'il s'agisse plutôt ici d'un parallélisme à caractère poétique et/ou rhétorique : la deuxième proposition a un sens similaire et vise à renforcer la première.

Un personnage historique et royal, au moins, est également qualifié de *sbi.w* : il s'agit, sans surprise, d'Akhenaton, cité dans des sources postérieures à sa mort et dans le cas ci-dessous principalement à des fins de datation.



in // r-dd mwt=f m rnp.t 9 n p3 sbi.(w)

« C'était avec ces mots: il mourait en l'an 9 de ce rebelle. »²⁹⁰

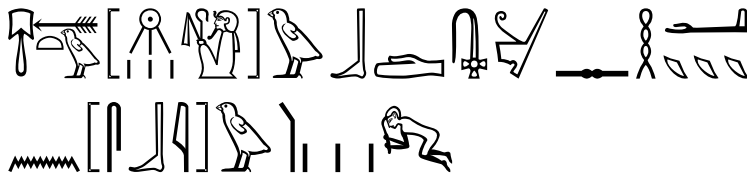
²⁸⁸ *La Prophétie de Néferty*. Papyrus de Saint-Petersbourg, Hermitage 1116 B, Verso, ligne 64. Texte complet dans Wolfgang Helck. *Kleine Ägyptische Texte, Herausgeben von Wolfgang Helck*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992, p. 55.

²⁸⁹ *TLA*, lemma-no. 122640. *Wb* 3, 363.14-15. *h3kw-ib* est attesté dès le Moyen Empire jusqu'à l'époque ptolémaïque.

²⁹⁰ *Lettre à Paser, maire de Thèbes*. Papyrus Berlin 14424a et 14433a-i, (*KRI III*, 158), ligne 7.

On connaît la dissidence religieuse d'Akhenaton et l'héritage mémoriel qu'il a laissé à l'Égypte pharaonique : celui d'un souverain honni et dont on tente d'effacer les traces. Ce roi de la XVIII^e dynastie est un excellent exemple de ce qu'on peut laisser entendre en lâchant le mot *sbi.w*.

Ramsès II se montre très direct dans son action contre les rebelles ou ennemis *sbi.w*. Dans la description de la bataille de Kadesh qu'il fait inscrire sur les murs du Temple de Louxor, ils sont (plutôt poétiquement) foudroyés par les flèches (les rayons) du roi :



stw.t=[i] wbd.n=s hκ.w n sbi.w

« Ma lumière (rayons) brûlait les chairs des ennemis. »²⁹¹

Comme dans de nombreux exemples nommés précédemment, on peut en conclure que le/les *sbi.w* n'ont pas du tout la faveur des dieux et des autorités légitimées par les dieux. Ce sont souvent eux, au contraire, qui interviennent contre lui ou eux.

La définition peut paraître large, suivant le contexte. Mais en somme, *sbi* ou *sbi.w* a une définition claire : il ne s'agit pas d'un simple *polisson*, mais d'un ennemi de l'État, voire de l'Ordre cosmique. Toutes les mesures doivent être prises contre lui, incluant l'usage de la force. Comme nous l'avons vu, cette force est souvent dépeinte comme une manifestation de la volonté divine : elle a une fonction idéologique claire,

²⁹¹ *Le Poème de la bataille de Kadesh* (L1 et L2). Temple de Louxor, Cour de Ramsès II. *KRI II*, 87, no 284.

et une justification féroce qui ne bénéficie d'aucune grande nuance. Les *sbī.w*, en tant que proscrits, s'inscrivent donc dans une logique de propagande, d'exercice du pouvoir. La fonction plus qu'occasionnellement symbolique de *sbī.w*, dans ce cadre, ne vient que renforcer l'idée négative que l'on se fait de lui.

2.1.6 *btʒ*, *btʒ.w* : le crime, la faute, le mal

Les contextes privés et publics (politiques ou militaires) peuvent partager un lexique semblable, dans sa condamnation de la rébellion. Mais qu'en est-il de notions plus abstraites encore, comme le crime et le mal ? Et surtout, comment doit-on répondre au mal ? Peut-il être le prétexte d'une réponse violente ?

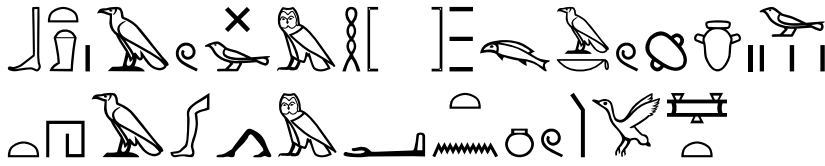
Il existe bien, parmi un large vocabulaire, une expression, *btʒ.w*²⁹², qu'on retrouve à la fois dans des textes religieux, à saveur de propagande, et dans des communications privées. *btʒ.w* peut parfois décrire un acte de violence ou de tromperie et être accompagné d'une rétribution. C'est dans tous les cas un terme très péjoratif, qu'on prononce souvent d'un ton accusateur au Nouvel Empire. On ne peut pas toujours traduire *btʒ.w* par *le Mal*. Il s'agit plus souvent d'un mal, d'une action répréhensible commise par quelqu'un, ou tout simplement d'un crime²⁹³. Elle peut être une faute grave, parfois passible de la peine capitale²⁹⁴.

Le premier exemple qui peut nous permettre de bien délimiter l'étendue sémantique de *btʒ* nous vient du *London Medical Papyrus*, dans lequel on associe directement le substantif aux rebelles (dans ce cas-ci *ḥʒk.w-īb*) :

²⁹² TLA, lemma-no. 58130. Wb 1, 483-484.11.

²⁹³ Renate Müller-Wollermann. « Crime and Punishment in Pharaonic Egypt ». *Near Eastern Archaeology*, vol 78, no 4, 2015, p. 228.

²⁹⁴ L'expression *btʒ ʿ n mwt*, ou « grand crime passible de mort » sera discutée plus tard.



[...] *btʒ m ḥꜥ.w ḥʒk.w-ib thî(.w) mtn.w=(k)*

« [...] Le crime est dans la chair des rebelles qui transgressent (sur) ton chemin. »²⁹⁵

Ce passage est constitué de recommandations à caractère spirituel, destinées au lecteur. Quelques lignes plus bas, on retrouve une nouvelle occurrence de *btʒ*, plus convenue, et dans laquelle on affirme une volonté de s'éloigner du mal (*nn smʒ=i ib=i m btʒ*, c'est-à-dire « Je ne vais pas unir mon cœur au mal/crime »²⁹⁶).

Dans le *Livre des morts* (version *Papyrus de Nu*, dont nous avons déjà parlé), *btʒ.w* semble avoir à nouveau une définition très large :




m zʒ wr pn sʒw ir btʒ.w=f


« [C'est] la protection de ce grand : il garde contre celui qui fait le mal sur lui (son mal). »²⁹⁷

²⁹⁵ *London Medical Papyrus*, BM EA 10059, lignes 18.4-5.


²⁹⁶ *Ibid*, ligne 18.6

²⁹⁷ *Papyrus London BM EA 10477, Papyrus de Nu*, chapitre 156 (ligne 2)

Il serait risqué d'établir une distinction nette entre un mal spirituel et un crime temporel en Égypte ancienne, puisqu'une telle division n'est pas clairement explicitée dans les textes de l'époque. Les mêmes conceptions s'adaptent aux différents contextes et aux différentes sources : mais ici, la présence du déterminatif , associé au mal, et qui n'est pas du tout généralisée dans la graphie de *bt3.w*, semble clarifier sa signification et son degré d'abstraction : le mal *bt3.w* va ici au-delà d'un comportement répréhensible.


Nous avons comparé d'autres attestations de *bt3.w* dans diverses versions du *Livre des Morts*. Dans le *Papyrus de Iouyia*, au chapitre 156 par exemple, *bt3.w* partage une même fonction syntaxique avec l'exemple précédent. On lit :  *s3w.n=i ir bt3.w=f*, c'est-à-dire « J'ai protégé contre celui qui commet un crime/le mal contre/envers lui »²⁹⁸, ce qui est également similaire à l'exemple précédent. Le comportement à adopter face au mal est le même : il faut chercher la protection contre lui si on en est l'objet, ou encore chercher à protéger autrui contre lui.

Mais le mal *bt3.w* n'est pas nécessairement quelque chose de complètement extérieur et mystérieux au Nouvel Empire. Ce n'est pas une puissance occulte sortie tout droit des ténèbres. C'est aussi quelque chose qui peut être intérieur au destinataire d'un message, et cela sans qu'une rétribution violente n'intervienne nécessairement. Séthi I^{er}, dans le Temple de Kanaïs, menace en effet des fonctionnaires futurs qui contreviendraient à son décret qui vise à assurer le ravitaillement de son temple d'Abydos²⁹⁹. Mais Séthi se montre capable d'une certaine indulgence. En effet il

²⁹⁸  Papyrus de *Iouyia*, *livre des morts*. Papyrus Caire CG 51189, chapitre 156 et TM 134267 (colonne 396)

²⁹⁹ Antonio Morales. « Threats and Warnings to Future Kings: The Inscription of Seti I at Kanais (Wadi Mia) », dans Z. Hawass et J. Wegner (Hgg.), *Millions of Jubilees: Studies in Honor of David P. Silverman*. Le Caire, ASAE Publications, 2010, 387-411.

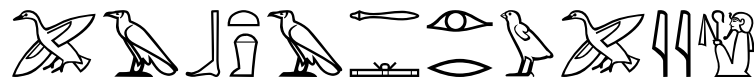
assure : « Qu'il soit sauvé, celui qui est innocent » ³⁰⁰. L'orthographe est cette fois-ci

 , comme dans l'exemple du *Papyrus de Nu*.


Il s'agit bien ici d'une référence à un manquement spécifique à un décret. Pourrait-on voir cela comme un indice de plus permettant de conclure que la notion traduite par *bt3.w* fusionne celles du mal radical³⁰¹ et celle du crime, et que les Égyptiens ne faisaient pas de différence entre ces deux concepts, du moins sur le plan linguistique ? Ce serait une conclusion hâtive, d'autant plus si on considère les implications d'un manquement à ce décret précis, qui ont à voir avec le respect de l'intégrité du défunt et également la saveur rituelle du passage. Nous croyons aussi fermement à l'existence de nuances et même d'une certaine diversité dans l'adoption de certaines normes éthiques en Égypte ancienne. Nous reviendrons plus tard sur des sources, parfois plus anciennes, qui nous permettent de l'affirmer.

L'exemple de Kanaïs, dans tous les cas, montre que le crime ou le mal *bt3.w* n'est pas seulement quelque chose dont on doit se prémunir. Dans les sources sacrées et officielles, c'est aussi quelque chose dont on peut se libérer, voire se faire pardonner.

Il existe quelques attestations plus terre-à-terre. Dans *le Poème de la Bataille de Kadesh*, les scribes de Ramsès II lui font dire ceci :



p3 bt3.w 3 irw p3y=i[?]

³⁰⁰  , *im3 nhm sw šw m bt3=f* Kanaïs, Temple de Séthi Ier, Hall de l'aile nord, Texte C: *décret* (ligne 13) *KRI I*, 69, 13.

³⁰¹ C'est-à-dire, selon la pensée kantienne, ignorer totalement les règles de la moralité afin de servir ses propres intérêts.



mšc hnc t3y=i t3-n.t-htr.w



3i.yw r dd.tw=f

« Ce grand crime, que mon armée de terre et mes troupes de chars ont commis, il est grand, plus que ce qui est raconté. »³⁰²

Ici, Ramsès II dénonce la lâcheté de son armée qui, désorganisée et attaquée par surprise, a fui le champ de bataille. Encore une fois, *bt3.w* n'impose pas de rétribution immédiate, puisque le roi ne semble pas déterminé à punir les responsables de la débandade (du moins ce n'est pas spécifié dans le texte). On peut penser que c'est finalement davantage en leur démontrant son propre courage que Ramsès peut prétendre leur donner une leçon. Cependant, l'accent est réellement mis sur *bt3.w*, réaffirmant sa connotation fortement négative.

Le pharaon peut paraître puissant, impitoyable et prompt à la punition. Pourquoi utiliser le terme *bt3.w* sans appeler à la rétribution directe? Ce lien de cause à effet est présent ailleurs. Dans la *Lettre sur la mort d'Anchiri*, par exemple, il est suggéré qu'une offense qualifiée de *bt3.w* peut avoir des conséquences : un défunt ou une défunte peut nuire à un proche qui lui aurait manqué de respect.



³⁰² *Le Poème de la Bataille de Kadesh* (Rf-S) (ligne S 193, *KRI II*, 62) Papyrus Louvre E 4892 et pBM 10181 (Papyrus Raifé et Papyrus Sallier III),

p3 iri.n p3i=t di=t dr=t im=i iw



bw iri=i bt3.w r=t

« En ce qui concerne ce que tu as fait, ta main est levée (placée) contre moi, bien que je n'aie jamais fait de *mal* contre toi. »³⁰³

Ici, le rapport de pouvoir est renversé. C'est la victime de la rétribution qui dit ne pas être coupable d'un mal commis. Le lien de cause à effet dans cet exemple est plus important qu'on le pense : en effet, il n'est pas dit que *malgré le mal qui a été fait*, la victime ne méritait pas une punition disproportionnée. Il s'agit d'une négation de culpabilité. Cet exemple n'est pas isolé : dans un genre littéraire complètement différent – une lettre satirique – le personnage de Hori, ironique, incite son destinataire à agir :



iw ptr=k bt3.w ib=i m ih



k3 wtsy=k wi

³⁰³ Lettre sur la mort d'Anchiri. Papyrus Leiden I.371, ligne 2-3. Dans Edward F. Wente. *Letters from Ancient Egypt*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 1990, p. 216. A.H. Gardiner, K. Sethe. *Egyptian Letters to the Dead*. Londres, 1928, pl. VII-VIII. Julia Hsieh. *Ancient Egyptian Letters to the Dead. The Realm of the Dead through the Voice of the Living*. Leiden et Boston, Brill, 2021, p. 317

« En quoi vois-tu le crime de mon cœur ? Alors dénonce-moi!³⁰⁴ »

Hori se défend d'accusations faites à sa vertu. Le lien de cause à effet est très présent dans l'esprit de l'auteur, malgré l'utilisation de l'ironie : dans le reste du texte, Hori réfute les accusations plus qu'il ne les minimise, comme dans l'exemple précédent. Il n'est néanmoins pas impossible que l'utilisation de *btʒ.w* soit hyperbolique et utilisée à dessein pour tourner en dérision les accusations du correspondant de Hori³⁰⁵. Dans ce cas la satire prendrait tout son sens : elle pourrait répondre avec moquerie à une tendance intuitive qu'auraient certains individus à lancer des accusations en l'air³⁰⁶.

btʒ.w est utilisé à des époques plus tardives : dans *Les termes de la propagande royale égyptienne* de Nicolas Grimal, un exemple noté date de la XXV^e dynastie et sert à désigner la rébellion de Tefnakht³⁰⁷. Il se distingue en substance de l'*ʾisft*. Grimal note par ailleurs la persistance de l'expression dans la langue copte, où βωτε prend le sens de « maudire »³⁰⁸.

Un certain nombre de choses ont été dites sur *btʒ.w*³⁰⁹ et son utilisation comme composante idéologique d'un régime politique et religieux camoufle bien souvent un

³⁰⁴ *Lettre satirique*. Ostracon Louvre (et Caillaud, ou Louvre E 13158), Papyrus Anastasi I. Version Ostracon Louvre, 8, 6. Alan H. Gardiner. *Egyptian Hieratic Texts, Séries I, partie I*. Leipzig, Hinrich'sche Buchhandlung, 1911, Pl. 30. Wente, *op. cit.* 1990, p. 102.

³⁰⁵ Ce texte n'est pas la seule utilisation hyperbolique connue de *btʒ.w*. Dans une lettre du *Papyrus Leiden I 369*, datée du règne de Ramsès XI, un scribe de Deir el-Medineh évoque un scénario où il aurait commis des « millions de fautes ». Wente, *op. cit.* 1990, p. 178-179.

³⁰⁶ Cela dit, le détail le plus important de cette citation se trouve dans le sous-texte : on ne dénonce en effet personne pour rien, et une dénonciation est généralement suivie d'une rétribution, d'une peine. Qu'elle soit infligée par l'opinion publique sous forme de ridicule et d'exclusion ou par l'État sous forme de répression.

³⁰⁷ Nicolas-Christophe Grimal. *Les termes de la propagande royale égyptienne*, de la XIX^e dynastie à la conquête d'Alexandre. Paris, Institut de France, 1986, p. 649.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ Notamment les textes cités de Müller-Wollermann, mais aussi certains éléments qui concernent l'impureté des femmes dans les études comparées et bibliques. Hellmut Brunner. Gen 19 und « Frauenverbrechen ». *Biblische Notizen*, no 44, 1988, p. 22. Un exemple d'utilisation du terme dans la correspondance à l'échelle plus quotidienne est également analysé par Deborah Sweeney dans « Letters

usage plus quotidien ou moins tragique. Cet usage n'est cependant pas différent par essence : l'État pharaonique n'a pas le monopole des rétributions, de la vengeance, de l'autorité ni de la violence (et cela a peu à voir avec le fait qu'il n'ait pas codifié et centralisé une certaine justice prescriptive, un trait qu'on attribue peut-être un peu à tort aux sociétés mésopotamiennes en raison de l'existence de codes de lois³¹⁰). La violence existe aussi à l'échelle domestique, et on peut même croire que la punition puisse venir de l'au-delà, comme le rappelle la *Lettre d'Anchiri*.

2.1.7 *hḏn, knd* : divers degrés de colère.

Le champ sémantique de la colère est particulièrement intéressant à explorer parce qu'il précède souvent des actes violents ou que l'expression de la colère contient elle-même une menace assez importante pour pouvoir être considérée comme un acte de coercition. Par exemple, dans *Les aventures de Seth et d'Horus*, Isis est confrontée à son frère dans un violent débat devant l'Ennéade. Voici comment le narrateur décrit l'expression émotionnelle d'Isis :



hḏn ʒs.t (hr) knd r tʒ psd.t

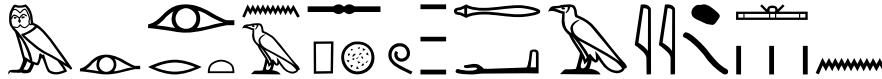
« Alors, Isis devint furieuse contre l'Ennéade. »³¹¹

of reconciliation from Ancient Egypt », qui figure dans Irene Shirun-Grumach (dir.) *Jerusalem Studies in Egyptology, Ägypten und Altes Testament*, vol. 40. Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, p. 353-369.

³¹⁰ Jean Bottéro. *Mésopotamie. L'Écriture, la raison et les dieux*. Paris, Gallimard, 1987, p. 310.

³¹¹ *LES 04 42,7-8. Papyrus Chester Beatty 1*, 4,10.

La menace qui suit n'est pas particulièrement violente. Mais *knd* (𓂏𓂏𓂏) est utilisé à plusieurs reprises au sein de même récit, notamment par Neith. *knd*, dans ce contexte, prend une définition plus forte, proche de ressentir du *courroux* :



m iri iri.t n3 sp.w 3.w n



grg nty bn st r s.tw



m-r3-pw iw=i (r) knd



mtw t3 p.t thn n p3 iwtn

« Ne posez pas ces grands gestes faux qui n'ont pas lieu d'être. Sinon j'entrerais en furie, et le ciel touchera le sol. »³¹²

Elle n'est pas la seule déesse à s'emporter de cette façon : Prê-Horakhty aussi³¹³. *knd* est une nouvelle fois préféré et est accompagné d'un groupe adverbial (*r-ikr sp-sn*, qui signifie grossièrement « intensément et doublement »). Cet état de colère ne suppose pas une action ou une manifestation d'émotions brutales, notamment chez Prê-

³¹² LES 04, 40,2-3. *Papyrus Chester Beatty I*, 3,3.

³¹³ LES 04, 38,7-8. *Papyrus Chester Beatty I*, 1, 12.

Horakhty : dans un autre passage qui fait la mention de l'émotion *ḳnd*³¹⁴, le dieu décide simplement de bouder l'Ennéade³¹⁵. Mais assez souvent, cette rage conduit à l'action. C'est dans l'état de *ḳnd*, « le visage furieux comme un léopard »³¹⁶ qu'Horus décapite sa mère. Seth, quant à lui, également en état de *ḳnd*, hurle, tente de s'emparer du disque solaire alors que l'Ennéade a rendu un jugement final défavorable au frère d'Osiris³¹⁷ et menace de tuer un dieu de l'Ennéade à chaque jour³¹⁸ jusqu'à ce qu'on ait satisfait sa volonté.

Dans *Le prince prédestiné*, une autre figure d'autorité se met en colère. Le prince de Naharina (Mitanni), offusqué d'apprendre qu'un « fuyard » d'Égypte fait la cour à sa fille, se « fâche terriblement » :



wn.in p3 wr n



nhrn hr



ḳnd r-3.t wr.t

³¹⁴ *TLA*, lemma-no. 161530. *Wb* 5, 57.13-14.

³¹⁵ *LES* 04, 38,1-2. *Papyrus Chester Beatty* I, 1,8-9.

³¹⁶ *LES* 04 49,13-14. *Papyrus Chester Beatty* I, 9,8-9. Bien qu'Horus soit un mâle, ce n'est pas sans rappeler l'importance de la colère de la déesse-lionne, Sekhmet. Là-dessus, lire Françoise Labrique, *op. cit.* 2009, p. 72-73.

³¹⁷ *LES* 04, 54,6-8. *Papyrus Chester Beatty* I, 13,1-2.

³¹⁸ *LES* 04, 42,13-14 *Papyrus Chester Beatty* 1, 4,13-5,1.

« Alors, le souverain de Naharina se mit dans une colère terrible ». ³¹⁹

Les suites immédiates de cette colère sont potentiellement mortelles : alors que le protagoniste est protégé par la princesse, le père de celle-ci envoie des hommes pour le tuer. Il en va de même pour la colère de Ramsès II, exprimée sur la stèle de l'an 21, et dans laquelle on affirme que sa furie (*knd*) mènera à la mort de ses ennemis ³²⁰. *hḏn* ³²¹ semble être un sentiment légèrement différent. Ce n'est pas un état de rage spontané et terrible. Souvent traduit par un état d'indignation, il peut tout de même avoir des conséquences fâcheuses. Par exemple, dans une lettre datant de Ramsès XI, transmise sur le Papyrus BN 198 (nous referons mention de ce document à quelques reprises plus tard : il est relativement bien connu, et également d'une grande richesse), l'auteur suggère que cet état d'esprit a conduit le destinataire à médire contre lui.



r-nty sdm=i r-dd tw=k hḏn.tw



dī=k šf=i m šḥwr.w

« C'est à savoir : j'ai entendu dire que tu es indigné et que tu donnes dans le mépris de moi, usant d'insultes [...] » ³²²

Comme nous le verrons plus tard, la médisance semble être un manquement important aux normes morales en cours en Égypte ancienne, incluant au Nouvel Empire. Ce comportement n'est pas à proprement dit « brutal » ou « violent » mais il

³¹⁹ *Papyrus Harris 500*, v° 6,9-10.

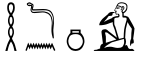

³²⁰ *KRI II*, 225-232. G.B. Davies. *Egyptian Historical Inscriptions of the Nineteenth Dynasty*. Documenta Mundi Aegyptiaca 2, 1997, p. 97-116.


³²¹ *TLA*, lemma-no. 112780. *Wb* 3, 214.4-6.

³²² *Papyrus BN 198*, II, 5-6.

est souvent l'acte de troubles, de « bouches chaudes », assimilable à un manque de modération (*gr*). Dans la perception des Égyptiens, il fait donc partie du même champ conceptuel que ce que nous catégorisons généralement comme de la violence.

Dans *Le rapport d'Ounamon*, la mention de *hḏn* est mise en relation avec des exclamations indignées³²³. Fait intéressant : le déterminatif change au sein du même

texte, l'orthographe passant de  à . Pourquoi parfois préférer

le déterminatif du moineau ici, celui de la parole ailleurs, et parfois le fameux  ? Dans des textes différents, il peut simplement s'agir d'une préférence grammaticale, mais dans *Ounamon*, il est possible qu'on cherche à influencer la connotation, malgré que dans les deux cas, les implications de l'état d'esprit *hḏn* soient à peu près les mêmes.

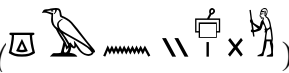

Dans *Les aventures d'Horus et de Seth*, les personnages en état de *hḏn* sont également caractérisés par un discours animé. Isis est qualifiée de *hḏn* après sa plainte d'avoir été lésée³²⁴. Seth montre une pareille indignation lorsqu'il se plaint d'être mis de côté au profit d'Horus, alors que ce dernier est beaucoup plus jeune que lui³²⁵.

hḏn et *ḥnd* ne constituent pas à eux seuls l'étendue totale du champ lexical de la colère. La conceptualisation de ce phénomène dépasse, par ailleurs, l'utilisation d'un

³²³ *LES* 05, 71,13-14, P. Moscou 120, 2,46-47. Et *LES* 05 66, 11-13, P. Moscou 120, 1,53-54.

³²⁴ *LES* 04, 42,12. P. Chester Beatty I, 4,13.

³²⁵ *LES* 04, 48,1-2. P. Chester Beatty I, 8,7.

lexique³²⁶. Nous pourrions aussi parler de *gns* ()³²⁷ et de *dndn* ()³²⁸, entre autres, qui font également partie de celui-ci.

Mais somme toute, on peut déduire des exemples cités que la colère, au Nouvel Empire, peut s'associer à des actes violents quand elle est rageuse et terrible. Et ces actes peuvent être tout à fait impulsifs et brutaux, plutôt que calculés et systémiques. La colère plus tempérée est plutôt marquée par l'agitation, voire l'immodération du langage. Ce langage indigné ou exaspéré peut paraître justifié dans la littérature, alors que des protagonistes dénoncent légitimement une iniquité, mais comme nous l'avons déjà mentionné (rappelons que nous étudierons extensivement le sujet plus tard), il préoccupe tout de même beaucoup les auteurs des écrits sapientiaux.

2.1.8 Du lexique conceptuel à la posture morale

Les verbes d'action qui sont le plus souvent associés à des gestes brutaux ne sont pas *nécessairement* associés à des gestes brutaux. S'il existe un concept équivalent à la violence en Égypte ancienne, il ne semble pas se caractériser majoritairement par un mouvement/geste, ni même un type de mouvement. Les concepts connotés négativement donnent des indices un peu plus prometteurs de ce qu'on pourrait peut-être rapprocher d'un lexique de la « violence ». Mais le « mal » n'est pas toujours « brutal », ni la brutalité mauvaise. Cet apparent flou conceptuel, qui n'était peut-être pas si *flou* pour les Égyptiens de l'Antiquité, ne signifie pas que ceux-ci n'avaient pas

³²⁶ Ines Köhler. « Rage like an Egyptian: the conceptualization of anger. » Dans Horn, Maarten, Rachel Mairs, Joost Kramer, Alice Stevenson, Daniel Soliman, Nico Starin, Carina van den Hoven, Lara Weiss (dir.). *Current Research in Egyptology 2010: proceedings of the eleventh annual symposium, Leiden University*. Oxford, 2010, p. 81-96

³²⁷ *TLA*, lemma-no. 167670. *Wb*. 5, 177.5-6.

³²⁸ *TLA*, lemma-no. 180040. *Wb* 5, 470-471.20.

scrupuleusement catégorisé les actes selon leur intensité brutale et inscrit cette catégorisation dans leur langue ; on le voit notamment dans la caractérisation de divers types de colère et de rebelles. La sélection de déterminatifs est un autre des témoins les plus concrets de cette catégorisation³²⁹. Si la différenciation entre deux définitions n'est pas toujours marquée par un déterminatif également différent, leur utilisation stratégique (comme dans l'exemple d'Apophis) nous semble significative. Il n'y a pas, chez les lettrés égyptiens, qu'une seule manière de comprendre un mot, ni (donc) de l'écrire.

Nous pouvons aussi constater, à la lumière de ce court examen lexical, que l'action violente appartient généralement, dans un contexte propagandiste, à l'autorité légitime. Les dieux et le roi frappent : c'est justice. Or, les frapper eux, c'est autre chose. La violence des adversaires de l'Ordre cosmique est d'ordre passif : ce sont des rebelles « d'état », plus caractérisés par leur statut que par leurs actions. Le lecteur avisé – et le public visé par les textes l'était certainement – sait très bien à quels gestes les textes peuvent faire allusion. Apophis s'attaque quotidiennement à la Barque de Rê et Akhenaton a nui à certaines institutions. Spécifier en tout temps la nature de leurs actes qui sont de notoriété publique peut paraître au mieux inutile, au pire blasphématoire³³⁰. Dans les prochains chapitres, nous verrons quels sont les gestes exacts qui peuvent être qualifiés de défi à l'Ordre.

Si une traduction fidèle des exemples cités dans ce chapitre reste complexe, c'est en partie en raison de la difficulté d'accorder la bonne connotation à certains termes. La dénotation de « rafiote » est similaire de celle de « navire », mais la connotation du premier terme est à mille années-lumière du second. Or, la dénotation elle-même de certaines expressions égyptiennes (« bouche chaude » et « femme-

³²⁹ Sur le choix de déterminatifs, notamment dans l'appartenance à un peuple étranger, lire Anthony J. Spalinger. « A Garland of Determinatives ». *JEA*, vol. 94, 2008, p. 139-164.

³³⁰ De la même manière, on évite souvent d'écrire le nom de démons ou de grands criminels.

enfant » seront discutées dans cette thèse) a été contestée. Deux ou trois termes mal connotés peuvent changer l'esprit d'un texte en entier, et cela est particulièrement vrai dans le cas de la violence, qui provoque des émotions intenses comme la terreur, le mépris et la colère. Il est donc d'autant plus important de ne pas donner une signification systématiquement trop forte à des verbes comme *hw̄i* et *hsf*, qui font référence à des actes divers.

Plus largement, dans une société comme celle de l'Égypte pharaonique, de laquelle ne nous est parvenue aucune source confirmant hors de tout doute l'existence de codes de justice *prescriptive et exhaustive*³³¹, les attestations d'un lexique entourant les notions de crime, de mal, de punition et d'actions violentes peuvent être d'importants guides. Nous pouvons déjà en tirer des conclusions intéressantes.

Certaines sont plus convenues, bien entendu : les actions néfastes entraîneront des rétributions. À l'intérieur de ce schéma assez simpliste, nous pouvons cependant remarquer l'importance que revêt l'intervention divine. Dans certains de nos exemples, ce n'est pas toujours uniquement le juge, le soldat, le medjay qui punit : c'est parfois la puissance divine ou royale, que ce soit par procuration, métaphoriquement ou pas. La violence de la répression ou de la guerre a une justification profondément rituelle et spirituelle.

Nous devons également souligner l'importance accordée à la dénonciation des « rebelles ». L'association du criminel à l'étranger, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, a déjà été faite dans certains travaux, dont celui de Nathalie Beaux³³². Aussi, il n'est pas étonnant de voir divers rôles donnés aux *sbi.w* ou à celui ou celui qui

³³¹ D'autres articles sur le sujet permettent d'amener des nuances nécessaires. Lire Müller-Wollermann, *op. cit.* p. 3 pour un survol de la question, p. 386. C. J. Eyre, *op. cit.* p. 114.

³³² Beaux, Nathalie. « Ennemis étrangers et malfaiteurs égyptiens. La signification du châtement au pilori ». *BIFAO* 91, 1991, p. 33-53.

voudrait participer à une rébellion (*cbtnw*) : il peut qualifier un ennemi *asiatique* comme un opposant égyptien. Mais la notion de « rebelle », comme contrevenant ou résistant à une autorité légitime est bien plus large et complexe que celle de « l'ennemi » tel qu'on le décrit habituellement. Il ne faudrait pas non plus sous-estimer son importance dans le modèle moral pharaonique : car c'est une notion centrale, qui va d'un exemple à ne pas suivre à un indésirable à abattre.

À une époque proche de la *crise des valeurs* dont parle Vernus, provoquée par un effondrement économique, des invasions et la déliquescence du pouvoir central, devient-on soudainement plus sensibles à toute forme d'insubordination ? En regard de ce que contiennent des textes plus anciens comme les *Admonitions d'Ipou-Our*³³³, on peut difficilement y voir une exception. Mais il est possible que comme à l'époque de la fin de l'Ancien Empire³³⁴, une certaine forme de pouvoir doit composer avec une opposition interne, qu'il s'efforce de condamner vivement dans son discours, qu'elle qu'en soit la nature. Comme nous l'avons dit un peu plus tôt, il reste à déterminer plus en profondeur quels comportements exacts sont dénoncés, et quelles alternatives comportementales ou sociales sont proposées par les pensées morales égyptiennes.

Nous ne pensons pas que les différents éléments de moralité égyptienne évoluent en vase clos, qu'ils sont produits par des auteurs totalement inconscients des pressions sociales exercées sur les individus. Ils sont au contraire la résultante,

³³³ Le texte repose en partie sur une inversion des valeurs et des statuts sociaux. Par exemple, au début de la partie II, on déplore le fait que des pauvres soient devenus riches, et que celui qui n'avait pas de quoi se faire une paire de sandales aurait accumulé des richesses. Ce renversement n'est pas mis en avant tout seul : il est mis en relation avec le malheur global des pauvres et avec la perte de contact entre les fonctionnaires corrompus et la population.

³³⁴ On fait ici référence au déclin du pouvoir centralisé qui a mis fin à ce que nous appelons l'Ancien Empire, et aux forces centrifuges qui ont permis aux gouvernants locaux d'acquiescer plus d'indépendance. Avec quelques nuances et incertitudes, bien sûr. (John Gee. « Did the Old Kingdom collapse? A new view of the First Intermediate Period. » Dans Peter Der Manuelian, et Thomas Schneider (dir.), *Towards a new history for the Egyptian Old Kingdom: perspectives on the pyramid age*, 60-75. Leiden, Boston, Brill, 2015, p. 61-62). Voir aussi Miroslav Bartá. *Analysing Collapse. The Rise and Fall of the old Kingdom*. Le Caire, The American University in Cairo Press, 2019, 253 p.

l'articulation et l'appui de normes, quand ils n'en sont pas la critique. Les exemples cités plus haut ont entre autres été choisis pour leur clarté : la plupart décrivent des situations où le sens moral des actions n'est pas tellement ambigu et sans doute généralement peu débattu en Égypte ancienne. Dans d'autres circonstances, lorsqu'il y a une *critique* de normes, nous n'y reconnaissons pas nécessairement un discours dissident et isolé : de fait, il peut s'agir d'une norme *concurrente*. Assez peu de sources nous permettent de déterminer l'étendue d'un débat social à petite échelle, mais nous en disposons juste suffisamment pour en prouver l'existence. S'il nous est permis de penser la société pharaonique comme étant conservatrice et traditionaliste, il ne faut cependant pas faire l'erreur d'extrapoler au point d'en faire une société aux normes totalisantes et dans laquelle l'ensemble des individus ont des préoccupations parfaitement identiques et homogènes.

2.1.9 Essai de catégorisation

En introduction, nous avons annoncé notre catégorisation de la violence en trois dimensions, en nous référant essentiellement à la sociologie et à la philosophie moderne. Comment est-ce que cette catégorisation s'accorde, de fait, avec les sources égyptiennes ? Le lexique et les champs lexicaux analysés dans le point précédent amènent quelques réponses. Par exemple, on pourrait associer une bonne partie du lexique de la rébellion à la violence symbolique, la représentation de la colère à la violence proactive et les verbes évoquant la brutalité à la violence répressive. Il y a cela dit beaucoup de chevauchement et il est nécessaire d'utiliser des exemples mieux contextualisés afin de compléter cette réflexion.

2.1.9.1 La violence préventive et symbolique

La violence symbolique a pour fonction d'être « préventive ». Elle apparaît assez peu dans des textes comme *le Conte de l'Oasien* et ne comprend pas nécessairement que des actes de justice-spectacle, qui par leur valeur d'exemple peuvent littéralement avoir un aspect préventif. Dans cette catégorie, nous allons aussi placer les protections magiques, les imprécations ainsi que plusieurs représentations de violence rituelle, dont nous avons déjà traité plus tôt et qui sont très présentes dans l'iconographie. Évidemment, nous sommes plusieurs à croire aujourd'hui que les malédictions seules n'ont pas d'effet sur les individus. Cependant, la majorité des Égyptiens de l'Antiquité n'étaient sans doute pas de cet avis, et il est probable que les imprécations, par exemple, pouvaient être considérées comme des manifestations de pouvoir réel, déclenchant beaucoup plus, chez le sujet, qu'une terreur sourde³³⁵.

Cette violence rituelle, symbolique ou magique a donc sans doute le même effet dissuasif sur de possibles « malfaiteurs » que la menace d'une rétribution *matérielle et physique*. Il nous serait même possible de nous demander s'il existe même, chez beaucoup, une différence de nature entre les deux³³⁶. Cela dit, nous hésitons à faire entrer ce type de violence dans la catégorie mentionnée au point suivant. Sa fonction et sa forme sont légèrement différentes. Si elle est ostentatoire comme la justice spectaculaire chez Foucault³³⁷, elle est cependant uniquement présente dans le discours et les représentations. Elle cherche avant tout à établir des normes, les renforcer, promouvoir l'autorité légitime. Elle est une part du rituel et un élément de langage. Cela dit, comme nous l'avons vu plus tôt, il ne semble pas exister de vocabulaire spécifique

³³⁵ Jan Assmann. « When Justice Fails: Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East. ». *JEA*, vol. 78, 1992, p. 151.

³³⁶ Les pillages dans les temples et dans les tombes montrent que beaucoup d'Égyptiens avaient cependant peur de la justice réelle plus que de la justice symbolique ou comme la décrit Assmann, *connective*, et mentionnent plus souvent la peine physique que la peur d'une punition divine. Par exemple dans le *P. B.M. 10052*, où la femme d'un complice de pillage qualifie non pas l'acte criminel d'outrage aux dieux, mais bien de « vol » (v° 10, 9. Aussi *KRI VI*, 789, 9-10) et les conséquences du vol de Shedsukhons, qui sont évoquées par le père de celui-ci, sont également d'ordre matériel (*P. B.M. 10052*, v° 4, 9-11). Voir point 3.2.2.1

³³⁷ Michel Foucault. *Surveiller et Punir*. Paris, Gallimard, NRF, 1975, p. 47.

à ce type de violence. Seulement, les termes plus péjoratifs (*sbî* plutôt que *h3kw-îb*, par exemple) semblent être favorisés à l'intérieur du discours symbolique afin de définir les contours de ce que doit représenter, en principe, la figure de l'ennemi. Ce n'est pas étonnant, puisque cette violence, cette démonstration de pouvoir est centrée en partie sur la valeur performative du verbe.

Mais elle est avant tout, selon nous, centrée sur l'éducation. Les *Sagesses égyptiennes*, qui, comme nous le verrons un peu plus tard dans ce chapitre, prêchent essentiellement la modération et une forme de « non-violence », énoncent cependant clairement les conséquences matérielles des écarts de conduite. Ruine, exclusion, passage à tabac, appel à la soumission : sans être des textes entièrement centrés sur l'intimidation, on sent le poids d'une menace, même sourde, et aussi la description, quoique très partielle, d'un « corps docile »³³⁸.

2.1.9.2 La violence proactive

Nous aborderons la « violence proactive » en second lieu. Pour prendre l'exemple classique et connu de tous du *Conte de l'Oasien*, cette violence est parfaitement bien illustrée en Égypte par l'extorsion originelle subie par le protagoniste, et qui constitue l'élément déclencheur du conte. Lors de cette péripétie, Khoun-Inpou, le paysan, voit son âne et son chargement saisis par la force et la ruse de Nemtynakht, un subalterne de l'aristocrate Rensi. C'est un abus de pouvoir sans provocation initiale.

Dans le *Conte des Deux Frères*, la violence proactive peut être illustrée par le mensonge de l'épouse d'Anubis, qui vise à accuser son frère de l'avoir battue dans l'objectif de le faire tuer. Dans ce cas-ci, l'acte est motivé par le refus catégorique du

³³⁸ Foucault, *op. cit.* 1975, p. 138. « Est docile un corps qui peut être soumis, qui peut être utilisé, transformé et perfectionné. »

frère en question, Bata, d'avoir des relations sexuelles avec elle : elle a donc peur d'être dénoncée et prend donc les devants en inventant une histoire de toutes pièces et en inversant les rôles, reprenant pour elle-même les paroles de vertu que Bata lui avait servies.

La plupart des « crimes » et des violations de tabous tels que représentés dans les textes en Égypte ancienne peuvent donc entrer dans cette catégorie. Ce sont des offenses ou des menaces à l'Ordre moral, à l'Ordre cosmique, des transgressions. Dans les exemples mentionnés aux points précédents, nous trouvons toutes les mentions de révoltes et de crimes, et *btj.w*, *sbl.w*, et *btnw* renvoient généralement à cette notion. La violence en tant que geste impulsif et guidé par la colère (*hḏn*, *knd*) fait aussi partie de cette catégorie. L'accent mis sur la modération, dans l'éducation aux valeurs égyptiennes, en est la preuve la plus visible. Nous traiterons abondamment de cette notion dans un point suivant.

La violence proactive sera le sujet principal de notre troisième chapitre. Celui-ci traitera du meurtre, de la corruption, des bagarres, d'adultère, bref tout ce qui contrevient aux normes traditionnelles de la société égyptienne.


2.1.9.3 La violence réactive, répressive


Le troisième type de violence vise le renforcement et le maintien de certaines normes dominantes au Nouvel Empire. C'est une violence « réactive » exercée ou commanditée par un supérieur hiérarchique, une autorité largement considérée comme légitime ou plus rarement par des pairs. Elle prétend viser la sauvegarde des normes, de l'Ordre cosmique, social ou moral, par l'intervention directe contre un groupe ou un individu. Dans *Le conte de l'Oasien*, cette violence est également parfaitement bien illustrée lorsque le subalterne corrompu Nemtynakht prend la décision de faire

bastonner le paysan pour avoir manifesté son opposition³³⁹. Dans le *Conte des Deux Frères*, on pourrait mentionner la vengeance d'Anubis, qui assassine sa femme menteuse, et le procès de la compagne de Bata, qui, dans la dernière partie du récit, a tout fait pour se débarrasser de lui. Le procès de la compagne de Bata provoquerait la réalisation de la prophétie divine racontée lors de la naissance de la femme, et selon laquelle elle « mourrait par le couteau »³⁴⁰.

De manière globale et au-delà de tout jugement de valeur, nous considérerons que toute forme de répression entre dans cette catégorie de violence (allant des coups donnés aux serviteurs jusqu'aux massacres de rebelles) et non pas dans ce que nous pourrions qualifier de simple usage de la « force ». Du côté des exemples mentionnés dans le lexique, nous y trouvons généralement les verbes d'action, comme *ḫ3*, *ḫsf* et *ḫwī*. Il n'est pas étonnant de les y voir : dans un objectif de propagande et sans doute aussi pour éviter de nommer et donc de *faire exister*³⁴¹ les actions de l'ennemi, il est de loin préférable de dépeindre le pharaon, les dieux et les autres autorités légitimes comme étant des forces agissantes.

La violence réactive sera le principal objet de notre quatrième chapitre. Nous y verrons comment s'articule la violence de l'État envers sa propre population, comment elle est représentée, et quelles sont les options se présentant à la population, lorsque confrontée à cette violence.

³³⁹ Lignes 53-54 :  *ḫc.n t3.n=f i33yt nt isr w3d r=f ḫc.n 3g=f ct=f nb im.s* « Alors, il prit une branche de tamaris frais, et l'en frappa, sur tous ses membres. » D'après Parkinson, 1991.

³⁴⁰ , *i.ir=s mw.t m dm.t P. Orbiney, 9,9. LES 19,11.*

³⁴¹ Le fait de nommer des ennemis ou leurs actions pouvant être considéré comme un acte illocutoire. Cette fonction du langage n'a pas été observée qu'en Égypte ancienne (Austin a longuement disserté sur le sujet dans *How to do Things with Words*), mais elle y occupe un rôle particulièrement important, par exemple dans le *Livre des Morts*. Voir aussi Wüthrich, Annik 2011. Servajean, Frédéric. *Les formules des transformations du Livre des Morts à la lumière d'une théorie de la performativité*. Bibliothèque d'Étude 137. Le Caire: Institut français d'Archéologie orientale. *Chronique d'Égypte* 86, 2004, 130-131.

Conclusion

Les prochains chapitres tiendront compte de cette catégorisation et du jeu constant entre la violence symbolique/préventive, violence proactive et réactive. Nous ne nous contenterons pas de nous livrer à une simple analyse et un catalogage des actes brutaux : l'objectif est de révéler les rapports de pouvoir et les normes qui sont cachés derrière, de comprendre l'expérience et le poids de cette violence sur les individus visés, de mieux percevoir ses fonctions et son efficacité.

2.2 Éloge de la modération et de l'ordre dans les textes sapientiaux

Ce n'est pas que par une intervention brutale qu'on peut éviter que certains individus ne viennent menacer l'ordre social. De fait, au quotidien, les normes comportementales et l'éducation sociale jouent un rôle bien plus important dans le fait d'assurer la bonne conduite des sujets et de les dissuader de commettre des transgressions. Ces normes existent toutefois la plupart du temps indépendamment de la volonté étatique centrale et même les lois ou décrets les plus pointus ne vont pas nécessairement bouleverser la vie et les perceptions de villageois habitués à leurs coutumes, car toute loi n'est pas universellement applicable³⁴². Inversement, il existe de nombreux cas de renversements culturels brusques, amenés par la diffusion rapide d'une philosophie à plusieurs, voire à tous les échelons de la société et qui n'ont pas été imposés par un État centralisé et traditionnel³⁴³. Nous pourrions cependant nous demander si ces divers événements et révolutions sont de véritables exemples de déracinements définitifs, puisqu'ils ne renversent que rarement l'ensemble des

³⁴² Rappelons que même le code de Hammourabi, selon Bottéro, n'aurait pas renversé le droit coutumier, ni n'en avait l'objectif principal. Bottéro, *op. cit.* 1987, p. 329.

³⁴³ On pourrait parler ici de l'arrivée du Christianisme, et, beaucoup plus tard, des révolutions socialistes, la Révolution française, mais aussi la révolte de Taiping en Chine.

structures traditionnelles présentes (voir l'Empire romain après l'arrivée du Christianisme). En Égypte pharaonique, il semble que les gouvernants aient plus souvent compté sur les traditions et la cooptation des élites locales³⁴⁴ que sur un acharnement réformateur afin de maintenir le pouvoir ou pour l'obtenir des mains d'un autre. Cette théorie de la cooptation est par ailleurs très présente dans les théories entourant la soumission et la colonisation de la Nubie³⁴⁵. Sans être un véritable compromis avec les sujets, la cooptation permet à ceux-ci de mieux accepter la domination d'une élite étrangère ou lointaine, car elle entraîne moins de bouleversements à petite échelle et moins d'intrusions dans la vie sociale.

Ce n'est donc vraisemblablement pas l'État central qui dicte directement le comportement des Égyptiens du Nouvel Empire au quotidien, mais des élites locales cooptées. Le clergé lui-même n'a pas un rôle hégémonique sur la gouvernance spirituelle, puisqu'il existe des confréries religieuses et des cultes populaires³⁴⁶. Le pouvoir le plus écrasant et le plus immédiat est celui des pairs, de la famille, des notables locaux qui exercent une fonction importante au sein de la société. Et qui ont pour rôle de surveiller, de guider le comportement d'autrui à l'aide de codes normatifs plus ou moins flexibles. C'est en tenant compte de cet ordre moral traditionnel que sont écrits la plupart des textes sapientiaux égyptiens. La plupart révèlent ces codes plus qu'ils n'en dictent de nouveaux. Toujours présents et recopiés au Nouvel Empire,

³⁴⁴ On entend par là de rallier, voire séduire les élites locales afin qu'elles assurent elles-mêmes le maintien du pouvoir pharaonique ou agissent en tant qu'intermédiaires du pouvoir.

³⁴⁵ William Y. Adams. « The First Colonial Empire: Egypt in Nubia, 3200-1200 B.C. » *Comparative Studies in Society and History*, volume 26, no 1, janvier 1984, p. 65. Stuart Tyson Smith. *Wretched Kush : ethnic identities and boundaries in Egypt's Nubian Empire*. Londres et New York, Routledge, 2003, p. 170. Smith compare cette cooptation, qui a lieu au sud de la 3^e Cataracte, à celle que subit à la même époque le couloir syro-palestinien.

³⁴⁶ Par exemple, des pratiques personnelles et le culte des ancêtres. Lara Weiss. « Personal Religious Practices: Altars at Deir el-Medina. » *JEA*, vol 95, 2009, p. 200. Et la présence de chapelles populaires dédiées au culte de Thoutmosis III ou d'Amenhotep Ier. Jaroslav Černý. « Le culte d'Amenophis Ier chez les ouvriers de la nécropole thébaine » *BIFAO* 27, 1927, p. 171. Voir aussi Barry J. Kemp. « How Religious were the Ancient Egyptians? », *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 5, no 1, avril 1995, p. 25-54.

plusieurs de ces écrits ont été composés au cours du Moyen Empire et sont certainement, en totalité ou en partie, toujours d'actualité sous les Thoutmosides et les Ramessides, et nous en trouvons quelques échos dans les sources contemporaines. Et cela en dépit des différences. Car le Nouvel Empire voit l'apparition de sources destinées à réguler le comportement des classes moyennes. Comme nous le verrons, plusieurs recommandations morales de l'époque s'appliquent beaucoup mieux à leur style de vie qu'à celui de l'aristocratie, anciennement principalement mis de l'avant.

Ce qui nous intéressera de plus près, dans ces œuvres d'éducation morale, c'est la forte présence d'un idéal de modération comme concurrent à une impulsivité génératrice de violence. Paradoxalement, comme nous l'avons mentionné plus tôt, les avertissements contenus dans ces sagesses révèlent la présence d'une violence préventive : on forme l'individu à la soumission en énonçant les conséquences dramatiques de la désobéissance à certains principes ; sans créer directement une menace, on en évoque l'existence, le poids.

Cette valeur de modération n'est par ailleurs pas exclusive à l'Égypte. À Athènes, on compte plusieurs dénonciations de l'*hybris*, on la jugeait responsable de plusieurs méfaits et elle constituait en elle-même un crime au même titre que l'agression (*aikēia*, αἰκία)³⁴⁷ ! Quelques notions de modération et de tempérance, la *sophrosyne* et l'*apatheia*, rejoignent un peu la posture défendue par Ptahhotep, si on fait abstraction du questionnement généralisé et universel qu'elle suggère parfois³⁴⁸. Un discours assez proche existe aussi chez Lao Tseu³⁴⁹ et bien évidemment dans les Évangiles chrétiens dans une acception qui rejoint plutôt la docilité/humilité³⁵⁰, ce qui est partagé par Hume et certains philosophes du XXI^e siècle³⁵¹.

³⁴⁷ Douglas M. MacDowell. « 'Hybris' in Athens ». *Greece & Rome*, vol. 23, no 1, avril 1976, p. 14.

³⁴⁸ *La République de Platon*, IV, 430.

³⁴⁹ Tao te King, livre I, 33.

³⁵⁰ *Le Nouveau Testament*. Luc VI, 29.

³⁵¹ Glen Pettigrove. « Meekness and Moral Anger ». *Ethics*, vol 122, no 2, janvier 2012, p. 341.

2.2.1 L'enseignement de Ptahhotep

Ce texte, dont plusieurs estiment qu'il a été écrit au cours de la Première Période Intermédiaire ou du Moyen Empire, est connu entre autres grâce au Papyrus Prisse, mais aussi des documents datant de l'époque ramesside³⁵². C'est donc une œuvre recopiée au Nouvel Empire pour des questions d'éducation morale : une source de sagesse et un modèle littéraire, un « texte pratiqué par les scribes du Nouvel Empire »³⁵³, quoique qu'il le soit, à l'instar de *l'Enseignement pour Kagemni* « sous la forme de classique fossilisé »³⁵⁴. Nous l'avons sélectionné ici pour sa grande longévité et la précision de ses enseignements.

2.2.1.1 La modération

Parmi les valeurs mises de l'avant par *L'Enseignement de Ptahhotep*, on retrouve une présence accrue de la modération et du recours au dialogue. Le prologue lui-même parle déjà de « la bonne parole »³⁵⁵. Les maximes II, III et IV traitent du débat avec respectivement un individu au statut supérieur, égal et inférieur³⁵⁶. Elles recommandent déjà de ne pas répondre aux démagogues (ou opposants/dissidents,


³⁵² Zbyněk Žába. *Les Maximes de Ptahhotep*. Prague, Éditions de l'Académie Tchèque des sciences, 1956, p. 7. Sur la datation et l'analyse, lire aussi Friedrich Junge. *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*. Zurich, Université de Zurich, 2003, p. 12. Fredrik Hagen. *An Ancient Egyptian Literary Text in Context. The Instruction of Ptahhotep*. Leuven, Peeters, 2012, 313 p. Et Eckhard Eichler, « Zur Datierung und Interpretation der Lehre des Ptahhotep. » *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 128, 2001, p. 97-107. Ce dernier affirme que Ptahhotep a été archaïsé artificiellement et que le contexte suggère plutôt une datation plus récente, du Moyen Empire.

³⁵³ Chloé Ragazzoli, *op. cit.* 2019, p. 222.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 238.


³⁵⁵ *Papyrus Prisse*, Prologue, ligne 48. Dans Žába, *op. cit.* 1956, p. 71.

³⁵⁶ L'importance de ne pas confronter un individu de statut social inférieur y est défendue. Une position semblable est adoptée sur une stèle datant de la XI^e dynastie (U.C. 14333, 11). Hans Goedicke. « A Neglected Wisdom Text ». *JEA*, vol 48, décembre 1962, p. 25.

d3isw,  , dont la racine est un verbe qui signifie généralement « s'opposer »³⁵⁷), de laisser ceux-ci se perdre dans leurs contradictions et démontrer leur propre ignorance³⁵⁸. La vantardise est également dénoncée : la maxime IX recommande de ne pas exposer fièrement ses succès économiques³⁵⁹. La maxime XV³⁶⁰, elle, appelle le lecteur à s'exprimer de manière posée. La Maxime XXIII condamne sérieusement le fait de répandre ou même de porter attention à des rumeurs³⁶¹. Il s'agit avant tout de contrer toute médisance, qui peut conduire tout droit à des tensions interpersonnelles. La maxime suivante traite du même sujet : elle valorise le silence et la réserve, aux dépens du bavardage³⁶². Le sens de celle-ci se rapproche beaucoup de la Maxime XLIII, qui recommande également une certaine prudence dans le langage, mais pour des raisons d'expertise : il ne faut pas parler de ce qu'on ne connaît pas. La maxime XXV est encore plus claire : elle met directement en valeur l'indulgence, la patience, la sagesse du langage, bref la modération du puissant³⁶³.

Chez Ptahhotep, il y a donc une corrélation directe entre la valeur de modération et l'évitement du conflit. On y dit qu'un comportement contre-indiqué peut dégrader un


³⁵⁷ Voir Žába, *op. cit.* 1956, p. 114. Žába note qu'il s'agit ici du participe imperfectif actif du verbe *d3is*.

³⁵⁸ L2, (Var. C), 60, 14 : « Si tu rencontres un polémiste en action ( *d3isw m 3t=f*), qui sait diriger sa volonté, un homme plus notable que toi, plie le bras et courbe le dos. » P, 68 : « Si tu rencontres un polémiste en action, ton pareil qui est en équilibre avec toi, tu dois toujours faire ressortir ta supériorité sur lui par la réticence quand il parle mal. » Dans Žába, *op. cit.* 1956, p. 72-73.



³⁵⁹ L2, 161-163 : « Si tu laboures et cela croît dans le champ, ne t'en vante pas trop. » *Ibid.*, p. 77.

³⁶⁰ P, 165 : « Ne hâble pas devant tes voisins ; on a beaucoup de déférence pour celui qui sait se taire. » *Ibid.*, p. 78.

³⁶¹ L2, 165-167 : « Tiens ta bouche devant tes voisins ; on rend de l'estime à celui qui sait se taire. » *Ibidem.* La valeur du silence et de la réserve restera très présente dans le discours analysé prochainement.

³⁶² P, 350-353, et L1, 350-353 : « Ne raconte pas de calomnie ; tu ne dois même pas l'écouter car c'est le propos d'un homme brûlant (litt : ventre brûlant). Raconte quelque chose de vu, et non d'entendu. » *Ibid.*, p. 90. Nous aurons l'occasion de revenir sur l'expression de la colère et du caractère brûlant lorsque nous analyserons *Les Sagesse d'Aménémopé*. Ceci dit, contrairement à *Aménémopé*, ce n'est pas l'expression *p3 šmm* qui est utilisée ici, mais *t3 ht*,  . Il s'agit d'une opposition poétique avec son antonyme *kb-ht*, rencontré en 323.


³⁶³ P, 370-371 : « Si tu es puissant, tu dois te faire respecter par ton savoir et le calme de ton langage. » *Ibid.*, p. 91.

homme – notez l'utilisation du masculin – et avoir des conséquences désastreuses pour son statut et sa réputation³⁶⁴ ou causer littéralement des querelles³⁶⁵. Cet ouvrage éthique n'est pas une révélation qui a émergé du néant : il s'inscrit dans une réflexion qui analyse les liens de cause à effet de divers comportements. Mais il ne faut pas se leurrer : plus qu'un guide moral, c'est un guide d'ordre social. La modération est difficilement dissociable des autres structures sociales de l'Égypte ancienne : on y parle bien de modération vis-à-vis de commettants, de supérieurs hiérarchiques, de sujets. Ce n'est pas, à l'époque, un texte à la morale isolée : de courtes inscriptions font également la louange de valeurs de modération semblables. Parmi elles, celle qu'on peut déchiffrer sur la statue de Meket (Moyen Empire) met l'accent sur la capacité du fonctionnaire à « tempérer la passion » (*d3r srf*, )³⁶⁶, une formulation qui s'approche du « caractère tempéré », (*kb-srf*, )³⁶⁷, littéralement « caractère frais ») présent dans *L'Enseignement d'un Père à son Fils*³⁶⁷. Nous verrons plus tard l'importance que revêt l'expression « *gr* » au Nouvel Empire, et dont le rôle se rapproche de *d3r srf*.

2.2.1.2 Le respect de l'autorité

Signe supplémentaire de cette fonction tout à fait terre-à-terre : la place accordée au respect de l'autorité, qui est également une valeur capitale chez Ptahhotep.


³⁶⁴ Maxime XXV. La conséquence d'un manque de modération est parfois décrite à travers une métaphore, comme en P, 378 : « l'ardeur d'un homme inflammable est (vite) étouffée. ». *Ibid*, p. 91.

Cette fois-ci, c'est *t3-ib*, , qui vise à rendre le caractère colérique plutôt que *tt-ht*.

³⁶⁵ Maxime XX. La maxime XXIII suggère en outre que la seule conséquence probable à la rumeur médisante est la haine.

³⁶⁶ Susanne Bickel, Pierre Tallet. « La Statue de Meket, un fonctionnaire modèle. ». *BIFAO* 96, 1996, p. 76.

³⁶⁷ *Papyrus BM EA 10775d*, 11,7. Dans Hans-W. Fischer-Elfert. « Neue Fragmente zur Lehre eines Mannes für seinen Sohn (P. BM EA 10775 und P. BM EA 10778) ». *JEA*, vol. 84, 1998, p. 85-92.

Notez ici l'idéogramme de l'eau qui s'échappe d'une amphore, à mettre en relief avec le déterminatif du brasier, , que l'on retrouve souvent dans les expressions en lien avec des caractères bouillants.

Plusieurs des maximes, comme on l'a mentionné plus tôt, recommandent au puissant d'administrer la justice et les ordres avec parcimonie et écoute. Le respect doit bien entendu être mutuel - on pourrait dire par une sorte de *contrat social*, d'autant plus que Ptahhotep, dans son introduction, mentionne bien au pharaon que l'écouter garantira que « le mal soit détourné du peuple et que les Deux Rives te servent »³⁶⁸.

La Maxime VII exige par exemple l'humilité totale à la table d'un supérieur³⁶⁹ : l'invité ne doit pas parler avant qu'on lui adresse la parole et rester économe en regards indiscrets. La Maxime IX³⁷⁰ suggère au faible de qui sert un homme fortuné de l'estimer sans égard pour son passé et la maxime XXXI³⁷¹ recommande même de « courber le dos » devant un supérieur pour espérer sa clémence ou encore, une juste récompense.

Le lien hiérarchique est au centre de cette œuvre de Ptahhotep, et ce n'est pas limité au rapport sujet-souverain. Celui du père vis-à-vis de l'enfant (Maximes XII, XL) est également un élément non-négligeable³⁷². Ce lien fait rarement clairement état d'une violence *légitime* et physique en raison d'un méfait ou d'une insubordination : à peine une mention à la Maxime XXXVI³⁷³. Les conséquences d'un comportement répréhensible, comme nous venons à peine de le voir viendront d'elles-mêmes (réputation, médisance, etc.). Avouons cependant que c'est peut-être là, justement, où la réelle violence se montre la plus visible : implicitement, Ptahhotep suggère que c'est une sorte d'exclusion sociale qui répondra à une conduite hors-normes³⁷⁴ et le soutient

³⁶⁸ P, 34-35. *Ibid*, p. 70.

³⁶⁹ L2, 119-126. « Accepte quoi que ce soit qu'il te donne, n'importe quoi étant placé devant ton nez. [...] Ne lui adresse pas la parole qu'il ne t'y ait invité. » *Ibid*, p. 75.

³⁷⁰ P, 175-183. *Ibid*, p. 78.

³⁷¹ L1, 441. *Ibid*, p. 96.

³⁷² P, 204-222, et L2 204-219.

³⁷³ P, 495-498. *Ibid*, p. 99.

³⁷⁴ Maxime XLII P. 564-582. *Ibid*, p. 102. Et P 584-587 : « Son mauvais caractère est connu des magistrats ; il se meurt, en étant vivant, chaque jour. On passera sur ses actes à cause du grand nombre de malheurs qui s'accumulent sur sa tête chaque jour ». *Ibid*, p. 103.

même à plusieurs reprises³⁷⁵. L'accent est davantage mis sur ce genre de conséquences que sur la crainte de se voir puni par une forme ou une autre d'autorité légitime.

2.2.2 L'enseignement d'un père à son fils

Cette œuvre de sagesse fut vraisemblablement écrite au Moyen Empire, et recopiée au Nouvel Empire³⁷⁶. Une bonne partie du texte a été reconstituée à partir de fragments, dont le *Papyrus Berlin 1733*³⁷⁷. Il est présent aussi sur quelques ostraca et fragments épars³⁷⁸. La plupart datent des XVIII^e et de XIX^e dynasties. L'ensemble est du reste assez succinct et comme son titre l'indique, met en scène un père s'adressant à son fils. *L'Enseignement d'un père à son fils* ne comporte pas de contradictions profondes avec les *Maximes de Ptahhotep* et plusieurs sujets se recourent. En revanche, il porte quelques éléments lexicaux intéressants, comme l'utilisation du terme *hps* pour décrire une série d'actes violents, et des allusions plus concrètes à l'autorité légitime : on met un peu de côté une expression plus générique du supérieur et on parle directement du roi (*nswt*). La première partie du texte prend presque entièrement la forme d'une glorification du roi. Le fils est encouragé à le respecter et à le vénérer. Rien de très étonnant ou révélateur jusqu'à ce qu'on prenne conscience de l'importance du sous-texte. Tout d'abord dans les vertus accordées au pharaon, qui en révèlent beaucoup sur la vision de la justice et de l'ordre, sur le rôle sacré du pouvoir au Nouvel Empire ; et aussi dans le mépris manifesté à ceux qui commettent l'erreur de défier le roi. La deuxième partie du texte comprend des conseils assez proches de ceux qui sont

³⁷⁵ Maximes III, IV, XII, XIII. D'autres maximes utilisent davantage la menace de l'exclusion spirituelle: maximes XIV, XIX (où il est dit que l'avidité n'aura pas de tombe).

³⁷⁶ Hans-W. Fischer-Elfert. *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: eine Etappe auf dem « Gottesweg » des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches*. Wiesbaden, Harrassowitz, Ägyptologische Abhandlungen 60, 1999, 480 p.

³⁷⁷ En raison de l'état fragmentaire de plusieurs maximes et des restitutions fréquentes exigeant la comparaison de plusieurs documents différents, nous ne transcrivons pas les hiéroglyphes de manière systématique.

³⁷⁸ Hans-W. Fischer-Elfert, *op. cit.* 1998, p. 85.

articulés par Ptahhotep, dans la forme comme dans le contenu, quoique les allusions soient plus directes et le discours synthétique. Les similitudes entre ce texte et *l'Enseignement loyaliste*, qui date du Moyen Empire, sont manifestes et ont été commentées à quelques reprises, notamment par Posener³⁷⁹ et Fischer-Elfert³⁸⁰. Dans le discours comme dans la forme, *L'Enseignement du Père à son Fils* n'est pas particulièrement original.

2.2.2.1 Le rôle du pharaon

Le roi, dans *l'Enseignement d'un père à son fils*, est garant de la pratique d'une certaine justice. Cette justice est ici auto-référentielle : elle concerne presque uniquement le fait de l'honorer ou non. C'est par lui que la personne anonyme devient respectable, et aussi par lui que plusieurs perdent leur statut³⁸¹. Il est également décrit comme le bras droit des faibles³⁸². Ces actions du roi ne sont pas gratuites, ni de pures récompenses morales et éthiques générales : les privilèges accordés ou retirés sont en lien avec le comportement des sujets vis-à-vis du roi lui-même. Car si plusieurs peuvent trouver la paix dans sa pyramide³⁸³, ce n'est pas le cas des gens qui ont comploté contre lui.

On insiste en effet sur le destin malheureux des opposants en écrivant deux phrases au sens similaire, soit au paragraphe sept³⁸⁴ et huit (*tm wdi im=f p3 s3h t3*,

³⁷⁹ Georges Posener. *L'Enseignement loyaliste, sagesse égyptienne du Moyen Empire*. Genève, Éditions Droz, 1976, p. 28.

³⁸⁰ Fischer-Elfert, *op. cit.* 1998, p. 91.

³⁸¹ Par. 6. lignes 5-6. « *šw rn=f r im3hy / snm=f rdi n=f phwy* » c'est-à-dire: « l'anonyme sera honoré [mais] il afflige quiconque le trahit. »

³⁸² *sw wnm nhw wy=fy*. Par. 7.

³⁸³ *mhy htp hr mr=f* Par. 7, ligne 6.

³⁸⁴ *nn is n dm rn=f, nn sti(t) n šnt sw*, ou « il n'y a pas de tombe pour celui qui dit son nom, pas d'eau versée pour celui qui comploté contre lui » Par 7, lignes 7-8. Comme pour une bonne partie des passages de *L'enseignement d'un père à son fils*, cette maxime est fragmentaire sur plusieurs des sources primaires. Concernant la deuxième partie de cette maxime, Le O. Gardiner 395+577 ne présente que six

tm šnt sw htp [m] mr=f « Celui qui ne l'attaque pas a déjà touché terre, et celui qui ne complot pas contre lui est apaisé dans [le complexe de] sa pyramide »³⁸⁵.) Le terme employé pour parler des opposants, cette fois-ci, est *šnt* (généralement orthographié $\overline{\text{r}} \text{ } \overline{\text{m}} \text{ } \overline{\text{t}}$ ³⁸⁶), qui rejoint assez bien d'autres notions dont nous avons déjà parlé. Il est notamment présent dans certaines confessions négatives³⁸⁷.

Il faut prendre cette partie du texte telle qu'elle l'est : une argumentation en faveur de la loyauté. C'est donc non pas le simple respect de l'autorité qui est mis de l'avant, mais sa vénération à travers la personne du roi, sans laquelle le statut social et même la vie dans l'au-delà sont mis en péril. Il n'est cependant pas directement question de conséquences violentes face au manque de loyauté. Le sous-texte ne nous aide pas beaucoup ici. Que signifierait par exemple le fait de « ne pas être au repos dans [le complexe de] sa pyramide » ? L'exclusion sociale, le dédain des dieux dans l'au-delà, la déchéance et l'humiliation publiques ?

2.2.2.2 La parole juste et modérée

L'Enseignement d'un père à son fils traite avant tout de l'importance de tenir un langage juste. C'est un autre éloge de la modération, notamment en situation de conflit où le mensonge, perçu comme un acte spontané et irréfléchi, peut mener au désastre³⁸⁸. Dans ce passage du paragraphe neuf, c'est d'ailleurs autant l'acte commis sous la colère que le mensonge en lui-même qui est dénoncé : il est en effet spécifié qu'il n'y a pas de


ou sept signes visibles : $\overline{\text{r}} \text{ } \overline{\text{m}} \text{ } \overline{\text{t}}$ Le O. DeM 1665 est plus complet et la graphie est différente : $\overline{\text{r}} \text{ } \overline{\text{m}} \text{ } \overline{\text{t}}$


³⁸⁵ Par 8, lignes 7-8. (Version O. Giza)

³⁸⁶ TLA, Lemma-no 156400. Wb 4, 519.3-10

³⁸⁷ Exemple : Dans le *Papyrus de Maiherpri*, (P. Kairo CG 24095), chapitre 125, le défunt affirme n'avoir « insulté/offensé » aucun dieu, *n šnt=i ntr*. (ligne 453). Le sens est ici sans très grande ambiguïté.

³⁸⁸ Par. 9, lignes 1-10.

paix d'esprit quand on se laisse emporter par un éclat de *violence* (*nn mh-ib m wsf sp hn hwr*)³⁸⁹. Le terme *hn* () dont le déterminatif de l'oiseau *bin* est sans équivoque lié au mal et qui traduit souvent des éclats violents et de rébellion, fera l'objet de quelques remarques au point 4.1.1.1.

Le discours ne change pas fondamentalement dans les passages suivants. Le paragraphe dix encourage la réserve en suggérant que « l'homme silencieux est respecté »³⁹⁰ et que la courtoisie (*tri*, ) proche de *twr*, qu'on rencontre dans d'autres *Sagesses*³⁹¹) est récompensée³⁹². Sur le thème de la modération, le paragraphe onze est limpide. Il se termine par un dicton qui mentionne le caractère modéré, *kb-srf*, en lien avec l'impartialité d'un jugement³⁹³. Cette même recommandation tient quand on est appelé à juger les deux parties au cœur d'une dispute³⁹⁴.

Les paroles apaisantes sont une alternative au silence et à la réserve suggérés au paragraphe dix, mais ceux-ci restent l'attitude à privilégier avant toute autre : on en fait une nouvelle mention au paragraphe seize alors qu'il est toujours question de juger deux personnes lors d'une dispute : « Tiens-toi assis, une main sur ta bouche, il ne peut t'être fait de mal car tes paroles et ta place te sont garanties »³⁹⁵. Il ne faut pas y voir une totale incitation à se taire, mais bien à parler dans des conditions saines, chacun son tour, et surtout sans laisser s'échapper de parole irréfléchie. Plusieurs des passages suivants sont lacunaires, mais on y reconnaît toujours le même conseil : « trop parler

³⁸⁹ Par 9, ligne 7.

³⁹⁰ Par. 10, ligne 5.


³⁹¹ Notamment dans *L'Enseignement loyaliste de Kairsu* (Caire CG 20538), ligne II, c, 18), où il est question de respecter ses serments, et dans *Mérikaré* (P. Moscou 4658), ligne 3,9, où l'on incite à respecter les dieux.

³⁹² Par. 10, ligne 6. Plus littéralement, « la personne courtoise est bien traitée sur la route », *tr tri Hr wAt*

³⁹³ Par. 11, ligne 7.

³⁹⁴ Par. 12, ligne 3. Sur l'opposition entre la chaleur et le froid dans un sens moral, lire J. Janssen, *De traditioneele egyptische autobiografie vóór het Nieuwe Rijk*, Leyde, 1946, p. 118. et Susanne Bickel, Pierre Tallet, *op. cit.*, 1996, vol. 2, p. 79 note j.

³⁹⁵ *hms=k drt=k r r=k, nn dwt r=k mdwt=k psš=k hpr*. Par. 16, ligne 6.

jouera contre toi »³⁹⁶ et « nulle parole hâtive n'est exempte de puanteur »³⁹⁷, notamment. Notons aussi « une dispute peut se retourner contre son médiateur / juge »³⁹⁸. Cette maxime ne fait qu'indirectement référence aux conséquences d'une parole maladroite, mais recommande elle aussi une approche plus passive face au conflit rendu ici par l'expression *shwn* ()³⁹⁹.

Les conséquences d'une parole immodérée, trop hâtive ou prononcée sous le coup de la colère sont variées dans *L'Enseignement d'un père à son fils*. Mais elles sont, comme dans *Ptahhotep*, surtout d'ordre social. L'homme qui obéit aux ordres et se comporte bien est ainsi admiré par tout le monde⁴⁰⁰, incluant sa mère⁴⁰¹. Sa parole le fait, en bref, prospérer⁴⁰². À l'inverse, le statut social du menteur ou du colérique périclité : personne ne souhaite se joindre à lui, car il est « comme un serpent sur le point de frapper »⁴⁰³ et ses plaintes sont perçues comme étant « calomniatrices »⁴⁰⁴ et donc nuisibles pour lui-même.

L'Enseignement d'un père à son fils est en bref un autre excellent exemple de promotion de la modération et dans une certaine mesure, d'un équivalent égyptien de la communication non-violente. Le texte révèle aussi une tendance vers la résolution pacifique du conflit et de la désescalade des tensions. Il établit un contraste intéressant entre le roi et son sujet : le premier doit être craint pour sa force et son pouvoir. Il a un rôle protecteur assumé, un rôle actif. Sur le plan de la parole, il peut être loué pour son

³⁹⁶ *ṣṣ-r r ḥḥ=k*. Par 18, ligne 7.

³⁹⁷ *nn ḥḥ r šw m ḥnš*. Par. 19, ligne 7.


³⁹⁸ *wḏb shwn r wḏs sw*, Par. 24, ligne 4.

³⁹⁹ On retrouve aussi cette expression pour désigner un conflit dans *La satire des métiers* (OdeM 1013, recto 1, § 23.2), l'objectif étant toujours de l'éviter.

⁴⁰⁰ Par 22, ligne 9.

⁴⁰¹ Par 22, ligne 6.

⁴⁰² *wḥd pw ḥnn m r=f*, Par. 24, ligne 9.

⁴⁰³ , *wn=f mḥ ḥḥw ḥr ḥt=f*. Par. 21, ligne 7.

⁴⁰⁴ *ḥpr srhy m ts ḥḥ*. Par. 24, ligne 10.

écoute, mais ses talents de médiateur sont également mis de l'avant⁴⁰⁵, et ce n'est certainement pas son silence, sa passivité ou son humilité qui sont ses traits les plus marquants de sa personnalité, telle qu'idéalisée. Dans *L'enseignement pour Merikarê*, lui aussi assez ancien et recopié au Nouvel Empire, le roi est par ailleurs amené à briller par sa parole tant que par la force de sa répression envers les rebelles⁴⁰⁶. La parole du roi est centrale, son silence très secondaire. Le destinataire de *l'Enseignement d'un père à son fils* n'est aucunement, lui, encouragé à le prendre pour modèle. Au contraire, ce sont les valeurs de soumission, de prudence et de modération qui sont mises de l'avant. Cette différence de nature, dans les textes en général, est-elle intentionnelle ? Peut-être en effet que cette distinction est faite dans l'objectif de justifier parallèlement l'attitude plus flamboyante du roi et la réserve de ses sujets, de manière à ce qu'on n'en vienne pas à la conclusion que ces sagesses s'appliquent à tout le monde, indépendamment du rang social. Mais il est difficile de déterminer l'intention exacte de l'auteur sans comparer avec un corpus plus large (ni sans prendre le risque d'explorer de fausses pistes, d'ailleurs).

Le portrait d'idéal moral et éthique des Égyptiens du Nouvel Empire se précise. Et ce modèle ne vise pas qu'à plaire aux dieux : comme nous l'avons une nouvelle fois démontré, il a clairement des objectifs sociaux et interpersonnels qui transcendent le simple mérite spirituel. La menace de subir une rétribution dans l'au-delà, ou de déclencher la colère des dieux, si elle n'est pas absente, n'occupe encore qu'un rôle secondaire. Les conséquences des actes des destinataires des deux textes examinés jusqu'à maintenant sont d'ordre *temporel*⁴⁰⁷. Cela vient nuancer d'autres textes assez

⁴⁰⁵ Par exemple, une inscription de couronnement d'Horemheb (*Urk IV*, 2115.2-5) affirme que ce dernier aurait su contenter le peuple avec ses paroles, tout en apaisant, de la même manière, le roi lui-même, alors qu'il était sur le point de se mettre dans une colère (sans doute terrible). Alan Gardiner. « The Coronation of King Haremhab », *JEA* vol. 39, décembre 1953, p. 14.

⁴⁰⁶ Simpson, Ritner, Tobin, Wentz. *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, and poetry*. New Haven, Yale University Press, 2003, p. 155.

⁴⁰⁷ L'utilisation de l'italique s'explique par la volonté de ne pas traduire une distinction peut-être inconsciente par un concept anachronique.

connus, dont certains ont été écrits au Nouvel Empire, et qui sous-entendent, directement ou indirectement, une certaine égalité de tous les êtres humains⁴⁰⁸. C'est le cas par exemple du texte CT 1130, dans lequel le démiurge affirme qu'il a créé chaque humain pareil à son pair, et qu'il juge tant le riche que le pauvre, ainsi que, comme le suggère Lorton, dans le *Grand Hymne à Aton*, où on présente la population nourrie par l'Inondation sans différenciation de castes ou de classes, ou même de nation⁴⁰⁹. Au-delà de ce qu'en disent les textes plus marqués par le rituel sacré, les réalités conceptuelles égyptiennes démontrent que les attentes envers le comportement de l'un divergeaient, selon qu'on soit un petit scribe de région, un aristocrate ou un roi ; nous en reparlerons.

2.2.3 Les maximes d'Ani

Ces sagesses ne s'adressent pas à la haute aristocratie, mais aux gens, surtout lettrés, de la « classe moyenne »⁴¹⁰. Les auteurs sont d'ailleurs des scribes de rang intermédiaire⁴¹¹. Sur le plan de la construction narrative du texte, notons qu'il se termine par un débat entre les deux personnages mentionnés dans le récit, c'est-à-dire un fils et son père. Le premier argue que les recommandations de son père sont trop complexes pour qu'on puisse réellement y obéir. Ce faisant, selon Lichtheim, l'auteur « introduced a new dimension into the concept of didactic literature: the thought that instruction might fail to have an impact. »⁴¹² Comme elle le mentionne juste après, l'objectif de ce dialogue est de réfuter les objections qu'il serait possible d'opposer au

⁴⁰⁸ Sur le sujet, lire Richard Parkinson, « Individual and Society in Middle Kingdom Literature ». Dans *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, Brill, p. 150.

⁴⁰⁹ David Lorton. « God's Beneficent Creation : Coffin Text Spell 1130, The Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton ». *SĀK*, bd 20, 1993, p. 135.

⁴¹⁰ Plus précisément, selon Raggazoli, « Au Nouvel Empire, le genre [la littérature sapientiale] renvoie au monde de l'administration intermédiaire, aux scribes et à leur bureau. » Chloé Ragazzoli, *op. cit.*, 2019, p. 122.

⁴¹¹ *Ibid*, p. 238.

⁴¹² *Ibidem*.

contenu du texte. On pourrait y voir le début d'un changement de ton dans la manière qu'ont les Égyptiens de répandre le savoir au Nouvel Empire : le dissensus est désormais visible. Rappelons cependant que le dissensus et la figure de l'opposition, même s'ils sont camouflés par un artifice du récit, sont déjà présents dans la littérature du Moyen Empire à travers *le Conte de l'Oasien*, lorsque le paysan donne son avis critique sur les abus de pouvoir. Il n'est donc pas certain que ce soit là une réelle innovation intellectuelle. Ni la représentation de situations absentes dans la société égyptienne. Dans son *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*, Pascal Venus observe que certains textes, comme celui de *Khâkheperréseneb*, présentent des points de vue qui défient le dogme⁴¹³.

Des textes proches, voire des duplicatas des *Maximes d'Ani* sont copiés au moins jusqu'à la XXII^e dynastie. Nous en avons retrouvé des fragments assez tardifs il y a déjà près d'un siècle⁴¹⁴. *Les Maximes d'Ani* ont fait l'objet de plusieurs traductions plus ou moins analytiques : notamment celle d'Émile Suys, qui date de 1935. Une bonne partie de l'étude qu'on en fera ici a été facilitée par le travail de Quack, qui est plus récent⁴¹⁵.


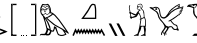
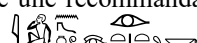

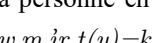
2.2.3.1 La modération () dans les Maximes d'Ani

⁴¹³ Pascal Venus. *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*. Librairie Honoré Champion, Éditeur, Paris, 1995, p. 24.

⁴¹⁴ Alexandre Moret. « Fragments d'un duplicatum des Maximes d'Ani (Papyrus du Musée Guimet, inv. No 16959) » *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1929, volume 73, numéro 2, p. 160-171.

⁴¹⁵ J. Quack. *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*. Freiburg et Göttingen, 1994, OBO 141.

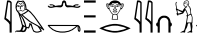

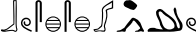

Il est encore largement question de modération dans ce texte de sagesses. Il est recommandé à plusieurs reprises de garder son calme, par exemple dans une foule⁴¹⁶ mais aussi en tout temps. Fait nouveau : on ajoute qu'il faut éviter d'avoir une consommation de bière abusive, en raison des mauvaises choses qui pourraient être dites en état d'ébriété⁴¹⁷. Il est aussi conseillé de ne pas dire de méchantes choses contre un proche, de peur que celui-ci ne devienne hostile⁴¹⁸. Le personnage d'Ani affirme par ailleurs que l'auteur d'un commentaire hargneux risque littéralement d'être battu et que parler gentiment permet au contraire d'être apprécié⁴¹⁹. Il est fait mention à quelques reprises de la conduite à adopter en cas de querelle : on formule notamment en conseillant de ne pas répondre aux attaques physiques⁴²⁰, de ne pas parler rudement à un bagarreur⁴²¹, ni de rouspéter vis-à-vis de paroles amères potentiellement portées par

⁴¹⁶ P. Louvre E 30144. *Les Sagesses d'Ani*, version G, 1.3. []  []  [nd]m h3ti gr(.w) m kni p3 mšc. « Le cœur qui est calme est agréable, dans la force de la foule. » Il existe une recommandation similaire pour la personne en visite chez un ami : P. Boulaq 4 (version B), 16.11.    *i.nw m ir.t(y)=k iw=k gr* : « Regarde tout droit avec tes deux yeux, alors que tu es en silence. »

⁴¹⁷ *Ibid*, (version G), 17.4-17.7 : *imi=k h3d=k m swri hnkt {pr}* « Tu ne dois pas boire abusivement de bière. », ou plus littéralement : « Tu ne dois pas (penser pouvoir) dominer dans le fait de boire de la bière », car *bn twt {hrw {tw}} smy sn.nw pri m r=k*, « Ta voix ne sera pas adéquate, une accusation / des déclarations mauvaises sortiront de ta bouche » et *nn rh.kwi dd sw* « Tu ne sauras pas les avoir dites ».

⁴¹⁸ *Ibid*, 19.15-16. *m-iri dd bin r hn.w*, « Ne dis rien de mauvais contre tes proches ».

⁴¹⁹ P. Boulaq 4, 20.10.    *wšb.t nht hc hr hswiy*, « Une réponse forte : [c'est] se tenir sous le bâton ».

⁴²⁰ *Papyrus Boulaq 4*, recto, 15.12.   *imi=k hr.y=k iw [k3y] m h.t=k iw=f (hr) {ph.ti} (ph) ir=k*. ou « Tu ne dois pas te préparer contre autrui dans ton ventre alors qu'il est à t'attaquer (physiquement). » Dans J. Quack. *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*. Göttingen, OBO no 141, 1994, p. 89. À rapprocher de P. Boulaq 21.14 :   *bw (m-iri) shsh (r) phww p3 ph.ti (ph) tw*, « Ne te dépêche pas d'attaquer celui qui t'a attaqué. »

⁴²¹ Seizième maxime (V, 6,9) selon la numérotation de Suys.

un supérieur, puisque les « paroles belliqueuses portent des bâtons »⁴²² et qu'une mauvaise parole peut nuire à l'avancement social⁴²³.


La plupart de ces enseignements se retrouvent ailleurs, sous une forme ou une autre, dans d'autres textes de sagesse égyptienne. C'est cependant un des seuls qui traite directement d'émeute ou d'une autre forme de désordre public : on y fait mention d'une agitation, un mouvement de foule qui tourne à la violence. Le passage vaut la peine qu'on s'y attarde un peu :



iml=k k m š3.t iw gml=k m


tsi=tw m-b3h knkn.

« N'entre pas dans une foule que tu as trouvée : tu serais lié devant (tenu également responsable de?) la bagarre. »⁴²⁴

Il s'agit non seulement d'un rare cas de référence à un désordre public, donc, mais aussi une utilisation intéressante du terme *knkn*, qui ne fait pas ici clairement référence à une peine privée de bastonnade ou une râclée donnée par un tiers après une

⁴²² *Papyrus Boulaq 4*, recto, (version B), *op. cit.* 22.8.  *wšb š3.w hrī š3bdy*, à rapprocher de 20.10. *wšb.t nht šc hr hwiw* dont nous avons fait mention un peu plus tôt. Voir dans Quack, *op. cit.* 1994, p. 118.

⁴²³ *Ibid*, 20.8-9. , *wh{3}n r(m)t hr ns.t=f* « La chute d'un homme est causée par sa langue. »

⁴²⁴ *Ibid*, 21.16-17 (p. 114). Lichtheim, *op. cit.* 1976, p. 142.


provocation également privée – le contexte suggère un événement plus large auquel participe une foule (𓆎𓆏.t)⁴²⁵.

Dans tous les cas, la conduite à adopter dans une telle situation est claire : il faut à tout prix éviter de s'impliquer et s'éloigner immédiatement du désordre⁴²⁶. Les conséquences de la participation à un tel mouvement peuvent être graves : on peut être emmené devant la *knb.t* et sans doute pire⁴²⁷.

Comme dans les exemples mentionnés précédemment, les conséquences d'une bonne ou mauvaise action peuvent être d'ordre social. Elles sont plus concrètes que dans *l'Enseignement d'un Père à son fils* : on y retrouve des effets à court terme (comme un passage à tabac), qui ne concernent pas uniquement la réputation d'un homme ou son succès dans une entreprise quelconque. On peut peut-être y voir une confirmation de ce que Lichtheim suggère : *Les Maximes d'Ani* sont adressées à une couche de la population qui n'accorde pas autant d'importance au statut social et qui peut par ailleurs être vulnérable à toutes sortes de rétributions violentes.

D'autres préoccupations prennent une importance plus capitale : le jugement des actions des mortels par les dieux. La modération, que ce soit dans un contexte tout à fait *profane* ou dans un temple, plaît aux dieux. On y met un peu plus l'emphase que dans les autres *sagesses* mentionnées plus tôt : le texte apparaît donc un peu plus pieux. Par exemple, en cas d'attaque sournoise, il est précisé qu'il est préférable de ne pas se

⁴²⁵ *Ibid*, p. 115.

⁴²⁶ Notons que l'attitude de modération et de calme (*gr*) est mise directement en opposition avec une attitude défiante (*rḫi*, ). *Ibid*, 21.19.


⁴²⁷ *Ibid*, 21.18 : *tḫy.k r tḫ knbt*. Traduction complète du passage, avec toutes ses ambiguïtés dans Quack, *op. cit.* 1994, p. 115 et Lichtheim, *op. cit.* 1976 p. 142.

venger, mais de laisser l'affaire aux dieux⁴²⁸. Le texte comporte aussi un enseignement assez long qui déconseille d'offenser le divin de quelque manière que ce soit⁴²⁹, notamment par des paroles déplacées.

2.2.4 L'Enseignement d'Aménémopé

Ce texte du Nouvel Empire, possiblement rédigé à l'époque ramesside⁴³⁰, est difficile à mettre de côté. Déjà connu à la fin du XIX^e siècle, sa version la plus complète est conservée au British Museum sous le nom de *Papyrus BM EA 10474*. Une partie de la littérature académique concernant cette œuvre majeure compare Aménémopé à des passages de *La Bible*, plus précisément une partie du *Livre des Proverbes*⁴³¹. Ce détail non-négligeable explique en partie sa popularité auprès des spécialistes des religions, qui tentent d'évaluer son empreinte sur le couloir syro-palestinien. L'étude de Laisney, en ce sens, est sans doute la plus complète. Il va d'ailleurs bien au-delà de *La Bible* et va jusqu'à comparer les vertus d'Aménémopé à celles des Grecs⁴³².

Le destinataire du texte didactique est clairement mentionné : l'auteur est présenté comme un scribe au statut social élevé, un fonctionnaire, et adressé à son plus jeune fils. Même si *L'enseignement d'Aménémopé* n'est pas le seul texte à être présenté comme un monologue d'un père scribe à son fils qui partage la même condition, cela explique en grande partie pourquoi on donne tant d'importance à l'honnêteté dans la

⁴²⁸ *Papyrus Boulaq 4*, recto (version B), 21,14 :  (m ir) shsh (r) phw p3 ph tw imm sw n p3 ntr : « Ne te presse pas à attaquer, laisse l'affaire au dieu! »

⁴²⁹ Lichtheim, *op. cit.* 1976, p. 141.


⁴³⁰ *Ibid*, p. 146.

⁴³¹ Par exemple : J.A. Emerton, « The Teaching of Amenemope and proverbs XXII 17-XXIV 22: Further reflections on a Long-Standing Problem ». *Vetus Testamentus*, vol. 51, fasc. 4, octobre 2001, p. 431-465. Et Thomas Römer : « The Role of Egypt in the formation of the Hebrew Bible ». *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, vol 18, juin 2018, p. 63-70.

⁴³² Vincent Pierre-Michel Laisney. *L'enseignement d'Aménémopé*. Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2007, 405 p.

pratique de l'administration : de nombreux enseignements concernent directement le sujet, soit les chapitres V, VI, XIII, XV, XVI et XVII. Les petits et hauts-fonctionnaires ne sont bien évidemment pas exempts des autres pressions normatives qui concernent la vie en société, et on y retrouve des enseignements très similaires aux autres. La modération, si elle n'est pas la valeur primordiale, compte donc de nombreuses mentions.

2.2.4.1 turbulence et silence

C'est globalement le silence (*gr*), comme dans les autres textes mentionnés plus tôt, qui est mis de l'avant pour traduire et promouvoir cette valeur de modération. Cette valeur a déjà été remarquée par Assmann⁴³³ et Coulon⁴³⁴. Dans *Aménémopé*, c'est le plus souvent devant l'homme turbulent, bagarreur ou colérique que cette attitude doit se manifester. Au chapitre III, il est par exemple conseillé de ne pas se quereller avec un homme « brûlant » (*p3-šmm*, )⁴³⁵, ni de le piquer avec des mots. Au contraire, il faudrait prendre du recul et attendre que la tension revienne à la normale. Au chapitre suivant, on avertit le lecteur du destin qui attend celui qui s'échauffe dans un temple à l'aide d'une métaphore assez riche : il est « comme un arbre


⁴³³ J. Assmann. « Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit », dans E. Hornung. O. Keel (dir) *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. Fribourg et Göttingen, OBO 28, 1979, p. 23-24, no 33.

⁴³⁴ Laurent Coulon. « La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire. *BIFAO* 99, 1999, p. 118.

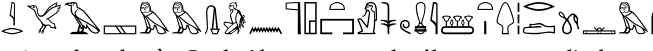
⁴³⁵ *Les Sagesses d'Aménémopé. Papyrus BM EA 10474*. Chap. III, 5.14 . Une expression qu'on peut retrouver à quelques autres reprises dans le même document, ainsi qu'ailleurs dans les inscriptions du Nouvel Empire, notamment dans le *Papyrus Chester Beatty V* (r° 6,7-6,12), *hw p3y=k šm.w b3.w n imn*. « Le "brûlant" est sous le joug d'Amon. » Cette expression peut donc entrer dans le large champ lexical des opposants à l'Ordre cosmique et social. Dans A.H. Gardiner. *Hieratic Papyri in the British Museum*. Third Series, Londres 1935, vol. 1, p. 47, vol. 2, pl. 25-25A.


qui pousse à l'intérieur⁴³⁶ » et sera abattu. Quant à l'homme silencieux, semblable à l'arbre qui pousse dans un jardin et qui porte des fruits, il sera récompensé⁴³⁷.


On reprend l'exemple de l'homme colérique dans le chapitre IX. Il est tout simplement recommandé de ne pas lui adresser la parole⁴³⁸. Il faut absolument éviter de se comporter comme lui et de le confronter ou d'insulter un supérieur⁴³⁹. L'auteur revient sur le destin de l'homme injurieux : selon lui, ses paroles devraient lui valoir



une bonne raclée ( « knkn »)⁴⁴⁰, et son propre sort risque d'affecter sa descendance⁴⁴¹.

Au Chapitre XXII, on ajoute qu'il ne faut pas chercher à provoquer un adversaire de manière à le faire parler : c'est encore une fois le silence qui permettra de le surpasser⁴⁴².


⁴³⁶ *Ibid*, 6.1.  *ir p3-šmm n hwt-ntr sw mi š3.t rd m hnti* « Le brûlant au temple, il est comme l'arbre qui pousse dans le porche ».


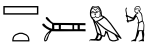
⁴³⁷ *Ibid*, 6.9.  *sw (hr) 3h3h kb=f šm.w=f*. « Il verdit de sorte qu'il double sa récolte. »

⁴³⁸ *Ibid*, 11.13-14.  *m ir snsn.ti n=k p3 šmm mtw=k hnhn=f r sdd*. « Ne fraternise pas avec le colérique, et ne l'approche pas en vue de lui adresser la parole. »

⁴³⁹ *Ibid*, 11.15-16.  *swd3 ns{t}=k r wšb={k} n hr(y)=k mtw=k s3w=k r w3.t=f* « Garde ta langue alors que tu réponds à ton supérieur, et garde-toi de l'offenser ! » Notez ici l'usage de *w3*,  (insulter, diffamer).

⁴⁴⁰ *Ibid*, 12.5-6.  *sw (hr) iri wšb.(t) m-š3.wi knkn* « Il donne une réponse méritant la raclée ».

⁴⁴¹ *Ibid*, 12.14  *imm n ms.wi=f* « [son crime est la] lamentation de ses enfants ».


⁴⁴² *Ibid*, 22.20. *m ir štm n p3yw=k iri.i (n) tttt* « Ne te montre pas hostile avec ton partenaire de débat », et 23.11 : *r p3y=k gr (r) hdb=w*. « Ton silence les soumettra. » On trouve une autre occurrence de *tttt*,  (conflit) dans *Ounamon*, (*LES 05*, 74-12,13.), un texte dont nous parlerons abondamment plus tard, et qui donne une importance majeure aux négociations conflictuelles. *štm*,  (être hostile) est d'usage plus fréquent dans les textes des *Sagesses*, notamment dans *L'enseignement d'un père à son fils* (*oDeM 1056*, ligne 2) et dans *Mérikarê* (*P. Petersbourg 1116A*, verso, ligne 13,6).

On incite une ultime fois à la modération au chapitre XXVI, qui traite essentiellement de politesse, de civilité et de respect des supérieurs. Le silence ne se limite pas à ce genre de contexte : répandre des rumeurs ou épier des conversations confidentielles tenues par des représentants officiels est également déconseillé au chapitre XXIV⁴⁴³.

Le Chapitre X apporte toutefois une importante nuance à l'attitude de modération. Il ne faut pas, en effet, que la civilité tourne à l'hypocrisie. La conséquence d'un tel comportement n'est cette fois-ci pas de nature sociale : dans *Aménémopé*, c'est le déplaisir des dieux qui intervient afin de dissuader les faux-semblants⁴⁴⁴. Cette nuance apparaît assez rarement dans les textes didactiques de l'Égypte ancienne.

En bref, *L'enseignement d'Aménémopé*, s'il se distingue sur certains points (notamment dans le style, bien plus poétique et figuratif), tient un discours très proche des autres *sagesses*, du moins sur le plan de la modération et de l'évitement des conflits. Cette proximité, voire cette redite et ces reformulations (souvent à l'intérieur du même texte) s'imposent de manière insistante, même quand le style ou le lexique employé diffèrent légèrement⁴⁴⁵.

⁴⁴³ *Ibid*, 23.22. , *m ir sdm wšb.(t) n sr m pr=(f)* « N'écoute pas la réponse d'un fonctionnaire dans sa maison. »

⁴⁴⁴ *Ibid*, 13.11-12.  *m ir wšd tw m p3yw=k šmm m g3-ni-s3=k mtw=k hđi ib=k ds=k*. « N'accueille pas le colérique qui t'est outrageux, et ne blesse pas ton propre cœur. ». Après avoir élaboré sur la question, Aménémopé affirme que c'est une abomination pour les dieux (*t3 bw.t n p3 ntr*) *Ibid*, 13.15

⁴⁴⁵ Ces similitudes ont déjà été relevées par Budge dans ses *Facsimiles* (2e series, 10.) Et plus récemment discutées brièvement par James Roger Black. *The Instruction of Amenemope : A critical Edition and Commentary*. Thèse doctorale, Université Wisconsin-Madison, 2002, p. 193. Entre autres différences, on pourrait noter le caractère plus religieux, évidemment, mais aussi l'arrangement en lignes très courtes, qui s'apparentent à des vers. Lire aussi l'ouvrage de Laisney (*op. cit.* 2007, p. 38), mentionné plus tôt, et l'analyse qu'en fait Pascal Vernus dans « La sagesse d'Aménémopé : philosophie de la traduction. » *Orientalia*, Nova Series, vol. 79, no 4, 2010, p. 532-557.

2.2.5 *Les prohibitions* et autres textes moraux du Nouvel Empire

Les prohibitions est un texte didactique⁴⁴⁶ qui est connu sous plusieurs versions sur ostracon au cours du Nouvel Empire, dont certaines ont été trouvées à Deir el-Medineh. Fredrik Hagen en a fait une compilation et une traduction convaincante en 2005 dans *The Journal of Egyptian Archaeology*⁴⁴⁷. Ce texte contient moins de difficultés d'interprétation que les deux autres œuvres mentionnées précédemment, surtout en raison de sa longueur réduite. La forme est épurée : elle présente des formulations simples et des injonctions relativement courtes débutant toutes par « Tu ne dois pas », sur un ton bien plus prosaïque que *L'enseignement d'Aménémopé*.

Les sujets traités sont divers et sont significativement moins tournés vers des attitudes générales. Ce sont des actions et comportements relativement spécifiques qui sont découragés : il est par exemple conseillé de ne pas prendre pour épouse une femme au statut social supérieur (Section A, inj. 7)⁴⁴⁸ et de ne pas endommager de tombe (Section A, inj. 1)⁴⁴⁹.

Cela dit, on compte plusieurs éléments communs avec les écrits sapientiaux plus anciens (et plus connus). L'injonction six de la section A, malheureusement lacunaire, traite par de modération dans le langage : *im nn k dd m r=k nn n [...]* qu'on peut traduire par : « Tu ne dois pas parler avec ta bouche sans [...] »⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ À ne pas confondre avec les confessions négatives.

⁴⁴⁷ Fredrick Hagen. « "The Prohibitions": A New Kingdom Didactic Text ». *JEA*, Vol. 91, 2005, p. 125-164.

⁴⁴⁸ *Ibid*, p. 143.

⁴⁴⁹ *Ibid*.

⁴⁵⁰ *Ibid*, p. 143.

Impossible de savoir si la suite suggère d'attendre d'avoir des informations supplémentaires avant de parler, ou de parler seulement quand on nous adresse la parole, ou encore, comme on l'a suggéré plus tôt, de ne pas parler sous le coup de la colère. Une partie des injonctions de la section C, par ailleurs, traitent du respect et de la civilité dues aux voisins. L'injonction C6 recommande la solidarité en cas de besoin ; la C7 ordonne de ne pas participer à un festival sans eux et la C9 décourage les confrontations entre voisins⁴⁵¹.

Le texte semble bien plus proche des réalités du Nouvel Empire que *les Maximes de Ptahhotep* ou *L'enseignement d'un père à son fils*, et cela confirme en bonne partie son contexte de production. Par exemple, on retrouve une mention de la *knb.t* (Section D, inj. 2), qu'on peut sans doute identifier ici comme l'unité d'administration de justice communautaire telle qu'attestée à Deir el-Medineh⁴⁵². La clarté et la limpidité de plusieurs recommandations permettent également aux autres textes sapientiaux recopiés au Nouvel Empire de prendre un certain sens : puisqu'on insiste aussi, dans ce texte de la même époque, sur une certaine forme de modération du langage, de civilité et sur l'importance de ne pas déclencher ou participer à des conflits !

2.2.6 Culture, société et littérature sapientiale

Posener, dans son long commentaire de *L'Enseignement loyaliste*, rapproche le contenu d'une situation politique et sociale particulière. Ce contexte de production est indissociable du texte lui-même :

« Les conseils donnés à la noblesse de traiter les serfs avec ménagement sont motivés par la nécessité de les avoir en nombre et par la crainte de les perdre.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² *Ibid.*, p. 149.

L'auteur en parle avec insistance et, à travers son discours, on saisit qu'il vit à une époque où la main-d'œuvre est instable et peu abondante. Ce sont les séquelles des guerres et des famines de la période troublée qui a suivi l'Ancien Empire et qui a été marquée par une hémorragie démographique et par des déplacements de population. »⁴⁵³

Si ces conseils apparaissent particulièrement pertinents au début du Moyen Empire, le sont-ils tout autant au Nouvel Empire, à une époque qui fait face à des épreuves différentes? Rappelons que des copies ont été faites, à l'époque, de beaucoup d'œuvres de littérature sapientiale du Moyen Empire, et que les copies récentes sont plus ou moins fidèles (c'est le cas de *L'Enseignement loyaliste*, mais aussi de *L'Enseignement d'Amménemes*, recopié sous les Ramessides⁴⁵⁴, des *Maximes de Ptahhotep* et *L'Enseignement d'un père à son fils*). Il est difficile de déterminer si chacun des textes a été retranscrit essentiellement pour son contenu ou pour son excellence littéraire, le cadre pédagogique étant souvent à l'origine des copies.

Cela dit, comme d'autres textes à caractère pédagogique (Hori, entre autres) contiennent, au-delà d'enseignements stylistiques, un contenu à caractère éducatif plus large, il serait étonnant que le recopiage de textes anciens dans un cadre scolaire n'ait pas servi à nourrir la réflexion morale des apprentis-scribes, voire à les conditionner à ne pas, selon les termes de Chloé Ragazzoli, participer à trois grands fléaux sociaux : la paresse, la surdité et l'avidit ⁴⁵⁵.

À en croire les sources datant du Nouvel Empire, la valeur de la modération est d'ailleurs toujours d'actualité. S'il y a donc certainement un contexte social de production, il est tout à fait plausible qu'il y ait également un contexte social de recopie, et que celui-ci présente une remise à jour du discours ancien.

⁴⁵³ Posener, *op. cit.* 1976, p. 16.

⁴⁵⁴ *Ibid*, p. 27.

⁴⁵⁵ Ragazzoli, *op. cit.* 2019, p. 418.

Mais justement, quel est-il ? Pourquoi a-t-on tant besoin d'insister sur la modération du caractère et du langage au Nouvel Empire ? Lichtheim suggère que l'accroissement de l'importance des classes moyennes égyptiennes aurait eu un impact sur le contenu des textes sapientiaux. Il est difficile de prouver que cette croissance a réellement eu lieu au moment même où les classes moyennes apparaissent dans les sources sapientiales, et encore plus difficile de prouver une corrélation. Évidemment, il y a bien une « classe moyenne ». Dans *Ancient Egypt : A Social History*, on parle d'elle à travers les informations glanées dans le *Papyrus Wilbour*. Ses membres seraient parfois des artisans – incluant ceux de l'Institution de la Tombe – mais aussi des bureaucrates d'échelon inférieur, des prêtres, des officiers militaires et des paysans prospères⁴⁵⁶. Dans tous les cas, même chez l'élite, le thème reste présent : dans la tombe du Vizir Rekhmiré, par exemple, on peut lire une adresse du roi (Touthmosis III) qui recommande à son haut-magistrat d'obéir et de tenir son rang⁴⁵⁷. Toujours selon Lichtheim, il y a aussi une évolution sur le plan stylistique et émotionnel :

« The poise and elegance that characterized the classical style of Sesostri I resurfaced in the early Dyn. XVIII, and were joined to a refined sensibility, which is the hallmark of New Kingdom culture. If one reads the two major New Kingdom Instructions - "Any" and "Amenemope" - together with "Ptahhotep," one gets a sense of the advance in sensibility. »⁴⁵⁸

Rien ne signale que les valeurs morales aient autrement évolué de manière radicale entre le Moyen et le Nouvel Empire. Si on note un effritement des valeurs de respect de l'autorité et de la hiérarchie, c'est surtout à la toute fin de cette époque, avec les grèves et pillages dont nous traiterons un peu plus tard. Évidemment, les sources mentionnant des désordres sociaux réels – et pas seulement perçus, comme ceux qui sont racontés dans les *Admonitions D'Ipou-Our*, se multiplient. Certains changements

⁴⁵⁶ B. G. Trigger, B. J. Kemp, D. O'Connor, A.B. Lloyd. *Ancient Egypt : A Social History*. Cambridge University Press, 1983, p. 192.

⁴⁵⁷ *hr.k šn[k] sw [i]l[ir.k m] dd m [hr].k* « ...[Tu] devras l'interroger et [puis agir selon] tes [ordres] ». *Urk IV*, 1093:6. Voir aussi Lichtheim, *op. cit.* 1974, p. 24.

⁴⁵⁸ Miriam Lichtheim. « Didactic Literature. » Dans Antonio Loprieno (dir.) *Ancient Egyptian Literature*. Leiden, New York, Köln, Brill, 1996, p. 257.

sont perceptibles à travers l'idéologie royale, particulièrement sous la XIX^e dynastie, qui favorise des divinités brutales et guerrières, comme Seth, sans pour autant condamner ce caractère⁴⁵⁹. Mais rien n'indique que des références idéologiques dynastiques ont pu avoir un effet sur la vision du monde des Égyptiens du commun, et surtout dans leurs interactions sociales. Dans la littérature épistolaire, les Égyptiens du Nouvel Empire font toujours référence à la soumission aux dieux⁴⁶⁰ et aux sermons infligés à des employés querelleurs⁴⁶¹ quand vient le temps de mettre de l'avant des comportements exemplaires.

Plus fragmentaires et « personnels », sans doute, que normatifs, ces exemples tendent cependant à confirmer ce que les textes sapientiaux recommandent, au Moyen Empire comme au Nouvel Empire. Ce n'est pas tellement étonnant : comme on l'a fait remarquer plus tôt, la modération est une valeur répandue dans de nombreuses cultures et textes religieux. Elle est souvent opposée à une dangereuse impulsivité.

La saine colère est réservée à des personnages d'importance majeure : elle devient alors une démonstration de pouvoir et de puissance. *A contrario*, la représentation de la colère malsaine est beaucoup plus associée à des personnages de statut social inférieur ou égal au public visé : le *ḥꜣkw-ib* et le *pꜣ šmm* ou « brûlant » sont rarement représentés autrement que comme des sujets insoumis ou des pairs dont il faut absolument se dissocier. Ce phénomène n'est pas étranger à la société nord-américaine, qui a tendance à représenter négativement la colère des personnes

⁴⁵⁹ Eugene Cruz-Urbe. « *šth ꜣ pḥty* "Seth, God of Power and Might" ». *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 45, 2009, p. 201.

⁴⁶⁰ Dans la lettre de Bouteamon, scribe de la Nécropole à Dhutmose, scribe lui aussi (P. Geneva D 407), on fait référence à l'adoration d'Amon. Celui-ci est tant le « protecteur » que celui devant qui on « plie l'échine ». Wente, *op. cit.* 1967, p. 33. Ce n'est bien sûr qu'un exemple particulièrement évocateur parmi des dizaines d'autres, puisque la référence aux dieux est si continue qu'elle en est ritualisée dans la correspondance.

⁴⁶¹ Dans le *Papyrus British Museum 10326*, par exemple. Wente traduit par « réprimande » mais nuance le sens de l'expression *mdw m-dꜣ* dans les notes qui suivent sa transcription. *Ibid*, p. 38 et 40. Nous aurons l'occasion de discuter d'autres exemples similaires.

appartenant à des groupes minorisés⁴⁶². La colère « justifiée » défendue par Aristote un millénaire plus tard, et qui dépend davantage du stimulus que du statut social⁴⁶³, est totalement absente des textes sapientiaux égyptiens du Moyen et du Nouvel Empire. De même, on parle somme toute assez peu, contrairement à ce que Boquet et Nagy observent au Moyen Âge⁴⁶⁴, des accès colériques abusifs des rois et de leurs conséquences.

2.3 La résolution de conflits: le réel et l'imaginaire

Il y a une distinction claire entre la conduite suggérée par un idéal moral et la manière d'appréhender ou de gérer un conflit dans la réalité. Il y a également une différence majeure entre cet idéal et la représentation qu'on se fait du conflit dans un récit épique, une légende ou toute autre forme de récit fictif. La réalité comme la fiction peuvent cependant être fortement utiles à la compréhension des normes, de l'état d'esprit et de la sensibilité des Égyptiens du Nouvel Empire.

2.3.1 Éléments de conflit dans la littérature du Nouvel Empire

Au Moyen Empire, le conflit est déjà au centre de plusieurs contes égyptiens. Le paysan, dans le *Conte de l'Oasien*, doit confronter un gouverneur lors d'innombrables suppliques. Sinuhe s'enfuit, nous le croyons, parce qu'il a peur de se

⁴⁶² Pensons seulement au trope de la « angry black woman », très en vogue aux États-Unis. Ce sujet a été beaucoup traité dans la littérature et l'actualité. Par exemple, lire Terrion L. Williamson. *Scandalize my name: Black feminist practice and the making of Black social life*. Fordham University, 2017, p. 24-27 et J. Celeste Walley-Jean. « Debunking the Myth of the "Angry Black Woman": An Exploration of Anger in Young African American Women ». *Black Women, Gender + Families*, vol 3, no 2, automne 2009, p. 68-86. Les études quantitatives menées aux États-Unis ne parviennent pourtant pas à confirmer hors de tout doute que les personnes noires ressentent ou expriment plus de colère que les personnes blanches. Les résultats varient énormément selon la méthodologie employée chez J. Beth Mabry et Jill Kiecolt, qui ont étudié la question en 2005 (« Anger in Black and White: Race, Alienation, and Anger ». *Journal of Health and Social Behaviour*, vol. 46, no 1, mars 2005, p. 85-87).

⁴⁶³ Aristote. *Éthique à Nicomaque*, traduction anglaise de Roger Crisp, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, iv. 5, 1125b-1126a.

⁴⁶⁴ Boquet et Nagy, *op. cit.* 2015, p. 241.

faire accuser de complot contre le roi. Au Nouvel Empire, au moins trois importants textes présentent des récits de conflits dont les partis sont beaucoup plus clairement définis. Dans *Les aventures d'Horus et de Seth*, il est question d'une lutte de pouvoir, et dont l'assemblée des dieux est l'arbitre. L'intrigue du *Conte des deux Frères* est basée sur un malentendu entre deux protagonistes trompés par la présence corruptrice de deux femmes. Le conte *Vérité et Mensonge* est beaucoup plus manichéen et oppose une deuxième fois deux rivaux : Mensonge accuse faussement Vérité devant l'Ennéade. Le *Rapport d'Ounamon* est en partie bâti autour de joutes orales au sujet de l'influence égyptienne, à l'époque du « déclin de l'Âge du Bronze »⁴⁶⁵.

2.3.1.1 Le bon, la brute

Les trois premiers récits ont un intéressant point en commun : ils sont basés sur une dualité intrinsèque, un affrontement entre deux systèmes de valeurs, ou encore deux états d'esprit en apparence irréconciliables. Le héros est victime d'une injustice : il doit trouver le moyen d'obtenir réparation ou vengeance contre l'individu qui l'a spolié. L'antagoniste porte évidemment des traits méprisables de brutalité, d'immodération et de malhonnêteté qui, comme on l'a vu dans les *sagesses*, sont condamnés avec véhémence. Le héros, lui, est généralement dépeint comme le parti sous-estimé, qui se distingue non pas tant par sa force que par le respect des principes précédemment établis. Assez souvent, comme elles symbolisent souvent des luttes de pouvoir, ces deux figures rivales sont également représentées comme des frères. Tel que l'explique Jean Revez dans un article de 2003, « anyone who shows hostility towards another in a context of transmission of power is likely to be assimilated to a

⁴⁶⁵ Stephen G. Quirke. « Narrative Literature. » Dans Loprieno, *op. cit.* 1996, p. 274.

“brother”, in the same way that someone who is someone’s protégé is called a “son” »⁴⁶⁶.


Les contes égyptiens, qu'ils aient pour mission première ou non de divertir, sont profondément marqués par les postures morales de l'époque et du milieu social duquel ils émergent. L'inverse est sans doute vrai : leur contenu moral a certainement pu servir à l'éducation de son public. Des études faites sur des enfants de notre époque suggèrent d'ailleurs que ceux-ci sont tout à fait en mesure d'identifier des règles et normes dans les récits qu'on leur raconte⁴⁶⁷. Mais les contes permettent aussi et surtout de trouver une résonance émotionnelle, une identification chez le destinataire. Cette dualité participe tout à fait de cette fonction du récit.

Dans *Les aventures d'Horus et de Seth*, la dualité est apparente dès les premiers instants. Le seul fait de nommer les deux protagonistes suffit certainement à déclencher une réponse émotionnelle chez le destinataire. Seth est déjà connu *a priori* comme un dieu brutal, qui a un rôle souvent (mais pas toujours) négatif, agressif, violent ou ambigu dans plusieurs autres mythes⁴⁶⁸. Horus est déjà naturellement identifié à la royauté et à la légitimité. Seth ne trompe absolument pas les attentes à l'intérieur de ce récit : il commet tous les crimes et tromperies possibles, allant jusqu'à violer Horus afin d'anéantir sa crédibilité⁴⁶⁹. Horus ne répond pas à ses affronts par une brutalité égale : comme le mentionne Michèle Broze, qui a longuement étudié ce récit dans *Mythe et roman en Égypte ancienne : Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester*

⁴⁶⁶ Jean Revez. « The Metaphorical Use of the Kinship Term sn “brother” ». *JARCE*, 2003, vol 40, p. 130.

⁴⁶⁷ Susan R. Goldman et Don F. Johnson. « Children's Recognition and Use of Rules of Moral Conduct in Stories. » *The American Journal of Psychology*, vol. 100, no 2, été 1987, p. 211.

⁴⁶⁸ N. Wells. *Desire, Discord and Death: Approaches to Ancient Near Eastern Myth*. Boston, 2001, p. 96.

⁴⁶⁹ La scène est explicitée dans *LES 04*, entre 51,16 et 53,7. Seth, persuadé qu'il a réussi à faire entrer sa semence en Horus, affirme devant l'Ennéade qu'il a « fait un travail d'homme contre lui »,  , *ir=i k3.t (n) ch3wty r=f.* (53,7).

*Beatty I*⁴⁷⁰, il utilise majoritairement la ruse et l'intelligence afin de vaincre son oncle. Mis à part quelques écarts, et souvent influencé par la sagesse de sa mère Isis, il se comporte globalement en accord avec l'idéal de modération décrit au point précédent.

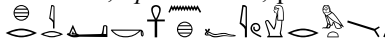
Il en va de même pour le *Conte de Mensonge et Vérité* : Mensonge trouve tous les moyens malhonnêtes de nuire à son rival, et Vérité doit pousser ce dernier à se contredire afin de prouver sa turpitude. Le rapprochement entre ces deux récits a déjà été fait par le passé en des termes semblables par Michèle Broze⁴⁷¹, nous ne nous y attarderons donc pas outre mesure.

Le conte des deux Frères est différent parce qu'il repose sur plusieurs dualités et une intrigue moins manichéenne, malgré les rapprochements qu'on peut observer sur le plan de la forme⁴⁷². Les deux frères ne sont que temporairement opposés l'un à l'autre : cependant ce conflit en dit long sur l'idéal moral que représente le héros. Résumons la première partie de l'histoire : l'épouse d'Anubis, l'aîné, tente de séduire Bata, le cadet. Ce dernier résiste et s'énerve. La femme, craignant d'être dénoncée, accuse Bata de l'avoir battue, et demande à son mari de le tuer⁴⁷³. Il existe un important contraste entre la première réaction de Bata et celle de son frère : si Bata agit avec modération et promet de tenir sa langue afin de ne pas nuire à la femme de son frère,

⁴⁷⁰ Michèle Broze. *Mythe et roman en Égypte ancienne : Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*. Bruxelles, 1996, Peeters, p. 255.

⁴⁷¹ *Ibid*, p. 132, note 12.

⁴⁷² Quirke, *op. cit.* 1996, p. 272.

⁴⁷³ Une traduction complète du récit figure dans Lichtheim, *op. cit.* 1976, p. 203-211. L'incitation au meurtre se trouve en 14,9, dans la version *LES 02* : , *hr ir di=k nh=f iw.i r mw.t n=i*, « Mais si tu le laisses vivre, je me suiciderai. » Ajoutons que ce récit ne restera pas unique en son genre bien longtemps. Dans la tradition biblique, Joseph subit le même sort après avoir refusé les avances de la femme de Potiphar, son maître. Dans la mythologie grecque, Phèdre, nouvelle femme de Thésée, tente de séduire Hippolyte, le fils de son mari. Face à son refus, elle décide de prétendre qu'il l'a violente afin de l'empêcher de tout raconter. À ce sujet, lire Joanna Gorecka-Kalita. « Folle d'amour, folle de Dieu : la femme de Potiphar au prisme des cultures ». Dans Paleta, Pudo, Rzepka (dir.). *Pensées orientale et occidentale : influences et complémentarité II*. Cracovie, Institut de Philologie Romane de l'Université Jagiellone, 2021, p. 115-140.

ce dernier, crédule et furieux, saisit immédiatement son épieu et se met à poursuivre Bata.

Pourtant, les deux frères semblent avoir respectivement ressenti des émotions de même nature : leur colère est comparée à celle d'un léopard.



Wn.in p3 qdd hr hpr mi



3bi.w sm.w m knd.t

« Alors, le jeune homme devint comme les léopards de Haute-Égypte, enragé⁴⁷⁴»

La force de l'affront n'est donc pas le seul facteur à considérer dans leurs réactions respectives. Bata décide de retenir ses pulsions violentes et d'agir avec considération : il est silencieux et modéré ; il ne perd pas le contrôle. Anubis, en revanche, cède immédiatement à l'impulsion de la colère. Même s'il est lui aussi victime d'un abus, il n'en reste pas moins avant tout caractérisé par une attitude colérique et immodérée. Et comme la modération est une valeur centrale au Nouvel Empire, la violence d'Anubis en fait une figure d'opposition tout à fait normative. Bien que légèrement injuste envers la mythologie grecque, Françoise Labrique synthétise assez bien cette idée dans *Violence et émotions en Égypte antique* : « Le héros présenté

⁴⁷⁴ LES 02, 12.12-13., P. Orbiney 3.8-9. P. Orbiney 5.5, LES 02 14.11 pour Anubis. L'expression exacte reste « devenir comme léopard de Haute-Égypte en rage », *hpr mi 3bi.w sm.w m knd.t*. Notons que dans *Les aventures d'Horus et de Seth*, Horus, en colère contre sa mère Isis, est également comparé à un léopard, quoique la formulation soit légèrement différente : *hs3 mi 3by.w sm.w*, c'est-à-dire « sauvage comme un léopard de Haute-Égypte. » LES. 04, 49,13.


comme un paradigme se caractérise généralement par la maîtrise de soi. Rien de comparable à la colère ou aux larmes d'un Achille extraverti hurlant vengeance »⁴⁷⁵.

2.3.1.2 dualité entre hommes et femmes

La deuxième dualité contenue dans *Le Conte des deux Frères* oppose Bata et deux femmes : sa belle-sœur et plus tard, sa propre compagne. Les femmes présentes dans le récit sont des antagonistes plus proches de Mensonge que de Seth : elles sont avant tout présentées comme des personnes médisantes et des manipulatrices. Évidemment, pareille attitude est sévèrement condamnée, comme nous l'avons vu, dans les sagesses égyptiennes. On pourrait d'ailleurs ajouter qu'il y a une part d'impulsivité dans le mensonge de la femme d'Anubis, puisqu'elle l'élabore sous le coup de la terreur⁴⁷⁶. Dans la seconde partie du récit, les dieux envoient une compagne à Bata, alors en exil dans la Vallée du Cèdre. Celle-ci trahit Bata assez rapidement en fuyant pour se joindre à la cour du pharaon et en enjoignant celui-ci à faire tuer son ex-compagnon. Les motivations de la compagne de Bata sont moins claires que celles de sa belle-sœur : convainc-t-elle le pharaon d'assassiner (inconsciemment) Bata par ambition ? Accepte-t-elle de partir de la maison de Bata et de lui nuire par vanité, ou par ennui ?

L'ennui n'est pas spécifiquement montré du doigt dans le récit, mais on sait par les *Maximes d'Ani* que la femme dont on ne s'occupe pas convenablement peut être malheureuse⁴⁷⁷. Ce qui est certainement le cas puisque Bata reconnaît lui-même – peut-être avec une certaine amertume – ne pas pouvoir défendre convenablement sa compagne, puisqu'il est, comme elle, « une femme », depuis qu'il s'est tranché le

⁴⁷⁵ Françoise Labrique, *op. cit.* 2009, p. 75.

⁴⁷⁶ LES 02 12,14.  , iw=s (hr) snḏ r-ikr sp-sn. « Alors elle craignit intensément, doublement. »

⁴⁷⁷ Lichtheim, *op. cit.* 1996, p. 257. 9,4ff dans le texte original.

Les rôles des protagonistes masculins sont très clairs dans les trois récits susmentionnés : l'un des deux opposants est brutal et impulsif, l'autre intelligent et modéré. Ils représentent respectivement un antagoniste typique et un héros.

Celui des principaux personnages de femmes est plus problématique. Dans *le Conte des deux frères*, elles jouent un rôle important : celui de tentatrices auxquelles il faut résister, contre lesquelles les *Maximes d'Ani* nous ont déjà sévèrement mis en garde⁴⁸². Mais elles ne représentent pas réellement de *modèle à ne pas suivre*. Ce n'est pas du tout étonnant : comme les *sagesses* visent des hommes, il est tout à fait probable que les femmes représentées dans le *Conte des deux Frères* ne constituent qu'une simple aspérité, des obstacles plutôt que des personnages auxquels il est possible de s'identifier. Leurs actions seraient davantage dictées par leur présumée nature féminine que par une réflexion morale, qui s'exprime d'ailleurs dans deux cas (*le Conte des deux Frères* et *Mensonge et Vérité*) par un désir sexuel ardent. La méfiance envers le désir sexuel des hommes vis-à-vis des femmes, qui s'exprime dans les *Maximes d'Ani*⁴⁸³ trouve une résonance particulière dans cette histoire. Celle-ci oppose par ailleurs un pharaon abusé par la beauté et la ruse d'une femme au personnage de Bata, qui confronte et surpasse ses pulsions.

Nous devons cependant amener une importante nuance à cette dualité. La plupart des textes moraux égyptiens, contes et normes semblent converger vers une interprétation dualiste du genre mais dans les faits, Bata se trouve de son propre aveu dans une zone liminale du genre, comme nous l'avons vu plus tôt. La Vallée du Cèdre, où il se réfugie, est aussi une zone liminale : l'histoire de Bata est celle d'une longue

⁴⁸² Une maxime fait directement référence aux femmes qui peuvent tenter de séduire dans le dos de leur mari, et aller jusqu'à prétendre qu'elles sont libres. *Papyrus Boulaq 4*, R^o, 16,13-17,1. Quack, *op. cit.* 1994, p. 93.

⁴⁸³ *Ibidem*. Fait intéressant à noter : Quack traduit la fin de la maxime (plus précisément le passage *P. Boulaq 4*, R^o, 16,14-16,15) par « Une femme loin de son mari, c'est une eau profonde qu'on ne peut contourner. «Je suis tendre» te dit-elle chaque jour, si elle n'a pas de témoin. »

et lente transformation et renaissance. Ce type d'état transitoire est métaphore osirienne, mais pas que : « l'invisibilité » du persona liminal dont parle Victor W. Turner dans « Betwixt and Between : The liminal Period in Rites de Passage » s'applique assez bien à Bata.

« The symbolism attached to and surrounding the liminal persona is complex and bizarre. Much of it is modeled on human biological processes, which are conceived to be what Lévi-Strauss might call "isomorphic" with structural and cultural processes. They give an outward and visible form to an inward and conceptual process. The structural "invisibility" of liminal personae has a twofold character. They are at once no longer classified and not yet classified. In so far as they are no longer classified, the symbols that represent them are, in many societies, drawn from the biology of death [...]. »⁴⁸⁴

Bata est « non-classifié » pendant presque tout l'ensemble du récit : il prend au fil du temps plusieurs formes à caractère mystique qui tournent autour du thème de la mort, de l'infertilité, de la fertilité et de la subversion des genres avant de s'incarner finalement en tant que successeur légitime du pharaon.

Autrement dit : en comprenant Bata comme un personnage masculin par essence, *Le conte des deux Frères* semble être un récit profondément misogyne, dans lequel la duperie des femmes serait à l'origine de la violence. Toutefois, en comprenant Bata comme un personnage qui a rejeté et/ou perdu temporairement son aspect masculin, de manière à être *informe* ou *multiforme*, la question de la violence et du genre prend un autre sens : les femmes dupent, les hommes brutalisent mais Bata, en tant que protagoniste et idéal de modération, n'est ni l'une, ni l'autre.

La question du genre dans *Les Aventures d'Horus et de Seth* a été largement abordée chez les égyptologues, notamment dans un article de Sweeney que nous avons

⁴⁸⁴ Victor W. Turner. « Betwixt and between: the liminal period in rites de passage ». Dans Victor W. Turner (dir). *The Forest of symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1967, p. 96.

mentionné dans notre historiographie⁴⁸⁵. L'article se concentre essentiellement sur une analyse de genre des stratégies de parole utilisées par les différents personnages, et tente de les connecter avec des pratiques réelles⁴⁸⁶.

Ce texte comprend entre autres un procès devant jury et au cours duquel les dieux et déesses se livrent à différentes menaces, insultes, insinuations et tractations. Sweeney perçoit une différence assez importante dans la manière qu'ont les dieux de réagir à la colère, selon qu'elle soit exprimée par des dieux ou des déesses. Par exemple, lorsque Isis devient furieuse, on tente de la rassurer et on lui dit de se calmer : ce qui n'arrive jamais à un dieu masculin, même au bouillant Seth, à qui on demande tout au plus la raison d'un de ses élans de colère⁴⁸⁷.

Isis utilise essentiellement la ruse et la négociation pour parvenir à ses fins, c'est-à-dire pour permettre à Horus de monter sur le trône. Elle se fait passer pour une vieille femme afin de traverser le Nil – alors qu'on le lui a interdit formellement un peu plus tôt – et pour une jolie femme afin de séduire et tromper Seth. C'est aussi elle qui suggère à Horus de répandre la semence dans la laitue que Seth doit plus tard ingurgiter. Mais le rôle de son personnage diffère complètement de celui des femmes dans *Le Conte des deux Frères*. Sa ruse n'est pas décrite comme une réelle perversion : au contraire, jusqu'à ce qu'Horus prenne une certaine assurance, elle mène plus ou moins directement le combat de son propre fils⁴⁸⁸. Sa ruse a le même objectif que l'intelligence et la magie de Bata : déjouer l'injustice. Cela ne donne pas toujours les résultats escomptés, puisqu'Isis subit tout de même de très mauvais traitements au cours du récit : elle est même décapitée par Horus après son intervention dans une épreuve de

⁴⁸⁵ Deborah Sweeney. « Gender and Conversational Tactics in the Contendings of Horus and Seth ». *Journal of Egyptian Archaeology*, volume 88, 2002, p. 141-162.

⁴⁸⁶ *Ibid*, p. 145.

⁴⁸⁷ *Ibid*, p. 149.

⁴⁸⁸ *Ibid*, p. 161.

l'égalité de l'homme sur le plan du statut et d'autres dynamiques de pouvoir, qu'elles soient symboliques ou non, peuvent persister :

« When considering gender power hierarchies in the disputes conveyed through letters and communications, women seem not to have been in a significantly weaker position when arguing with men. Nonetheless there are some indications of their position being less favourable. Especially in marital disputes men seem often to be the stronger disputants, with the power to threaten to or to actually throw the wife out of the house. »⁴⁹³

La manière avec laquelle on la dépeint dans les *sagesses*, comme dans les contes – et cela même quand on tente de la rendre sympathique – nous le montre très bien. La femme, en tant qu'opposante ou en tant qu'héroïne, a des stratégies qui sont propres à son genre (ou à son statut de groupe infériorisé) : elle séduit, ruse, se montre vulnérable et sa situation maritale est souvent à l'origine même du conflit. Elle n'a pas nécessairement les vertus de l'idéal égyptien, ni exactement les mêmes tares que la brute violente. Mais nous aurons plus tard l'occasion de revenir à la situation de la femme dans le cadre d'affrontement violents.

2.3.1.3 La résolution du conflit dans la littérature

Les Égyptiens ont différentes manières de venir à bout du conflit, qu'il dégénère en violence ou pas. Dans les écrits de sagesses, comme nous l'avons vu précédemment, la prévention occupe plus d'espace que la cure. C'est avant tout l'évitement qui est mis de l'avant. Quelques conseils en situation de conflit apparaissent néanmoins, et nous pourrions ajouter que le conte porte généralement davantage sur les conséquences des conflits que sur leur prévention efficace⁴⁹⁴.

⁴⁹³ Jaana Toivari. « Man versus Woman: Interpersonal Disputes in the Workmen's Community of Deir el-Medina ». *JESHO*, Vol 40, no 2, 1997, p. 159.

⁴⁹⁴ Le conflit est en général un élément déclencheur efficace, c'est incontestable. En Égypte, c'est le cas dans *Vérité et Mensonge*, *Les deux frères*, *Les aventures d'Horus et de Seth* et bien sûr dans *Le conte de*

Les récits présentés dans ce chapitre mentionnent principalement deux méthodes de résolution de conflit : la médiation par un tiers et le dialogue entre les deux parties. Ce n'est pas étonnant. Il est normal, du moins dans une société hiérarchisée, qu'après avoir échoué à résoudre un désaccord par soi-même, on aille demander l'aide d'une instance supérieure. Bata, dans *Le Conte des deux Frères*, a recours aux deux méthodes. Il se réconcilie avec Anubis après avoir clarifié la situation avec lui. Ce n'est cependant pas fait sans l'intervention de plusieurs autres facteurs que sa pure éloquence : il faut par exemple que Prê-Horakhty fasse subitement surgir une rivière infestée de crocodiles pour séparer les deux hommes⁴⁹⁵, mais aussi que le temps finisse par apaiser la colère d'Anubis, qui n'est au départ pas du tout prompt au dialogue. C'est également par un lourd sacrifice plutôt que par ses dons d'orateur que Bata parvient à convaincre son frère de sa franchise, lorsqu'il tranche son phallus et le jette dans l'eau, à la merci des bêtes qui y rôdent. La conclusion n'est pas particulièrement heureuse : Bata doit s'exiler et Anubis tue sa femme en rentrant chez lui. Bata n'essaie pas de régler de conflit par le dialogue par la suite. Quand il prend le pouvoir et devient roi, il s'institue lui-même en arbitre dans l'objectif de juger sa propre femme fautive.

Le recours au tribunal, mentionné rapidement dans *Le conte des deux frères*, est au centre de l'intrigue dans *Le conte de Vérité et Mensonge* comme dans *Les aventures d'Horus et de Seth*. Dans les deux cas, c'est l'assemblée de l'Ennéade qui fait office de

l'Oasien. Dans d'autres contes, si le conflit ne sert pas de déclencheur, il représente néanmoins une part importante du récit : dans *Le rapport d'Ounamon*, par exemple, le protagoniste est confronté aux autorités locales du port, et dans *Le prince prédestiné*, le héros est confronté à la rivalité des aristocrates locaux avant d'être finalement accepté et intégré au sein du cercle rapproché du prince de Naharin. Tous les contes ne reposent cependant pas sur ce genre d'intrigue : par exemple, dans *Le conte du naufragé*, le serpent géant rencontré par le héros se révèle être un important allié.

⁴⁹⁵ Il le fait après que Bata lui eut adressé une prière (*LES* 02 15,12). Il semble que la piété de Bata parvienne à bout de beaucoup de ses malheurs. Sa gentillesse à l'égard de son troupeau conduit aussi ses vaches à l'avertir du traquenard qui le vise, alors que son frère se cache dans l'étable avec sa lance, dans l'objectif de le tuer (*LES* 02, 15,3-15,4).

juge et de jury. Une collectivité unie dans *Vérité et Mensonge*, chaotique et divisée dans *Les aventures d'Horus et de Seth*.

Ce tribunal n'arrive pas toujours à régler un conflit sans difficulté. Dans *Vérité et Mensonge*, l'Ennéade se laisse abuser par Mensonge et crève les yeux de Vérité. Ce n'est qu'après un deuxième procès et un serment de la part de Mensonge que le fils de l'aveugle parvient à obtenir une forme de réparation. Quant à l'Ennéade représentée dans *Les aventures d'Horus et de Seth*, elle tergiverse alors que certains de ses illustres membres s'échauffent, s'exaspèrent, profèrent de sévères menaces. Deborah Sweeney y voit la confirmation de l'utilisation d'un registre satirique⁴⁹⁶. Elle n'est pas la seule à le penser⁴⁹⁷.

Ce procès est d'autant plus imparfait que c'est le talent et la force qui, au terme d'épreuves, permettront de déterminer le vainqueur dans la lutte au pouvoir, bien davantage qu'une réflexion sur la loi. Les résultats n'en sont pas moins intéressants : Seth, mains liées, est emmené en tant que prisonnier d'Isis devant l'Ennéade, devant laquelle il accepte et reconnaît le statut d'Horus, avant d'obtenir une place sur la barque

⁴⁹⁶ Sweeney, *op. cit.* 2002, p. 143.

⁴⁹⁷ Lire analyse dans Joachim Spiegel, *Die Erzählung von Streite des Horus und Seth*. Glückstadt, Verlag von J.J. Augustin, 1937, p. 68-83. Il y adopte une perspective historicisante. Robert A. Oden résume également le débat entre premiers égyptologues dans « The Contendings of Horus and Seth (Chester Beatty Papyrus No.1): A Structural Interpretation ». *History of Religions*, vol 18, no 4, mai 1979, p. 360. Selon lui, le texte comporte indéniablement des traits d'humour, mais comprendre le texte comme une satire d'événements historiques est abusif. Dans "Ein Sitz im Leben" für die Erzählung von Horus und Seth" (*Abstracts of Papers, Seventh International Congress of Egyptologists*, 1996, p. 193-194), Verhoeven suggère plutôt qu'il s'agit d'un texte rédigé en prévision d'un festival dédié à Ramsès V. Lire aussi Antonio Loprieno. « Defining Egyptian Literature: Ancient texts and modern theories ». Dans Loprieno, Antonio (dir.) *Ancient Egyptian Literature*. Leiden, Brill, 1996, p. 48. Le mythe originel et plus ancien pourrait avoir par ailleurs, selon Bernard Mathieu, constitué « le référent par excellence de la pratique juridictionnelle » et son contexte politique de création serait tout autre et ferait référence à la rivalité entre la ville de Qoûs et de Noubet. Là-dessus, lire Bernard Mathieu. « Du conflit archaïque au mythe osirien : pour une lecture socio-politique du mythe dans l'Égypte pharaonique ». *Droit et Cultures*, vol 71, no 1, 2016, p. 12 et 22.


solaire⁴⁹⁸. Malgré son statut (temporaire) de prisonnier, il n'est au définitif pas sévèrement puni : au contraire, on lui trouve une place où sa puissance et sa brutalité seront les bienvenues. Dans le ciel, il pourra « crier », et « on le craindra », selon Prê-Horakhty lui-même⁴⁹⁹.


2.3.2 La résolution du conflit dans la vie quotidienne

Maintenant que nous avons vu comment la littérature traite des querelles interpersonnelles, et de quelle manière les Égyptiens *disent* souhaiter éviter la violence, une question se pose : est-ce que la réalité y correspondait ? Les récits et sagesses trouvaient-elles leur sens dans les expériences quotidiennes des habitants de l'Égypte ?

2.3.2.1 conflits interpersonnels au Nouvel Empire

Les sources qui permettent de le déterminer sont plus rares et plus difficiles à interpréter. Mais quelques égyptologues sont partiellement parvenus à relever le défi. Deborah Sweeney a notamment écrit sur le sujet, lors de tentatives brillantes de déterminer comment les individus de la fin du Nouvel Empire tentent de s'entendre ou de se réconcilier. La plupart de ses sources, écrites en hiéroglyphes, proviennent du village de Deir el-Medineh. Christine Hue-Arcé tente une expérience similaire dans son ouvrage de 2020 : toutefois, elle aborde surtout l'aspect administratif⁵⁰⁰.

⁴⁹⁸ *LES*. 04, 59,7-60,3. C'est Ptah qui pose la question , *ih p3 nty iw.tw r iri.t=f n sth*. « Que va-t-on faire de Seth ? » (*ibid*, 59,15). Et c'est Prê-Horakhty, qui rappelons-le, a soutenu Seth à plusieurs reprises pendant le récit qui propose de le prendre sur la barque solaire.

⁴⁹⁹ , *mtw=f hr m t3 p.t mtw.tw snq.n=f*. « Et il hurlera dans le ciel, et il sera craint ». *Ibid*, 60,2.

⁵⁰⁰ Hue-Arcé, *op.cit.* 2020, p. 65-89.

L'objectif ici n'est par ailleurs pas de produire une étude exhaustive, mais de tracer des normes générales qui ont pu guider les impressions, représentations, jugements et opinions d'individus impliqués dans le contexte de production des sources. Les lettres que s'envoyaient les artisans de Deir el-Medineh sont souvent des sources riches. Beaucoup d'émotions y sont exprimées, souvent sans filtre : méfiance, fierté, colère, regret, incompréhension, exaspération, etc. Elles véhiculent parfois un sentiment d'urgence face à une situation intolérable.

Dans « Friendship and Frustration: a Study in Papyri Deir el-Medina IV-VI ». Sweeney nous apprend à quel point la parole et les interactions sociales sont souvent intimement liées à l'échange de biens matériels. On comprend que la rupture d'une chaîne de dons réciproques (dons et contre-dons) peut être directement liée à un conflit – que c'en soit l'origine ou la conséquence.

C'est en effet un manquement à l'envoi d'onguent qui a causé le premier conflit mentionné par Sweeney (Papyri DeM V et VI)⁵⁰¹, c'est-à-dire une rupture de la réciprocité. Elle montre que l'auteur de la lettre en question propose à son ami de lui faire un « don symbolique » afin de rétablir leur relation d'amitié⁵⁰². Elle n'est pas la seule à faire mention de cette tendance lourde chez les Égyptiens, du moins chez les artisans du village de Deir el-Medineh, composé d'un nombre important d'artisans lettrés. Chez Toivari, on en fait aussi une cause majeure de conflits⁵⁰³.

L'article de Sweeney n'étudie pas tous les cas de conflits connus à Deir el-Medineh, : le Papyrus Deir el-Medineh VII est de même nature que les papyri IV à VI⁵⁰⁴. Ce dernier document a fait l'objet d'un article du *Journal of the American*

⁵⁰¹ Deborah, Sweeney. « Friendship and Frustration: a Study in Papyri Deir el-Medina IV-VI » *JEA*, no 84, 1998, p. 101.

⁵⁰² *Ibid*, p. 107.

⁵⁰³ Jaana Toivar, *op. cit.* 1997, p. 156.

⁵⁰⁴ *KRI VI*, 264-266.

Research Center in Egypt en 1996, écrit par Mónica Bontty et Carsten Peust. L'analyse est bien plus synthétique que dans l'article de Sweeney : les auteurs se concentrent essentiellement sur la traduction du texte et l'interprétation tient sur deux pages à peine⁵⁰⁵. Mais on y identifie aussi, comme cause du conflit, la rupture d'un lien de réciprocité.

Il y a beaucoup à dire sur les conflits qui sont présentés dans les sources mentionnées plus haut. Dans le *Papyrus DeM VI*, par exemple, un certain nombre de reproches sont adressés au destinataire. Parmi ceux-ci, celui de ne pas répondre aux nombreuses lettres envoyées par l'auteur est particulièrement intéressant. Selon la traduction de Sweeney : « C'est moi qui écris continuellement, tu ne m'écris jamais. Que ta santé soit bonne. »⁵⁰⁶

Une bonne partie des lettres de l'époque, et qui nous ont été transmises, témoignent de la volonté de s'enquérir de l'état du destinataire⁵⁰⁷. La demande est la plupart du temps formulée sans ambiguïté. Le maintien des échanges épistolaires semble être au centre des préoccupations, beaucoup plus que l'échange de biens matériels. Un reproche similaire est d'ailleurs présent dans d'autres lettres, comme celles envoyées par le scribe Bouteamon⁵⁰⁸. Nous préférons soutenir ici que la rupture dans les communications est un facteur plus important dans le déclenchement de conflits, du moins dans les exemples susmentionnés.

⁵⁰⁵ Monica Bontty et Carsten Peust. « Papyrus Deir el-Medineh VII Verso: A Personal Conflict in Deir el-Medineh. » *JARCE*, volume 33, 1996, p. 67-68.

⁵⁰⁶ Sweeney, *op. cit.* 1998, p. 104.

⁵⁰⁷ Cette demande spécifique n'est pas toujours formulée de la même façon. Dans le Papyrus Griffith, par exemple, l'auteur choisit « You are the one whose condition I wish to hear daily », selon la traduction de Wentz (*op. cit.* 1967, p. 32), et une formulation similaire dans le Papyrus Leiden I 369 (*ibid.*, p. 18). Dans le *Papyrus Turin 1973*, le passage est lacunaire mais Wentz restitue: « [Write] to me about your condition, whether good or bad, through the men who will come... » et « Moreover, [do not neglect sending] me a letter ». (*ibid.*, p. 20)

⁵⁰⁸ *Papyrus Turin 1973*, dans le passage mentionné dans la note précédente.

Il ne serait pas étonnant que le manquement du destinataire du Papyrus DeM VI à répondre aux lettres de son auteur ait été à l'origine d'un malentendu et par extension, d'une partie des remontrances qu'il reçoit. Rappelons toutefois que l'essentiel de la lettre porte plutôt sur la présence, chez l'auteur, d'une femme qui devrait normalement être à la charge du destinataire (vraisemblablement la femme de ce dernier), et qui semble avoir subi l'indifférence, voire les mauvais traitements de sa part⁵⁰⁹. L'auteur était évidemment au courant des difficultés vécues par le couple, il n'a absolument pas besoin d'un autre prétexte pour justifier le ton de sa missive.

Sweeney mentionne, dans son analyse du Papyrus DeM V et qui semble impliquer les mêmes individus, l'exigence de l'envoi d'un don symbolique (c'est-à-dire un morceau de pain trempé dans l'huile) visant à rétablir l'entente entre les deux correspondants⁵¹⁰. On parvient difficilement à trouver un autre exemple similaire et dans lequel l'offrande matérielle viserait à rétablir les liens entre deux amis proches, mais il est tout de même probable que cette pratique rituelle de réconciliation ait été utilisée à l'occasion, sinon de manière fréquente.

Visiblement désespéré, l'auteur de la lettre suggère finalement à son destinataire de lui donner de ses nouvelles plutôt que de respecter sa promesse originelle – l'envoi d'un onguent destiné à sa femme réfugiée chez lui et mentionné dans le P. DeM IV. Le rituel matériel, quel qu'il soit, apparaît donc une nouvelle fois moins important qu'une communication fluide entre amis et correspondants. Du moins, si l'échange rituel (et réciproque, quoiqu'il s'agisse plutôt dans ce cas-ci d'une sorte d'amende honorable) échoue à maintenir des relations amicales entre deux individus, la réconciliation n'en demeure pas moins possible.

⁵⁰⁹ Toujours selon la traduction de Sweeney : « La femme s'est enfuie au village. Regarde maintenant, je l'ai mise à ma charge. Je ne l'ai pas laissée savoir que je t'ai écrit, disant: « elle est ici. ». C'est à cause d'un rêve qu'elle est venue ici pour consulter la déesse Néfertari. Prends soin d'elle et ne fais pas comme tu fais d'habitude! » (*op. cit.* 1998, p. 103-104.)

⁵¹⁰ Sweeney, *op. cit.* 1998, p. 107.

Comme on l'a mentionné plus tôt, le Papyrus DeM VI, également analysé par Sweeney, fait aussi allusion à la rupture d'une chaîne de dons réciproques. La tentative de réconciliation de l'auteur est cependant du même type que dans le Papyrus DeM V : plutôt que d'insister sur le rétablissement de l'envoi de dons matériels, l'auteur fait appel aux liens de camaraderie à l'aide de l'utilisation de ce qui semble être un dicton populaire : « Pour les autres choses il est préférable qu'elles soient neuves, mais un compagnon, il vaut mieux que ce soit un vieil ami. »⁵¹¹

Sweeney insiste pourtant sur les allusions épisodiques au rétablissement des relations par le biais d'un don symbolique :

« In Egyptian terms, this is entirely appropriate: the offense has ruptured the reciprocal exchange of gifts, information and favours which is the basis of Egyptian social life, and these token gestures bridge the gap and allow the exchange to resume. At every level in Egyptian society, giving and receiving mark social solidarity and mutual support. »⁵¹²

Nous devrions ajouter quelques nuances vis-à-vis de cette conclusion. Dans chaque cas susmentionné, l'appel des correspondants à un don symbolique semble, de l'aveu même des auteurs, voué à l'échec, puisqu'ils suggèrent immédiatement une alternative au don matériel. L'échange de biens et de faveurs n'est pas mis au même niveau que l'échange d'*informations* (c'est-à-dire de la manifestation directe du sentiment d'amitié par des paroles rassurantes et des nouvelles) : au contraire on les distingue. L'échange de bons mots n'est pas qu'un pis-aller : il semble prendre une importance plus grande, plus profonde chez les auteurs des lettres contenues dans les Papyri DeM IV, V et VI, en admettant que leurs propos aient été totalement sincères.

⁵¹¹ P. DeM VI, r^o. 12. Selon Černý, *Papyrus hiératiques*, p. 17.

⁵¹² Sweeney, *op. cit.* 1998. p. 111.

Sweeney soulève l'absence des références aux dieux et au sacré et décrit ces tentatives de réconciliation comme « complètement séculières ». « There is no mention of the gods, maat, or divine commandments to forgive. The basis of reconciliation is human solidarity, and old times' sake. »⁵¹³ Il s'agit tout de même d'un rituel, mais il n'implique aucune intervention du sacré religieux ; c'est peut-être pour cette raison, d'ailleurs, que la transgression de ce rituel est jugée comme une offense pardonnable à laquelle il existe des alternatives ou, du moins, une possibilité de réparer le lien coupé.

Le Papyrus DeM VII, lui, évoque un conflit ouvert : les questions franches au sujet de la cause de la rupture de l'échange réciproque sont remplacées par des questions rhétoriques et l'objet de la dispute est plus clairement établi : il semble que l'auteur de la lettre ait commis une bévue concernant des biens qu'il aurait pris chez le destinataire, et que ce dernier, se sentant spolié d'une quelconque façon, l'aurait diffamé en parlant contre lui devant tout le village.



šm.t (r) wšš [3] rn=i m-bch



n3 [rm]t.(w) m p3 dmî

« Tu es sorti et tu as blasphémé contre mon nom en face des gens du village »⁵¹⁴

En plus d'illustrer une forme différente de conflit, cette lettre est un excellent exemple de l'effort qu'on peut mettre à conserver une bonne réputation au sein de la communauté en Égypte ancienne.

⁵¹³ *Ibid*, p. 113.

⁵¹⁴ Mónica Bontty et Carsten Peust, *op. cit.* 1996, p. 67.

Cette fois-ci, la tentative de résolution ne passe pas par un appel à la réparation. L'auteur s'insurge plutôt de la médisance dont il est victime et justifie ensuite son geste, enjoignant le destinataire à superviser le transfert des biens en question, qui sont destinés à un tiers⁵¹⁵. Surtout, il fait appel à des événements antérieurs, qui témoigneraient de leur lien de proximité ou de la magnanimité de l'auteur, que celui-ci mettrait en relief avec l'ingratitude du destinataire. La traduction de Peust et de Bontty vers l'anglais se lit ainsi : « N'as-tu pas fait quelque chose pour moi avec le bois de tamaris de mes frères ? Ne vais-je donc plus figurer parmi ceux pour qui tu feras des festins ? »⁵¹⁶ Globalement, il ne s'agit pas tant d'une tentative de réparation des torts causés que d'une injonction. En l'absence de réponse connue à cette adresse, il est impossible de savoir comment elle fut reçue.

2.3.2.2 L'intervention d'un tiers... et de la justice

On sait que certains manquements graves, causant des conflits interpersonnels, pouvaient mener beaucoup plus loin qu'à des lettres mêlant colère, incompréhension et mélancolie. Dans le *Papyrus Genève D 187*, un homme qui se présente comme le maire et intendant de Thèbes s'inquiète d'un évènement violent qui lui a été raconté et qui aurait impliqué son serviteur. Ce dernier aurait été battu par un artisan de Deir el-Medineh, possiblement en raison de tâches agricoles qu'il aurait omis d'accomplir⁵¹⁷. La lettre est très lacunaire mais l'auteur semble particulièrement contrarié et exige des explications de la part du scribe Tjaroy. En tant que tiers, il semble prêt à s'impliquer dans le conflit⁵¹⁸. Ce n'est pas étonnant : son serviteur est sous sa responsabilité. Il ne

⁵¹⁵ *Ibidem*.

⁵¹⁶ *Ibid*, p. 67.

⁵¹⁷ Černý, *op. cit.* 1939, p. 41-42. Wente, *op. cit.* 1967, p. 57-58.

⁵¹⁸ Selon la traduction de Wente: « If I find that this workman has been right... [with regards] his having beaten my retainer, I shall give to him... because of them. But if I find out that my [retainer] is right... beating him violently, I shall let you see what I shall do [to him] [...] »

s'agit pas seulement d'une amitié trahie ou d'une réciprocité rompue. Comme le suggère Hue-Arcé, « en écrivant qu'il infligera lui-même une correction à son domestique si elle s'avérait justifiée, le maire insiste en réalité sur le fait que c'est à *lui* (et à lui seul) de faire battre son serviteur si nécessaire. »⁵¹⁹

Dans *Affaires et scandales sous les Ramsès : la crise des valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire*, de Vernus, les Égyptiens répandent des rumeurs, se menacent verbalement et conspirent⁵²⁰. Il n'est plus tellement question de réciprocité comme ciment social, mais d'actes qui l'outrepassent et le transgressent. Pour les Égyptiens du Nouvel Empire, l'intervention d'un tiers, comme dans le *Papyrus Genève D187*, semble donc aller d'office.

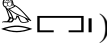
Un exemple notamment traité dans un article de Toivari, « Man Versus Woman. Interpersonal disputes in the Workmen's Community of Deir el-Medina », est un autre excellent cas de figure. L'égyptologue y étudie la série d'événements racontée dans deux papyri (les P BM 10416 et P BM 10418 + 10287). Son choix n'est évidemment pas indépendant de l'approche : Toivari ne souhaite pas y étudier la déconfiture des valeurs traditionnelles égyptiennes de l'époque mais plutôt insister sur leur mise en pratique à travers l'exercice de la justice. Les conflits qu'on y présente trouvent donc également leur résolution dans l'intervention d'un tiers. Dans le cas qui nous intéresse, il est fait état d'un désaccord marital dont l'objet est la fréquentation, par un homme marié, d'une maîtresse. La violence de l'évènement est assez singulière, comme le souligne Toivari :

« These events include an attempt on the husband's side to beat up the mistress, together with her supporters, or alternatively an attempt from the sender's (and mistress) side to beat up the lover. »⁵²¹

⁵¹⁹ Hue-Arcé, *op. cit.* 2020, p. 222.

⁵²⁰ Vernus, *op. cit.* 1993, p. 107.

⁵²¹ Toivari, *op. cit.* 1997, p. 158.

Malgré l'apparente dégradation du conflit, c'est sur sa médiation par un tiers que Toivari met l'accent. Rappelons qu'on mentionne, dans le *Papyrus BM 10416*, qu'un notable de Deir el-Medineh (le « superviseur du domaine », *iml-rʿ* pr ou ) serait intervenu dans l'optique d'empêcher un passage à tabac⁵²². Dans les paragraphes suivants, elle met de l'avant l'importance du dialogue et la présumée modération des Égyptiens de l'Antiquité, dont le comportement est croit-elle inspiré d'une philosophie qui tend vers l'évitement du conflit⁵²³. Une conclusion qui rejoint assez bien celles de l'examen qu'on en a fait plus tôt. Elle accorde également un rôle important aux règlements à l'amiable et aux cours locales⁵²⁴. Ceci est très éloigné de l'image qu'en donne Vernus, pour qui ce genre d'exemple est synonyme d'une crise sociale et morale. Sur ce point, l'analyse de Toivari nous apparaît bien plus nuancée. Christine Hue-Arcé semble adopter, globalement, la même posture⁵²⁵.

Dans l'exemple raconté par le *P. BM 10416*, on ne fait pas mention d'une décision d'arbitrage antérieure. Le « passage à tabac » (traduction de *knkn*, ici) n'est pas sanctionnée par un tribunal. Le tiers agit vraisemblablement en tant que personne en autorité. La solution qu'il apporte au problème implique cependant la consultation de la justice : il demande à la maîtresse de l'homme marié d'obtenir de lui qu'il répudie sa femme devant la *knb.t* et qu'il s'installe avec elle⁵²⁶. Sa remontrance est accompagnée d'une menace : il affirme que si on la reprend à coucher avec lui, il ne retiendra plus les gens venus pour la battre⁵²⁷.

⁵²² *Papyrus BM 10416*, 4. Dans Janssen, J. *Late Ramesside Letters and Communications*. Londres, Hieratic Papyri in the British Museum, 1991, p. 28. Aussi dans Andrea G. McDowell. *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir El-Medina*. Leiden, 1990, Egyptologische Uitgaven, p. 35-36.

⁵²³ Toivari, *op. cit.* 1997, p. 159.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵²⁵ Hue-Arcé, *op. cit.* 2020, p. 80.

⁵²⁶ *Papyrus BM 10416*, 8-11.

⁵²⁷ *ibid.*

Voilà qui semble nuancer toutes les hypothèses sur le recours systématique à la justice formelle en Égypte : car si on évoque la *knb.t* dans l'éventualité du divorce, celle-ci n'est pas évoquée par le notable de Deir el-Medineh comme alternative au passage à tabac par une foule en colère, et cela même si plusieurs cas d'adultère nous sont connus à travers les actions de la *knb.t*. Impossible d'affirmer avec certitude que le superviseur du domaine aurait pu mettre sa menace à exécution – c'est-à-dire, ouvertement, de s'abstenir d'intervenir – sans déclencher un nouveau scandale. Les menaces n'ont pas besoin d'être tout à fait réalistes pour être efficaces. Tout de même, cet incident, de même que celui du P. Genève D187, suggère que le rapport de force des gens influents pouvait s'exprimer dans la médiation de conflits plus graves, sans la consultation d'une cour. L'intervention d'un tiers, quoique définitivement publique dans les cas mentionnés ci-dessus, est une forme de justice souterraine, et probablement pas plus rarement utilisée que la justice plus formelle des *knb.t*. Ce n'est pas un constat choquant, puisque les responsables d'unités administratives ont déjà l'habitude de faire battre les paysans, serviteurs et subalternes qui ne paient pas leurs taxes, commettent des offenses ou des bévues de nature diverse.

2.3.2.2 Tribunaux locaux

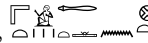
Comme nous l'avons vu dans les contes égyptiens et dans les incidents racontés plus tôt, l'intervention d'une tierce partie peut constituer un dernier rempart contre la violence et les autres comportements jugés nuisibles. Les affaires quotidiennes, les conflits d'ampleur minimale ne sont évidemment pas conduits devant un grand tribunal ou une commission royale, comme le sont par exemple plusieurs affaires de pillage de tombes. Il y a fort à parier que les Medjays ou une autre institution proto-policière ne s'impliquent pas, ou rarement eux-mêmes dans les disputes locales, même lorsqu'elles

tourment à la violence⁵²⁸. Il existe de petits conseils locaux, que plusieurs désignent par le terme *knb.t*. À Deir el-Medineh, l'institution est mentionnée à plusieurs reprises dans des situations bien particulières et où elle tient un rôle concret. Le terme *knb.t* peut cependant renvoyer à plusieurs institutions différentes et semble assez générique : il est par exemple utilisé pour décrire le tribunal de l'Ennéade⁵²⁹ et les tribunaux principaux des villes, dans des affaires relatives aux crimes graves, quoiqu'on y ajoute généralement un adjectif pour démontrer sa plus grande importance⁵³⁰.

C'est vers la *knb.t* locale qu'on amène les récalcitrants, les personnes à la moralité dite douteuse et les différentes parties en conflit pour diverses questions légales et contractuelles. Elle sauvegarde un ordre moral à petite échelle qui n'a pas directement à voir avec le maintien du pouvoir pharaonique, bien qu'elle soit administrée par des hommes souvent désignés comme fonctionnaires de l'État et que leur travail tout autant que leur mode d'élection ait été reconnu par le pouvoir royal, du moins à partir du règne d'Horemheb⁵³¹. La *knb.t* locale est une institution de contrôle par les pairs, formée de notables de la communauté⁵³², et non pas un simple avatar du pouvoir royal, étranger au droit coutumier et complètement dépendant d'une bureaucratie centrale, bien que des représentants de l'État soient souvent présents aux

⁵²⁸ On sait qu'ils peuvent intervenir à l'occasion, notamment dans le cas des grèves, dont nous parlerons plus tard.

⁵²⁹ Dans *Vérité et Mensonge*, par exemple. *Papyrus Chester Beatty 2*, *Papyrus BM 0682*, r° 10,1 LES 03, 35,9. Également dans *Horus et Seth*, *P. Chester Beatty I*, *P. BM 10681*, 5,3. LES 04, 43,1.

⁵³⁰ Exactement,  *knb.t ʕ.t n niw.t*, « grand tribunal de la ville ». Le texte mentionne aussi l'emplacement de cette institution, au nord de la cour ouverte d'Amon, devant la porte d'adoration. Dans *Papyrus Abbot*, *P. BM 10221*. *KRI VI*,479,14-16. On retrouve une expression semblable (*knb.t ʕ.t*) sous Ramsès XI, toujours dans une affaire de pillages de tombes. *P. Léopold II - Amherst*, *KRI VI* 488,1. Dans une autre histoire, qui traite cette fois-ci d'une affaire de faux documents, on mentionne également la haute-cour (toujours la *knb.t ʕ.t*), présidée cette fois-ci par le Vizir lui-même. Dans S. Allam. « Some Remarks on the Trial of Mose ». *JEA*, vol. 75, 1989, p. 103.

⁵³¹ S. Allam. « L'Administration locale à la lumière du décret du roi Horemheb. » *JEA*, vol. 72, 1986, p. 194-195.

⁵³² Un ostracon inscrit en hiératique, le Ashmolean HO 655, mentionne par exemple la présence d'un contremaître au sein du conseil de la *knb.t*, nommé Khonsou. Andrea G. McDowell. « An incised hieratic ostracon (Ashmolean HO 655) ». *JEA*, vol 81, 1995, p. 221.

délibérations⁵³³. Espérer être un jour membre de la *knb.t* n'est pas totalement irréaliste, pour une bonne partie des lettrés : dans *l'Enseignement d'Aménémopé*, on donne d'ailleurs quelques recommandations au destinataire de l'enseignement concernant la manière de se comporter en tant que membre d'une cour⁵³⁴. Le mode de sélection des membres ne se fait pas par suffrage et des privilèges sociaux ou des jeux politiques impliquant un pouvoir plus central favorisent certainement l'homogénéité et une convergence des intérêts des élites locales et centrales, mais il ne serait pas étonnant que d'autres éléments parmi le peuple aient également un poids majeur dans l'établissement de sa crédibilité, et puissent faire pression pour écarter des candidatures, ou pour en mettre de l'avant. L'absence de régime électif ne signifie pas que le peuple constitue une force négligeable⁵³⁵.

La *knb.t* locale est un organe de surveillance, d'administration⁵³⁶, de médiation et de répression qui aurait un pouvoir coercitif⁵³⁷. Sur le plan administratif, la *knb.t* (de la plus petite à la plus grosse) peut par exemple valider des documents légaux, comme dans le cas du testament d'Imenkhatou (XX^e dynastie)⁵³⁸. Sur le plan de la médiation, il peut arbitrer des affaires courantes, allant des ventes aux salaires⁵³⁹. C'est son pouvoir de pratiquer la répression, violente ou pas, qui nous intéressera de plus près ici. Au sein de la *knb.t*, la population n'y est pas intrinsèquement opposée pour des questions de classe sociale : au contraire, elle y participe, contribue à lui donner une totale

⁵³³ Hue-Arcé, *op. cit.* 2020, p. 71.

⁵³⁴ Au chapitre 20. On y recommande entre autres d'être impartial. Lichtheim, *op. cit.* 1976, p. 158.

⁵³⁵ Nous pourrions parler longuement des exemples gréco-macédo-romains. Mais notons aussi que dans une grande partie de l'Europe médiévale, des délégations villageoises - souvent élues - présentaient régulièrement des doléances aux suzerains. Des assemblées étaient également tenues dans de nombreuses zones, allant de l'Irlande à la Scandinavie, et leur relation de proximité avec une forme de pouvoir autocratique variait significativement. Là-dessus, lire: P.S. Barnwell et Marco Mostert, dir. *Political Assemblies in the Earlier Middle Ages*. Brepol, 2003, 213 p. Nous aurons aussi l'occasion de parler de la grève de Deir el-Medineh un peu plus tard.

⁵³⁶ Lurje. *Studien zum altägyptischen Recht*, p. 61.

⁵³⁷ Schafik Allam, 1973, p. 98-106, McDowell, 1990, p. 171-179. Toivari, *op. cit.* 1997, p. 160.

⁵³⁸ Discuté dans Ar. Theodorides. « Le Testament d'Imenkhatou ». *JEA*, vol. 54, août 1968, p. 149-154.

⁵³⁹ Le *HOPR* no 194 raconte par exemple la médiation d'un conflit concernant la vente d'une maison. S. Allam. « Egyptian Law Courts in Pharaonic and Hellenistic Times. » *JEA*, vol. 77, 1991, p. 112.

légitimité, et lui donne sans doute, en l'absence de force policière omniprésente, sa puissance coercitive réelle. Les valeurs d'honneur familial, de fidélité maritale y sont défendues : elle gère tout ce qui est matière à scandale et/ou tout ce qui autrement, pourrait conduire au désordre social et moral. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, elle peut même punir l'adultère.

Cette dernière offense morale est perçue comme plutôt grave au Nouvel Empire : c'est une tache à l'honneur de la famille. Nous reparlerons plus en profondeur de l'intensité du stigmaté qu'il entraîne un peu plus tard. À Deir el-Medineh, comme sans doute dans plusieurs autres communautés égyptiennes, les affaires d'adultère ne se règlent pas nécessairement en privé, entre époux. Elles sont assez souvent amenées devant la *knb.t*. Là encore, c'est donc un conseil de notables qui arbitre le conflit. Si certaines sources littéraires suggèrent que l'adultère peut justifier un meurtre⁵⁴⁰, nous avons gardé peu de traces permettant d'affirmer que cette réaction ait été réellement légitimée au Nouvel Empire. Les conséquences réelles de cette offense, en comparaison, semblent relativement bénignes.

Lorsque le fils d'un homme respecté, Merysakhmet fils de Menna, couche à répétition avec une femme mariée, il est emmené devant la *knb.t*⁵⁴¹. Malgré ses multiples comparutions, il refuse de se repentir et l'idylle se poursuit. L'honneur familial étant en jeu, Merysakhmet finit même par être traîné devant le tribunal par son propre père. À chaque comparution, l'homme adultère doit prononcer un serment devant les dieux : il ne doit plus s'approcher de la femme. L'homme ne semble pas particulièrement effrayé par les dieux, puisqu'il ira jusqu'à mettre la femme en question

⁵⁴⁰ À l'époque Ptolémaïque surtout, avec les sagesse d'Ankhsheshonq (Galpaz-Feller, *op. cit.* 2004, p. 154.) Mais des conséquences sévères sont provoquées par l'adultère, selon Ptahhotep (Eyre, *op. cit.* 1984, p. 97.) La mort est aussi une conséquence de l'adultère dans certains contes, dont celui des *Deux frères*, et *Le mari cocufié*.

⁵⁴¹ Dans le *Papyrus DeM 27*. Le cas est discuté par Allam, (*HOPR*, no 272), par C.J. Eyre (« Crime and Adultery in Ancient Egypt ». *JEA*, vol. 70, 1984, p. 100) et par Lorton, *op. cit.* 1977, p. 38-39.

enceinte. La violation de son dernier serment (du moins, qui nous est parvenu) aurait entraîné des travaux forcés en plus de la disgrâce⁵⁴².

Le plaignant mentionné dans le même papyrus ne s'en sort pas particulièrement bien : après sa plainte initiale, il est battu, vraisemblablement sous ordre de la *knb.t*. A-t-il commis un vice de procédure, une forme « d'outrage au tribunal », ou peut-être y avait-il eu collusion entre l'accusé et la cour ? Dans tous les cas, cet exemple montre bien l'étendue des pouvoirs de la *knb.t*. La bastonnade est d'ailleurs mentionnée dans le cadre d'autres affaires, notamment lorsque Païry, artisan de Deir el-Medineh vivant sous la XX^e dynastie, est accusé d'avoir volé un ciseau et de l'avoir lancé à la tête d'un de ses collègues⁵⁴³. Comme le mentionne cependant Christine Hue-Arcé, il est impossible de savoir si cette affaire s'est bel et bien rendue devant la *knb.t* de Deir el-Medineh, ou si un tribunal informel a été formé sur place, le document ayant été trouvé dans la Vallée des Rois⁵⁴⁴.

Comme on l'a vu plus tôt, on ne fait pas systématiquement appel à la *knb.t* : la plupart des conflits sont réglés entre pairs sans intervention directe d'un tribunal. Même dans certains cas d'adultère, que ce soit intentionnellement ou par impuissance ! Sur l'Ostrakon DeM no 439, un homme reproche notamment à sa femme de l'avoir trahi, d'avoir contre lui commis un crime qui est « une abomination envers Montou ». On n'y fait pas mention d'une comparution devant un tribunal, mais on peut comprendre qu'il cherche à la faire saisir par la justice, sinon lui nuire d'une quelconque façon. Le destinataire de la lettre, chez qui la femme adultère présumée a apparemment habité pendant une certaine période, s'en lave les mains⁵⁴⁵.

⁵⁴² Eyre, *op. cit.* 1984, p. 100.

⁵⁴³ O. BTdK 699, cité par C. Hue-Arcé, *op. cit.* 2020, p. 73.

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

⁵⁴⁵ Pnina Galpaz-Feller. « Private Lives and Public Censure: Adultery in Ancient Egypt and Biblical Israel. » *Near Eastern Archaeology*, vol. 67, no 3, septembre 2004, p. 156. Aussi dans McDowell, 1990, p. 49, Bourghouts, 1981, p. 11-22, Allam, 1973, p. 124, no 110.

La *knb.t* a ses limites. Celle de Deir el-Medineh ne suffit pas, par exemple, à enrayer les pillages de tombes commis par les membres de l'Institution de la Tombe. Citons ici les exemples de Paneb et de Weserhat. La gravité du crime peut à elle seule justifier le recours à un tribunal plus important, voire une commission d'enquête spéciale. Mais lors du procès de Paneb, on comprend que les abus de ce chef d'équipe ne s'étaient pas limités à une offense récemment découverte⁵⁴⁶. Protégé par des notables locaux, il n'avait visiblement rien à craindre de la cour locale. De même, quand l'ouvrier Penanuke dénonce le crime de Weserhat au scribe Amennakhte et au contremaître Khonsou, il menace de se rendre jusqu'au vizir et au roi si des mesures sévères ne sont pas prises contre celui qu'il accuse⁵⁴⁷.

La *knb.t* avait un pouvoir coercitif modéré : il avait certainement celui de forcer des individus à comparaître, mais ce pouvoir, comme dans le cas du jeune homme traîné devant la cour par son père, requiert la participation de la population. De même que le pouvoir de passer des citoyens à la bastonnade ! Elle l'obtient sans doute la plupart du temps, du moment que sa légitimité n'est pas trop amoindrie par des divisions internes. Devant les manquements *ordinaires* à l'ordre moral, elle a tendance à favoriser la médiation, du moins entre hommes adultes et libres : on voit peu de peines physiques, de bastonnades infligées aux coupables, ou de peines d'exil. Cette cour vise surtout à empêcher que ne se produisent des débordements, comme celui qui fut mentionné dans le premier exemple de scandale de mœurs. Mais il ne faut pas non plus sous-estimer le poids d'une condamnation, même « symbolique ». Ce n'est pas parce que quelques délinquants récidivent qu'il n'existe pas d'énorme pression normative, et que de passer devant la *knb.t* pour une affaire choquante ne terrorise personne. Une condamnation par une autorité légitime, un serment forcé et une humiliation publique

⁵⁴⁶ Jean Winand. « Le serment de Paneb et de son fils ; *Papyrus Salt 124*, V° 1, 6-8 », *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, no 15, 1991, p. 107-113

⁵⁴⁷ Cette accusation se trouve à la toute fin du *Turin Strike Papyrus*.

peuvent être de dures épreuves pour toute personne ayant adopté, un jour ou l'autre, un comportement marginalisé, et peuvent avoir, comme le mentionnent à juste titre les *sagesses*, des conséquences sociales à long terme.

Conclusion du chapitre

Tracer une ligne claire entre prévention et répression est plus complexe qu'on ne pourrait le croire à première vue. Tout d'abord parce que les textes de l'époque ne rendent pas compte du phénomène de la violence de manière parfaitement limpide. Et même si plusieurs vocables sont utilisés pour décrire des actes violents, le concept de violence lui-même semble fragmenté en divers sous-concepts. Nous sommes également confrontés à notre propre définition contemporaine de la violence : la perception que nous en avons aujourd'hui n'est pas nécessairement moins fragmentée. Dans les milieux plus progressistes, toutes les formes d'exclusion sociale et économique peuvent – et doivent – être considérées comme de la violence. Le point de vue autoritaire/conservateur est non moins répandu : il considère la violence comme émanant d'une impulsivité *non-civilisée*, et des mœurs plus policées, qui encouragent le respect de figures paternelles, peuvent la prévenir. Cette posture est bien évidemment omniprésente dans les médias de masse et la littérature. La répression d'une autorité légitime envers le peuple ou des marginaux, elle, est rarement décrite par le terme « violence ».

De plus, le terrain est miné dès qu'on pense pouvoir parler de violence psychologique par la pression et le harcèlement. Le phénomène est aujourd'hui documenté et largement reconnu, à défaut de l'être universellement. Cependant, il est dépendant des perceptions et expériences personnelles, et surtout, moins visible que la

violence physique ou même économique – cette dernière s'inscrit notamment dans le sillage gigantesque qu'a laissé la pensée marxiste⁵⁴⁸.

Pour l'instant, nous manquons encore de sources et d'exemples méthodologiques pour bien cerner le phénomène en Égypte ancienne. Cela dit, il est clair que le poids de normes conservatrices, autoritaires et quasiment totalisantes, ainsi que leur renforcement par des pairs ou des institutions comme la *knb.t* qui n'hésitent pas à exclure et ostraciser, peuvent constituer une forme assez claire de violence. En l'absence de témoignages personnels de la part des personnes déclarées fautives – mais nous sommes persuadés qu'ils aient pu exister – nous ne parlerons pas de violence psychologique. Toutefois, n'hésitons pas à qualifier ce phénomène de « conditionnement violent ». Cette violence, présente un peu partout, rejoint assez bien la catégorie de « violence préventive et symbolique » dont nous avons parlé plus tôt. À travers les exemples cités, nous pourrions cela dit constater que tout n'est jamais systématique : sans surprise, certains individus échappent partiellement ou complètement à certaines pressions sociales, notamment grâce à leurs privilèges, leur rang social comparativement aisé vis-à-vis de la partie lésée. Finalement : une intervention conceptualisée en tant qu'acte d'administration étatique lorsqu'il est le fait d'un individu exerçant une fonction au sein de l'État central peut aisément être confondue avec une intervention intra-communautaire, dans laquelle c'est une forme de pouvoir plus officieuse, la notabilité ou la crédibilité, qui entre en ligne de compte. Dans un contexte où les frontières entre l'État et la communauté locale, mais aussi entre des élites traditionnelles cooptées par l'État et des fonctionnaires issus d'une structure externe ne sont pas toujours absolument clairement établies, les mécaniques de la résolution des conflits peuvent donner aux observateurs externes la fausse impression que l'État central, selon les définitions qu'on lui donnerait aujourd'hui, se mêle de tout.

⁵⁴⁸ Même si elle n'est pas particulièrement populaire dans la discipline, la pensée marxiste a marqué quelques auteur-e-s, dont Madeleine Della Monica, qui a publié *La classe ouvrière sous les Pharaons. Étude du village de Deir el-Medineh*. (Paris, A. Maisonneuve, 1980, 199 p.)

Ce problème se pose moins dans *Les aventures d'Horus et de Seth*, puisque la représentation métaphorique de l'État (le tribunal des Dieux) et la communauté des dieux ne font qu'un.

Au Nouvel Empire, il n'y a pas de bon crime, n'en déplaise à l'auteur du *Conte de l'Oasien*, qui jugeait la gravité du crime de celui qui ne vole pas pour manger comme supérieure⁵⁴⁹. Les coutumes et la littérature encouragent la modération, le dialogue, la médiation. L'idéal de la sagesse et de l'écoute silencieuse ne vise pas que les classes populaires et les classes moyennes : il est également répandu au sein de l'élite, et jusqu'à un certain point, défendu dans la propagande royale. Les Égyptiens qui détiennent la mainmise sur la création du discours normatif (autrement dit toutes sortes de personnages influents) détestent profondément le désordre, l'insubordination, mais aussi les bagarres et les rixes au sein des milieux dans lesquels évoluent leurs multiples subalternes. Des milieux qu'ils ne semblent pas, cependant, toujours mépriser en substance.

Il n'y a certes pas de bon crime, mais il y a une *bonne* violence. Les prochains chapitres seront destinés à mieux comprendre comment on percevait et justifiait la répression du crime, mais aussi, comment on construisait le personnage du criminel, du rebelle, de l'amoral.

⁵⁴⁹ Selon la version de R. B. Parkinson. *The Tale of the Eloquent Peasant*. Oxford, Griffith Institute, 1991, B1, lignes 152-155. *hnp iht in hnr sp bin iwli swlw nn rf ts.tw ?* c'est-à-dire « Les choses sont volées par un criminel. Mais un acte mauvais de la part de quelqu'un qui n'est pas dans le besoin, ne sera-t-il pas dénoncé? »

3.0 La violence domestique et sociale au Nouvel Empire : une époque, des normes brutales ?

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, de quelle manière le conflit pouvait être réglé et comment les débordements étaient évités. Les institutions, l'éducation et les habitudes au quotidien n'étaient cependant pas d'une efficacité totale. Et des Égyptiens de l'époque pharaonique ont souvent transgressé ces normes de comportement, si conservatrices et strictes qu'elles fussent. Nous avons parlé, plus tôt, de violence proactive : la plupart des cas mentionnés dans ce chapitre en font partie. Rappelons que nous définissons la violence proactive comme un acte qui menace l'ordre social établi par la communauté et l'État. Elle est un renversement des normes établies, qui choque les conventions morales. Ce sont parfois des actes sans brutalité : ils échappent toutefois au contrôle, ce sont des aspérités dans une société qui ne les tolère que difficilement.

Pour certains, il serait difficile de qualifier, par exemple, l'insubordination d'une femme mariée et dominée de *violence*. Une résistance qui nous paraîtrait juste ne saurait être qualifiée de violente justement parce que le mot *violence* est péjoratif dans notre univers culturel. Un des objectifs de cette recherche est de montrer que cette différence n'est pas clairement établie dans les esprits de l'époque : toutes les transgressions frontales ou détournées des normes sont *violentes*, dans le sens où ce sont des crimes, des actes de rébellion, des violations de tabous. Le contre-discours et les nuances, présents dans *Le Paysan Éloquent* au Moyen Empire, ne s'exprime pas tout à fait de la même manière au Nouvel Empire, époque durant laquelle on favorise davantage la satire. Il ne faudrait cependant pas considérer l'Égypte comme étant parfaitement homogène : la transgression fait autant partie de l'histoire du royaume pharaonique que la norme.

Ce chapitre a donc, en bref, pour objectif de comprendre le sens de cette violence proactive dans l'éthos des Égyptiens du Nouvel Empire – spécialement dans le sens de l'image qu'ils créent d'eux-mêmes – mais également de comprendre les limites d'acceptabilité des transgressions ainsi que leurs motivations et réponses émotionnelles.

3.1 L'immoralité

Nous pourrions décrire cette violation consciente des normes comme étant surtout motivée par différents désirs réprimés, autant qu'elle est due à un manquement à des principes philosophiques⁵⁵⁰. C'est un écart de conduite plus ou moins grave, plus ou moins toléré, selon la visibilité de l'acte, le caractère récidiviste, la classe sociale, le genre et même, jusqu'à un certain point, l'origine de l'individu qui l'a commis. Comme nous l'avons déjà mentionné, le Nouvel Empire est une société plus *pudique* et conservatrice que l'Amérique du Nord urbaine. Elle manifeste généralement une grande intolérance envers ces comportements, même si les peines infligées ne sont pas nécessairement aussi cruelles et définitives qu'ailleurs.

3.1.1 Relations adultérines

3.1.1.1 Représentations et émotions

Nous avons mentionné cette transgression plus tôt en nommant quelques exemples afin de déterminer comment la justice peut s'ingérer dans les affaires qui concernent aujourd'hui ce qu'on appelle encore parfois « la sphère privée ». Mais qu'en

⁵⁵⁰ Jean Hampton. « The Nature of Immorality ». *Social Philosophy and Policy*, vol. 7, Automne 1989, p. 26.

est-il sur le plan moral? À quel genre d'esclandre peut-on s'attendre lorsqu'un membre de la communauté commet ce genre d'impair? Les égyptologues traitant de la question sont en général assez nuancés. C. J. Eyre, en 1984, trace un portrait assez large de la situation, qui débute surtout avec le Nouvel Empire et termine avec la dynastie lagide. Il considère lui aussi le code de conduite sexuelle égyptien comme étant très strict⁵⁵¹ et base une partie de ses réflexions sur les *Sagesses d'Ankhsheshonq*, qui dénoncent clairement les relations adultérines⁵⁵² à une époque cependant plus tardive que celle qui nous intéresse ici. Il cite cependant d'autres sources : une lettre rédigée par Heqanakhte, qui date du Moyen Empire, ainsi que des contrats de mariage de la Troisième Période Intermédiaire. Mais il met surtout l'accent sur quelques documents datant du Nouvel Empire et provenant de Deir el-Medineh. Ses conclusions sont nuancées : contrairement à ce que certaines sources littéraires suggèrent (*Les Maximes de Ptahhotep*, entre autres), l'adultère n'était pas puni par la peine capitale⁵⁵³. Les exemples littéraires (comme celui du *Conte des deux Frères*) tendent à suggérer que le meurtre d'une femme et de son amant par le mari cocufié, dans un élan de colère, pouvait être toléré⁵⁵⁴. Mais ces sources ne mentionnent pas de meurtre réel : il s'agit toujours et avant tout de fiction, exprimant des émotions réelles mais des impulsions qui ne seraient qu'exceptionnellement tolérées dans la vie quotidienne.

Les cas réels ne sont pourtant pas nécessairement moins dramatiques : Eyre mentionne l'exemple de l'homme qui, s'étant plaint devant des représentants de la justice de l'adultère commis par sa femme, aurait reçu, en guise de réparation, plusieurs coups de bâton, puisqu'il aurait par la même occasion écorché sévèrement la réputation d'un homme au statut social plus élevé⁵⁵⁵. Nous avons déjà parlé de la source qui mentionne l'incident (le *Papyrus Deir el-Medineh* 27).

⁵⁵¹ C. J. Eyre. « Crime and Adultery in Ancient Egypt ». *JEA*, vol. 70, 1984, p. 96.

⁵⁵² *Ibid*, p. 97.

⁵⁵³ *Ibid*, p. 100.

⁵⁵⁴ *Ibid*, p. 102.

⁵⁵⁵ *Ibid*, p. 100.

Notre intérêt actuel n'est pas par ailleurs, pour le moment, tant de comprendre comment était puni l'adultère, mais de comprendre comment il était perçu, et pourquoi on le percevait comme une transgression. Remarquons tout d'abord que les victimes visibles de l'adultère présentes dans les sources sont presque systématiquement des hommes. Ce n'est évidemment ni étonnant, ni exceptionnel. Comme dans de nombreuses autres civilisations, on fait grand cas de la responsabilité de l'homme qui a des relations sexuelles avec une femme mariée. Le personnage de la femme cocufiée n'occupe pas une part importante dans l'imaginaire des auteurs de fiction connus de l'époque pharaonique, qui sont essentiellement des hommes.

3.1.1.2 L'absence relative de la femme et de la défense de ses intérêts

Le point de vue de la femme trompée en tant que femme est donc souvent absent des sources du Nouvel Empire. Lors de ces événements, elle reste un personnage quasi-muet, un quasi-accessoire. Les diverses sources mettent davantage l'accent sur la perte d'honneur familial ou une certaine spoliation du droit du mari légitime par un amant sans scrupules que sur le comportement de la femme.

Les femmes de l'Égypte ancienne, moins lettrées que les hommes⁵⁵⁶ et moins visibles en public, ont encore moins de recours devant les historiens que devant leurs contemporains. Il n'est pas aisé d'apprendre comment une épouse trompée pouvait réagir en apprenant la trahison de son mari.

Dans les contes et dans les sagesses, il n'est pas totalement fait abstraction de l'agentivité des femmes. L'adultère masculin est bien entendu condamné, mais rarement avec l'argument de la trahison d'une entente d'exclusivité sexuelle avec la femme. Dans

⁵⁵⁶ Sweeney, *op. cit.* 1993, p. 523.

*Les Maximes de Ptahhotep*⁵⁵⁷, l'offense tient dans le fait de flirter avec une femme mariée, et non dans le fait de tromper sa femme ; dans *Le conte des deux frères*, l'adultère avorté aurait encore une fois impliqué un homme célibataire et une femme mariée. *Le conte du mari trompé*, qui date du Moyen Empire tardif et qui nous est parvenu grâce au Papyrus Westcar, met en scène Oubaoné, qui est un homme marié dont la femme a pris un amant⁵⁵⁸. L'épouse comme l'amant sont considérés comme des opposants au protagoniste.

La volonté et les désirs de la femme sont traités tout autrement. Dans *Les maximes de Ptahhotep*, on insiste non pas sur la fidélité à sa femme, mais bien sur sa satisfaction. La nécessité pour le mari de lui apporter un contentement, possiblement socio-affectif mais peut-être aussi sexuel, est mentionné avec une certaine ambiguïté :

« Si tu es un homme de qualité et que tu fondes une maison, tu chériras ta femme ardemment. Emplis son ventre, habille son dos, l'onguent est le soin de son corps. Comble-la le temps de ton existence, car c'est un champ bénéfique à son maître. Tu ne la répudieras pas, mais éloigne-la du pouvoir de sa séduction, car c'est une tempête que son regard. C'est (le moyen de) la maintenir dans ta maison, car si tu la repousses, elle sera telle l'eau. »⁵⁵⁹

Les versions varient sensiblement et le dernier élément est ouvert à interprétation, car la connotation n'est pas claire :



šnꜥi=k s(y) mw pw

⁵⁵⁷ *Papyrus Prisse*, colonne 9, lignes 7-13. Maxime XXI.

⁵⁵⁸ Pour une analyse intéressante du texte, lire Hanna Jenni. « Der Papyrus Westcar ». *SAK*, vol. 25, 2009, p. 119.

⁵⁵⁹ *Papyrus Prisse*. colonne 10, lignes 8-12, Maxime 20. Selon la traduction de Bernard Mathieu. *L'Enseignement de Ptahhotep*, 2013, p. 16. [En ligne] URL :

https://www.academia.edu/2529080/L'Enseignement_de_Ptahhotep (Page consultée le 2 février 2022.)

« Repousse-la et elle sera comme l'eau. »

Il peut s'agir, comme le suggère Mathieu, d'une conséquence négative. On peut postuler par exemple qu'être « telle l'eau » équivaut à adopter un comportement évanescent, insaisissable ou distant. Žába suggère, sans en être sûr, qu'il s'agit au contraire d'une conséquence positive : être « comme l'eau » pouvait signifier selon lui être douce et accommodante⁵⁶⁰.

Les Maximes d'Ani comportent un passage similaire à celui cité ci-haut, qui se termine par une formulation obscure que Quack traduit ainsi : « Concernant l'état de la maison, arrête ton cœur hâtif. » mais le sens n'apparaît pas tout à fait clair⁵⁶¹. Le reste de la maxime traite de la fondation d'un foyer et de l'importance de garantir le bonheur de l'épouse, pour ultimement garantir le bonheur de la maisonnée en entier. Il peut donc s'agir d'un encouragement à ne pas laisser sa femme et choisir de passer l'essentiel de son temps avec une autre. S'abstenir d'avoir des relations sexuelles avec une autre femme peut constituer un corollaire de la proposition, mais ce n'est pas un fait établi.

Il n'est pas impossible, non plus, que dans *Le conte des deux frères*, la compagne de Bata, que lui a envoyée l'Ennéade, se soit enfuie entre autres parce qu'étant handicapé de son phallus, ce dernier n'ait pas été en mesure de lui apporter une descendance. Cette hypothèse trouve un écho dans d'autres sources, notamment une lettre privée de Deir el-Medineh, dans laquelle on apprend qu'un homme sans enfants a été sévèrement blâmé⁵⁶². Assurer la descendance était une importante composante de la masculinité, et celle-ci pouvait être remise en question en cas d'infertilité. Lynn Meskel affirme, dans *Archaeologies of Social Life* :

⁵⁶⁰ Žába, *op. cit.* 1956, p. 88.

⁵⁶¹ Quack, *op. cit.* 1994, p. 117. Lichtheim, *op. cit.* 1976, p. 143.

⁵⁶² Wentz, *op. cit.* 1990, p. 149.

« In Egypt we know that men were castigated if they were unable to father children, as their virility was called into question along with the inability to found a lineage. Such individuals were charged with 'not being a man' »⁵⁶³

Comme nous l'avons vu plus tôt, Bata insiste lui-même sur ses incapacités provoquées par l'amputation de son sexe afin d'avertir sa compagne qu'il ne peut pas la protéger convenablement.



m ir pr.t r-bnr. tm



p3 ym {hr} it3=t



hr nn iw=i r rh nhm=t m-di.f



p3-wn tw=i (m) s.t-hmt. mi-kd=t

« Ne sors pas à l'extérieur, afin que la mer ne se saisisse pas de toi! Je ne pourrais alors pas te reprendre à elle, car je suis dans une situation de femme, comme toi. »⁵⁶⁴

Il serait peut-être adéquat de se demander en quoi l'amputation rend Bata moins apte à « protéger » sa compagne. Le lien de causalité entre le départ de sa compagne et

⁵⁶³ Meskell, *op. cit.* 2002, p. 62. Meskell, *op. cit.* 1998, p. 369.

⁵⁶⁴ LES 02 19,13-15

son handicap n'est donc pas explicité dans le texte, mais encore une fois, le contexte nous permet de déduire que les attentes qu'ont les différents acteurs de voir l'homme performer des valeurs masculines de virilité (donc par extension de fertilité) et d'honneur sont au centre des préoccupations de l'auteur, du moins dans ce passage.

Malgré le rôle effacé des femmes dans la plupart des sources, celles-ci peuvent très bien se plaindre des libertés que prennent leur mari : Toivari cite notamment l'affaire d'un époux ayant couché avec une autre femme mariée. La plaignante et témoin principale est une femme⁵⁶⁵. Mais s'il est reconnu qu'un homme puisse en faire battre un autre, ou le forcer à prononcer un serment, il est difficile d'affirmer avec certitude qu'une femme puisse parvenir à convaincre un tribunal de punir physiquement son mari infidèle. Les normes patriarcales de Deir el-Medineh lui interdisent de le discipliner elle-même par la force ; le divorce reste alors une des seules alternatives légales pour la femme trompée⁵⁶⁶. Une solution bien imparfaite, étant donné la faiblesse du rapport économique, dans bien des cas, et la répartition des biens qui est à l'avantage de l'homme⁵⁶⁷.

3.1.1.3 Adultère et réponse violente à l'immoralité

⁵⁶⁵ Le *Papyrus DeM 26 B*. Dans Černý, Jaroslav. *Papyrus hiéroglyphiques de Deir el-Medineh, Tome II [Nos. XVIII-XXXIV]*. Documents de fouilles Tome XXII, complété et édité par Yvan Koenig. Le Caire, l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1986, p. 4. Voir aussi Janssen, *op. cit.* 1995, p. 115-121. Et Toivari, *op. cit.* 1997, p. 163.

⁵⁶⁶ Toivari, *op. cit.* 1997, p. 163.

⁵⁶⁷ Jaana Toivari-Viitala. « Mariage and Divorce. » Dans Wendrich, Dieleman, Frood, Baines (dir.) *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2013, p. 9. [En ligne] URL: <https://escholarship.org/uc/item/68f6w5gw> (Page consultée le 5 février 2022.) Dans ce court article, Toivari mentionne l'*Ostrakon DeM 764*, sur lequel on affirme qu'un tiers seulement des biens est remis à la femme divorcée. Cet ostrakon est présenté dans Pierre Grandet. *Catalogue des ostraca Hiéroglyphiques non littéraires de Deir El-Médineh*, Vol. VIII: Nos 706 - 830. Documents de Fouilles de l'IFAO 39. Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2000, p. 48 et 166.

En bref, il est difficile de connaître le point de vue de chacun et chacune en ce qui concerne la question de l'adultère au Nouvel Empire. On sait cependant plusieurs choses : l'homme qui a des relations sexuelles avec une femme mariée est immoral, et la femme mariée qui prend un amant ne l'est pas moins. La violence des propos qui les condamne témoigne certainement d'une menace à l'honneur, mais suggère aussi que les personnes adoptant ce type de comportement pouvaient être sévèrement blâmées et attireraient des propos médisants. Ils pouvaient vivre une forme ou une autre d'exclusion sociale, voire des peines infligées par un tribunal ou par la foule⁵⁶⁸. Dans le discours écrit, on s'adresse presque toujours à l'homme ; mais dans la punition, la femme est également visée. À l'occasion, une personne du clan familial peut même faire l'objet de violences par procuration, note Hue-Arcé en citant toujours l'affaire racontée dans le Papyrus BM 10418 et 10416, et dans laquelle on suggère qu'en l'absence de l'accusée, sa petite soeur pourrait être battue⁵⁶⁹.

Les relations adultérines sont une affaire locale, mais il arrive que des enquêtes sur des crimes plus graves (corruption et vol du bien de l'État, par exemple) mentionnent des actes d'adultère et de débauche, également commis par les accusés. C'est le cas dans l'affaire décrite dans le *Turin Indictment Papyrus*, qui décrit un scandale de fraude et de vol dans lequel le prêtre Penanouket est impliqué. L'adultère commis avec la citoyenne Metnemeh, femme du pêcheur Dhoutemhab, est énuméré comme charge, au même titre que les accusations de vol⁵⁷⁰. Il en va de même dans le cas de Paneb⁵⁷¹ à Deir el-Medineh.

⁵⁶⁸ C'est ce que suggère entre autres les papyri *BM 10418 + 10287* et *BM 10416*, qui traitent d'une histoire d'adultère qui a sérieusement dérapé et dont nous avons déjà parlé. Janssen, *op. cit.* 1991, p. 28-36. Toivari, *op. cit.* 1997, p. 159. Hue Arcé, *op. cit.* 2020, p. 90. Fr. Neveu, *op. cit.* 2001, p. 25-32.

⁵⁶⁹ Hue-Arcé, *op. cit.* 2020, p. 90.

⁵⁷⁰ *Papyrus Turin 1887*, r^o 1, 5.

⁵⁷¹ *Papyrus Salt 124*. Les charges énumérées sont cependant plus ou moins regroupées par type. J. Sales identifie quatre de ceux-ci : vols, crimes sexuels, blasphèmes et violence. « O caso Paneb (Papiro Salt 124). Entre a frustração e o senso de justiça. » *Revista de História e Teoria das Ideias*, vol 30, série II, 2012, p. 21.

Les sources mentionnées précédemment suggèrent que quand il ne s'agit que d'un cas d'adultère, la *knb.t* locale ou d'autres formes de justice à petite échelle suffisent souvent à régler l'affaire. Mais qu'une commission plus officielle se penche sur cette charge montre qu'on prenait la chose au sérieux : et même si l'on sait que ce n'est pas l'infidélité d'un petit chef d'équipe qui a fait se déplacer des gens importants, le fait qu'on prenne le temps de juger ces affaires est révélateur. Il suggère que l'État ne faisait pas toujours de distinction claire entre une compétence locale et centrale. Il reste cependant à déterminer pour quelles raisons exactement ces charges étaient présentées devant ce type de jury. Pour des raisons pratiques? Un vizir ou un officiel de justice pouvait bien profiter de son passage pour régler des cas divers, de manière à établir une sorte d'exemple, voire de jurisprudence. Mais il se pourrait aussi que les suspects soient simplement, dans ce genre de contexte, jugés « holistiquement », et subir une sorte de « character assassination », dans lequel tout point non-relié aux crimes principaux pouvait servir de « circonstances aggravantes », et ainsi contribuer à avilir l'accusé. Il est à noter, par ailleurs, que l'existence de « circonstances aggravantes » ne suppose pas celle de « circonstances atténuantes ». Dans les rapports d'enquêtes et de procès qui sont parvenus jusqu'à nous, évoquer une fidélité maritale irréprochable n'est pas d'usage. Nous n'avons pas le moyen d'affirmer qu'il était possible d'user de la vertu familiale de l'un pour absoudre ses fautes lorsqu'on le suspecte de fraude. Et quand le contexte semble « atténuant », rien n'indique que les commissaires et officiels de justice soient touchés d'une quelconque manière. Au contraire, les prévenus peuvent être battus après avoir répondu *à côté de la question*⁵⁷².

3.1.2 La violence sexuelle et les mauvais traitements.

⁵⁷² Le charpentier Thewenani l'apprend à ses dépens lors de son interrogatoire, dont nous avons quelques échos dans le Papyrus B.M. 10052, r^o 8 no 17-24, *KRI* 6 787,4-15. Il est battu à coups de bâtons sur les mains et les pieds après avoir détourné la question du vizir. Selon le même document, il refuse tout de même de parler.

Le viol en tant que crime a déjà été étudié par Müller-Wollermann en 2004 dans *Vergehen und Strafen: zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten*⁵⁷³. Un article plus récent d'Alexandra von Lieven traite directement du viol comme transgression des normes dans les récits mythiques⁵⁷⁴. Christine Hue-Arcé et Uroš Matić traitent suffisamment du sujet de la « violence genrée », sexuelle ou non, pour qu'on mette l'essentiel de nos efforts ailleurs⁵⁷⁵. Il serait pertinent de mentionner, toutefois, que Hue-Arcé mentionne plusieurs sources datant du Nouvel Empire: notamment l'O. BM EA 65938, recto, dans lequel on reproche à un homme d'avoir battu sa femme⁵⁷⁶. Une affaire qui se règle, sans surprise, devant la *knb.t* locale. Elle fait également référence à l'O. DeM 919, une affaire vraisemblablement similaire⁵⁷⁷. Cela dit, l'histoire de Paneb – largement documentée par les historiens – est un excellent cas de figure afin de traiter de la question : des crimes odieux envers les femmes lui sont en effet reprochés. Reste cependant à savoir si la violence sexuelle qui s'attaque aux femmes est considérée comme une offense faite à elles-mêmes ou à leur statut : est-ce que le viol d'une femme mariée par une tierce partie est une dégradation de l'individu ou une violation de l'entente d'exclusivité prise entre les deux époux? Est-ce que le viol d'une femme non-mariée est une offense faite à la femme ou aux personnes qui sont *responsables* d'elles?

Ce n'est pas toujours clair. Uroš Matić, dans son troisième chapitre de *Violence and Gender in Ancient Egypt*, apporte une réponse nuancée à cette question : si l'enjeu du consentement de la femme est cité dans les cas des adultères, il ne survient

⁵⁷³ Müller-Wollermann, *op. cit.* 2004, p. 108-110.

⁵⁷⁴ Alexandra von Lieven. « Antisocial gods? On the transgression of norms in Ancient Egyptian mythology. » Dans Rune Nyord et Kim Ryholt (dir.), *Lotus and laurel: studies on Egyptian language and religion in honour of Paul John Frandsen*. Copenhague, Museum Tusulanum Press, 2015, p. 181-207.

⁵⁷⁵ Hue-Arcé, *op. cit.* 2020, p. 180-210. Lire aussi le chapitre trois du livre d'Uroš Matić, *Violence and Gender in Ancient Egypt*. Routledge, 2021, p. 75-95.

⁵⁷⁶ *Ibid*, p. 180.

⁵⁷⁷ *Ibid*, p. 181.

néanmoins que tardivement dans les sources, chez Diodore notamment. Celui-ci évoque une peine différente pour l'adultère, selon que la femme soit consentante ou non⁵⁷⁸. Matic établit par ailleurs une distinction entre deux verbes utilisés pour décrire le viol et l'adultère : *nk* et *hc*. *hc* serait lié à une notion de vol et drainage, ce qui pourrait venir soutenir l'hypothèse d'une compréhension du viol comme la dégradation de l'honneur de la personne responsable de la femme (époux ou père). Mais *hc* est peu attesté, comme le souligne Matic⁵⁷⁹. De plus, l'utilisation de l'un ou l'autre des verbes ne permet pas, selon lui, de déterminer de manière absolue si les femmes en question ont été violentées lors de l'acte sexuel.

« To summarize insights gained from papyri, in those cases when the verb *nk* is used, we cannot be sure if the actors used physical force and if the victims gave consent and thus were not victims after all. Where the poorly attested verb *hc* is concerned, we could be very well dealing with forced sexual intercourse. The contexts of its use and other meanings of the verb offer support⁵⁸⁰. »

La femme avait, comme le disait Christine Desroches-Noblecourt, d'importants droits légaux en Égypte ancienne. Gay Robins a apporté d'importantes nuances à cette posture : dans le cadre d'un conflit qui oppose une femme et un homme puissant, la femme peut difficilement faire valoir ses droits⁵⁸¹. En appui à la logique développée un peu plus haut, un ostracon du Nouvel Empire rejoint suggère qu'un crime commis envers la femme et les enfants d'un homme équivaut à un crime commis envers le maître de la maison⁵⁸². Et il s'agit, dans le contexte, souvent de femmes libres : si les femmes au statut inférieur semblent parfois trouver des défenseurs dans les gens qu'elles servent, c'est bien parce qu'elles sont traitées comme des commodités, comme

⁵⁷⁸ Dans *Bibliotheca historica I*, 78.4–5. Matic, *op. cit.* 2021, p. 82.

⁵⁷⁹ *Ibid*, p. 81.

⁵⁸⁰ *Ibid*, p. 82.

⁵⁸¹ Gay Robins, *op. cit.* 1993, p. 141.

⁵⁸² *O Petrie 61*. Černý et Gardiner, 1957, p. 7-8, planches XXIII.4, XXIII.4A. Cette lettre est commentée par Toivari (*op. cit.* 1997 p. 157) et Davies (1996, p. 13)

nous l'apprend le *Papyrus Bankes I*, qui documente une affaire dans laquelle une servante a été « kidnappée » avec son fils. Son maître allégué, l'artisan Wenienamun, demande qu'elle lui soit remise sans qu'il ne lui soit fait aucun mal ; et il justifie cette demande en arguant qu'il l'a achetée⁵⁸³.

L'invisibilisation des femmes dans plusieurs cas d'adultère, dont nous avons parlé un peu plus tôt, a également été commentée ainsi par Jaana Toivari :

« It is interesting to note that the woman does not figure actively in this case at all [...]. She is the object of the culprit's advances and she is subsequently made pregnant. However, in this narrative, she plays no role, she does not even give testimony or take an oath. It means that cases such as these do not present examples of male-female disputes, they are in fact male disputes over women. Such an "invisibility" becomes even more striking when compared to the numerous oaths from later periods where women actively attempt to clear their reputation. No similar parallel, concerning female sexual fidelity, is seen in the Deir el-Medina sources. »⁵⁸⁴

Le point de vue de la femme n'est pas entièrement effacé de toute source judiciaire, puisqu'elle était souvent appelée à témoigner, qu'elle était parfois même la plaignante ou l'accusée. Mais quand il s'agit d'affaires maritales, l'homme assure une bonne partie des responsabilités et conserve un important contrôle du discours. Cette tendance peut également s'étendre aux cas de violence conjugale : dans au moins l'un d'entre eux, c'est vraisemblablement un homme proche de la femme battue qui se rend au tribunal pour la représenter⁵⁸⁵.

⁵⁸³ I.E.S. Edwards. « The Bankes Papyri I and II ». *JEA*, vol. 68, 1982, p. 127.

⁵⁸⁴ Toivari, *op. cit.* 1997, p. 164.

⁵⁸⁵ McDowell, *op. cit.* 1990, p. 152. Également discuté dans Toivari, *op. cit.* 1997, p. 165. Elle note que le pronom utilisé est un pronom masculin, mais ajoute qu'il est possible qu'il s'agisse d'une faute grammaticale commise par le scribe. *O. Nash 5 rt* dans Černý et Gardiner, 1957, p. 20, planches LXX.1, LXX.1A.

Mais en l'absence de sources démontrant des directives claires, il est impossible d'affirmer que les femmes aient été dramatiquement incitées à ne pas se représenter elles-mêmes. On peut cependant suggérer que cette pression existait, et que les femmes, surtout en ce qui concernait des cas de violence où elles devaient confronter leur propre époux, gagnaient sans doute à obtenir le soutien d'un proche masculin « témoin » afin d'augmenter la crédibilité de son témoignage⁵⁸⁶. Autrement, et si certaines sources nous encouragent à croire que des disputes sans allégations de mauvais traitements pouvaient être réglées par la négociation (Toivari parle même de « thérapie de couple » !⁵⁸⁷), il est fort probable que le jugement de la *knb.t* ne vienne pas contredire à terme des normes patriarcales relativement violentes, ou du moins profondément inégalitaires.

Comme nous le montrent les procès intentés contre des époux violents, les prérogatives de l'homme avaient des limites. Les sources judiciaires ne justifient pas la violence faite aux femmes, bien au contraire. L'Ostrakon Nash 5 relate par exemple le témoignage d'une femme sévèrement battue par son mari, ou du récit qu'en fait un tiers qui la représente⁵⁸⁸. On ne connaît pas la peine infligée au mari violent. Un autre cas de violence contre une femme est raconté dans le P. DeM 26 B⁵⁸⁹. Malgré les lacunes qu'on rencontre dans cet autre texte, on peut déduire du caractère judiciaire que prennent ces affaires que la violence physique contre les femmes n'était pas prise à la légère, malgré l'invisibilisation relative des femmes.

⁵⁸⁶ Pour accuser un fonctionnaire corrompu, une femme du Nouvel Empire décide par exemple d'attendre le retour de son mari (LRL no 37, Černý 1939a, p. 57-60, cité dans Toivari, *op. cit.* 1997, p. 160). Dans un cas de violence conjugale assez sérieuse, raconté sur le recto de *O. Nash 5* (Černý et Gardiner, *op. cit.* 1957, p. 16, Toivari, *op. cit.* 1997, p. 165), qu'on a cité un peu plus tôt, et où la femme battue est également représentée en cour par une personne qui utilise la forme masculine du « je ». Le procès n'implique cependant pas que des hommes : la mère du mari est en effet appelée à témoigner.

⁵⁸⁷ Concernant le *O Gardiner 189*. Allam, *op. cit.* 1973b, p. 188. Toivari, *op. cit.* 1997, p. 165.

⁵⁸⁸ Černý et Gardiner, *op. cit.* 1957, p. 16

⁵⁸⁹ Černý, *op. cit.* 1986, p. 4,

Nous avons également vu, plus tôt, que la littérature sapientiale tendait également à encourager les initiatives contribuant à la satisfaction de l'épouse. Dans *Les maximes d'Ani*, il est plus spécifiquement recommandé de ne pas lui donner de raisons d'être mécontente⁵⁹⁰. Il n'y a que dans le conte que la violence, faite aux femmes et aux amants, est mise de l'avant comme une solution allant de soi. Il est tout à fait probable que le ton impitoyable de contes tels que *Le Mari cocufié* ait contribué à rendre l'agression de femmes légitime dans l'esprit de plusieurs. Mais les contes présentent presque toujours des circonstances extrêmes. Dans le *Conte des deux frères*, lorsque Anubis poursuit son frère Bata dans l'objectif de le tuer, c'est parce qu'il croit qu'il a non seulement agressé sa femme sexuellement, mais aussi qu'il l'a battue. Rappelons qu'elle menace de se suicider s'il ne la débarrasse pas de son frère⁵⁹¹, et que Bata lui-même, plus tard loué pour sa ruse, n'avait lui-même pas prévu de rétribution aux avances adultérines de la femme. Anubis, en bref, agit violemment envers son frère parce qu'il a été manipulé. Le meurtre violent de sa femme est motivé par le même genre de rage, mais cette fois-ci justifiée à l'intérieur du récit : la vengeance considérée comme légitime s'abat sur l'antagoniste. Anubis ne semble dès lors plus avoir besoin de manifester la moindre considération pour sa femme, puisqu'il jette son corps aux chiens⁵⁹². *Le Mari cocufié*, récit plus ancien et dans lequel le simple adultère est décrit comme une offense capitale en elle-même, pourrait par ailleurs refléter des normes plus strictes au Moyen Empire. Cela dit, l'échantillon littéraire est bien trop restreint pour être significatif. Rappelons aussi qu'aucune source n'atteste encore de l'assassinat réel d'une femme adultère sous le coup de la colère, au Nouvel Empire.

En bref, il existe ici aussi des portraits divergents et ambigus concernant la violence conjugale et le viol : les contes représentent plusieurs comportements impulsifs et violents, sans toujours les condamner ; les textes sapientiaux

⁵⁹⁰ Lichtheim, *op. cit.* 1976, p. 143.

⁵⁹¹ Le passage (*LES* 02, 14,8-9) laisse peu de place à l'interprétation.

⁵⁹² *Ibid*, *LES* 18,8-9.

recommandent plutôt, en général, de bien traiter sa femme. Quant aux sources judiciaires, elles révèlent l'existence de normes bien établies et qui condamnent certains abus, sans pour autant mettre la victime au premier plan. On pourrait être tenté de rejeter les contes du revers de la main, car ils sont, sur le plan de l'approche de la violence, marginalisés – du moins dans ce cas-ci. Dans les faits, la représentation des émotions qu'on y trouve est unique. La colère y est identifiée, sans surprise : par exemple comme nous l'avons mentionné plus tôt, on parle de celle de Bata et d'Anubis qui sont « enragés comme des panthères de Haute-Égypte »⁵⁹³. La représentation de cette colère n'est absolument pas dénoncée dans le corps du texte. Et si la violence d'Anubis paraît injuste envers son frère, c'est que celle-ci tire son origine d'un malentendu. On peut en conclure qu'une expression très violente de la colère paraît tout à fait compréhensible à certains Égyptiens, mais que les conséquences graves qu'elle entraîne dans la vie réelle crée des dommages trop grands pour qu'on laisse les hommes avoir libre cours à leurs impulsions. La représentation de la colère, dans *Gilgamesh*, n'est pas toujours du même type : lors de l'affrontement entre le héros légendaire et Enkidu, par exemple, ce n'est qu'après s'être abandonné à cette colère que Gilgamesh finit par se calmer. Dans ce cas précis, la colère et la confrontation mènent au développement d'une amitié profonde⁵⁹⁴. On trouve peu d'équivalents dans la littérature égyptienne.

3.1.2.2 L'économie des femmes répudiées ou en fuite

Lynn Meskell décrivait, en 2002, la position des femmes du Nouvel Empire comme étant peu envieuse. Son ouvrage, *Private Life in New Kingdom*, a reçu quelques

⁵⁹³ *Papyrus Orbiney*, 3,8. *LES 02* 12,12.

⁵⁹⁴ Tablette II, 215-240. Sophus Helle. *Gilgamesh : A New Translation of the Ancient Epic*. New Haven, Yale University Press, 2021, p. 19

vertes critiques, dont celle de Morris⁵⁹⁵, dans laquelle on défend une position inverse, plus proche de celle de Desroches Noblecourt. Le débat n'est pas terminé. Dans tous les cas, les exemples montrent bien que les femmes ne sont absolument pas à l'abri de la violence. Il y a des recours possibles mais elles restent significativement dépendantes d'un tuteur, du moins sur le plan financier. Cette dépendance, malgré le dynamisme de leur résistance, les rend plus vulnérables que les hommes. Il ne semble pas exister non plus de scrupules particuliers vis-à-vis du fait d'infliger des peines violentes aux femmes lorsqu'elles ont commis un acte répréhensible : il leur arrive d'être battues, au même titre que des hommes, quand par exemple elles sont accusées de diffamation⁵⁹⁶. Dans ce contexte, la dot, comme mode de protection économique de la femme mariée, peut tout aussi bien viser la protection du patrimoine et de l'intérêt du père de la femme que de celui de cette dernière. Dans ce contexte, comment assurer sa survie lorsqu'on doit partir de chez son mari?

Dans l'Ostracon *Ashmolean 1945,39*, issu du village de Deir el-Medineh sous la XX^e dynastie, un dénommé Khnummose se plaint à une connaissance et ami, Ruty, qu'il doit en ce moment assurer en partie la subsistance de sa femme, qui réside chez une troisième personne, Menna⁵⁹⁷. Il énumère les services rendus : il lui a notamment donné un sac d'orge. Dans le *Papyrus DeM VI*, une femme se réfugie chez un proche, qui demande à son mari de contribuer à payer ses frais de subsistance⁵⁹⁸. Dans les deux cas, la situation financière de la femme renvoyée (définitivement ou pas) semble dépendante de la bonne volonté de l'ex-mari et de la capacité du nouvel hôte de la femme à se faire indemniser. Une situation particulièrement vulnérable, quoique moins dramatique, ici, que la mendicité.

⁵⁹⁵ Ellen Morris. « Reviewed Work : Private Life in New Kingdom by Lynn Meskell. » *JEA*, vol 88, 2002, p. 265-267.

⁵⁹⁶ *O Cairo 25556*. Černý, *op. cit.* 1935, p. 21-22, 44, pl. XXVIII. McDowell, *op. cit.* 1990, p. 152-153, 160-161, 251. idem 1987, p. 17-22.

⁵⁹⁷ Černý et Gardiner, *op. cit.* 1957, (*Hieratic Ostraca*), pl. lxxii.1.

⁵⁹⁸ Sweeney, *op. cit.* 1998, p. 106

Ces femmes abandonnées par leur mari, parfois parce qu'ils considèrent avoir trouvé mieux, sont présentes dans l'imaginaire collectif. Une des seules blagues narratives du Nouvel Empire et qui nous est parvenue concerne une femme borgne répudiée par son mari⁵⁹⁹. Les sources sont cependant trop peu nombreuses pour qu'on puisse encore se faire une idée claire de l'état socio-économique des femmes divorcées ou répudiées, et dont l'ex-mari est encore en vie. Le fait que les femmes soient plus sujettes aux violences économiques n'est toutefois absolument pas étonnant au sein d'une société patriarcale. Dans tout ce qui concerne les rapports de genre, il est par ailleurs important, comme l'affirme Lynn Meskell dans *Archaeologies of Social Life*, de chercher plus loin que quelques textes et représentations : il est vital d'examiner les rapports de force entre les individus à travers, notamment, une analyse du pouvoir économique⁶⁰⁰. En bref, même si les mentions de femmes violentées ne sont pas particulièrement nombreuses au Nouvel Empire, leur statut généralement inférieur a pu en faire des cibles de choix et leur invisibilisation en tant que groupe peut parfaitement bien expliquer la rareté des occurrences. Rappelons toutefois que malgré quelques sources judiciaires et littéraires attribuant aux femmes une dépendance économique assez forte, plusieurs documents administratifs suggèrent qu'un certain nombre de femmes administraient des terres en leur propre nom⁶⁰¹.

3.1.3 Homosexualité et autres « déviances »

La violence genrée et/ou sexuelle ne fait pas des victimes que chez les femmes. Certaines pratiques homosexuelles sont aussi décrites, à l'interne, comme une violence

⁵⁹⁹ *Papyrus Bibliothèque Nationale* 198, II. Wente, *op. cit.* 1967, p. 79.

⁶⁰⁰ Lynn Meskell. *Archaeologies of Social Life*. Malden, Blackwell Publishers, 1999, p. 88.

⁶⁰¹ Dans le *Papyrus Wilbour*, on en compte 130. A. Massart. « Propriété et fisc sous la XX^e dynastie (le *Papyrus Wilbour*) ». *Orientalia*, Nova Series, vol. 24, no 1, 1955, p. 73. Voir aussi Sally L.D. Katary, *Land Tenure in the Ramesside Period*. Londres et New York, Routledge, 1989, p. 16.

de genre. Pénétrer un homme reste par exemple, dans le vocabulaire, « le travail de mâle », notamment dans *Les Aventures d'Horus et de Seth*.



p3-wn ir hr p3 nti ch



ir=i k3.t n ch3wti r=f

« Étant donné que Horus, qui est debout ici, j'ai fait le travail de mâle sur lui. »⁶⁰²

Renate Müller-Wollermann consacre quelques pages à l'homosexualité dans *Vergehen und Strafen: zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten*. Les actes homosexuels perpétrés par Seth dans *Les aventures d'Horus et de Seth* ont également été analysés dans des articles de Röpke⁶⁰³ et de Amenta⁶⁰⁴. Il serait utile de se demander quel lien peuvent entretenir ces actes avec des pratiques violentes. Quoi penser, par exemple, du viol homosexuel ? Ensuite, est-ce que des actes non-hétérosexuels pouvaient conduire à des conséquences graves, comme une punition physique, ou une certaine exclusion sociale ?

On sait, notamment par les confessions négatives, aux chapitre 125 et 125A du *Livre des Morts* et présentes dans certaines tombes, que l'homosexualité représentait un tabou religieux et un acte qui peut jouer en défaveur du Salut du défunt, au même

⁶⁰² *Papyrus Chester Beatty I*, 12,3-4. *LES 04*, 53,6-7

⁶⁰³ Frank Röpke. « Überlegungen zum "Sitz im Leben" der Kahuner homosexuellen Episode zwischen Horus und Seth: (pKahun VI.12 = pUniversity College London 32158, *rtō.*) » Dans Roeder, Hubert (dir.), 239-290. Munich, éditions Fink, 2009.

⁶⁰⁴ Alessia Amenta. « Some reflections on the "homosexual" intercourse between Horus and Seth. *GöttMisz*, no 199, p. 7-21.

titre que le vol et la fraude⁶⁰⁵. Ces confessions négatives ne comportent bien évidemment aucune menace directe contre une personne – sans doute un homme – qui aurait eu l'audace de pratiquer des activités sexuelles avec une personne du même sexe qu'elle. Quelques chercheurs, dont Goedicke⁶⁰⁶, Rueda et Kammerzell⁶⁰⁷, voient aussi dans une des maximes de Ptahhotep (la maxime 32) une référence à l'homosexualité. Müller-Wollermann en discute également brièvement⁶⁰⁸. La maxime condamne le fait de copuler avec une « femme-enfant », et conseille au lecteur de repousser ses avances. Mais il n'est pas absolument clair que la signification réelle de « femme-enfant », *hm.t-hrd*, ait une connotation exclusivement homosexuelle⁶⁰⁹. *Le conte de Neferkare et du Général Saset*, probablement daté du Moyen Empire mais toujours reproduit au Nouvel Empire, fait aussi référence à des actes sexuels entre deux hommes, c'est-à-dire le roi et l'un des officiers supérieurs de son armée, qui ont lieu lors de rencontres nocturnes et particulièrement discrètes. Le texte n'est pas parfaitement clair mais suggère, selon Parkinson, que l'acte est scandaleux, « as is seen from the facts that the king is obliged to act with great secrecy, and his nocturnal trips are already the object of rumour, and shocking enough to warrant a man's following the king "without" misgiving. »⁶¹⁰

Au Nouvel Empire, il n'est pas spécifié si une violation du tabou de l'homosexualité pouvait avoir des conséquences graves. Peut-être était-ce le cas, mais nous ne disposons pas de sources semblables à celles concernant la violence conjugale. Peut-être s'agit-il d'un tabou trop important pour qu'on en débâte publiquement à

⁶⁰⁵ Phrase A 20. Charles Maystre, « Les déclarations d'innocence (Livre des morts, chapitre 125) », et aussi Phrase B 27. R. B. Parkinson, *op. cit.* p. 61. Müller-Wollermann, *op. cit.* 2004, p. 127.

⁶⁰⁶ Hans Goedicke. « Ptahhotep maxim thirty-two (P457-462). » *GöttMisz* 201, 2004, p. 105-108.

⁶⁰⁷ Frank Kammerzell et María Isabel Toro Rueda. « Nicht der Homosexuelle ist pervers: die Zweiunddreißigste Maxime der Lehre des Ptahhotep. » *Lingua Aegyptia* 11, 2003, 63-78.


⁶⁰⁸ Müller-Wollermann, *op. cit.* 2004, p. 127.


⁶⁰⁹ À ce sujet, lire R.B. Parkinson, « Homosexual Desire and Middle Kingdom Literature », *JEA*, vol 81, no 1, 1995, p. 69.

⁶¹⁰ R.B. Parkinson, *op. cit.* 1995, p. 73.

l'époque ? Dans le conte, l'exemple de Horus et de Seth est l'un des seuls à être explicite. La première conséquence de la sodomie est la dégradation, voire l'humiliation de l'homme pénétré. L'ensemencement de Seth par le sperme d'Horus est un dernier clou dans le cercueil du premier. Notons par contre que le lecteur sait très bien qu'Horus n'a, de fait, pas sodomisé Seth, et qu'il s'est seulement masturbé dans les laitues qui lui étaient destinées. En tant que destinataires du conte satirique, nous sommes plutôt appelés à prendre parti pour la victime de la sodomie, Horus, qui évite l'humiliation publique et tourne la situation à son avantage. La sexualité brutale de Seth, elle, est moquée.

Les autres « déviances », les autres comportements qui sans être considérés comme des crimes graves, portent tout de même atteinte à la moralité ou à la sociabilité sont divers. Sur le plan de la sexualité, fréquenter des prostituées n'est pas non plus très bien vu⁶¹¹. En être une est sans doute encore pire⁶¹², mais les sources ne sont pas très loquaces à ce sujet. Elles dénoncent surtout la *fornication*, souvent rendue par le verbe *nk*, et qui semble comprendre les actes homosexuels comme les actes hétérosexuels qui n'auraient pour seul objectif que le plaisir⁶¹³ ou qui seraient trop... publics et donc associés au désordre.

⁶¹¹ Dans une *Satire des métiers* notamment, le Papyrus Lansing, on dénonce le comportement du jeune homme fréquentant des prostituées, désignées par le terme *k3-s.t.*, , « femme cassite ». *P. Lansing*, 8,5-8,10. A.H. Gardiner. *Late-Egyptian Miscellanies*, Bruxelles, 1937 (BAe 7), p. 106,3-107,3. Le déterminatif de l'homme est d'origine incertaine.

⁶¹² Le terme peut être en lui-même péjoratif, comme dans le conte des deux frères, où Bata traite la femme d'Anubis de *t3hw.t.*, () qu'on présume signifier « prostituée ». (*LES* 02, 16,16, *P. Orbiney* 7,8.)

⁶¹³ J.J. Janssen. « Marriage problems and public reactions (*Papyrus BM 10416*). » Dans Baines, John, T. G. H. James, Anthony Leahy, et A. F. Shore (dir.) Londres, Egypt Exploration Society, p. 134-137. Les *confessions négatives* contiennent également des condamnations de la fornication. La version du Papyrus d'Ani est parfaitement claire là-dessus : « Je n'ai pas commis la fornication ». E.A. Wallis Budge. *The Book of the Dead, The Papyrus of Ani*. Dover, 1895, p. 348 et Pl. XXXII.

Nous avons déjà longuement parlé de l'immodération : mis à part le manque général d'honnêteté et la fraude, c'est un des comportements sur lesquels on insiste le plus. Celle-ci inclut le manque de sobriété⁶¹⁴ et tout comportement qui soit par essence irréfléchi et centré sur la satisfaction du désir à court terme. Son rapport de proximité avec la violence que nous avons qualifiée de proactive en fait un facteur de désordre immédiat et direct : certainement, de fait, le plus grand facteur de désordre tel que représenté à l'époque. Et comme nous l'avons vu, le conflit qui tire ses origines ou qui se nourrit de l'impulsivité d'une des parties n'est pas impossible à réparer : il existe des mécanismes de résolution extrajudiciaires et judiciaires.

3.1.4 Corruption, fraude et paresse

Nous regroupons ici ces deux conduites immorales parce qu'elles ont quelque chose en commun dans le discours égyptien : ce sont deux formes de manquement au devoir, au même titre que l'insubordination (à laquelle nous consacrerons de l'énergie plus tard). La condamnation de la corruption et de la fraude est très présente dans les sagesses égyptiennes, principalement dans *L'Enseignement d'Aménémopé*, que nous citerons éventuellement. La fraude constitue-t-elle cependant une violence ? En se référant à des sources littéraires telles que le *Conte de l'Oasien*, on pourrait conclure que oui, tant elle est avilissante et accompagnée d'autres abus violents (dont le passage à tabac de la victime d'extorsion).

Ce n'est d'autant plus pas tellement étonnant d'y accorder une certaine importance. *L'Enseignement d'Aménémopé* ne vise certes pas la noblesse royale, mais elle s'adresse tout de même à des lettrés, qui ont pour beaucoup des postes plus ou

⁶¹⁴ Ironiquement représenté dans certaines tombes, sans connotation négative.

moins importants au sein de l'administration ou qui possèdent des terres dont ils pourraient « déplacer les bornes⁶¹⁵ » avec une certaine impunité.

Cette condamnation est par ailleurs aussi présente dans le *Livre des Morts* : évidemment, les personnages qui ont les moyens de s'offrir une tombe, ou qui ont un contrôle sur la production discursive, ont des valeurs qui reflètent leur expérience et leur classe sociale. Ce n'est certainement pas étranger à la diffusion et à la production de versions du *Livre des Morts* qui contiennent des confessions négatives fortement tournées vers l'administration honnête plutôt que vers l'obéissance au supérieur. L'insistance sur le fait de ne pas créer d'oppression est également notable. La plupart des confessions négatives traitant de saine gestion sont assez peu ambiguës :

n hbi=i dbh

n hbi=i st.t

n si3t=i 3h.t

n w3h=i hr mw.t n.t iwsu

n nmh-i m th n mh3.t


⁶¹⁵ m ir rmnì wd.y hr tšì.w n 3h.t, c'est-à-dire « Ne porte pas les bornes (stèles) sur les limites des terres arables ». *Les sagesse d'Aménémopé*. P. B.M. 10474, recto. 7.12.

« Je n'ai pas réduit la mesure,
Je n'ai pas diminué l'aroure,
Je n'ai pas fraudé dans les champs.
Je n'ai pas ajouté de poids dans la balance,
Je n'ai pas falsifié les mesures de la balance. »⁶¹⁶

Ces confessions négatives, sans surprise, s'accordent parfaitement bien avec les conseils contenus dans les sagesses. Elles reflètent très bien les préoccupations de la classe sociale qu'elles visent : si la corruption peut parfois mener à des peines sévères⁶¹⁷, l'intérêt de la dénoncer est surtout une question d'intégrité morale, puisque les citations contiennent assez rarement des menaces. Cela rejoint ce qui a été dit plus tôt : les personnes plus à l'aise ont des soucis de réputation.

En revanche, l'immoralité d'un subalterne paresseux est perçue tout autrement. Selon Chloé Ragazzoli, la paresse « est centrale, en contrepoint, dans le discours sur l'éducation, notamment dans les exhortations au jeune scribe ou les satires du scribe dissipé. [...] La paresse proprement dite est représentée par l'absence de zèle »⁶¹⁸. Ragazzoli concentre surtout son analyse sur toute la documentation visant à instruire les scribes, mais les représentations négatives de la paresse se trouvent aussi ailleurs. Dans la chapelle funéraire de Pahery à El-Kab, une scène montre le défunt en train de superviser le travail sur ses terres. Outre la différence de classe sociale exprimée par le registre de langue (Pahery s'exprime en Égyptien classique, ses ouvriers agricoles en

⁶¹⁶ Papyrus de Nu, chap. 125, 12-14. Passage similaire dans Lichtheim, *op. cit.* 1976, p. 125. Notons aussi que la notion de fraude, qui peut paraître anachronique à nos yeux d'observateurs du XXI^e

siècle, est rendue ici par le verbe *si3t*,  (ligne 13), « tricher » ou « mutiler ». Voir *Wb* 4, 32.1-4 et *TLÄ* lemma no 127960.

⁶¹⁷ Comme dans le Décret d'Horemheb (*BAR* III, 63-4. B.G. Davies, *Egyptian Historical Records of the Later Eighteenth Dynasty*, fasc. VI, 1995, p. 81.) et dans celui de Séthi II (*KRI* IV, 266, 1-4.) Dans le deuxième cas, le prêtre corrompu se voit retirer sa fonction et il est réduit au statut d'ouvrier agricole. La peine de mort est également évoquée dans le même texte. Sur le sujet, lire Hassan El-Saady. « Considerations on Bribery in Ancient Egypt ». *SAK*, vol. 25, 1998, p. 298.

⁶¹⁸ Ragazzoli, *op. cit.* 2019, p. 418.

néo-égyptien⁶¹⁹), plusieurs commentaires insistants venant de contremaîtres ou d'ouvriers permettent de nous faire comprendre que la paresse n'était pas particulièrement tolérée sur les terres de Pahery : nous trouvons en effet sur la scène cinq citations de personnages qui en incitent d'autres à se dépêcher, à accélérer le travail⁶²⁰.

On y met certes davantage l'accent sur la capacité du défunt à imposer l'ordre et la discipline, mais on ne peut nier le fait que cette discipline s'exprime principalement par l'ardeur mise au travail. Les ouvriers sont surveillés, efficaces, endurants, empressés. Même une enfant, représentée avec son frère, l'incite à se mettre au travail. Elle lui dit : « Aide-moi pour que nous puissions rentrer chez nous ce soir. Ne répète pas la même bêtise d'hier aujourd'hui »⁶²¹.

Laisser le défunt insatisfait peut avoir des conséquences malheureuses. En contrebas de la scène agricole, on peut en effet observer une représentation de bastonnade, apparentée aux scènes de reddition des comptes⁶²². Cette scène est une composante de l'équation : même si la corrélation entre la paresse et la bastonnade est plus suggérée qu'établie, les ouvriers se pressent clairement dans la crainte sourde de devoir subir les foudres d'un puissant.

Un exemple concret nous a été transmis dans la littérature épistolaire. Comme nous l'avons vu plus tôt, dans le *Papyrus Genève D 187*, un serviteur aurait en effet

⁶¹⁹ À ce sujet, lire Ronald J. Leprohon. « A wall for all seasons: the funerary chapel of Pahery at El-Kab. » *KMT*, no 24, vol 3, 2013 p. 49-58.

⁶²⁰ J.J. Tylor, Francis Ll. Griffith. « The tomb of Pahery at el Kab ». Londres, 1894, pl. III. Aussi Gerald E. Kadish. « Observations on time and work-discipline in Ancient Egypt. » Dans Peter der Manuelian (dir.) *Studies in Honor of William Kelly Simpson 2*. Boston, Department of Ancient Egyptian, Nubian and Near Eastern Art, Museum of Fine Arts, p. 439-449.

⁶²¹ Griffith, *op. cit.* 1894, pl. III. Lire aussi Barbara S. Lesko. « Rank, Roles, and Rights », dans *Pharaoh's Workers: The Villagers of Deir El Medina*. Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 25.

⁶²² Griffith, *op. cit.* 1894, pl. III.

préféré le « plaisir » au travail et laissé les terres qu'il devait cultiver à l'abandon⁶²³. Il aurait été battu pour cette raison, quoique dans sa lettre, son maître Atref préfère s'en assurer avant de le condamner. Dans cette courte communication, ce n'est pas la paresse qui est condamnée dans son ensemble, mais les conséquences qu'elle a eues sur la productivité des terres agricoles. Évidemment, le sous-texte parle de lui-même.

Dans *Le conte des deux frères*, la femme d'Anubis fait également possiblement preuve d'un mélange de paresse et de coquetterie lorsqu'elle refuse d'aider Bata à transporter les sacs de semence sous prétexte qu'elle est en train de se coiffer⁶²⁴. Comme nous l'avons vu, ce personnage n'est pas représenté comme un idéal moral, mais sa paresse n'a en elle-même pas de conséquences graves. Dans le récit, elle est instrumentale. Sa fonction est de rendre le personnage plus antipathique en mettant l'accent sur son caractère séducteur.

La paresse et l'immodération sont des facteurs de désordre et augmentent la vulnérabilité des individus qui s'y livrent. Ce ne sont pas tant des tabous moraux que des comportements que les gens puissants ont de la difficulté à tolérer, chez les classes sociales inférieures mais aussi jusqu'à un certain point au sein de leurs propres rangs : on peut y voir une forme de résistance à la discipline. La question de l'homosexualité est toute autre : on fait mention du comportement – et non de l'orientation – dans des sources à caractère sacré, dans le conte (excluant *Neferkare et Sasenet*, dans lequel on fait allusion à une relation entre deux hommes qui semble durer dans le temps) et dans les textes qui ont un lien avec le quotidien. Même dans les sagesses, un acte sexuel présumé entre deux personnes du même sexe (généralement entre deux hommes) n'est pas nécessairement dénoncé parce qu'il a quelque chose de tabou, mais bien parce qu'il est improductif et que la « femme-enfant » n'est pas un amant valable⁶²⁵.

⁶²³ *Papyrus Genève D 187*. Černý, *op. cit.* 1939, 42,6-8.

⁶²⁴ *Le conte des deux frères*, *op. cit.* LES 02, 12,2.

⁶²⁵ Müller-Wollerman, *op. cit.* 2004, p. 127.

3.1.5 Rixes, bagarres et passages à tabac

En regard de ce qui a déjà été dit sur le sujet, il est évident que la bagarre et la querelle, exemples les plus criants de la perte de contrôle sur soi, mais aussi de désordre et de violence, étaient considérablement dénoncés au Nouvel Empire. Contrairement à certains des abus précédemment évoqués, il n'y a pas de porte de sortie. L'adultère et la violence conjugale peuvent être ignorées, l'homosexualité plus ou moins tolérée (du moins dans l'épisode de *Horus et de Seth*), la corruption dissimulée, mais la violence physique et impulsive est visible et constitue une menace directe à la paix civile. Nous en voyons la confirmation dans la nature des sources qui témoignent du phénomène : elles sont assez souvent d'ordre judiciaire.

Rappelons qu'une bonne partie de *L'enseignement d'Aménémopé* traite du comportement à adopter avec des individus colériques. L'objectif est d'empêcher les débordements de se produire. Mais que se passe-t-il quand les débordements surviennent tout de même?

Les sources traitant de bagarres entre deux individus ne sont pas tellement nombreuses. Elles sont assez peu représentées dans l'iconographie : les scènes où deux personnes luttent l'une contre l'autre, à l'extérieur du contexte militaire, sont surtout des représentations sportives⁶²⁶, et le contexte semble en général assez amical, proche du jeu. Dans ces affrontements, et si quelques scènes montrent qu'un adversaire peut avoir

⁶²⁶ Ces scènes ne sont pas rares, surtout au Moyen Empire. Mahmoud El-Khadragy. « The Northern Soldiers-Tomb at Asyut ». *SAK*, vol 35, 2006, p. 154. W. Decker, M. Herb. *Bildatlas zum Sport im alten Ägypten*, HdO 1.14, 1994, 533 p. Schulman, JSSEA, volume 12, numéro 1, 1982, p. 168. On pourrait rapprocher ces scènes de luttes souvent cérémonielles, à la lutte de taureaux, également représentées dans les tombes, notamment au Moyen Empire (par exemple dans la tombe 17 de Béni-Hassan - Montet *BIFAO* 1911, p. 32), dans le sens qu'il s'agit d'affrontements non-interpersonnels, qu'ils aient une signification profondément ancrée dans le sacré ou non.

le dessus sur l'autre⁶²⁷, les deux personnages impliqués sont des pairs ou représentés comme égaux.

Figure II : Lutte sportive, Medinet Habou



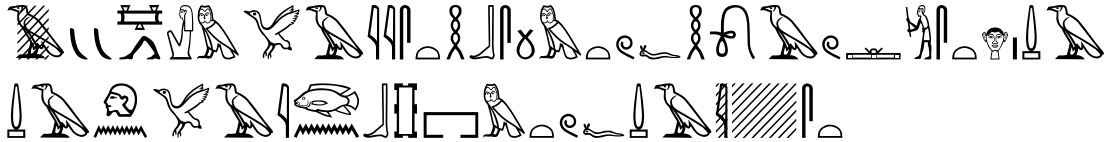
crédit photo: Guillaume Bouchard Labonté

Dans les sources qui font mention d'affrontements physiques non-sportifs, il y a la plupart du temps, au contraire, un parti plus faible, victime du rapport de pouvoir défavorable. Dans les sources judiciaires, il sera le plaignant d'un abus, ou le condamné de la peine ! Il y a moins, en bref, de mentions de bagarres que de mentions de passages à tabac.

Dans le fameux cas de Paneb, artisan de Deir El-Medineh accusé de nombreux crimes odieux (nous avons déjà parlé brièvement de lui), il n'est pas tellement question de répliques à la violence qu'il fait subir. Les autres personnes impliquées semblent des victimes passives de sa brutalité, jusqu'à ce qu'ils portent plainte au tribunal du

⁶²⁷ John A. Wilson. « Ceremonial Games of the New Kingdom ». *JEA*, vol 17, no 3/4, novembre 1931, p. 211-212. Les scènes montrent entre autres des duels au bâton et des matchs de lutte enlevants, avec une grande diversité de prises. Les participants représentés sur les murs du temple de Medinet Habou se lancent parfois des bravades, telles que « Affronte-moi! Je te ferai voir la main d'un (vrai) guerrier ! » *Ibid*, p. 213.

moins⁶²⁸. Quand on l'accuse d'avoir volé Yeyemwaw avant de la violer sur le mur de l'enceinte de Deir el-Medineh, on ne fait pas mention de la réaction de la victime :



[Yeyemwaw] m p3y=st hbs mtw=f hw3=st hr d3d3 n p3 inb mtw=f d3i // =st

« [Accusation concernant le vol de Yeyemwaw] de son vêtement. Alors il la jeta (lança) sur le dessus du mur et l'agressa/viola.⁶²⁹ »

Ce n'est pas étranger au fait que la source judiciaire montre le point de vue des plaignants, et que celui-ci ne s'embarrasse pas de nuances afin de présenter Paneb comme un bourreau. Dans ce cas particulier, qui n'est cependant pas différent des autres sur le plan de la forme de la dénonciation, c'est une tierce personne qui raconte le forfait, et tous les détails ne sont pas enregistrés par le scribe. Sans doute parce que la liste de crimes est déjà particulièrement longue.

Il aurait été intéressant, pour cette raison, de connaître le point de vue de Paneb. Aurait-il eu tendance à nier catégoriquement avoir commis des actes violents (par exemple, avoir battu ou fait battre neuf autres habitants de Deir el-Medineh⁶³⁰), ou aurait-il présenté une version de l'histoire dans laquelle il aurait été en fait lui-même victime de la violence qu'on lui attribue ? A-t-il plutôt cherché à expliquer le contexte

⁶²⁸ Jaroslav Černý. « Papyrus Salt 124 (BM 10055) ». *JEA*, no 3/4, novembre 1929, p. 243-258. Jean Winand. « Le serment de Paneb et de son fils ; Papyrus Salt 124, vo 1, 6-8. » *Bulletin de la société d'Égyptologie de Genève*, no 15, 1991, p. 107-113. M.L. Berbrier : « Notes on Deir el-Medina : II. The Career of Paneb. » *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, vol. 8, no 4, 1978, p. 138-140.

⁶²⁹ *Papyrus Salt 124 (BM 10055)*, r° p. 1, 19.

⁶³⁰ *Ibid*, r° p. 2, 16. Dans Jaroslav Černý, *op. cit.* 1929, p. 245.

de ces agressions afin de se présenter lui-même comme une victime qui utilise une force raisonnable dans le cadre d'une action d'autodéfense tout à fait légitime ?

D'autres sources nous permettent d'imaginer quelle aurait pu être la défense de Paneb. Dans les affaires de pillages de tombes, plusieurs personnes impliquées avouent leur participation, parfois très indirecte, à un large réseau de recel. Une femme qui a participé de loin à un pillage de tombe justifie par exemple son acte de complicité par la misère et la faim dans laquelle elle était plongée⁶³¹.

La situation économique est ici utilisée, avec une efficacité indéterminée, par la défenderesse, pour expliquer son crime. Mais la situation de Paneb est bien plus complexe. On ne sait pas quel poids ont pu jouer les accusations d'agressions (et de viols) dans cette affaire, ni même de quelle manière il fut puni : ce comportement violent, comme la paresse de la femme d'Anubis dans *Le conte des deux frères*, aurait bien pu en effet être instrumental (un « character assassination », comme nous le disions plus tôt), l'homme ayant aussi été accusé du crime bien plus grave d'avoir profané une tombe royale. Cette violation extrême d'un tabou aurait suffi à elle seule à faire condamner Paneb, mais le présenter comme une brute ignorante des conventions sociales (qui se livre, finalement, à de la « violence proactive ») ont pu contribuer à affaiblir sa crédibilité devant le tribunal.

D'autres cas de bastonnades causent une certaine commotion. Nous avons déjà parlé à deux reprises d'Atref et de son serviteur battu pour avoir apparemment manqué à ses obligations, en l'absence de son maître⁶³². Il est difficile de bien traduire l'intention de l'auteur de la lettre, mais on comprend néanmoins que les mauvais traitements

⁶³¹ « J'étais assise, affamée, sous les sycomores alors que des hommes passaient pour vendre du cuivre. Nous étions assis et affamés [...] ». *P. B.M. 10403*, vo 3, 5-7. Nous aurons l'occasion de rediscuter de ce cas précis.

⁶³² Dans le *Papyrus Genève D 187*.

infligés à son serviteur le choquent beaucoup. Certains autres textes dont le contexte n'est pas moins nébuleux évoquent également des bagarres et des passages à tabac. Parmi eux, le P. BM 10318+10287 cite une foule en colère qui promet d'aller rosser une femme, sa sœur et/ou un autre individu⁶³³. L'affaire est peut-être reliée à une histoire similaire citée dans le P. BM 10416 (tous deux datent de la XX^e dynastie), que nous avons racontée plus tôt, et dans laquelle le maître du domaine de Deir el-Medineh empêche une foule en colère de passer à tabac une femme impliquée dans une affaire d'adultère.

Certaines sources suggèrent qu'il y a aussi une limite à l'impunité de certaines autorités. Les agressions de toutes sortes ne sont pas nécessairement sanctifiées si elles viennent d'une autorité quelconque, par exemple si elles sont gratuites ou difficilement justifiables. Dans le fameux Scandale d'Éléphantine, un prêtre est accusé d'avoir mutilé des serviteurs à tort, entre autres forfaits⁶³⁴.

La distinction entre violence proactive et répressive reste tout de même au cœur du problème dans ce genre de situations. La violence d'un homme envers son épouse, d'un supérieur envers son employé, d'un maître envers son serviteur⁶³⁵ n'est absolument pas traitée de la même manière que la violence entre pairs plus ou moins égaux, ou du moins entre citoyens et citoyennes qui n'ont pas un rapport d'autorité direct, ou encore, qui ont un rapport d'autorité mais dont le cadre de l'agression sort du contexte de ce rapport. Le serviteur d'Atref, par exemple, a été battu par un tiers : d'où l'ire du maître. Paneb agresse des citoyens sur lesquels il n'a aucun pouvoir, et la foule violente voulant punir un adultère agit en faveur du mari cocufié, à l'extérieur de la zone domestique ou

⁶³³ *Papyrus BM. 10318+10287, Papyrus Salt 1821/156, Papyrus Salt 1821/165.*

⁶³⁴ Vernus, *op. cit.* 1991, p. 123.

⁶³⁵ Ne serait-ce que dans la réduction à l'esclavage, par exemple dans le cas de Kerbaal, dont on a tué les supérieurs avant de l'emmener de force en Égypte. *P. B.M. 10052*, V^o 12, 2-3. *KRI* 6, 793,4-6

intime, et publiquement de surcroît. Dans le cas du Scandale d'Éléphantine, il ne s'agit cependant plus d'une rixe, mais d'un sévère abus en situation d'autorité.

3.1.6 Abus d'autorité

L'abus d'autorité tel qu'il est conceptualisé au Nouvel Empire constitue cependant une transgression particulière. A priori, on pourrait croire qu'il ne semble pas particulièrement lié à l'impulsivité et aux passions ; l'abuseur n'est pas décrit comme un « brûlant », un *pʃ šmm*. Sa composante émotive ne serait donc pas clairement explicitée. L'abus de pouvoir serait, selon cette interprétation, une violence sans passion. Mais dans certains contextes, il existe une certaine proximité entre abus et émotion brutale. Dans tous les cas, c'est un grave manquement au devoir et aux fonctions de celui qui a reçu la confiance d'un pharaon ou d'un de ses représentants.

3.1.6.1 La fraude, le mensonge et l'abus

On pourrait inclure, dans ce type de crime, certaines fraudes commises dans le cadre d'une fonction officielle et certaines formes de spoliation à l'égard des plus faibles. Les confessions négatives, au chapitre 125 du *Livre des Morts*, insistent sur le maintien d'un rapport de respect entre le puissant et le pauvre⁶³⁶.

Ce respect de ce qu'Assmann décrit comme un principe proche de notre conception de la justice sociale, une « solidarité verticale »⁶³⁷, va au-delà du simple respect de ce que Hobbes appellerait un « contrat social » entre le sujet et le dirigeant. Dans le *Livre des Morts*, le commettant n'est pas tant présenté comme responsable de


⁶³⁶ Dans Jan Assmann. *op. cit* 2003, p. 78. « Je n'ai pas fait *isfet* contre les hommes / Je n'ai pas maltraité les bestiaux / [...] / je n'ai pas dépouillé l'orphelin. »

⁶³⁷ *Ibid*, p. 64.

la justice devant le peuple que devant les dieux ou devant une autorité supérieure. L'abus du pouvoir de l'un envers l'opprimé est un manque de respect qui ne se distingue pas, dans la forme du texte, du manque de respect envers l'autorité.

Dans les textes de *sagesses*, l'abus du pouvoir obtenu dans le cadre d'une fonction est traité de manière à peu près similaire, mais certaines nuances sont apportées. *Les Maximes d'Ani* y portent une attention limitée : elles font simplement référence à la fraude au sens large, en l'assimilant au mensonge plutôt qu'à l'abus général : « Protège-toi du crime de la fraude / contre les mots qui ne sont pas véritables »⁶³⁸. *L'Enseignement d'Aménémopé* est plus prolixe sur le sujet. Au chapitre II, il commande sans détour au lecteur de s'abstenir de voler un miséreux⁶³⁹, de s'attaquer à une personne handicapée⁶⁴⁰, de frapper un vieillard ou de lui parler durement⁶⁴¹. Les conséquences sociales du geste ne sont ici pas clairement établies, mais le même chapitre énonce une énième référence au caractère colérique des malfaiteurs. Le regroupement de ces méfaits au sein du même long passage pourrait donc nous encourager à défendre une analyse selon laquelle certains abus de pouvoir verticaux peuvent être reliés à l'expression désordonnée de la colère. Les offenses diverses sont autrement décrites dans ce chapitre comme une offense aux dieux : ainsi, le délinquant « hurle, sa voix atteint le paradis », et c'est « Iah (Thot) qui déclare son crime »⁶⁴².

⁶³⁸ Lichtheim, *op. cit.* 1976, p. 138.

⁶³⁹  s3w tw r hrwrc i3d r nč.š.šw <r> s3w-c. « Garde-toi de voler le pauvre, de violenter l'invalides ». *Les sagesses d'Aménémopé*. P. BM 10474, recto, 4,4.

⁶⁴⁰ *Ibidem*.

⁶⁴¹ m ir i3wš dr.t=k r tkn i3(w) « Ne lève pas la main contre un aîné. » *Ibid*, 4,6. Christine Hue-Arcé mentionne aussi ces passages dans sa thèse (*op. cit.* 2020, p. 225) et discute de la définition de tkn, qu'elle traduit par « approcher » dans le contexte de cette citation.

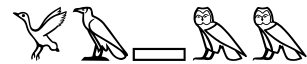
⁶⁴² sw (hr) sbh ; hrw=f r hr.t. ih (hr) shc bt3w=f. *Ibid*, 4,18-19. La première partie de cette citation (𓆎 𓏏 𓏏 𓏏 𓏏 𓏏 𓏏 𓏏 𓏏 𓏏 𓏏 𓏏 𓏏, sw (hr) sbh – il hurle) est d'autant plus intéressante qu'elle contraste une fois de plus avec le comportement silencieux dicté par l'idéal de modération.

Au chapitre VI de *l'Enseignement d'Aménémopé*, la fraude et l'abus de pouvoir envers les plus faibles sont directement décrits comme une forme d'oppression. La punition qui attend le délinquant n'est pas que divine. Contrairement à l'homme au tempérament colérique et impulsif, qui doit être remis entre les mains des dieux⁶⁴³ et auquel il ne faut pas répondre⁶⁴⁴, l'opresseur subit les foudres immédiates du pouvoir. L'extrait qui le dépeint est véhément :

« Celui qui s'approprie injustement dans les champs
s'il agit par des faux serments
Il est rattrapé par le pouvoir de la Lune.
Remarque-le bien, celui qui a fait cela sur la terre
car il est un oppresseur du faible⁶⁴⁵
Il est un ennemi qui travaille à ta destruction
La mort est dans ses yeux
sa maison est un ennemi de la ville
mais ses enclos sont détruits
ses biens sont saisis de la main de ses enfants
et sa propriété est donnée à quelqu'un d'autre. »⁶⁴⁶

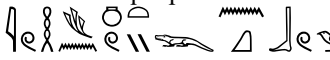
Dans la tombe du vizir Rekhmire à Thèbes, celui-ci a fait inscrire une biographie qui le compare avec un de ces prédécesseurs, Akhtoy. Cette référence à Akhtoy prend la forme de recommandations que le pharaon aurait faites à Rekhmire avant de l'introduire dans son poste. Il y déclare, entre autres, qu'il doit « Éviter ce qui a été dit du vizir Akhtoy, ce qu'il a nié à son propre peuple pour le bien des autres par

⁶⁴³ *Ibid*, ligne 4,17 : on note toujours l'utilisation de l'expression *p3-šmm*,



« le brûlant ». Notez le déterminatif de l'ennemi tenant une hache enfoncée dans son crâne.

⁶⁴⁴ Au Chapitre III : *m ir nhb t(t)t(t) i-r'-mε p3 t3-r' mtw=k dbdb=f n mdw.t* « Ne te querelle pas avec la bouche chaude et ne l'attaque pas avec des mots! » *Ibid*, 5,10.

⁶⁴⁵ Plus précisément : , *iw hnti n kbw. Les sagesses d'Aménémopé. Papyrus B.M. 10474. chapitre VI. D'après Griffith, « The Teachings of Amenophis the Son of Kanakht. » JEA, vol. 12, no 3-4, octobre 1926, p. 204. Et Lange, H.O. Das Weisheitbuch des Amenemope aus dem Papyrus 10,474 des British Museum. Copenhague, Bianco Lunos Bogtrykkeri, 1925, p. 48, VIII, 2.*

⁶⁴⁶ *Ibid*, p. 47-48.

peur d'être faussement accusé de partialité. »⁶⁴⁷ Cette citation amène un contexte absolument fascinant qui rend plus intéressant le lieu commun constituant la recommandation morale finale :



ms spr wꜥ im=sn hr wdꜥ mdw=nty k3



=f ir n=f r wd=f hr h3w [] pw hr mꜥ3t



m sdm [] bw ntr








« Advenant que l'un d'eux faisait appel d'un de ses jugements, qu'il prévoyait lui faire subir (Lacune). C'est un excès de justice. Ne juge pas (lacune) C'est une abomination au dieu. »⁶⁴⁸

Lichteim et Faulkner restituent tous deux la dernière phrase par « Ne juge pas injustement ». Le reste n'est pas plus équivoque : le pharaon lui recommande également l'objectivité dans le jugement de personnes qu'il connaît, exige de lui qu'il n'ignore jamais les personnes qui lui apportent des pétitions. Quand les récriminations contenues dans la pétition concernent le comportement de Rekhmiré, il doit également la considérer et écouter le porte-parole !

Au Nouvel Empire, la recommandation de ne pas adopter un comportement d'injustice et d'oppression, d'abuser un individu ou un groupe n'est pas rare. Les mentions sortent souvent du cadre purement sacré ou *sapiential*. Dans une lettre

⁶⁴⁷ *Urk. IV*, 1086-93. Aussi dans R.O. Faulkner. « The Installation of the Vizier ». *JEA*, vol. 41, décembre 1955, p. 20, no 10-11 et dans Lichteim, *op. cit.* 1976, p. 22-23

⁶⁴⁸ *Idem.*

adressée à des membres de l'Institution de la Tombe et datant de Ramsès XI, un général d'armée, qui leur a envoyé cinq servantes, exige par exemple qu'on ne laisse « personne  les opprimer » ni les maltraiter. Le verbe utilisé ici pour décrire cette action est     , *šk* (la formulation complète est « *iw m di šk wt pꜣy=f iry m=tn* »)⁶⁴⁹. Nous pourrions affirmer que ce n'est pas une recommandation sans importance, puisqu'il existe au moins un cas où les services d'une servante ont été utilisés pour les mauvaises raisons à Deir el-Medineh⁶⁵⁰. Dans une lettre de Mescha à Piay, qui date aussi du Nouvel Empire, l'auteur propose un réexamen de l'impôt exigé au serviteur nommé Ruru, qui selon lui l'opprime fortement, puisqu'il n'a pas de quoi payer. Le verbe employé est cette fois-ci , *dd*, qui signifie également « opprimer »⁶⁵¹.

Les raisons avancées pour dénoncer une oppression ou un abus d'autorité sont diverses. Les contextes idéalisés tels que représentés dans les tombes, le conte et les sagesses font mention de valeurs, du devoir et du succès de l'entreprise de l'individu visé⁶⁵², voire de ce qui plaît ou non aux dieux. Mais comme nous l'avons vu dans la lettre du général d'armée envoyée à l'Institution de la Tombe, dans la vie quotidienne, les motifs ne sont pas toujours explicités aussi clairement. Peut-être parce que les raisons pour lesquelles il ne faut pas abuser des plus faibles (ou les tyranniser) apparaissent évidentes aux yeux des Égyptiens. Dans le cas de la lettre de Mescha à

⁶⁴⁹ *Papyrus BM 10100* ; LRL 30 ; *Papyrus Salt 1821/238/2* ; 6B.45. La formulation n'est pas parfaitement claire mais le contexte permet d'établir cette signification de manière assez certaine. Une traduction et une analyse grammaticale est disponible en ligne: Anne-Claude Honnay, Laurence Neven, dans *Ramses Online* ; référence [legacy/131/quote/191/197]

⁶⁵⁰ Benedict G. Davies, Jaana Toivari. « Misuse of a maidservant's services at Deir el-Medina (O.CGC 25237, recto) ». *SAK*, vol. 24, 1997, p. 79. Les autrices suggèrent qu'un homme aurait été « accused of abusing the services of Pa'anmahu, perhaps by unlawfully employing her in his own service. »

⁶⁵¹ *Papyrus Cairo 58058*, dans Wentz, *op. cit.* 1990, p. 113.

⁶⁵² Rekhmiré se fait par exemple assurer par le pharaon que le magistrat qui agit sans abuser « connaîtra le succès en ce lieu ». *Urk. IV*, 1090, 8.


Piay, le motif est cette fois-ci assez clair : il s'agit de ne pas harceler quelqu'un qui n'a tout simplement pas les moyens de payer.

Le pur pragmatisme n'est pas le seul facteur expliquant cette tendance. La lettre de Mescha essaie clairement de jouer sur l'empathie des officiels pour les convaincre, alors que le général d'armée semble réellement soucieux du bien-être des servantes, d'où l'utilisation, sans aucun doute, de termes connotés comme *ꜥdd* et *ꜥšk*.

Comme nous le verrons plus tard, toute violence à l'égard des sujets n'est pas considérée comme abusive. En théorie, il existe bel et bien une *juste* violence, distincte de la violence proactive, que nous appelons violence répressive. L'application de cette distinction à la réalité est certainement problématique, mais les Égyptiens qui nous ont transmis leur témoignage en débattent peu à l'extérieur des textes sapientiaux, qui affirment en général que la punition doit être proportionnelle au crime. Celui-ci doit bénéficier d'un examen froid, fermé à toute passion *brûlante*.

3.1.6.2 Nuances apportées au sujet de la justice : les classes populaires

Il ne faudrait cependant pas confondre la volonté de justice et d'ordre avec une sympathie systématique pour les classes populaires. Ptahhotep disait qu'il « faut prendre conseil auprès du sage comme de l'ignorant » car « une parole parfaite est plus cachée que la pierre verte; on la trouve pourtant auprès des servantes qui travaillent sur la meule »⁶⁵³, mais tout le monde n'était pas de cet avis. Dans la tombe de Pahery, le notable inhumé à El-Kab, ayant vécu sous Touthmosis III et dont nous avons parlé plus

⁶⁵³  dgꜥ mdt nfrt r wꜥꜥ iw
gm.st m-ꜥ hmwt hr bnwt. « Une bonne parole est plus cachée que le feldspath vert, c'est pourtant chez les femmes travaillant aux meules qu'on la trouve. » *Papyrus Prisse*, colonne 5, lignes 8-10, p. 5, d'après Zāba, 58-59, p. 21

tôt, on peut lire un passage sans ambiguïté sur le sujet. Après avoir assuré qu'il avait toujours obéi aux ordres⁶⁵⁴, il se livre à deux confessions négatives très intéressantes :

n dd=i md.wt. n.t h3.w-mr

n whm=i nn t3 wr kd=sn

« Je n'ai pas parlé avec les mots de la classe populaire;
 Je n'ai pas parlé à des gens sans grande valeur »⁶⁵⁵

Précisons tout d'abord que l'expression « classe populaire » est ici rendue par le mot *h3.w-mr*, ⁶⁵⁶. Ensuite, notons que les différences de statut social entre deux individus peuvent s'accompagner de comportements divers, et ce n'est donc pas nécessairement le dialogue et la tolérance qui prime. Le papyrus BN 198 II mentionne un fait divers dans lequel un magistrat n'a peut-être pas apprécié la blague qu'un de ses subalternes lui a racontée. Il est sous-entendu, dans cette lettre, qu'on s'attend à ce qu'un pauvre accepte de se faire moquer de lui, ce qui n'est pas le cas d'un magistrat⁶⁵⁷.

Une faible considération des castes inférieures est également présente dans la *Satire des métiers* et les textes du Nouvel Empire qui partagent certains de ses attributs, comme *L'enseignement épistolaire de Neb maâtrênakht* (Papyrus Lansing, P. BM

⁶⁵⁴ *URK IV*, 120, 34. Ronald J. Leprohon. « A wall for all seasons: the funerary chapel of Pahery at El-Kab. *KMT*, no 24, vol 3, 2013 p. 49-58.

⁶⁵⁵ *Ibid.* Aussi dans Lichtheim, *op. cit.* 1973, p. 329.

⁶⁵⁶ *Wb* 2, 98.6. *TLA*, lemma-no. 101240.

⁶⁵⁷ J. Černý. *Late Ramesside Letters*. Bruxelles, 1939, p. XIV et XV, p. 67-68.

9994)⁶⁵⁸. Comme on l'a déjà mentionné plus tôt, on y plaint notamment les travailleurs manuels d'avoir à se soucier d'être tyrannisé par un chef, et le soldat d'être fouetté⁶⁵⁹. L'exemple précédent tend à prouver que ce n'est pas exactement le cas. Mais la satire n'est pas reconnue ni appréciée en raison de la rigueur de ses descriptions. Elle est appréciée pour ses généralités et perceptions.

Dans les trois cas mentionnés, si la reconnaissance d'une différence de considération existe dans l'idéal comme dans la vie quotidienne, « l'oppression » est rarement directement encouragée par les textes : puisque c'est un abus qui n'a rien de légitime. Le puissant, sans être magnanime, doit être juste : sa violence doit donc également être juste, elle doit être l'équivalent de l'usage de la « force ». Il est évident que la distinction de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas, comme nous l'a appris le texte de la tombe de Rekhmiré, peut être sujet à l'examen et au jugement des successeurs, si ce n'est celui des contemporains.

La fraude, quant à elle, peut tout aussi bien être associée à un mensonge qu'à une marque « d'oppression » ou de violence économique. Comme il n'est pas utile de créer des catégories complètement imperméables, nous assumons totalement cette nuance.

3.1.7 Conclusions sur le sens de l'immoralité et des transgressions morales au Nouvel Empire

Comme nous l'avons vu plus tôt, les transgressions morales dénoncées au Nouvel Empire ne sont pas nécessairement des actes violents, mais même quand elles ne sont pas directement stigmatisées, elles sont souvent associées, directement ou

⁶⁵⁸ Bernard Mathieu. « La Satire des métiers », *GRAFMA Newsletter* 3-4, Paris, 2001, p. 66.

⁶⁵⁹ En 10,9. Aylward M. Blackman and T. Eric Peet, *op. cit.* 1925, p. 293.

indirectement, à des actes plus répréhensibles, souvent des actes d'agression. Ce n'est pas le caractère homosexuel du viol de Seth envers Horus qui est au centre de l'enjeu comportemental, mais bien le fait d'avoir tenté de le dominer et de le dégrader en le contaminant avec sa semence !

De la même manière, la paresse de la femme d'Anubis du *Conte des deux frères*, comme nous l'avons vu, n'est qu'une partie d'un ensemble plus large. Ce n'est pas à cause de sa paresse que son mari finira par l'assassiner : c'est parce qu'elle a poussé son époux à tuer son frère sous des motifs mensongers. Cela dit, la paresse de la femme est tout de même utilisée pour avilir le personnage.

Il y a donc des transgressions plus légères et dont les conséquences varient, qui dépendamment du contexte, peuvent être représentées négativement mais qui semblent attirer peu de conséquences graves, ni provoquer de scandales gigantesques. Contrairement aux cas d'adultère, nous n'avons par ailleurs accès à aucune source, pour le moment, qui nous permette de croire que les homosexuels étaient systématiquement traînés devant un tribunal ou battus. Quant aux contes (mythiques ou pas), ils n'ont bien évidemment pas de valeur légale et d'application dans la vie réelle. Ils fournissent néanmoins un jugement moral qui nous permet de mieux comprendre les perceptions et valeurs du Nouvel Empire, voire des expériences émotionnelles et les attentes sinon du peuple, du moins d'auteurs dont l'œuvre a été largement diffusée.

Les comportements d'agression sont évidemment plus faciles à associer à une forme de violence « proactive ». Ils contreviennent aux attentes des Égyptiens en regard du respect des normes, de la paix sociale, de l'ordre. Et même si la femme possède un pouvoir inférieur à celui de l'homme, la maltraitance à son égard peut entraîner des poursuites judiciaires et des ennuis dans la sphère publique. L'époux ne peut pas faire ce qu'il souhaite de sa femme, et la famille de celle-ci est en droit de venir la soutenir si jamais elle y voit un quelconque intérêt. En ce qui concerne les actes

d'agression entre pairs, les normes soutiennent une justice diligente, bien que comme nous l'a appris l'exemple de Paneb, on puisse laisser un homme au caractère abusif récidiver souvent avant de finalement parvenir à le faire passer devant un tribunal qui détient un réel pouvoir coercitif sur les chefs d'équipe et autres personnages influents de Deir el-Medineh. Il en va de même pour les diverses formes d'abus de pouvoir. Cette difficulté à faire condamner des personnages abusifs, malgré leur incontestable ignominie, peut être liée à une différence de statut social. Institutionalisé dans le Code d'Hammourabi, qui prévoit des peines différentes en fonction de l'appartenance de la victime à une caste ou à une autre, ce double-standard peut tout aussi bien être officieux en Égypte ancienne, ou bénéficié de la faveur jurisprudentielle ou coutumière.

La question de l'adultère reste cependant la plus intéressante. Il ne semble pas y avoir de différence de nature dans la manière de traiter ce tabou et d'autres types d'abus plus directs. L'adultère peut provoquer des crises sévères à l'échelle d'un village comme celui de Deir el-Medineh et peut conduire des groupes à menacer l'intégrité d'individus. Les peines ne semblent pas particulièrement sévères aux premières offenses (amende et serment devant les dieux), mais elles peuvent en théorie aller loin quand les délinquants sont surpris à nouveau (jusqu'à la mutilation du nez et l'exil au pays de Kouch, si on prend à la lettre le contenu des serments qui sont prononcés par les accusés⁶⁶⁰), du moins en fait-on la menace. Est-ce cependant la récidive multiple dans l'adultère qui est punie, ou le parjure multiple ? Peut-être qu'un adultère qui mène à une grossesse est traité différemment ? Ou peut-être ces trois offenses différentes contribuent-elles au jugement final ? Le fait de quitter le foyer conjugal pour aller vivre avec son amant ou amante, ou de laisser l'épouse à elle-même peut aussi peser dans la balance et nourrir le scandale. Dans tous les cas, si on en croit les références au divorce

⁶⁶⁰ Le serment en question est cité dans le *Papyrus DeM 27*. McDowell, *op. cit.* 1990, p. 115, 175 et 1999, p. 49. Janssen, *op. cit.* 1982, p. 116-23 et 1988, p. 134-37. Allam, *op. cit.* 1973, p. 301-302). Tel que mentionné dans le premier chapitre, ce serment n'est pas pris à la lettre dans ce cas particulier, puisque le coupable récidive sans qu'on l'envoie à Kouch. Rien ne nous permet encore d'affirmer que dans le droit coutumier, ce serment avait autre chose qu'un poids symbolique.

dans les sources examinées, l'adultère semble souvent considéré comme un manquement au contrat (moral) passé entre les deux époux. Il n'a pas exactement le même caractère sacrilège que l'adultère dans le mariage catholique traditionnel. Cela ne préserve cependant pas mieux l'état émotif des partenaires impliqués.

L'adultère, dans la menace qu'il fait planer sur l'intégrité d'un couple, représente certainement un manquement équivalent à une autre forme de violence « proactive » dans l'esprit des Égyptiens. C'est une forme de violence économique, dans le sens où en menaçant le mariage, un adultère répété menant à un délaissement de l'épouse pourrait bien priver celle-ci de ce qu'elle a besoin pour vivre. Comme nous l'avons vu, les alternatives ne sont pas très nombreuses pour les femmes délaissées (pour diverses raisons) qui n'ont pas accès aux mêmes moyens de subsistance que leurs contreparties masculines : beaucoup reviennent chez leur père ou chez un autre membre de la famille, où elles sont considérées comme une pression financière supplémentaire sur le ménage. Malgré l'existence d'un concept d'oppression qui dénonce l'extorsion des plus pauvres, il serait étonnant que ce délaissement, s'il constitue une injustice aux yeux des Égyptiens, ne rejoigne leurs conceptions de la « brutalité » ou de la « violence », dont bénéficient la plupart des victimes des actes d'autre nature.

3.2 Le discours sur le crime grave

Aucune transgression culturelle, aucune violation de tabou n'est à prendre à la légère au Nouvel Empire. Mais plusieurs crimes sont tout simplement considérés comme odieux. Et il s'en trouve peu pour modérer les esprits quand ces actes ont lieu, car la transgression est assez consensuelle ou vise une institution puissante. Tout discours divergent ou nuancé est *de facto* ignoré ou effacé. La mémoire même du condamné est soit partiellement, soit totalement anéantie à escient : il est hors de question que le nom d'un être aussi misérable puisse être transmis à la postérité, lui

assurant ainsi une forme de survivance spirituelle⁶⁶¹. Le crime grave est la forme la plus brutalement condamnée de violence proactive.

Mais comment exactement les différentes couches de la population pouvaient-elles interagir avec les criminels comme Paneb ? Quand faire appel à un échelon supérieur du pouvoir royal ? La *knb.t* locale pouvait-elle se sentir complètement dépassée par les événements ? Quel est le discours des puissants vis-à-vis de ces offenses majeures ? Et quel vocabulaire utilise-t-on pour évoquer ces crimes ?

3.2.1 Le meurtre

Mis à part *Merikarê*, qui s'adresse à un public différent (c'est-à-dire à un public royal), les *sagesses* égyptiennes ne mentionnent que peu les crimes comme le meurtre de serviteurs ou d'hommes libres, ni la mutilation. Les pères et tuteurs ne semblent simplement pas juger utile de recommander à leurs fils et protégés de ne pas assassiner leur prochain. Ce n'est certainement pas un oubli : c'est sans doute plutôt un lieu commun qui n'a pas besoin de bénéficier, à l'époque, d'une longue démonstration.

3.2.1.1 Le meurtre dans la littérature

Le discours sur le meurtre n'est cependant pas absent des sources égyptiennes. Au contraire, c'est un thème récurrent dans la littérature. Dans le conte, il est interprété de diverses manières : comme nous l'avons vu précédemment, il peut être perçu comme totalement légitime, même s'il sort de la sphère de la justice étatique. Ces actes violents sont souvent décrits brièvement à l'aide d'un vocabulaire très connoté : aussi, nous

⁶⁶¹ Cette punition est souvent subie par des criminels du Nouvel Empire. Lorton, *op. cit.* 1977, p. 18, notes 51-56.

porterons au cours des prochaines pages une attention plus particulière aux traductions à partir de la version hiéroglyphique.

Dans *Le conte des deux frères*, Anubis assassine sa femme sans réel procès : la preuve circonstancielle amenée par son frère Bata suffit tout à fait à le pousser à agir ainsi. La description de ce meurtre est peu détaillée : c'est un évènement qui reste en arrière-plan, qui ne suppose aucune confrontation successive entre Anubis et sa femme. Voici comment la péripétie est narrée :

« Alors il [Bata] partit pour la Vallée du Pin, et son frère retourna chez lui, la tête entre les mains, couvert de poussière. Quand il atteignit sa maison, il tua sa femme, jeta son corps aux chiens et resta prostré, chagriné à cause de son frère. »⁶⁶²

Le passage traitant directement du meurtre se limite à peu de choses, et il ne s'agit pas d'une traduction synthétique. Visuellement comme phonétiquement, il est laconique :



spr pw ʾr.n=f r pʒy=f pr

« Il retourna vers sa maison »



ʾw=f hr hdb tʒy=f hm.t

« et il tua sa femme »



ʾw=f hr hʒc=st n nʒ ʾw.w.


« Alors il l'abandonna aux chiens [...] »⁶⁶³


⁶⁶² Selon la traduction de l'auteur. Voir aussi Lichtheim, *op. cit.* 1976, p. 207 et Wolfgang Wettengel. *Die Erzählung von den beiden Brüdern*. Freiburg, Orbis Biblicus Orientalis, no 195, 2003, p. 101.


⁶⁶³ *Les Deux Frères*. LES 02 18,8-9.


Ici, beaucoup plus d'espace narratif est accordé à la réaction émotive d'Anubis, qui n'exprime plus la « colère d'une panthère de la Haute-Égypte ». C'est accompagné d'un sentiment de trahison ou de profond désarroi qu'il commet cet assassinat. Il n'est plus fait, par la suite, allusion ni à la femme d'Anubis, ni à son meurtre. Anubis ne subit aucune réprimande pour cet attentat et devient même pharaon après la mort de son frère. Malgré tout, son comportement n'est pas mis de l'avant comme étant conforme à un idéal moral. Dans le récit, il existe en effet un autre meurtre : celui de Bata, commandité à de multiples reprises par son ancienne compagne. Nous ne nous attarderons pas tout de suite à ce meurtre précis, mais plutôt à la réaction de Bata.

Celui-ci, en effet, est sévèrement trahi par le départ de cette femme envoyée par les Dieux pour son seul bénéfice. Non seulement sa compagne s'enfuit-elle avec les ambassadeurs du pharaon, mais elle exige aussi que le pin sur lequel le cœur de Bata est posé soit abattu, ce qui mène à la mort de Bata⁶⁶⁴. Elle charme le roi et trahit donc doublement son ancien compagnon. Et pourtant, ce dernier ne réagit pas avec la même impulsion que son frère. Il déjoue plutôt les ruses de sa femme en utilisant la magie, et ce n'est qu'après son couronnement que Bata finit par juger sa femme :


imw inì.tw n=i n3y.i sr.w 3.w n hm=f ɛ.w.s


dì=i m.w m shr.w nb.w i.hpr m-dì=i


wn.in [tw] [hr] inì.t n=f t3y=f hm.t iw=f hr wpi hnt=s m-b3h=sn



⁶⁶⁴ *Ibid*, LES 02, 22,6-8.

iw.tw hr iri.t tiw m sn

« [alors le roi dit :] "Que mes haut-fonctionnaires royaux soient convoqués pour moi, pour que je puisse leur faire savoir ce qui m'est arrivé". Ensuite sa femme fut emmenée à lui. Il la jugea en leur présence, et tous lui accordèrent leur soutien. »⁶⁶⁵

La peine n'est pas spécifiée, mais on peut deviner que son ex-compagne (et mère) reçut un châtiment exemplaire. L'accent est mis sur un autre élément, c'est-à-dire la parole, plus précisément la dénonciation de la femme et l'énonciation d'une vérité crue devant des témoins crédibles. C'est-à-dire sur la pratique d'une justice légitime plutôt que sur la peine. Ce jugement est ici traduit par le verbe *wpi*, historiquement très utilisé, d'ailleurs, dans un contexte d'opposition entre Horus et Seth, mais aussi entre Vérité et Mensonge⁶⁶⁶. Bata, en tant que figure d'un idéal moral, a donc un *modus operandi* opposé à celui d'Anubis. Il est néanmoins possible que ce soient les ressources d'Anubis qui soient à l'origine d'une telle pratique. Bata est alors roi et a démontré à de multiples reprises maîtriser de puissants pouvoirs surnaturels. C'est en tant que magicien et roi qu'il peut donc chercher toute la légitimité nécessaire afin de juger sa femme, avec l'appui de la cour et en toute légalité. Anubis, lui, au moment de confronter sa femme, conserve un statut de loin inférieur – et le statut de sa femme est conséquemment encore moindre. Il reste dans tous les cas guidé par ses émotions et agit sans cérémonie. Le récit ne lui accorde pas le pouvoir de la parole performative, c'est-à-dire d'agir par un ordre, une déclaration, un décret⁶⁶⁷. Il est donc intéressant de relever cet important décalage.

Le meurtre est bien entendu présent dans d'autres sources littéraires. Dans *Les aventures d'Horus et de Seth*, Seth menace de tuer un dieu chaque jour :

⁶⁶⁵ *Ibid*, LES 02 29,4-6.

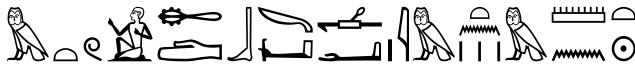
⁶⁶⁶ Revez, *op.cit.* 2003, p. 129.

⁶⁶⁷ John Langshaw Austin. *Quand dire, c'est faire*. Paris, Points, 1991, 202 p.



iw=i r t3i.t p3y=i dsm n 4500 n nms.t

« Je prendrai mon sceptre de 4500 nms.t »



mtw=i hdb w3 im=tn m-mn.t

« (et) je tuerai l'un d'entre vous sur une base quotidienne. »⁶⁶⁸

La menace de Seth ne se concrétise pas. Contrairement à Bata et malgré la brutalité associée au dieu, il ne passe pas à l'acte, puisque Prê-Horakhty cède à la demande de Seth, selon laquelle la présence d'Isis doit être interdite pendant le procès. Notons que les autres dieux de l'Ennéade ne semblent pas particulièrement troublés par l'invective. Alors qu'ils ont réagi avec colère aux propos de plusieurs dieux et déesses⁶⁶⁹, aucune réaction n'est enregistrée suite à la déclaration de Seth.

Le conte du Nouvel Empire représente donc le meurtre comme une réponse légitime à des offenses scandaleuses dans quelques situations, notamment l'adultère et la trahison. C'est le cas également dans la littérature du Moyen Empire, comme le montre l'exemple du *conte du mari cocufié*, dont nous avons parlé plus tôt. Le meurtre vise l'amant de la femme d'Oubaoné, assassiné à l'aide d'un crocodile magique. La mort

⁶⁶⁸ *LES 04*, 42,15-16. Plusieurs annotations et le texte transcrit en hiéroglyphes sont disponibles dans Alan H. Gardiner. *The Library of A. Chester Beatty : description of a hieratic papyrus with a mythological story, love-songs, and other miscellaneous texts*, Londres, 1931, 1-26, pl. 1-17.

⁶⁶⁹ Deborah Sweeney. « Gender and Conversational Tactics in "the Contendings of Horus and Seth" » *JEA*, vol. 88, 2002. p. 149.

de la femme d'Oubaoné, sanctionnée par le roi Nebka, est, elle, plutôt présentée comme l'exécution judiciaire d'une peine capitale⁶⁷⁰.

Quand, dans *Le prince prédestiné*, un conte qui figure sur le *Papyrus Harris 500*⁶⁷¹, un roi du Mitanni tente de faire assassiner le fils du pharaon qui se fait passer pour un exilé de basse extraction, ce n'est pas parce qu'il a commis l'adultère avec sa femme, mais qu'il a plutôt séduit sa fille. Celle-ci avait auparavant été promise en récompense à l'homme qui réussirait à sauter assez haut pour atteindre la fenêtre de sa chambre, située à soixante-dix coudées du sol. Mais le roi ne s'attendait pas à ce qu'un étranger en apparence aussi misérable réussisse le défi. Il a tout d'abord une réaction épidermique lorsqu'il apprend que l'Égyptien a remporté le défi. Il ourdit ensuite un complot contre lui suite au refus de sa fille de le chasser. Le passage comporte quelques lacunes mais il reste lisible :



iw p3y=s [...] hr rdi.t sm rmt.w r sm3

« et son [père, le prince de Naharin] envoya ses gens pour tuer »

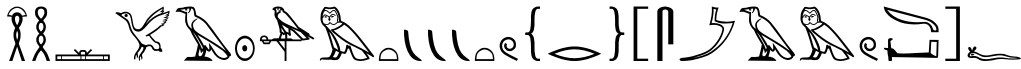


sw m s.t=f iw t3 šri.t hr n [...]

« Il était sur son siège et la fille [leur dit] : »

⁶⁷⁰ Elle est condamnée à être brûlée, « privée de sépulture et donc vouée à l'oubli ». Bernard Mathieu. « Les Contes du Papyrus Westcar, ou Khéops et les magiciens ». [en ligne], URL : https://www.academia.edu/5145593/Les_contes_du_Papyrus_Westcar, (mise à jour en novembre 2013, page consultée le 20 août 2016), p. 4.

⁶⁷¹ Voir facsimile dans E. A. W. Budge. *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*, Second Series. Londres, 1923, p. 48-52. Gardiner, A. H., *Late-Egyptian Stories*, Bruxelles, 1932, 1-9. Pour une traduction, W. K. Simpson. *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*, 2e édition. New Haven et Londres, 1973, p. 85-91.



w3h p3-rꜥ mtw=tw {r} [sm3=f]

« Par Rê, si on le tue, »



htp p3 šw iw=i mtw.kwi

« Au coucher du soleil je serai morte »⁶⁷²

Ce meurtre n'a bien entendu pas lieu : comme dans d'autres récits du même genre⁶⁷³, il est sauvé par la princesse et amené devant le souverain, qui apprécie ses bonnes manières et lui permet de marier sa fille.

Il y a une deuxième mort violente dans le conte du *Prince prédestiné* : le crocodile qui doit, selon la prophétie d'Hathor, être la fin du fils du pharaon, lui propose un marché. Il doit tuer un démon avec qui il lutte depuis des mois, en échange de quoi il lui offre une chance d'échapper à son destin. La deuxième ligne citée ci-dessous peut porter à interprétation, nous y ajoutons donc la transcription hiéroglyphique :



hr ptr iw=i r h3ꜥ=k

« Or vois, je te laisserai à l'abandon »



ir iw p3y=i [...] r h3 mtw=k swh3 n=i

⁶⁷² *Papyrus Harris 500* Vo 6,14-15. P. BME A 10060, LES 01, 5,14-16.

⁶⁷³ La même menace figure dans d'autres légendes plus récentes... dont l'histoire de Pocahontas.

« si [...] dans [l'éventualité] de se battre, et que tu crées du chaos (briser) pour moi. »



hdb p3 nht

« Tu dois tuer le démon »⁶⁷⁴

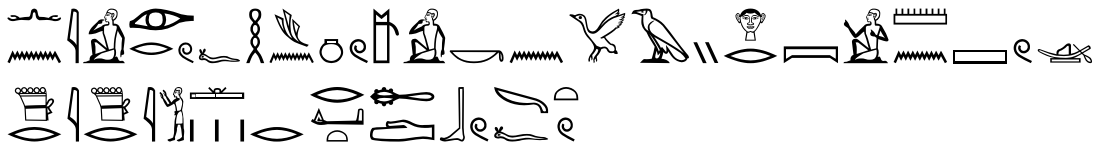
La fin de l'histoire n'est pas préservée mais nous pouvons déduire que le prince finira par déjouer son destin en tuant l'adversaire démoniaque du crocodile. Nous ne connaissons pas vraiment la forme de cet affrontement. Nous ne savons même pas si le prince affronte réellement son ennemi ou s'il refuse de le faire. Cependant, nous pouvons conclure de ce dilemme que le meurtre d'une tierce partie est ici présenté comme l'alternative à une mort certaine. Il n'est plus cette fois question d'intérêt marital. Notons par ailleurs que le protagoniste n'est pas placé dans un contexte de vengeance ; il ne tue pas pour éviter, comme son beau-père, de respecter ses engagements. Il est sous l'emprise du crocodile au moment où il doit prendre cette décision. Si donc le souverain du Mitanni agit de manière immodérée – même s'il s'en repent – en ordonnant sa mort, le protagoniste, lui, ne commet ce genre d'action que lorsqu'il est poussé au pied du mur, de la même manière que Bata, dans le *Conte des deux frères*, tue les envoyés du roi et punit sa femme.

Le meurtre et les tentatives de meurtre occupent également une place importante dans le *Rapport d'Ounamon*, qui a des airs de chronique mais qui est maintenant considéré comme un récit de fiction par la plupart des historiens⁶⁷⁵. La première référence au meurtre est faite par le maître du port de Byblos. En colère et

⁶⁷⁴ P. Harris 500, 4,1-8,14. Gaëlle Chantrain, Anne-Claude Honnay, dans *Ramses Online* ; référence [legacy/4/quote/1798/1800]

⁶⁷⁵ Helck en 1986, Baines en 1999, Scheepers en 1992, Egberts en 2001, Sass en 2002, Schipper en 2005.

incrédule devant les justifications de Ounamon, envoyé par le roi d'Égypte, il suggère que le capitaine du bateau d'Ounamon aurait bien pu être envoyé par Smendès (Nesbanebdjed I^{er}, de la XXI^e dynastie)⁶⁷⁶ afin de l'assassiner (*hdb*) et de jeter son corps en mer :



in i.ir=f hn=k n p3y hry mnš drdr r rdi.t hdb=f tw

« On t'a confié à ce capitaine de navire étranger, n'est-ce pas dans l'objectif de te tuer »



mtw=w h3k=r p3 ym

« et alors de t'abandonner dans la mer ? »⁶⁷⁷

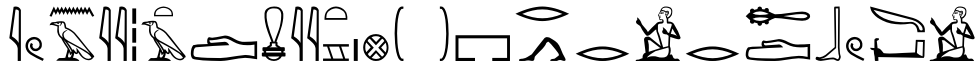
Pourquoi le maître du port fait-il une telle affirmation? Ce n'est pas très clair. Mais il semble bien que ce passage ait pour objectif d'établir un contraste entre Égyptiens et Asiatiques, puisque le maître du port justifie son allusion en extrapolant sur l'origine ethnique du capitaine du navire, ce à quoi Ounamon répond que tout son équipage est d'origine égyptienne – et donc loyal⁶⁷⁸.

Un peu plus tard, les habitants de Chypre essaient de tuer (toujours *hdb*) Ounamon pour des raisons obscures, mais qui ont peut-être à voir avec le contenu précieux de son navire. Il est heureusement protégé par la reine d'Alashiya, Hatbi, après s'être frayé un chemin au travers de la foule.

⁶⁷⁶ Lichtheim, *op. cit.* p. 226.

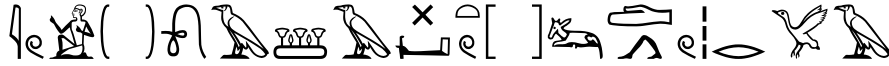
⁶⁷⁷ *Le conte du prince prédestiné.* LES 05, 66,15-16 et P. Moscou 1,56.

⁶⁷⁸ Lichtheim, *op. cit.* , p. 226.



iw n3y-n t3 dm3.t (hr) pr3.t r i r hdb=i

« Les citoyens (ceux de la ville) sont sortis vers moi pour me tuer. »



iw=i (hr) w3š [i] r-3wd=w r p3

« Alors je poussai entre eux vers le (lieu) »



nty htb t3 wr.t n p3 dm3 im

« où Hatbi, la souveraine de la ville, se trouvait. »⁶⁷⁹

Le motif de la tentative de meurtre n'est pas directement évoqué, mais il peut être ici lié à des facteurs de gain en richesses. Les coupables sont mis en accusation, mais aucun détail supplémentaire n'est révélé sur leurs desseins ni leur destin⁶⁸⁰.

Dans les contes du Nouvel Empire, le meurtre ou les tentatives de meurtre ont des causes diverses. Nous notons cependant que les affaires maritales sont des facteurs importants dans l'imaginaire entourant le meurtre. Que ce soit dans le *Conte des deux Frères* ou dans le *Prince prédestiné*, il est question de contrôler ou punir le comportement affectif d'une femme. Cela dit, dans le premier cas, le désir de la femme est perçu comme une perversité ; dans le deuxième cas, il est légitime. C'est l'expression de l'amour de la princesse que le protagoniste a gagnée tout en respectant totalement les règles qui lui étaient imposées.

⁶⁷⁹ *Le Rapport d'Ounamon. Papyrus Moscou 120, 2,75-76 et LES 05, 75,1-2.*

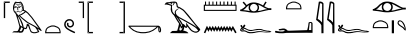
⁶⁸⁰ *Ibid, LES 05, 75,15*

Un personnage secondaire peut se livrer à un écart. Mais le héros ne tue, quant à lui, que rarement sans y être poussé par la nécessité. C'est une différence notable avec *Le conte du mari cocufié*, dans lequel le protagoniste se montre tout simplement impitoyable. Nos sources ne sont pas assez nombreuses, cependant, pour montrer que les valeurs du Nouvel Empire faisaient du héros idéal un être particulièrement plus indulgent qu'au Moyen Empire.

Obtenir quelque chose de quelqu'un, notamment des richesses, peut être un autre motif de meurtre, comme le suggère peut-être le *Rapport d'Ounamon*. Mais nul besoin de se rendre à de telles extrémités. Pour se débarrasser de son frère Vérité, Mensonge n'a qu'à le faire aveugler par le tribunal de l'Ennéade⁶⁸¹. Dans *Horus et Seth*, ce sont les mutilations contraignantes qui sont favorisées par les dieux plutôt que le meurtre⁶⁸². Il faut cependant spécifier que tuer une divinité n'est pas aussi aisé que de tuer un simple mortel.

3.2.1.2 Le meurtre dans les sources non-littéraires

Comme nous l'avons vu plus tôt, il n'existe pas encore d'attestation de meurtre pour cause d'adultère au Nouvel Empire. Cela ne prouve pas que des cas d'adultère n'aient jamais conduit à des meurtres, et certaines sources déjà mentionnées auparavant suggèrent que des violences physiques et des attroupements de personnes menaçantes pouvaient avoir une accusation d'adultère pour origine. Une question d'*omerta*, peut-être ? Le mari trompé pouvait-il compter sur le silence de l'entourage après avoir tué sa femme ? Plus vraisemblablement, l'adultère était émotionnellement perçu comme

⁶⁸¹  *mtw=tw k3mn=f t3y=f ir.t 2*. « Qu'on le rende aveugle des deux yeux ». *Le contre de Vérité et Mensonge*. P. Chester Beatty 2, P. BME A 10682, r° 2,2-3 LES 03, 30,13-14.

⁶⁸² Horus décapite sa mère et l'apporte sur une montagne (LES 04, 49,14-15) et Seth arrache les deux yeux d'Horus (LES 04, 50,10-11 et Chester Beatty 1, 10,3-4.)

une trahison grave, et n'inspirait justement le meurtre que dans une fiction relevant du fantasme collectif d'une société ou individuel de l'auteur. Le meurtre visant à préserver l'honneur familial ou la sensibilité de la personne trompée était présente dans l'imaginaire égyptien au même titre que d'autres formes de violences symboliques.

Les sources judiciaires évoquent que certains meurtres pouvaient avoir pour motivation la peur d'être dénoncé d'un autre crime. Dans l'histoire des pillages de tombe qui ont eu lieu sous Ramsès IX, un témoin et accusé affirme qu'il a entendu un autre homme impliqué dans le forfait dire :



hdb p3 ms [hr] irm p3-b3k šri irm n=w

« A été tué l'enfant [de la Tombe], ainsi que le petit serviteur, le jeune qui était avec nous »



mtw=f tm rdî.t rdî.t n r-bnr

« comme ça il ne pourra pas nous donner à l'extérieur (dénoncer) ! »⁶⁸³

Il s'agit donc d'un double-meurtre de mineurs, vraisemblablement d'enfants, de surcroît. Eux-mêmes impliqués dans l'affaire, ils ne semblaient cependant pas mériter la confiance des pilleurs de tombes. Il est légitime de se demander pourquoi les pilleurs n'ont pas considéré les menacer de sévères représailles, ou garantir leur silence en les achetant, ce qui a été allégué dans au moins une autre situation, où on menace le père

⁶⁸³ *Papyrus Mayer B, TR 02. KRI VI, 516, 3-4.*

d'un dénommé Shedsukhons de le tuer si jamais il se plaint⁶⁸⁴. L'interrogatoire des témoins n'est pas prolix, là-dessus. On pourrait en déduire que le meurtre d'un serviteur ou d'un mineur avait peu d'importance, en comparaison du sacrilège commis contre la tombe du défunt roi. Il est cependant utile de noter que dans le récit tel qu'il nous est raconté par l'accusé, ce sont des complices du pillage qui interrogent les assassins sur le sort de l'enfant ou des enfants. Quelqu'un d'autre se souciait donc du sort du petit, que ce soit pour de mauvaises ou de bonnes raisons ! Et quoiqu'il en soit, ce crime infâme n'a pas été suffisant pour faire reculer les complices des meurtriers. Par ailleurs, il est possible que le témoin ait menti afin de faire porter l'entière responsabilité des meurtres sur le dos des deux autres accusés, décrits comme les cerveaux de l'opération.

D'autres morts violentes, semblables à des meurtres sur le plan lexical, mais qui ont été provoquées lors de campagnes militaires, peuvent avoir des conséquences importantes. L'esclave Kerbaal, par exemple, qui témoigne lui aussi dans une affaire de pillage de tombe et de recel, raconte ainsi les événements qui l'ont conduit en Égypte :



ỉr m-dr hdb ỉw=f-n-ỉmn n3 sn.w n n3y=ỉ hry.w



ỉw=ỉ hr h3ỉ.t r p3 mnš ỉrm=f



ỉw=ỉ hr šmỉ.t r ỉnbw p3 hpš

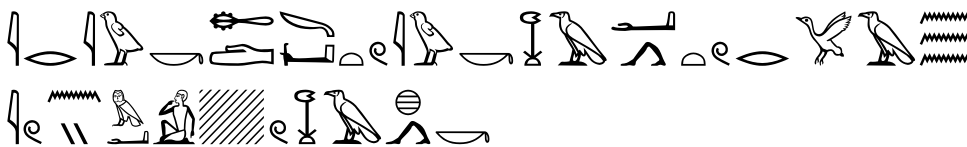
⁶⁸⁴ P. B.M. 10052, r° 3, 17. KRI 6, 774,7-8. Une traduction commentée et plutôt convaincante se trouve aussi dans le livre de T. Eric Peet. *The Great Tomb-Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty*. New York et Hildesheim, Georg Olms, 1977, p. 146 et pl. XXV-XXXV.

« Il dit : quand Efnamon a tué les frères de mes supérieurs, je suis descendu dans le bateau avec lui et je me rendis à Inbou, la Victorieuse. »⁶⁸⁵

C'est donc suite à la mort (dans un contexte de guerre) de ses anciens supérieurs que Kerbaal a été réduit en esclavage et conduit en Égypte. Cet assassinat sort un peu du contexte de la violence intérieure à l'Égypte, sur lequel nous nous concentrons ici, mais il montre bien que la violence militaire pouvait avoir des conséquences sociales importantes sur l'Égypte et sur les gens qui ont pu y vivre, que le forfait se soit produit à l'intérieur ou à l'extérieur de la Vallée du Nil. Et si l'assassinat dans un contexte de conflit armé est cependant davantage de l'ordre de la violence répressive que de l'ordre de la violence proactive, l'esclave ne l'a cependant certainement pas perçu ainsi : du point de vue de la communauté d'origine de Kerbaal, c'est une autorité légitime qu'on a assassinée.

3.2.1.3 L'importance de l'eau dans les menaces de mort



Il y a des meurtres, mais aussi des menaces de mort. Dans le Papyrus BM 10052, que nous venons de citer, on en retrouve au moins une. Tout d'abord dans le témoignage de Shedsukhons, brûleur d'encens au Temple d'Amon, dont nous avons parlé un peu plus tôt. La menace faite à son père est formulée ainsi :



ir iw=k hdb.tw iw=k h3c.tw r p3 mw iw n3m [r] wh3=k

⁶⁸⁵ P. B.M. 10052, V° 12, 2-3. KRI 6, 793,4-6

« Alors que tu es tué et abandonné dans l'eau, qui te recherchera ? »⁶⁸⁶

Elle est donc sans équivoque. La situation est ici d'autant plus particulière que la menace fait suite à une objection du père de Shedsukhons, qui reproche aux individus de venir accaparer la part du pillage qui revenait de droit à son fils. Ce n'est pas sans raison : il considère qu'en ayant participé au forfait, il s'est exposé aux mêmes dangers qu'eux et ne risque pas moins de subir une « punition » (le terme employé est , , *sbjy.t*)⁶⁸⁷. Le motif de la menace est clair : cette dernière vise à faire taire le père, qui les exaspère. La position des voleurs semble particulièrement confortable. Comme ils ont le pouvoir d'accaparer les parts des autres participants au pillage par la force, ils peuvent d'autant plus facilement intimider un homme d'âge mûr, sans d'ailleurs se priver de l'insulter au passage⁶⁸⁸. Si l'on en croit le témoignage de Shedsukhons, ils ne prennent pas non plus le temps de justifier moralement leurs actes.

Quant au *modus operandi*, il est assez banal. Il existe d'autres contextes, à la fin du Nouvel Empire, dans lesquels on peut assassiner quelqu'un et abandonner son corps dans l'eau. Dans un extrait du *Rapport d'Ounamon*, entre autres, qu'on vient de citer. On pourrait d'ailleurs ajouter que l'interlocuteur d'Ounamon l'interpelle d'une manière similaire, en lui demandant « Et puis toi, chez qui te chercherait-on à ton tour? »⁶⁸⁹

Cette menace provient d'une pratique réelle dont on trouve quelques attestations. Une lettre d'un responsable de l'armée envoyée à l'administrateur Payshou-Ouben ordonne à celui-ci de tuer deux Medjays qui auraient répandu des informations

⁶⁸⁶ P. BM 10052, r^o. 3,16-17. KRI VI, 774,7-8.

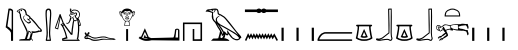
⁶⁸⁷ Peet, *op. cit.* 1977, p. 146. KRI VI, 774,5.

⁶⁸⁸ Il est traité de « vieil homme stupide », p. 3, l. 16.


⁶⁸⁹ , *mntk m-r-ε i.ir.w whj=k m-di nīm m-r-ε*. Le *Rapport d'Ounamon*. P. Moscou 120, 1,56-57, LES 05, 67,1-2.

gênantes ou offensantes (ce n'est pas précisé). Le général d'armée précise qu'il doit ensuite attendre la nuit et jeter leurs corps dans l'eau⁶⁹⁰. Dans un texte sur la bataille de Kadesh gravé sur les murs du Temple d'Abou Simbel, alors que Ramsès II massacre ses ennemis, on mentionne qu'il « fait tomber dans les eaux de l'Oronte un tas [d'ennemis], l'un sur l'autre »⁶⁹¹. Une scène similaire est représentée à Medinet Habou, dans laquelle on voit les ennemis de Ramsès III gisant dans l'eau, au milieu du chaos de la bataille⁶⁹². Dans *Les Aventures d'Horus et de Seth*, c'est sur le fils d'Osiris qu'on fait peser une menace similaire : « On le [Horus] jettera dans l'eau, et je plaiderai contre lui en ce qui a trait à la fonction de souverain. »⁶⁹³ Dans une satire des métiers, il en va de même pour le pauvre paysan qui n'arrive pas à payer ses taxes. Pendant que « sa femme est ligotée en sa présence » et que « ses enfants sont mis aux fers », « il est brutalisé et battu ; il est ligoté et jeté dans le canal. Il coule et se noie. »⁶⁹⁴

⁶⁹⁰ *Papyrus Berlin 10489*. Dans J. Janssen. *Late Ramesside Letters*, Bruxelles, 1939, p. 53-54, pl. XII et XVII.

⁶⁹¹ Bulletin de Qadesh. *KRI II*, 122-123. §104-105, 41.  *iw hm=f hr di.t h3i=sn m gbg.t m w3 hr w3 r p3 mw n.wt irm.t*. Une partie du texte hiéroglyphique a été restitué. Voir Silke Grallert, avec contributions du *Altägyptisches Wörterbuch*, Anja Weber, Jonas Treptow, Sentence ID IBUBd3ea5ZiwQkInrZckckApq7s <<https://thesaurus-linguae-aegyptiae.de/sentence/IBUBd3ea5ZiwQkInrZckckApq7s>>, dans: *Thesaurus Linguae Aegyptiae*, Corpus no 17, appli web version 2.01, 12/15/2022, dir: Tonio Sebastian Richter et Daniel A. Werning sous la direction de la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften et Hans-Werner Fischer-Elfert & Peter Dils, sous la direction de la Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig (page consultée le 1^{er} juillet 2023.)

⁶⁹² José Das Candelas Sales. « The Smiting of the Enemies Scenes in the Mortuary Temple of Ramesses III at Medinet Habu ». *Journal of Oriental and Ancient History*, Vol. 1, 2012, p. 100.

⁶⁹³ *Papyrus Chester Beatty I*, P. BM 10681, LES 04, 48,4-5.  *mtw=tw h3=f r p3 mw 3ry=i shn irm=f r t3 iw.t (n) h3* Notons qu'Isis se débarrasse aussi des mains d'Horus, contaminées par la semence de Seth, en les jetant dans l'eau. (LES 04, 52,7)

⁶⁹⁴ *Papyrus Lansing*, 7,1-7,5. Aylward M. Blackman et T. Eric Peet. « Papyrus Lansing : A Translation with Notes ». *JEA*, Vol. 11, no 3/4, octobre 1925, p. 290. D'autres sources ont un contenu similaire. Lire: Alan H Gardiner. « Ramesside Texts Relating to the Taxation and Transport of Corn. » *JEA*, vol. 27, décembre 1941, p. 20. Gardiner, *op. cit.* 64-65, Erman, *op. cit.* 246, Blackman, *op. cit.* 193.

Il est sans doute inutile de préciser que les corps abandonnés dans le Nil ou dans un autre cours d'eau risquent fort de ne pas avoir de sépulture et ainsi de voir leurs chances de salut réduites à néant⁶⁹⁵, bien que l'objectif principal, dans une bonne partie des sources mentionnées précédemment, soit la dissimulation efficace d'un assassinat. Sur le plan de la violence symbolique, McDowell suggère que le bord de l'eau était le lieu privilégié pour les interrogatoires judiciaires, sans pouvoir expliquer si des raisons pratiques pouvaient motiver ce choix⁶⁹⁶. En 2003, Kerry Muhlestein, qui établit un rapport entre la mort et l'eau, se dit tenté de spéculer que la menace de la noyade planait sur les accusés des pillages de tombes⁶⁹⁷. Ce n'est pas impossible mais fort peu probable, étant donné que les menaces sont déjà clairement formulées par les interrogateurs⁶⁹⁸. Muhlestein est cependant beaucoup plus convaincant dans son argumentation qui fait de l'acte de jeter les ennemis du pharaon dans l'eau une démonstration de puissance et de pouvoir⁶⁹⁹.

3.2.1.4 Conclusion sur le meurtre

L'imaginaire du meurtre, dans l'Égypte du Nouvel Empire, n'est pas uniquement connoté négativement. Il peut résulter, dans la fiction, d'une vengeance jugée légitime. Dans les sources judiciaires et épistolaires, c'est une toute autre histoire. Une menace sérieuse d'attenter à la vie de quelqu'un s'accompagne souvent de celle de détruire ou

⁶⁹⁵ C'est assez clairement établi depuis le Moyen Empire, notamment sur la Stèle de Sehetepibre, dans laquelle on mentionne qu'il n'y aura pas de tombe pour le rebelle, et que son corps sera jeté dans l'eau. Lire Karl Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques Recueillies en Europe et en Égypte*, vol. 3. Leipzig, 1895, Planche VI. Voir aussi la traduction plus récente dans Ronald J. Leprohon. « The Stela of Sehetepibre (CG 20538): Borrowings and Innovation » Silverman, Simpson, Wegner (dir.) *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*. New Haven, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University, 2009, p. 283.


⁶⁹⁶ McDowell, *op. cit.* 1990, p. 221.

⁶⁹⁷ Kerry Muhlestein. « Death by Water: The Role of Water in Ancient Egypt's Treatment of Enemies and Juridical Process », Dans *L'Acqua Nell'antico Egitto: Vita, Rigenerazione, Incantesimo, Medicamento*. Alessia Amenta et Michela Luiselli, (dir). Rome, Bretschneider, 2005, p. 176.

⁶⁹⁸ Bastonnades, exil à Kouch, mutilations, supplice du pal, etc.

⁶⁹⁹ Muhlestein, *op. cit.* 2003, p. 178.

de dissimuler son corps après le méfait. La terreur de se voir privé de sépulture s'accompagne de la nécessité pour le coupable de se départir du cadavre afin de générer le moins de soupçons possible.

Sur le plan lexical, l'utilisation de  (*hdb*) est très fréquente et suggère un usage étendu dans la langue orale. Le verbe peut se traduire simplement par « tuer » et semble s'appliquer à tous les contextes : on l'utilise en décrivant l'appréhension de l'exécution d'une sentence de justice comme pour l'assassinat qu'un criminel peut avoir commis. Cela dit, dans la majorité des occurrences, les assassinats suggérés ont été commandités par l'État, que ce soit dans des affaires de justice ou au cours d'affrontements militaires (le verbe est largement utilisé, par exemple, dans le *Poème de Kadash*⁷⁰⁰ et dans d'autres sources du Nouvel Empire, comme le *Décret d'Abydos*, où on fait mention d'ennemis du roi « tués sous sa sandale »⁷⁰¹). Il ne semble pas y avoir de différence d'utilisation entre ce verbe et le verbe *smj* dans nos exemples, mais Frandsen établit une nuance importante dans son article « to kill or not to kill ». Selon lui, le verbe *smj* renvoie à un anéantissement total, tant matériel que spirituel⁷⁰². Le meurtre conçu comme crime contre la personne est parfois traduit, quant à lui, par l'expression *smj m grg* ou *hdb m grg*, « tuer à tort »⁷⁰³.

3.2.2 Crimes contre l'État et les temples

La plupart des meurtres, vols et violences que nous avons étudiés jusqu'à présent ont visé des gens du commun, des individus provenant essentiellement de la

⁷⁰⁰ *KRI II*, 125-147, 11.1, 216, 223, etc.

⁷⁰¹ *Stèle de Nauri, décret d'Abydos. KRI I*, 45-58, ligne 3.

⁷⁰² Paul John Frandsen. « To kill or not to kill ». Dans Philippe Collombert, Dominique Lefèvre, Stéphane Polis et Jean Winand, (dir.). *Aere perennius: mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*. Leuven, Peeters, 2016, p. 219-240.

⁷⁰³ Rune Nyord. « Spittle, Lies and Regeneration: some religious expressions on a stela from the First Intermediate Period. » *GM* 197, 2003, p. 85.

classe moyenne. Plusieurs d'entre eux ont fait l'objet de poursuites et de débats à l'époque. D'autres ont, dans les sources disponibles, un rôle instrumental et font partie d'enquêtes plus vastes. Nous avons vu comment l'imaginaire traite de ces questions, et nous sommes aussi parvenus à analyser quelques questions de perception et de réalité au quotidien, et aussi comment les individus pouvaient réagir à ces forfaits dont ils étaient les victimes, face aux complices ou aux responsables.

Cela dit, les crimes contre la personne étaient clairement perçus différemment des crimes contre l'État – et cela inclut les crimes contre la personne ou l'entourage du pharaon. S'attaquer à l'État, quelle que soit sa forme, représentait un tabou. Nous avons déjà pu comprendre, par l'examen de certaines sources au point précédent, que des enquêtes larges pouvaient avoir lieu quand on soupçonnait des groupes organisés de piller les tombes des pharaons. Nous nous y attarderons davantage dans les pages qui suivent.

Nous verrons aussi que le crime contre l'État possède un imaginaire qui lui est propre. Il n'est plus question d'offenses contre la moralité publique, qui se règlent par la médiation, la mise à l'amende et les serments prononcés devant les dieux. Quand l'ordre public, quand le pouvoir légitime et officiel est menacé, le discours devient bien plus dur.

3.2.2.1 Les pilleurs de tombes

Les premiers pillages remontent à loin. À l'apogée du Nouvel Empire, le phénomène semble assez bien jugulé par les différentes institutions de pouvoir. Les lieux saints sont en général bien gardés. Mais sous la XX^e dynastie, l'État doit relever des défis de plus en plus insurmontables. L'Égypte pharaonique ne parvient plus à concentrer autant de richesses dans les mains du pouvoir et elle est beaucoup plus

divisée. Alors que les nécropoles manquent de surveillance, les habitants de la région, en particulier les artisans de l'Institution de la Tombe, eux, ne goûtent plus à la prospérité d'antan et sont de plus en plus tentés par le crime. Le versement du salaire des artisans de Deir el-Medineh accuse en effet souvent du retard et la région subit des disettes. Le calcul coût-bénéfice d'un crime de pillage est alors d'autant plus renversé que plusieurs Égyptiens du village se plaignent carrément de crever de faim. À ce sujet, J.J. Janssen, dans *Commodity Prices from the Ramesside Period : An Economic Study of the Village of Necropolis Workmen at Thebes*, observe une hausse rapide du prix de l'épeautre et de l'orge à partir du règne de Ramsès VII, une inflation qui se résorbe à la fin de la dynastie⁷⁰⁴. Un sentiment d'urgence qui fluctue en fonction du prix des denrées s'ajoute parfois à l'appât du gain⁷⁰⁵.

Le pillage de tombes, à la fin du Nouvel Empire, est donc un phénomène sociologique important – comme tout autre crime d'ailleurs – et il serait incorrect de sous-estimer ses implications économiques et sociales. L'aspect socio-culturel a bénéficié d'une historiographie assez adéquate, à travers notamment la notion de crise des valeurs chez Vernus, mais aussi dans l'analyse plus économique de Jean-Christophe Antoine⁷⁰⁶. Pour le moment, nous nous attarderons surtout aux questions des représentations, du discours et de l'imaginaire, sans toutefois mettre de côté les facteurs sociaux qui ont une influence sur elles.

Les enquêtes sur des pillages dont nous avons retrouvé les archives concernent essentiellement les tombes de la Vallée des Rois. Le pillage de tombes privées était

⁷⁰⁴ Jacobus Johannes Janssen, *Commodity Prices from the Ramesside Period. An Economic Study of the Village of Necropolis Workmen at Thebes*. Leiden, Brill, 1975, p. 114 et 122.

⁷⁰⁵ On le voit dans les textes liés aux pillages de tombes, mais aussi dans des lettres diverses, comme celle de Nebneterou à sa mère, qui lui demande : « Envoie-moi tout de suite du pain, et aussi ce que tu pourra avoir, de toute urgence! » *O DEM 119*, cité dans José Carlos Castaneda Reyes. *Señoras y esclavas, El papel de la mujer en la historia social del Egipto antiguo*. Mexico, El Colegio des Mexico, 2008, p. 243. Également cité dans K. Kitchen, *Pharaoh Triumphant*, p. 192.

⁷⁰⁶ Jean-Christophe Antoine. « The Delay of the Grain Ration and it Social Consequences at Deir el-Medîna in the Twentieth Dynasty : a Statistical Analysis ». *JEA*, vol. 95, 2009, p. 223-234.

aussi considéré comme un crime relativement majeur, mais l'étendue des richesses pillées dans la Vallée des rois, la complexité du réseau de « blanchiment » et l'importance des personnages attaqués explique certainement le branle-bas de combat et l'intervention de vizirs qui ont lieu lors de ces épisodes.

Les tombes des nobles et des notables ne sont cependant pas totalement écartées des sources. Dans le *Papyrus Abbott* (P. BM 10221), si on a par exemple vérifié la tombe de rois tels que Séquenrê et Ahmosé, on note aussi que deux tombes (sur quatre vérifiées) de choristes de la Divine Adoratrice ont également été violées⁷⁰⁷. La suite du document raconte comment les citoyens et citoyennes de Thèbes ont vu leurs tombes ravagées et les corps des défunts abandonnés dans le désert⁷⁰⁸. Des enquêtes, comme celle contenue dans le *Papyrus BM 10054*, concernent le pillage de tombes de personnages importants – dans ce cas-ci un grand-prêtre d'Amon, *t3-nfr*⁷⁰⁹, dont le sarcophage est finalement brûlé par les pilleurs sur l'Île d'Amenémopé⁷¹⁰, de leur aveu même pour récupérer plus rapidement le métal précieux décorant l'objet⁷¹¹. Dans ce cas-ci, le corps est laissé sur place, dans un coin du tombeau⁷¹². Si l'accent est mis tout

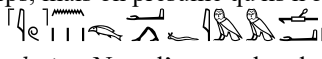
⁷⁰⁷ *P. Abbott. B.M. 10221*, p. 3, ligne 17. Dans Peet, *op. cit.* 1977, p. 39.

⁷⁰⁸ *ibid*, p. 4 lignes 1-4.

⁷⁰⁹ *Papyrus BM 10054*, r^o 1 lignes 1-4. Peet, p. 60. Pour une analyse du contenu, lire Annie Gasse. « Panakhtempet et ses complices (à propos du Papyrus BM EA 10054, Ro 2, 1-5) ». *JEA*, 2001, vol 87, p. 81-92.

⁷¹⁰ *Ibid*, p. 1, r^o, lignes 5-7.

⁷¹¹ Quand il s'agit du corps d'un roi défunt, les pilleurs ne sont pas nécessairement bien plus scrupuleux. Dans le *Papyrus Amherst-Léopold II*, (1, 16-3, 2), l'un d'eux admet qu'il a laissé les flammes dévorer le sarcophage d'un roi et de son épouse royale, après avoir dépouillé leurs momies. Il ne précise cependant pas quel destin a été réservé aux corps, mais on présume qu'ils n'ont pas été préservés.

⁷¹² *Papyrus BM 10054* r^o 1, ligne 5:  *iw=n*
(*hr*) *h3t=f im m w3 knb m t3y=f msh.t*. « Nous l'avons abandonnée là dans un coin de sa tombe. »



Le verbe *h3t*, qu'on traduit souvent par « jeter », ne semble pas avoir une connotation négative dans tous les contextes, au Nouvel Empire. Le verbe peut aussi vouloir dire « libérer », comme dans le cas d'un natif de Deir el-Medineh cherchant à racheter douze serviteurs retenus par les autorités en gage en raison de la perte, notamment, de centaines d'outils en cuivre. Cette histoire est documentée dans le *O. BM EA 05631*, le verbe *h3t* étant utilisé à plusieurs reprises (ligne 15, entre autres), toujours avec la même connotation positive. Voir Černý, J. Gardiner, A.H. *Hieratic Ostraca*, vol 1. Oxford, 1957, pl. 88. Dans le cas des pilleurs, il ne semble donc pas qu'on utilise ce verbe de manière à témoigner du mépris pour le corps du défunt.

d'abord sur les pillages commis dans la Vallée des Rois, le corps du pharaon n'est donc pas le seul à être considéré avec un certain égard par les commissions.

3.2.2.1.1 Le discours sur les pilleurs

Du point de vue du pouvoir, le pillage d'une tombe est une horreur sans nom. Non seulement les pilleurs s'attaquent au matériel, mais les momies sont souvent également endommagées dans le processus (ou laissées à l'abandon, comme dans le cas de *tj-nfr*⁷¹³), ce qui constitue une menace directe à l'immortalité du défunt. Comme nous le verrons plus tard, l'incinération du corps est une tragédie et une peine réservée aux pires criminels. Endommager le corps d'un défunt ou l'incinérer pour faciliter la récupération de richesses peut donc avoir des conséquences majeures.

Dans les sources des commissions formées pour résoudre les crimes de pillages de tombes, le voleur est décrit selon des termes dont la connotation peut renvoyer à

diverses réalités.  (*itj.w*), par exemple, dans les papyrus Abbot⁷¹⁴, Harris A⁷¹⁵ et BM 10054⁷¹⁶ qui peut être traduit par « voleur ». Le terme n'est pas utilisé seulement dans un contexte de pillages de tombes, et il est attesté aussi tôt qu'au Moyen Empire. Le protagoniste du *Conte de l'Oasien* accuse par exemple son interlocuteur principal d'être un représentant de l'ordre, un « policier » (, *šnt*) qui vole⁷¹⁷. Il peut donc être utilisé comme insulte à cette époque, mais aussi pour décrire l'acte de manière plus neutre au Nouvel Empire, comme dans le *Décret de Nauri*, qui date du règne de Séthi Ier⁷¹⁸. Les voleurs eux-mêmes peuvent utiliser l'expression sous forme

⁷¹³ Papyrus BM 10054, r^o 1:5.

⁷¹⁴ Papyrus Abbot. P. BM 10221, 2, p. 2 ligne 13, 15, 17, entre autres. Voir KRI 6, à partir de 470, 13.


⁷¹⁵ Papyrus Harris A. P. BM 10053, p. 1 ligne 8, 16, p. 2 ligne 11. KRI VI, 506, 13 et 508, 5.

⁷¹⁶ Papyrus BM 10054, r^o 1 titre, ligne 1.

⁷¹⁷ Le Conte de l'Oasien : Papyrus Berlin 3023 et Papyrus Amherst, Version B1, ligne 223.

⁷¹⁸ F. Ll. Griffith. « The Abydos Decree of Seti I at Nauri. » JEA, vol 13, no 3-4, novembre 1927, p. 201.

verbale quand ils décrivent leurs propres actes – du moins c’est ce que suggèrent les sources qui font état de leur confession⁷¹⁹. C’est que le verbe peut tout aussi bien décrire une action tout à fait innocente comme « prendre »⁷²⁰. C’est le contexte et la substantivation qui donnent une connotation aussi négative à *ḫtj.w*.

Certains termes sont plus clairement connotés. Dans le *Papyrus BM 10068*, les voleurs « transgressent », « violent », « attaquent » la Vallée des Reines. Cette réalité est rendue par le verbe , *thi*⁷²¹, qui traduit diverses actions d’agression, pas systématiquement (mais souvent) dirigées envers une personne de statut élevé, ou un dieu⁷²². Ce verbe, qu’on dit souvent traduire une notion de profanation dans le cadre des pillages de tombes⁷²³, a un sens généralement plus large ou ambigu, et a fait l’objet de quelques commentaires⁷²⁴. En outre, si les attestations de l’Ancien Empire n’ont pas toutes la même connotation⁷²⁵, dès la Première Période Intermédiaire, il est utilisé dans le contexte de confessions négatives⁷²⁶, ce qui suggère un sens déjà particulièrement connoté. On le retrouve plus tard dans la Stèle de Khnumhotep, où on mentionne la

⁷¹⁹ P. BM 10054, p. 1, ligne 9. *KRI VI*, 491,11-12

⁷²⁰ Dans *Le conte des deux frères*, par exemple, Bata « prend » des semences dans la maison de son frère à la demande de celui-ci. Il n’est absolument pas question de vol. (P. *BM. EA 10183*, 3, 3.)

⁷²¹ *Wb 5*, 319.3-320.23. *TLA*, lemma-no. 172920.

⁷²² Dans *Le conte des deux frères*, par exemple, Bata assure qu’il aura sa vengeance vis-à-vis de ceux qui l’auront « agressé ». La notion de profanation n’y est pas claire. P. *D’Orbiney*, P. B.M. EA 10183, 8,6. *LES 02*, 18,2-3 Dans la querelle fictive qui oppose Séqenrê et Apophis, dans le *Papyrus Sallier 1*, l’auteur affirme que le deuxième a envoyé un message « profanatoire » à Séqenrê, pour se plaindre du bruit que font les hippopotames dans les environs de Thèbes. L’accent est cependant davantage mis sur l’intention profanatoire ou agressive d’Apophis que sur le caractère profanatoire ou pas de son message. (P. *Sallier 1*, recto 1, 1-3,3.) Pour une analyse du texte, lire Coleen Manassa. *Imagining the Past, Historical Fiction in New Kingdom Egypt*. New York, Oxford University Press, 2013, p. 30-65, plus spécifiquement p. 46-47.



⁷²³ *Papyrus Abbot*. P. *BM 10221*, r° 3, 18 par exemple (*KRI 6*, 472,14-15), et *Papyrus 10068*, r° 1, 4 (*KRI 6*, 497,10-12).

⁷²⁴ Vernus, *op. cit* 1993, p. 38.

⁷²⁵ Notamment dans les Textes de la Pyramide de Pépy Ier (PT 484, 1024, *MIFAO* 118) où le verbe semble avoir plus le sens de « passer » que « outrepasser ».

⁷²⁶ Sur la Stèle de Tchechi, par exemple. *BM EA 614*, 9. *n thî.n=i ḫsb.w wḏ n=f n=i*. : « Je n’ai pas trafiqué les comptes qu’il m’a confiés. »

transgression des règles du Palais⁷²⁷, et dans le Livre des Morts⁷²⁸. Nous aurons à nouveau l'occasion de rencontrer ce verbe.

Les voleurs y sont également qualifiés d' « ennemis », ou de « criminels », c'est-à-dire , *hrw.w*, souvent orthographié , *hrw.w ʕ(.w)*, c'est-à-dire « grands criminels », et précédé d'*itʕ.w*.⁷²⁹ La même formule est répétée devant le nom de chaque accusé chez qui on trouve des biens pris dans les tombes : « voleur et grand criminel ». *itʕ.w* n'est peut-être simplement pas un terme assez violent pour décrire l'acte perpétré par les voleurs. Notons que *hrw.w* peut décrire divers types d'adversaires de l'État, dont des souverains ennemis, comme le prince de Joppé. Celui-ci joue un rôle central dans le récit de la prise de la ville, où il se rend au campement égyptien afin de rencontrer le général égyptien. Ce dernier utilise *hrw.w* en tant qu'injure avant de lui fracasser la tête avec une massue⁷³⁰. Les *hrw.w* ne servent pas nécessairement à qualifier des brigands en haillons, bien qu'une injure puisse renvoyer à ce genre d'image.

Globalement, les sources judiciaires traitant des pillages de tombes représentent les voleurs comme des criminels sans scrupules, mais les minutes des procès se limitant souvent à une liste de biens volés et aux confessions plus ou moins fiables – car presque toujours obtenues sous la torture – des auteurs présumés des méfaits, le vocabulaire visant à les décrire, ainsi que les notions morales débattues ne sont pas d'une richesse infinie. La manière avec laquelle les procureurs orientent la discussion n'est pas non plus toujours enregistrée. Sur le plan des représentations et de l'imaginaire entourant le

⁷²⁷ *Durham N 1935*, C.6. J.H. Breasted. *Ancient Records of Egypt*, vol 1. Chicago, University of Chicago Press, 1906, p. 279.

⁷²⁸ Notamment sur le Papyrus de Iouiya. *P Kairo CG 51189*, chapitre 125, ligne 702.

⁷²⁹ *Papyrus B.M. 10068*, p. 2, recto, ligne 2. On trouve également le même type de caractérisation du voleur en tant qu'ennemi dans le *P. B.M. 10052*. (*KRI VI*, 767,7)

⁷³⁰ *La prise de Joppé. Papyrus Harris 500*, v. 1, 1-3, 14. *LES 07*, 82, 5-83, 8.

vol de propriété et la spoliation, des récits fictifs comme *Vérité et Mensonge*, malgré diverses faiblesses, nous en disent davantage.

3.2.2.1.2 La justification des pilleurs

Ces sources judiciaires nous permettent cependant, pour une rare fois, de mieux comprendre le point de vue des deux parties. Le discours de la partie lésée évolue, comme on l'a vu dans les paragraphes précédents, autour de la gravité du méfait, qu'il soit ou non accompagné d'une notion de profanation comme on la conceptualiserait aujourd'hui. Celui des accusés, en revanche, met souvent de l'avant leur misère, leur pauvreté et la faim. Ces facteurs ont déjà été mentionnés par les égyptologues, dont Vernus, qui en fait d'ailleurs une très bonne synthèse :

« Pourquoi avaient-ils pris les risques de châtiments cruels? Dans certains cas, tout simplement par goût du lucre, afin de s'assurer une vie confortable, tel Boukhaâef, le chef d'un gang ravageur qui s'offrit du tissu de luxe, deux bœufs et quelques arpents de terre [...] À d'autres, leur butin permettait de s'offrir un de ces forts moments de bonheur que dispense la vie. [...] Cela posé, les motivations étaient souvent plus élémentaires. On a déjà souligné les difficultés économiques de l'époque et l'incapacité des institutions formant l'État pharaonique à payer régulièrement leurs employés. Il y eut des famines [...]. Bien plus, au cours de leurs interrogatoires, certains inculpés ne dissimulaient pas que s'ils parvenaient à accomplir leurs forfaits, c'était poussés par la nécessité. »⁷³¹

Vernus cite plusieurs témoignages contenus dans les sources qui nous intéressent ici. Tout d'abord, celui d'Irinûfer, la femme de Panehesi fils de That, qui

⁷³¹ Vernus, op.cit 1993, p. 58.

figure dans le Papyrus B.M. 10052⁷³² et qui a déjà fait l'objet de quelques études⁷³³.

Voilà ce que le témoignage complet raconte :

« La citoyenne Irinûfer fut emmenée, la femme de l'étranger Panehesi fils de That. Ils lui imposèrent le serment par le Souverain : « si je mens, que je sois envoyée en Nubie ». Ils lui demandèrent : « Qu'as-tu à dire au sujet de cet argent que ton mari Panehesi a emmené? » Elle dit : « Je ne l'ai pas vu. ». Le vizir lui dit : « Comment avez-vous acheté les serviteurs? » Elle dit : « je n'ai pas vu d'argent. Il les a achetés quand il était sur cette affaire pour laquelle il avait été embauché. La cour lui dit : « quelle est l'histoire de l'argent que Panehesi a préparé pour Sebkemsaf ? » Elle dit : « je l'ai obtenu en échange d'orge, pendant l'année des Hyènes, alors *qu'on avait faim* »⁷³⁴.

Notons tout d'abord un détail important : Irinûfer ne justifie pas un crime en utilisant l'argument de la faim⁷³⁵. Son témoignage en fait plutôt un personnage qui se trouve de l'autre côté de la clôture, c'est-à-dire un personnage qui n'a pas eu à subir les mêmes pressions alimentaires que certains de ses pairs, puisque c'est, selon sa version des faits, en vendant de l'orge qu'elle a obtenu l'argent en question et non pas par le pillage, dans l'objectif de se procurer de la nourriture. Elle donne l'impression, par ailleurs, de vivre dans un foyer relativement prospère, puisque son mari a également acheté des serviteurs, plus ou moins à la même époque. En bref, ce n'est pas elle qui a faim pendant *l'année des Hyènes* : c'est une autre partie de la population, celle qui, on peut le présumer, a pu obtenir l'argent de manière frauduleuse. À son insu évidemment, à l'en croire. L'enquête ne va pas beaucoup plus loin, les preuves ne semblent pas être particulièrement accablantes contre elle, voire contre son mari.

⁷³² P. B.M. 10052, v° 11, 4-13. KRI VI, 790,16-791,8.

⁷³³ Černý l'utilise dès 1934 (AO 6, 1934, p. 177) et Niwinski analyse également ce passage (dans Ingrid Gamer-Wallert et Wolfgang Helk, dir. *Gegengabe: Festschrift für Emma Brunner-Traut*. Tübingen, Attempto Verlag, 1992, p. 244)

⁷³⁴ P. B.M. 10052, v° 11, 4-13. KRI VI, 790,16-791,8. La traduction est ici basée partiellement sur celle de Černý.

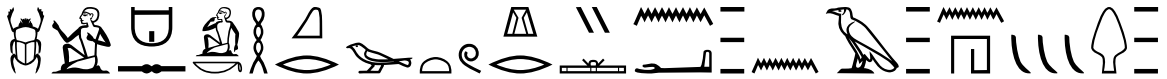
⁷³⁵ Ce n'est pas non plus ce que suggère Vernus, qui utilise ce témoignage uniquement pour mentionner l'existence de famines à cette époque (*op. cit.* 1993, p. 58).

Ce n'est pas le cas de tout le monde. Êse, femme du jardinier Ker, par exemple, attire des soupçons pour des raisons similaires : elle a acheté des esclaves et on l'accuse de l'avoir fait avec de l'argent pillé dans les tombes. Elle aussi prétend avoir plutôt échangé ceux-ci contre des produits agricoles provenant de son jardin, sans toutefois mentionner de famine⁷³⁶. Ce qui est réfuté par la Cour, qui fait venir un de ses serviteurs, Paineekh, et lui demande de raconter « l'histoire de l'argent que son maître a pris » dans le but de la dénoncer⁷³⁷. Sa défense ne semble donc pas être menée avec autant d'efficacité que celle d'Irinûfer, mais il est intéressant de constater que cette stratégie de négation de l'intention criminelle – qu'elle soit faite en toute franchise ou pas – est utilisée à plusieurs reprises. Ce n'est pas une stratégie infaillible, même si on y croit partiellement : on peut bien accuser les individus de recel, ou encore de faire partie du réseau de blanchiment, ce qui reviendrait à un crime par association, par complicité. Reste à savoir si les accusés prenaient ce risque en considération : s'ils ne le faisaient pas, cela pourrait révéler la présence d'une idée répandue et selon laquelle ce genre de complicité est un méfait bénin. Mais l'ignorance des pratiques du droit égyptien, la naïveté et la peur (causée entre autres par la torture et les menaces) auraient pu également conduire les co-accusés à avouer avoir eu inconsciemment en leur possession des matériaux volés.

Avouer son crime et le justifier par la faim et la misère est une toute autre chose et semble être une stratégie d'autant plus désespérée. Elle est tout de même couramment utilisée par les accusés. Taaper, par exemple, insiste particulièrement sur la faim intolérable qu'elle ressentait au moment d'être mise au courant du méfait en préparation, et de la possibilité d'y participer, si bien qu'elle y met l'accent deux fois au cours de son témoignage, du reste très court :

⁷³⁶ P. B.M. 10052, v° 10, 14-16. *KRI VI*, 790, 2-790, 4.

⁷³⁷ *Ibid*, v° 10, 17. *KRI VI*, 790, 6-7.



hpr=i hms.kwi hkr.kwi hr n3 nh.wt



mtw hpr n3 rmt.w (hr) iri.t šwy.t n hmty



iw=n hms hkr.wyn

« J'étais assise, affamée, sous les sycomores alors que des gens passaient pour vendre du cuivre. Nous étions assis et affamés [...] »⁷³⁸

Malgré le fait qu'elle ne témoigne qu'après avoir reçu des coups de bâton, et qu'elle peut par conséquent avoir été incitée à confesser à peu près n'importe quoi, cette insistance sur ce détail reste très probablement une tentative de justification, bien plus qu'une mise en contexte générale. D'autres témoins et accusés tiennent un discours semblable. Peikharu, fils d'Amenemhab, raconte par exemple ce qu'on a dit à son père quand celui-ci a vu des membres du personnel de la chapelle de Menkheperre voyager avec une drôle de boîte, ressemblant à s'y méprendre à un sarcophage intérieur.

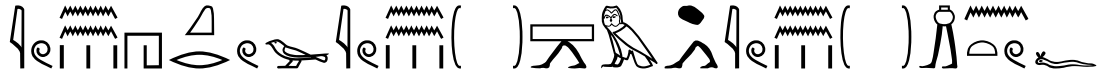


iw=w dd n=f inn p3y wt



⁷³⁸ P. B.M. 10403, v^o 3, 5-7. KRI VI, 831,11-14.

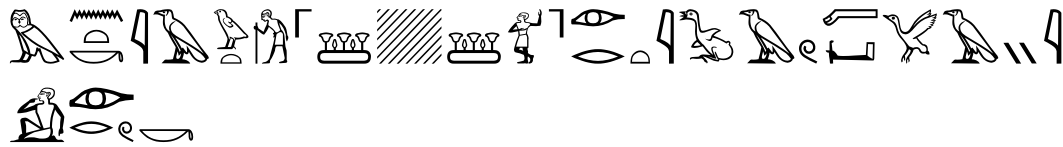
nī-sw nzy.n rmt.w ʿw



iw=n (hr) hkr iw=n (hr) šm.t iw=n (hr) in.t=f

« Ils lui dirent: ce sarcophage est le nôtre, il appartenait à un grand homme. Nous étions affamés, nous sommes venus et nous l'avons pris. »⁷³⁹

En échange de son silence, les voleurs donnent au passeur un ornement précieux, qui provient lui aussi d'une tombe. La mère de Peikharu, au moment de l'apprendre, est furieuse. Elle crie alors à son mari :



mntk iw šš.t iri.t itꜣ pzy i.ir=k

« Tu es un vieux fou, et ce que tu as fait, c'est commettre un vol. »⁷⁴⁰

Cette citation est intéressante (suffisamment pour la mettre en évidence) parce qu'elle met en conflit plusieurs valeurs. Ce n'est pas le tribunal que les voleurs tentent de convaincre de la légitimité de leur larcin, mais le père de Peikharu, qui doit les faire passer sur l'Île d'Aménémopé. Il est fort probable que les coupables voient davantage en lui un pair que les membres de la commission d'enquête, et leurs arguments ont ainsi plus de chances de toucher sa sensibilité. Ce n'est pas non plus une tentative désespérée : les pilleurs n'ont même pas l'air de tenter de cacher efficacement le

⁷³⁹ P. B.M. 10052, v^o 10, 6-8. KRI VI, 789, 6-10.

⁷⁴⁰ P. B.M. 10052, v^o 10, 8-9. KRI VI, 789, 9-10.

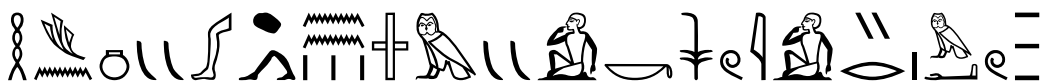
sarcophage et sa découverte ne semble qu'être un pur accident de parcours dans l'aventure des pillleurs.

Les arguments des deux pillleurs ne sont pas suffisants, puisqu'ils achètent finalement le silence du passeur avec un cadeau. Le texte ne mentionne pas si Amenemhab s'offusque, s'objecte ou débat. On pourrait être tentés de croire qu'il s'agit là d'un réseau et d'une pratique si bien établis qu'un pareil vol est passé dans les habitudes sociales de la région environnant la Vallée des Rois. La réaction de sa femme suggère cependant le contraire : au lieu de mettre Amenemhab en garde contre les conséquences potentiellement mortelles de sa complicité, Peikhharu note qu'elle nomme son geste, qu'elle le conceptualise comme étant un vol. Si elle le fait, c'est sans aucun doute parce que la nature du larcin ne semble pas être une évidence dans l'esprit d'Amenemhab, ou qu'il tente de le défendre en banalisant son geste.

L'argument de la famine est repris dans la même source par le berger Boukhaaf, ce qui montre bien que cette affaire de pillage a été commise à une époque difficile. Celui-ci mentionne simplement que la citoyenne Nesmut serait venue à lui en lui disant :



gm nh3 rmt.w ws šsp n k.w



hn.n(w) wnm=k sw irm=w



in=s s.t n=i

« Des hommes ont trouvé quelque chose qui pourra être échangé contre du pain. Allons-y pour que tu puisses le manger avec eux, m'a-t-elle dit. »⁷⁴¹

Il donne beaucoup de détails sur le produit du vol, mais assez peu sur le *modus operandi* et ne tente plus de se justifier. Ou bien alors, ses justifications ne semblent pas trop intéresser la greffe, qui comme le suggèrent bien d'autres sources, se concentre essentiellement sur les montants et bien pillés.

Il existe d'autres mentions de la faim comme motif du vol, ou l'intention de se procurer de la nourriture avec le produit du crime. Mais elles ne semblent pas nécessairement servir de fonction justificatrice dans le discours des accusés. Par exemple, Pewerikhtef affirme qu'un certain Amenkhau, « fils du choriste de la table d'offrande Hori » lui a proposé d'échanger une part d'un trésor volé pour du pain qu'il a en sa possession⁷⁴². Aucun autre détail n'est livré ! La sœur d'un autre voleur, avant d'être menacée et molestée, semble également préoccupée par son alimentation : elle demande à son frère ce qu'elle mangera si elle n'a plus rien à échanger contre du pain⁷⁴³. Essaie-t-elle, en mentionnant ce détail, de dépeindre sa situation comme celle d'une victime qui n'a pas eu le choix de collaborer avec des hommes, du reste brutaux au point de la frapper avec un épieu alors qu'ils viennent réclamer la part du trésor attribuée à son mari⁷⁴⁴? Le reste du témoignage semble en effet teinté de l'intention de ne pas trop mal paraître : l'accusée livre un discours qui paraît en effet presque vibrant. Le doute persiste tout de même sur la fonction de la mention de la faim.

⁷⁴¹ P. B.M. 10052, r° 1, 9-10. KRI VI, 768, 1-2.

⁷⁴² *Ibid*, r° 6, 18-19. KRI VI, 783, 7-10

⁷⁴³ P. B.M. 10052, r° 6, 3-5. KRI VI, 782, 1-4.

⁷⁴⁴ P. B.M. 10052, r° 6, 9-11. KRI VI, 782, 11-14.

Par ailleurs, d'autres mentions d'achat de pain, d'orge ou de semences ne semblent pas du tout liées à une tentative de justification du crime par la misère. Nous n'avons qu'à citer le cas de Shedsukhons, par exemple, qui affirme que ses complices lui ont dit : « Sors, nous allons nous procurer ce lot de pain et le manger »⁷⁴⁵. Le reste de son témoignage, qui ne semble pas avoir été obtenu par la torture, se concentre surtout sur les menaces de mort subies par son père, à la suite de la spoliation de sa part par d'autres pilleurs. Nous en avons déjà fait mention dans un point précédent.

Notons aussi que la nature des témoignages traitant de famine diverge légèrement. Certaines déclarations ne font état d'aucune violence au sein de la population : tous les complices collaborent et semblent honorer leur part du marché. Il s'en dégage presque un certain consensus. D'autres témoignages, en revanche, sont empreints de violence et de récits d'extorsion. Shedsukhons et la soeur d'Amenkhau sont victimes d'extorsion ; la dernière reçoit un coup d'épieu dans le bras ; le père de Shedsukhons est menacé de mort ; deux jeunes, voire deux enfants sont assassinés par des pilleurs. Ajoutons à cela le témoignage du serviteur Sekhahatyamon, qui dit avoir entendu deux hommes se quereller, l'un accusant l'autre de l'avoir spolié de sa part, malgré sa contribution à la localisation d'une tombe secrète⁷⁴⁶.

Plusieurs pilleurs de tombes jouaient assez dur et ne semblaient pas tellement touchés par la misère de leurs confrères et consœurs : au contraire, il est bien probable qu'ils aient plutôt exploité la faim de ceux-ci et celles-ci pour les pousser à participer aux crimes.

C'est du moins l'impression qui se dégage des sources, surtout du *P. BM 10052*. Souvent, le lien d'exploitation n'est que suggéré, et la corrélation entre le vol et l'abus

⁷⁴⁵ *P. B.M. 10052*, r° 3, 3-4. *KRI VI*, 772, 16-773, 4.

⁷⁴⁶ *P. B.M. 10052*, v° 8, 9-11. *KRI VI*, 786,6-10.

n'est pas clairement établie par les témoins. Le mode discursif des Égyptiens de l'Antiquité étant cependant légèrement différent du nôtre⁷⁴⁷, il est possible que la rhétorique ait paru claire aux contemporains. Les témoignages étant très courts, les paroles rapportées ont pu également être sélectionnées par le greffe et limitées à l'essentiel. Au biais du témoin, il faut donc ajouter celui du ou des scribes. On ne saurait en revanche comparer la justification du luxe à celle d'une nécessité de base. Les pilliers affamés insistent réellement sur leurs besoins élémentaires.

Il reste un autre problème à résoudre. Plusieurs individus ont été questionnés alors qu'ils n'ont visiblement pas été directement impliqués dans le pillage. Ils reconnaissent en revanche et assez souvent avoir échangé des biens volés pour de la nourriture, comme dans le cas d'Irinûfer, cité plus tôt, et dans celui de Sekhahatyamon, qui vend de l'orge en échange de deux *qités* d'argent⁷⁴⁸. Il est sous-entendu que ces personnes disent ne pas savoir pas d'où le métal précieux provenait, et la plupart du temps, aucune question sur ce sujet précis n'est posée par la commission. La revente – inconsciente – est cependant confessée avant même l'intervention de la torture, qui ne fait donc pas admettre aux accusés qu'ils savaient parfaitement que les biens échangés provenaient des tombes de la Vallée des Rois⁷⁴⁹. Cela intéressait-il vraiment la commission ?

⁷⁴⁷ Sur le plan littéraire et esthétique, déjà. Koenig, Coilliot et Cuypers parlent de « rhétorique sémitique » (Laetitia Coilliot, Michel Cuypers, Yvan Koenig. « La composition rhétorique de trois textes pharaoniques ». *BIFAO* 109, 2009, p. 24.) et la forme de la « distique » (G. Burkard, « Metrik, Prosodie und formaler Aufbau, ägyptischer litterarischer Texte » dans A. Loprieno (éd.) *Ancient Egyptian Literature, History and Forms*, PÄ 10, 1996, p. 447-463) dont Bernard Mathieu est un ardent défenseur, est présente un peu partout, quoique les rapports de procès soient sans doute trop prosaïques pour s'y conformer. Il en va de même, évidemment, pour les textes où des orateurs fictifs se trouvent dans une position semblable à celle des accusés - torture en moins. (À ce sujet, lire Laurent Coulon. « La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire ». *BIFAO* 99, 1999, p. 103-132.)

⁷⁴⁸ *Papyrus BM 10052*, v° 8, 6-7. *KRI VI*, 785,16-786,1

⁷⁴⁹ *Ibidem*.

Nous reviendrons plus tard sur les justifications des accusés qui sont en lien avec la peur de la répression. Pour résumer, il semble que la question des pillages de tombes était un sujet de querelle important dans la communauté des artisans de Deir el-Medineh et dans la région à la fin de l'époque ramesside. Les normes officielles en faisaient un crime odieux, une violence imposée au corps des défunts, mais dans les sources judiciaires, il apparaît clair que ces pillages ne faisaient ni l'unanimité pour ni l'unanimité contre eux.

Le pillage en tant que tel était-il donc perçu comme un crime *violent* ? Müller-Wollermann, dans *Vergehen und Strafen*, distingue deux types de vol : l'un, la plupart du temps sans violence, qui s'apparente à du chapardage (*Diebstahl*) et l'autre à la spoliation, qui elle, peut être violente (*Raub*)⁷⁵⁰. Dans les sources étudiées jusqu'à maintenant, le champ lexical n'est tout simplement pas le même que lorsqu'on vise à décrire des incidents comprenant des actes de brutalité.

Il semble même que l'immoralité des pillages n'était pas au centre de la critique interne du larcin. Les références à la fidélité vis-à-vis de l'ordre pharaonique sont rares, voire absentes du discours des accusés. Les conséquences sur le confort du défunt dans l'au-delà sont souvent mises de côté. Si on en croit le récit des accusés, leur entourage a une conception plus large de la justice. L'accent est souvent mis sur le mauvais traitement et les abus de certains complices par les cerveaux de l'opération ; la violation des tombes ne semble pas provoquer un dégoût profond – simulé ou pas – chez eux. Le père de Shedsukhons reproche aux complices de son fils, non pas de l'avoir entraîné dans un pari risqué, mais de lui retirer sa part alors qu'il est justement *condamné à terme*, au même titre qu'eux. Quand Amenkhau frappe sa sœur d'un coup d'épieu, l'immoralité du vol est totalement éclipsée par la détresse de celle-ci vis-à-vis la hideuse trahison. La violence de certains pilleurs est en bref au centre du discours normatif et

⁷⁵⁰ Müller-Wollermann, *op. cit.* 2003, p. 82.

idéologique des témoins, parce qu'ils ont rompu l'entente officieuse et troublé l'ordre interne du réseau criminel. Un réseau dont la moralité traditionnelle, associée à l'idéologie religieuse et royale était sans aucun doute *anesthésiée* par une surveillance déficiente, mais surtout par la misère !

Il ne faudrait pas ignorer, non plus, l'éléphant dans la pièce : la question de l'agentivité. Une archéologie et une anthropologie plus déterministes auraient tendance à considérer les individus comme des acteurs passifs, déterminés par une culture homogène et totalisante – au sens où aucune conception ne peut s'exprimer à l'extérieur des limites étroites de l'imaginaire collectif. L'effacement de l'individu derrière cette conception de la société est un réflexe qui a déjà été dénoncé en égyptologie par Lynn Meskell⁷⁵¹. Au travers du prisme structuraliste, les réactions des accusés peuvent paraître entrer en contradiction avec une société ultraconservatrice et obsédée par la religion. Mais en tenant compte du pouvoir d'autodétermination d'individus dont la survie n'est pas ou plus assurée par les structures sociales dominantes, il n'est pas étonnant de voir ceux-ci entrer dans un processus de « transformation créative » allant au-delà de réflexes culturels internalisés et conditionnés par la société, avant d'influer à leur tour sur un groupe, créant ainsi cette nouvelle « norme », ou cette norme concurrente. Nous aurons l'occasion de constater à nouveau l'importance de prendre en compte l'agentivité dans un contexte de violence répressive au chapitre IV.

Notons aussi qu'au sein de nombreuses sociétés traditionnelles où le rite reste une affaire sérieuse – et c'est définitivement le cas en Égypte pharaonique, crise des valeurs ou pas – l'exercice cérémoniel strict et le respect des tabous peuvent coexister avec l'indifférence et même un certain décalage. Ce décalage est révélé par des détails qui apparaissent souvent, aux yeux des chercheurs en sciences sociales, insignifiants.

⁷⁵¹ Lynn Meskell. *Archaeologies of Social Life. Age, Sex, Class et cetera in Ancient Egypt*. Oxford, Blackwell Publishers, 1999, p. 20.

C'est ce qu'Albert Piette nomme le « mode mineur de la réalité »⁷⁵². Il le définit de cette manière :

« des identifications latérales, une certaine dérision, en prendre et en laisser, en être et, en même temps, ne pas en être, se trouver en marge tout en gardant un "pied" à l'intérieur, pratiquer simultanément l'engagement sérieux et la distance critique... Bref, un ensemble d'attitudes inductives d'une réflexivité et d'une capacité critique diffuses chez l'individu en situation sociale. »⁷⁵³

Une crise de subsistance peut donc certes forcer une déviation de l'idéal et une forme de déconditionnement social, mais ce conditionnement était-il au départ si féroce et programmé dans l'esprit des Égyptiens qu'ils s'interdisaient le moindre écart au rituel, le moindre doute face aux croyances ?

3.2.2.2 Les crimes au temple

Nous n'avons pas gardé des traces aussi vivantes de vol et de vandalisme dans les temples au cours du Nouvel Empire. Excluant l'occasionnel martelage et effacement du nom d'une reine ou d'un roi affligé d'un *damnatio memoriae*, il nous est tout de même parvenu quelques sources traitant des criminels qui s'attaquent directement à ce qui est enfermé dans l'enceinte. Le lien avec la violence est ici beaucoup plus ténu.

Le vol d'objets appartenant au temple a certes déclenché beaucoup de violence répressive mais, dans les cas étudiés, il s'agit davantage de cas de chapardage que de l'établissement d'un réseau criminel étendu. Ce n'est pas pour autant un crime sans gravité. Souvent, le personnel du temple peut accaparer des objets sacrés, ce qui représente la plus grossière agression contre la personne du dieu. Au sens où l'entendent

⁷⁵² Albert Piette. « Mode mineur de la réalité et réflexivité diffuse : contribution à une anthropologie de la critique. » *Social Science Information sur les sciences sociales*. Volume 31, no 3, septembre 1992, p. 551-561.

⁷⁵³ *Ibid*, p. 552.

les Égyptiens, c'est donc réellement une forme de *violence*, d'autant plus que la divinité égyptienne de l'époque avait une certaine *matérialité*, dont l'avatar est attaquant et détériorable. Ce sont surtout les décorations, en revanche, qui font les frais des pillages.

Le Papyrus Turin 1887, ou *Turin indictment papyrus*, fait état de plusieurs cas de vols de ce genre commis à Éléphantine. Vernus y consacre un chapitre dans *Affaires et scandales sous les Ramsès*⁷⁵⁴ et Müller-Wollermann le mentionne dans *Vergehen und Strafen*, notamment en raison des multiples déprédations dont le Temple de Khnoum a fait les frais dans la source⁷⁵⁵. L'accusé, notamment dans la Section C, est accusé de plusieurs vols, dont sept deben d'or et une grande quantité d'orge appartenant aux greniers du temple de Khnoum.⁷⁵⁶

Il s'agit en fait d'une sorte de fraude, plus que du chapardage. L'accusé, le capitaine de navire, ne se sert pas directement dans les coffres du temple de Khnoum : simplement, il ne remet pas les biens qui transitent par son soin au Temple. Il semble que beaucoup de membres du personnel soient mêlés à cette affaire, puisque le verso de la section C affirme qu'il a « conspiré avec les scribes, les inspecteurs et les ouvriers du Temple de Khnoum afin de voler et s'appropriier [les biens] à leur propre usage »⁷⁵⁷.

Le prêtre-ouab Penanouket (aussi appelé Sed), qui sert également au Temple de Khnoum, se serait quant à lui approprié cinq veaux à qui une vache du troupeau du temple avait donné naissance. Nous avons parlé de lui plus tôt : ce goujat notoire, en plus de vols multiples, aurait aussi « débauché » une femme mariée, battu et mutilé

⁷⁵⁴ Vernus, *op. cit.* 1991, p. 123.

⁷⁵⁵ Müller-Wollermann, *op. cit.* 2003, p. 103.

⁷⁵⁶ RAD, p. 79. P. Turin 1887, v° 1, C, 10-12. Dans T. Eric Peet. « A Historical Document of Ramesside Age ». *JEA*, vol. 10, no 2, juillet 1924, p. 123. « À l'an 1 du Roi de Haute-Égypte Hekmaare Setepenamun, VSF, le grand dieu, il partit avec la majorité de l'orge. Le capitaine de navire [...] 140 deben appartenant au trésor de Khnoum [...] en tout sept deben d'or. L'or n'était pas dans les coffres du temple de Khnoum, et l'orge qu'il s'est approprié n'était pas dans les greniers de Khnoum, étant donné qu'il a volé [...] »

⁷⁵⁷ *Ibid.*, v° 2, 9.

plusieurs personnes. Il aurait également soudoyé un autre prêtre afin qu'il se taise. Les documents, sans mettre de côté ces crimes honteux, donnent cependant beaucoup d'importance aux veaux. Un total de deux charges les concernent directement:

« Accusation concernant la vache noire qui est en sa possession : elle donna naissance à cinq veaux de Mnévis, les emmena et se les appropriés au champ. Il partit avec eux et les emmena dans le sud, où il les vendit aux prêtres. Accusation concernant le grand veau de Mnévis qu'il avait avec lui. Il partit avec lui et le vendit à des Medjays de la forteresse de Bigga, qui le payèrent. »⁷⁵⁸

Notons que l'action de voler ici est rendue par *ir h3w*, traduite à juste titre par « s'approprier » ou « en faire sa possession ».



iw=f ir h3w.w m sh.t

« Il se [les] appropriés au champ. »⁷⁵⁹

Vernus explique très bien – et dans des termes très simples – en quoi toute cette affaire est importante :

« Ici, il ne s'agit plus d'un banal larcin, mais d'un sacrilège car les bovins sur lesquels Penanouquet mit la main, sans doute à l'occasion d'un séjour dans la région d'Héliopolis – une vache et les cinq veaux qu'elle mit à bas –, avaient été reconnus comme hypostases, – « images » –, du dieu taureau local, appelé Mnévis. »⁷⁶⁰

⁷⁵⁸ *Ibid*, r° 1, 2-3.

⁷⁵⁹ *Ibid*, r° 1, 2.

⁷⁶⁰ Vernus, *op. cit.* 1991, p. 130.

On peut tirer cette conclusion parce que le document fait preuve ici d'une grande générosité en précisant sans ambages que les veaux sont des reflets de Mnévis. Ce crime est un autre exemple qui montre que le vol de la propriété d'un temple peut être non seulement une transgression « sacrilège », mais qu'il est ici, plus précisément, une agression physique et matérielle infligée au dieu. Le vol commis par Penanouket n'est donc pas assimilable à un simple chapardage sans violence. Au contraire, son crime est violent par essence.

Sous la XVII^e dynastie, un crime commis au Temple de Min à Coptos a aussi fait réagir les autorités. Nubkheperre-Antef a donc fait ériger une stèle pour dissuader les voleurs de se livrer, à l'avenir, à un tel acte. Un article de Katja Goebis porte en partie sur la représentation que le *Décret d'Antef* se fait du voleur⁷⁶¹, et Posener, à la fin des années soixante, a également utilisé cette source afin de déterminer le sens profond de *ḥfti(w) rꜥw*, « l'ennemi de Rê »⁷⁶². Selon lui, plusieurs sources démontrent bien que l'emploi de cette expression vise à décrire le dieu dans un contexte où on tente d'éviter justement de décrire des actes abominables commis contre lui⁷⁶³, ou plus précisément sa statue ou relique, comme le suggèrent entre autres Sethe⁷⁶⁴ et Wenté⁷⁶⁵. Goebis, quant à elle, soutient que « l'ennemi du dieu » fait référence à un animal sacrificiel⁷⁶⁶. Stéphane Polis résume assez bien cette forme de *censure* : « Plutôt que d'affirmer qu'un malheur arrive ou qu'un méfait est commis à l'encontre d'un dieu, on préfère ainsi affirmer que la chose est subie par son ennemi »⁷⁶⁷. La parole, l'écriture dans ce cas-ci, est à divers degrés performative, comme le ferait remarquer John

⁷⁶¹ Katja Goebis. « *ḥfti ntr* as Euphemism : The Case of the Antef Decree ». *JEA*, vol. 89, 2003, p. 27-37.

⁷⁶² Georges Posener. « Sur l'emploi euphémique de *ḥfti(w)* "ennemis". » *ZÄS* 96, 1969, p. 30-35.

⁷⁶³ *Ibid*, p. 33

⁷⁶⁴ Kurt Sethe. *Erläuterungen zu den ägyptischen Lesestücken*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, p. 166.

⁷⁶⁵ E. Wenté. *Letters from Ancient Egypt*. Atlanta, 1991, p. 25-26.

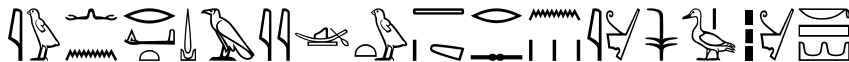
⁷⁶⁶ Katja Goebis, *op. cit.* 2003, p. 23.

⁷⁶⁷ Stéphane Polis. « Censure de l'écrit et tabous en Égypte pharaonique ». *Culture, le magazine culturel en ligne de l'Université de Liège*, 2013, p. 5.

Langshaw Austin, auteur de *How to do Things with Words*⁷⁶⁸. Dans le cas de l'Égypte ancienne, c'est on-ne-peut-plus manifeste !

Quant à la perception en tant que telle du crime, elle est évidemment extrêmement négative. Goebis parle de « rébellion contre la Maât » et d'un crime qui retombe non seulement sur les épaules de l'accusé, mais aussi sur toute sa famille, entraînant possiblement la peine de mort par, ou suivie de la crémation⁷⁶⁹.

Le décret de Séthi Ier à Nauri est un très bon exemple du discours de l'État sur la fraude et le vol qui vise les temples. Cette source est abondamment utilisée dans les recherches sur les peines et l'administration de la justice en Égypte ancienne, puisqu'elle énumère un grand nombre de sévices promis aux contrevenants. Cela dit, en insistant sur les peines infligées (coups de bâton, mutilation du nez et des oreilles, supplice du pal, confiscation des biens, etc.), le pharaon se montre impitoyable. Le décret vise un large éventail de personnalités : le personnel est protégé non seulement contre des subalternes qui voudraient profiter des largesses et des richesses du temple, mais aussi contre le fils royal de Kouch, à qui on interdit spécifiquement de le réquisitionner ou de contester ses droits !



iw nn rdî d3i.tw t3 r=sn in s3-nsw n k3š

« Alors ils [les employés du temple] ne seront tourmentés par aucun fils royal de Kouch. »⁷⁷⁰

⁷⁶⁸ John Langshaw Austin. *Quand dire, c'est faire*. Paris, Points, 1991, 202 p.

⁷⁶⁹ Goebis, *op. cit.* 2003, p. 30.

⁷⁷⁰ Décret de Nauri de Séthi Premier. *KRI I*, p. 52, lignes 11-12, nos 41-42.

Le vice-roi n'est pas le seul à être ainsi visé : on spécifie aussi à plusieurs reprises que ni lui ni aucune personne d'importance (par exemple des chefs d'armée) n'ont le droit d'interférer avec le personnel, et cela à plusieurs reprises⁷⁷¹. Au contraire, il doit être protégé et soutenu dans ses tâches⁷⁷². Un grand nombre de règles établies par le décret visent à empêcher ces abus de se produire, que ce soit contre le personnel ou contre les animaux :



r tm rdî.t thî.tw r tp-n-îw.t nb im=sn

« afin d'empêcher (litt. « ne pas donner») l'abus (la transgression) de tout bétail en cet endroit »⁷⁷³



r tm rdî.t thî.tw r mnîw.w=sn{y}

« afin d'empêcher l'abus (une transgression) contre leurs gardiens »⁷⁷⁴



r tm rdî.t îtî.tw kî.w î.w

« afin d'empêcher l'accapuration des boeufs, des ânes »⁷⁷⁵

⁷⁷¹ *Ibid*, numéros 32, 34, 36, 38. Pour une traduction complète et un commentaire du texte en anglais, lire F. Ll. Griffith. « The Abydos Decree of Seti I at Nauri ». *JEA*, vol. 13, no 3/4, novembre 1927, p. 193-208. Pour une analyse plus récente, lire A.J. van Loon. *Law and Order in Ancient Egypt : The Development of Criminal Justice from the Pharaonic New Kingdom until the Roman Dominate*. Mémoire de maîtrise, Université de Leiden, 2014, p. 18.

⁷⁷² *Ibid*, p. 52, 41.

⁷⁷³ *Ibid*, p. 54, no 57.

⁷⁷⁴ *ibid.*

⁷⁷⁵ *ibid.*



š3(i.w) mh(.t) tp-n-i3w.t nb im.sn m nhm m wstnw

« des cochons, des chèvres et de tout bétail en tant que saisie officielle »⁷⁷⁶

D'autres abus contre le personnel sont énumérés : attaquer des gardiens de troupeau sur le pâturage est mentionné à deux autres reprises (cette fois-ci le terme employé, ou *hd*, est sans ambiguïté)⁷⁷⁷ et saisir les épouses de ceux-ci⁷⁷⁸ ou leurs serviteurs est également un délit durement condamné⁷⁷⁹. Le discours sur la protection des prêtres contient le même genre d'éléments⁷⁸⁰.

Notons que cette attaque vise les employés du temple eux-mêmes ainsi que le bétail. L'identité n'est pas faite entre le roi et le personnel : ce dernier affirme ainsi son devoir de protection envers eux. On insiste cependant sur le rapport entre le roi et le temple d'Osiris lui-même. On met aussi parfois l'accent sur l'adoration du dieu : les animaux ne doivent pas être consacrés à une autre divinité qu'Osiris lui-même⁷⁸¹, par exemple, mais le pharaon est nommé sans arrêt. Est-ce une manière de sous-entendre qu'un crime contre ce temple est un crime contre la personne de Séthi I^{er}? L'État, qui mandate un inspecteur pour éclaircir l'affaire⁷⁸², est lui-même dans le camp de la partie lésée, puisqu'il a un rôle à jouer dans l'administration religieuse et qu'il peut aussi,

⁷⁷⁶ *ibid*, p. 54, no 58.

⁷⁷⁷ *ibid*, p. 55, no 62 (ligne 4) et p. 58 no 81 (lignes 4-5)

⁷⁷⁸ *ibid*, p. 55, no 65 (ligne 5)

⁷⁷⁹ *ibid*, p. 55, no 66 (lignes 6-7)

⁷⁸⁰ *ibid*, p. 57, nos 98-100 (ligne 6-8)

⁷⁸¹ *Ibid*, p.55-56, no 77 (lignes 16-1)

⁷⁸² Sami Uljas. « A Traitor of a Thief? Tei Son of Minhetep's Crime Once Again ». *SAK*, no. 42, 2013, p. 357.


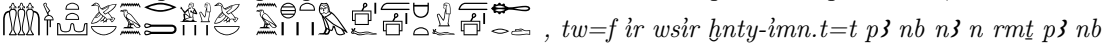

dans une certaine mesure, tirer une partie de ses revenus des institutions étatiques plus proches du pouvoir royal par le biais de « cadeaux »⁷⁸³. Les affaires du temple sont ses affaires. Mais la répétition constante, dans le texte, peut tout aussi bien viser à augmenter la légitimité du texte.

Beaucoup peut être dit sur le *Décret de Nauri*, mais il est intéressant de constater qu'un manquement aux règles énumérées par le document est souvent décrit par le terme *thi*. Griffith avait, à l'époque, traduit ce verbe par « interférer »⁷⁸⁴. On comprend que ce n'était pas une interprétation littérale et qu'elle visait à remettre *thi* dans son contexte. Des traductions plus récentes suggèrent plutôt le terme « transgression »⁷⁸⁵. Un survol des autres contextes dans lesquels on retrouve *thi* nous ont cependant incités à se méfier d'une traduction similaire. La transgression implique l'existence d'une règle pré-établie ou d'une norme stricte, qui est outrepassée. Dans un contexte religieux – comme celui-ci, plus ou moins directement – la transgression peut aussi renvoyer à des notions de tabou, qu'il faut aborder avec prudence. Pris dans son ensemble, le *Décret de Nauri* utilise abondamment le discours religieux, même dans les châtiments infligés⁷⁸⁶, mais il faut résister à la tentation d'en augmenter artificiellement la connotation. Nous préférons tout de même traduire *thi* par « transgresser » dans la plupart des passages du *Décret de Nauri*, mais il peut renvoyer à une signification plus spatiale (d'où son déterminatif d'ailleurs) : « dépasser les limites », « passer par-dessus une règle », etc.

⁷⁸³ Haring, *op. cit.* 1997 p. 18.

⁷⁸⁴ Griffith, *op. cit.* 1927, p. 202.

⁷⁸⁵ Haring, *op. cit.* 1997, p. 254-255.

⁷⁸⁶ On affirme par exemple que les criminels et leur famille seront poursuivis par Osiris () , *tw=f ir wsir hnty-imn.t=t p3 nb n3 n rmt p3 nb n3 n h.t m-s3=f m-s3 hmt=f m-s3 hrd.w=f*), qui détruira son nom, son ba et empêchera son corps de trouver le repos dans la nécropole (, *rn.f r shtm b3.f tm rd.t htp.f (m) h3.t.f hr.t-ntr*). *Décret de Nauri de Séthi Premier. KRI I*, p. 58, 113 (lignes 5-6) et 114 (lignes 6-7).

On pourrait bien en déduire que le pouvoir du roi était plus relâché dans le sud du pays, nécessitant la diffusion d'un discours ferme et public. *Le Papyrus Wilbour*, bien plus tardif, davantage tourné vers l'administration et créé au milieu d'un contexte politique légèrement différent, contient des protections qui sont assez proches de celles incluses dans le *Décret de Nauri*, dans le sens où tous les droits d'exploitation sont explicitement nommés⁷⁸⁷. Le texte n'est pas un décret gravé sur la pierre à l'usage de toute la population, mais ce genre de discours peut tout aussi bien être marqué par une tentative d'affirmation du pouvoir en contexte d'instabilité ou dans une zone qui échappe partiellement aux prérogatives du pouvoir central.

Diverses transgressions envers un temple, un dieu ou le roi, dans l'*éthos* pharaonique, pouvaient être décrits par le terme *bw.t*, qui se rapproche de notre conception du mal, de la transgression sacrée voire de tabou⁷⁸⁸. On a également, plus tôt, parlé d'agressions *thi*, dont la définition peut aussi s'en rapprocher. Reste à savoir à quel point les Égyptiens pouvaient associer leur conception d'une agression physique contre un mortel à celle d'une agression contre un dieu à travers ses images. Malgré les liens que nous avons faits ici, il n'est pas totalement certain que l'analogie ait été faite sur une base quotidienne par le commun du mortel, autrement dit qu'on y aurait cru : seulement, elle était utilisée par le pouvoir et la population en était consciente.

Plus largement, la violence de délinquants contre un temple, que ce soit à travers des actes de vandalisme, des agressions contre la personne du dieu qui y était vénéré

⁷⁸⁷ Alan H. Gardiner. *The Wilbour Papyrus Volume II, Commentaire*. New York, Oxford University Press, 1948, p. 1

⁷⁸⁸ Pierre Montet. « Le Fruit défendu. » *Kémi* 11, 1975, p. 85-116. Lire aussi les travaux de Paul John Frandsen. « Taboo - bw.t? » *Trabajos de Egiptología - Papers on Ancient Egypt* no 8, 2017, p. 165-192. Certains tabous n'ont rien à voir avec la destruction ou l'accaparement. Pour l'époque ptolémaïque, lire par exemple John Frandsen, « The Menstrual "Taboo" in Ancient Egypt », *Journal of Near Eastern Studies*, vol 66, no 2, avril 2007, p. 81-106. Parmi les *Prohibitions* du Papyrus Jumilhac, la série de tabous « bw.t » compte tant l'injustice (*grg*) que la falsification de mesures et les menstruations féminines!

ou contre le personnel étaient peut-être aussi répandues que transgressives. Il est cependant tout à fait vraisemblable que le contrôle difficile de larges quantités de biens – les temples étant des unités administratives où s'accumulaient toutes sortes de ressources – ait pu conduire les autorités à employer un ton particulièrement vociférant et menaçant envers les contrevenants. Comme le sous-entend Foucault dans *Surveiller et punir*, quand on parvient difficilement à punir tout le monde, il faut faire un exemple convaincant et dissuasif, dans lequel le discours est tout aussi violent que la peine et qui n'est pas exempt d'analogies⁷⁸⁹.

Il y a une interpénétration des aspects religieux, politiques, sociaux, voire économiques dans la violence qui est commise envers l'institution du temple. Politique tout d'abord parce qu'elle est souvent au centre d'une lutte de pouvoir entre le roi et ses principaux nobles, qui semblent avoir la possibilité de détourner les énergies que celui-ci emploie dans certains de ses projets pour servir leurs propres intérêts. Nous l'avons vu avec le *Décret de Nauri* : cette source traite tout autant des limites du pouvoir du *Fils royal* de Kouch et des généraux d'armée sur son temple à Abydos que de peines et de crimes. Il traite d'arbitraire et de pouvoirs discrétionnaires des notables locaux et révèle certainement que la nature du pouvoir de Séthi I^{er} n'était pas absolue dans la région, ou qu'on voyait sa réaffirmation locale comme nécessaire. Car il ne s'agissait pas ici de viser une classe particulièrement misérable de criminels, mais bien, dans l'essentiel, de commettants du pharaon, de personnages d'importance, d'institutions et du personnel des temples⁷⁹⁰.

⁷⁸⁹ « Il faut concevoir le supplice, tel qu'il est ritualisé encore au XVIII^e siècle, comme un opérateur politique. Il s'inscrit logiquement dans un système punitif, où le souverain, de manière directe ou indirecte, demande, décide, et fait exécuter les châtements, dans la mesure où c'est lui qui, à travers la loi, a été atteint par le crime. Dans toute infraction, il y a un *crimen majestatis*, et dans le moindre des criminels un petit régicide en puissance. Et le régicide, à son tour, n'est ni plus ni moins comme n'importe quel délinquant, une décision ou une volonté dans la personne physique du prince. » Foucault, *op. cit.* 1975, p. 57.

⁷⁹⁰ Ibrahim Harari. « Propriété du roi, dans le décret du roi Seti I^{er} à Nauri. » Dans Sylvia Schoske (dir), *Akten des vierten Internationalen Ägyptologen Kongresses München 1985*. Band 4. Geschichte,

L'affaire du scandale d'Éléphantine racontée par le *Papyrus Turin 1887* est d'un tout autre ordre. S'il mêle des personnages d'une relative importance, il n'en reste pas moins que ceux-ci subtilisent les ressources en secret : ils n'abusent pas de leurs privilèges et de leur statut pour justifier une accapuration. Ils utilisent la dissimulation. La nature de la source est cela dit différente par essence, et rien n'indique que le roi n'a pas, à l'époque, réagi par des gestes plus symboliques et qui sortent du cadre de la plus pure commandite d'enquêtes et d'administration de la justice. Toutefois, l'existence de sources comme *le Décret d'Antef* suggère que dans le cas d'une attaque assez grave contre un temple, une réponse publique, féroce et politique pouvait tout aussi bien être jugée pertinente, même si l'accusé n'était pas un haut-dignitaire aussi puissant que le vice-roi de Kouch.

3.2.2.3 Conclusions sur les crimes au temple et contre l'État

Le religieux est au centre du discours parce que les suspects s'attaquent souvent au sacré, parfois directement au dieu. Mais au sein d'une société qui ne fait pas une distinction très claire entre profane et sacré, et dont les temples ont également des pouvoirs administratifs, il est essentiel de décloisonner ces notions. Tout crime visant le temple n'est pas la violation d'un tabou ; les troupeaux du temple n'étaient pas eux-mêmes nécessairement réservés à l'usage strictement cultuel, du moins à la fin du Nouvel Empire, où on louait même une partie du bétail du temple aux paysans⁷⁹¹. Tout crime visant également une autre institution que le temple n'appartenait pas, au même titre, au *monde du profane*.

Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte, Rechtsgeschichte, Nachbarkulturen. Hambourg, Buske, 1991, p. 225-232.

⁷⁹¹ On le lit par exemple dans le *Papyrus Wilbour*. À ce sujet, lire Trigger, Kemp, Lloyd. *Ancient Egypt: A Social History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 311.

Un crime contre un temple peut avoir des implications politiques, religieuses et économiques, et par extension sociales. Les sources que nous avons étudiées – en particulier le *Décret de Nauri* – trahissent l'existence de rapports de pouvoir entre certains groupes sociaux. Elles montrent que malgré leur grande puissance, leur influence économique et une certaine indépendance⁷⁹², les temples semblent avoir besoin de la protection du pouvoir royal, et que leur personnel peut être l'objet de l'exploitation de la part de personnages importants, qui peuvent potentiellement les molester ou les réquisitionner en tant que force de travail. Les décrets légaux qui mentionnent ces crimes ne sont pas des preuves que ces actes ont eu lieu, bien entendu : mais ils témoignent de la crainte que pouvaient entretenir certaines classes d'individus, et que ces craintes et ces représentations sont parvenues à l'oreille des rédacteurs des décrets. La mention occasionnelle des officiers d'armée, de la police et de l'administration cléricale ou non-cléricale⁷⁹³ comme sources d'abus potentiels ou réels trahit également que le rapport de force d'officiers armés, d'hommes envoyés en mission par le pharaon ou des intermédiaires pouvait supplanter la légitimité sacrée des temples, venant relativiser le caractère totalisant de la religion (au sens clérical et théocratique) au Nouvel Empire. Il ne faut cependant pas aller jusqu'à sous-entendre que les enquêtes et décrets ne font pas que révéler les failles du système. Il est possible qu'ils aient pu y remédier avec une certaine efficacité.

⁷⁹² Haring, *op. cit.* 1997, p. 20.

⁷⁹³ Exemple : les bœufs de Mnévis volés du *Turin Indictment Papyrus* sont vendus à des prêtres et à des Medjays.

3.3 Désordres généraux et crimes collectifs

La plupart des formes de transgression et de violence citées précédemment étaient de manière consensuelle perçues comme des actes à la moralité douteuse. Quand elles étaient plus répandues et bénéficiaient d'un large réseau, et que des justifications morales – comme la faim – étaient utilisées, elles n'en restaient pas moins contestées à l'interne, et au sein même du foyer, ne serait-ce que pour soulever les possibilités de répression ! Dans ces périodes difficiles, il n'y avait pas d'unanimité. Mais si quelques divergences dans les représentations ont pu subsister, il n'est pas clairement établi que les normes morales étaient régulièrement contestées dans leur *essence*. Nous reviendrons sur ce genre de rébellion et de rejet ouverts au chapitre suivant.

Dans les pages précédentes, nous avons tenté de déterminer comment s'articulait le discours du pouvoir sur les offenses, le crime, l'immoralité. Nous avons vu quelles étaient les valeurs mises de l'avant au Nouvel Empire concernant les comportements violents. Nous nous sommes parallèlement graduellement approchés du point de rupture en cherchant parmi les sources celles qui nous donnaient un aperçu du point de vue des criminels. Nous nous sommes posé la question : quand l'individu bascule de la norme modérée vers la marge violente, comment son imaginaire s'adapte-t-il à la situation nouvelle?

Nous irons maintenant un peu plus loin. Il y a de ces crimes qui ne sont commis qu'avec la plus grande prudence et une discrétion absolue, car ils contreviennent totalement aux normes éthiques d'un groupe donné. Il y en a d'autres, comme on l'a vu, qui font l'objet de débats, du moins dans des contextes particuliers. Mais à quel moment cette déviation de la norme de modération, d'obéissance et de non-violence devient-elle elle-même une norme suffisamment concurrentielle pour sortir au grand jour et mettre en péril, temporairement ou non, l'ordre établi?

3.3.1 Émeutes et grèves

Les émeutes et les grèves sont d'un intérêt majeur pour notre recherche parce qu'elles sont des mouvements de masse et qu'elles découlent donc d'un large chavirement. L'État peut tout à fait légitimer et même entraîner une foule dans des mouvements massifs. Des émeutes peuvent totalement faire partie du processus de légitimation d'un pouvoir étatique déjà en grande partie établi⁷⁹⁴. Mais même dans ces contextes où elle devient l'instrument du pouvoir, l'émeute n'en reste pas moins une violation de la paix sociale, une rupture de l'entente et des processus normatifs de résolution des conflits à l'échelle de la communauté.

Les grèves peuvent être accompagnées d'émeutes et de violences, mais à la fin du Nouvel Empire, elles utilisent des codes et un langage qui s'apparentent plus à la définition d'Arendt et de Thoreau de la désobéissance civile visant au minimum le maintien du statu quo, plutôt que d'une rébellion ouverte :

« Des actes de désobéissance civile interviennent lorsqu'un certain nombre de citoyens ont acquis la conviction que les mécanismes normaux de l'évolution ne fonctionnent plus ou que leurs réclamations ne seront pas entendues ou ne seront suivies d'aucun effet – ou encore, tout au contraire, lorsqu'ils croient possible de faire changer d'attitude un gouvernement qui s'est engagé dans une action dont la légalité et la constitutionnalité sont gravement mis en doute. [...] La désobéissance civile peut être dirigée vers des changements désirables et nécessaires, ou vers la préservation ou la restauration nécessaire et désirable du statu quo. »⁷⁹⁵

⁷⁹⁴ On fait ici référence à des événements comme les pogroms antisémites, la nuit de Cristal, émeutes contre les Musulmans en Inde, les émeutes anti-chinoises de Jakarta en 1998, le pogrom de 1983 contre les Tamouls de l'Eelam, etc., c'est-à-dire des événements qui ont bénéficié au pouvoir, ou qui encore ont été directement organisés par le pouvoir. Mais on pourrait aussi parler d'un des aspects de la violence « fondatrice », selon le concept derridien.

⁷⁹⁵ Hannah Arendt. *Du mensonge à la violence*. Paris, Pocket, 1972, p. 76.

Les grèves de la fin du Nouvel Empire semblent rester contrôlées, modérées, portent des revendications claires et ne tentent pas de renverser l'ordre traditionnel. Elles n'en restent pas moins des violations de la norme.

3.3.1.1 L'insubordination en tant que violation de la norme

Nous en avons fait mention au chapitre II : la désobéissance à un supérieur n'est pas du tout bien vue au Nouvel Empire, ni, il nous semble, à aucun moment au cours de l'histoire de l'Égypte ancienne. Il nous apparaît important de revenir sur certaines sources mentionnées plus tôt pour en tirer un portrait plus global.

Au Moyen Empire, *Les maximes de Ptahhotep* et *L'enseignement loyaliste* mettent déjà de l'avant une importante valeur de respect des lois, de l'autorité légitime, du supérieur hiérarchique, du père. *L'enseignement loyaliste* a le mérite d'être direct sur le sujet :

« Le roi est Ka. Ses paroles sont abondantes. Celui qu'il élève est celui qui deviendra quelqu'un. Il est Khnoum de tous ses membres. Il est Bastet, qui protège les deux Terres. Celui qui le vénère sera protégé par son bras. Il est Sekhmet vis-à-vis de ceux qui désobéissent à ses ordres, et celui avec qui il a des désaccords sera accablé de peine. »⁷⁹⁶

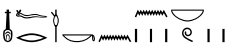
Ptahhotep est plus poétique et ses recommandations sont plus détaillées. Nous avons déjà cité ce passage au chapitre II: « Il s'est révolté contre ta parole, sa bouche est bavarde de mots, (Son discours) est (donc) mauvais »⁷⁹⁷. En outre, nous avons aussi mentionné que dans le même texte, la maxime VII exige que l'on fasse preuve d'une

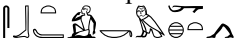
⁷⁹⁶ Traduction à partir de l'anglais de William Kelly Simpson. *The Literature of Ancient Egypt*. Yale University, 2003, p. 172.


⁷⁹⁷ *BM EA 10509, Les Maximes de Ptahhotep* (Version L2+L2G) lignes 3,16 et 3,17, (traduit de l'anglais : Simpson p. 172, 7,10-8,1).

grande humilité à la table d'un supérieur⁷⁹⁸ ; que la maxime XI (la Maxime X selon le *Papyrus Prisse*) suggère aux gens de statut inférieur de trouver un homme plus puissant à suivre⁷⁹⁹ et que la maxime XXXI suggère de « courber le dos » devant un officier de justice pour espérer sa clémence⁸⁰⁰.

Nous avons aussi vu qu'une recommandation similaire était présente dans *L'Enseignement du père à son fils*⁸⁰¹, et que l'obéissance générale était défendue dans au moins une lettre du Nouvel Empire⁸⁰². Nous avons examiné une scène de la tombe de Pahery, dans laquelle on voit le défunt superviser le travail sur ses terres. Les paysans et autres employés y sont représentés comme obéissants et empressés, alors que les contrevenants, en contrebas, reçoivent la bastonnade⁸⁰³.

Les sources qui mettent en exergue l'obéissance – surtout personnelle – sont beaucoup plus nombreuses que celles qui prêchent contre la désobéissance. Dès l'Ancien Empire, le verbe *wḏ*, qui signifie plus ou moins « ordonner », « commander », est utilisé dans des sources qui lui donnent généralement une connotation positive ou neutre. Sur la Stèle de l'An 34 de Ramsès II, à Abou-Simbel, on dit du roi :
 , *nfr wḏ=k n n nb.w* « Tout ce que tu ordonnes est parfait »⁸⁰⁴.
 Dans *Le Livre des Morts* et d'autres sources à caractère cultuel ou religieux, servir les

⁷⁹⁸ La politesse va jusqu'à commander de ne rire qu'après l'hôte lui-même.
 *sbt.k m-ḥt sbt.f*, « Ne ris qu'après qu'il eut ri ». *P. BM EA 10509*, (Version L2+L2G), 2,16.

⁷⁹⁹  *šms=k s ikr nfr sšm ḥr ntr m rh.n.k ndsw dr-ꜥ*, c'est-à-dire « Si tu es pauvre, suis un homme excellent, parfait dans sa conduite avec le dieu, et qui a connaissance de ta pauvreté. » *Ibid*, 3,9-3,10.

⁸⁰⁰ *P. BM EA 10509*, 7,4.

⁸⁰¹ Ostracon IFAO Inv. 2536, *L'enseignement du père à son fils* (ligne 8)

⁸⁰² BM EA 75015, *Lettre de Wen-en-Imen à Imen-chaou* (ligne 7)

⁸⁰³ Griffith, *op. cit.* 1894, pl. III.

⁸⁰⁴ Stèle de l'An 34 (aussi appelée la Stèle du Mariage), B. ligne 8. Voir *KRI II*, 233-256. Autre exemple : sur la stèle d'Amenyseneb, qui date de la deuxième période intermédiaire, l'auteur se vante d'avoir « agi en accord avec tout ce qui a été commandé » (*iw=i ḥr iri.t mḏ wdd.(w)t nb.(w)t*) *Stèle d'Amenyseneb*, Louvre C 11, ligne B, no 4.

ir p3 hkk3 n km.t p3 nb n p3y=i

« Alors, le souverain d'Égypte, c'est le maître de ce que j'ai »



hr ink p3y=f b3k mrc

« et je suis également son serviteur. »





in wn i.ir f rd3.t in.tw hd nbw

« [mais] aurait-il fait donner et apporter de l'argent, de l'or »



r-dd i.ir p3 shn n imn

« en disant: exécute l'ordre d'Amon? »⁸⁰⁹


Le reste de la réponse du maître du port tourne autour de l'intervention et de la légitimité divine. Il compare même son propre pouvoir à celui d'Amon, en affirmant qu'il n'a qu'à donner un ordre pour que le bois de la barque du dieu soit emmené⁸¹⁰. La justification d'Ounamon qui suit l'intime à obéir, sans considération pour le paiement en richesses, mais bien parce que lui obéir signifie obéir à Amon, et que celui-ci a le pouvoir de lui apporter une bonne santé (, *mtw=k snb*)⁸¹¹ et la prospérité (, *mtw=k wd3*)⁸¹². Ce passage du texte est en bref un discours moral et religieux qui tourne entièrement autour de la tentative par un Égyptien d'affirmer son autorité et d'assurer l'obéissance d'un Syrien. Il n'est pas

⁸⁰⁹ *Le rapport d'Ounamon*. Papyrus Moscou 120, 2,10 à 2,11. *LES* 05, 68,3-6

⁸¹⁰ *LES* 05, 68, 7-12

⁸¹¹ *LES* 05, 70, 7

⁸¹² *Ibidem*.

étonnant qu'il le fasse en se décrivant lui-même comme un envoyé de Hérihor, qui répond lui-même aux ordres d'Amon ( , *dd n hr̄i-hr p̄y=i nb i-wd w̄i iw hr rd̄i.t iw.t i hr p̄y n̄tr* , « [Amon-Rê] dit à Hérihor, mon maître : "Commande-lui" et il me fit venir sous [le mandat de] ce grand dieu »⁸¹³). À une époque où la puissance impériale est en sérieuse perte de vitesse, et où le pouvoir *surnaturel* d'un dieu semblent plus à même de convaincre que celui, *temporel*, d'un roi en chair et en os, l'auteur d'*Ounamon* semble incarner à merveille les valeurs de l'idéologie impériale égyptienne. Mais à l'instar du personnage d'Usbek, dans les *Lettres Persanes* de Montesquieu, les antagonistes d'Ounamon apparaissent libres de toute obéissance aux normes et aux croyances égyptiennes : c'est un pseudo-regard étranger qui en dit davantage sur l'auteur et sur l'essence de l'obéissance au pharaon que sur la situation politique dans le couloir syro-palestinien.

Le thème de l'obéissance au supérieur est récurrent dans les représentations de l'Égypte pharaonique. La désobéissance, assez souvent rendue par les termes dont nous avons parlé plus tôt, est la manifestation la plus visible de la violence proactive. C'est une interruption volontaire – quoique souvent temporaire – d'un ordre perçu comme naturel, définitif. La réponse idéologique à ce type de désordre, assez présente dans l'iconographie, est d'intégrer la désobéissance (telle que manifestée par le défaut de paiement, par exemple) dans la vision idéologique de l'ordre. En d'autres mots, ce n'est pas tant l'absence de désobéissance qui témoigne le plus fortement du maintien de l'ordre, mais la punition du désordre par la répression. Une punition qui dépend largement d'un rapport de force. Dans les extraits choisis ci-dessus, celui-ci n'est pas en faveur d'Ounamon.

⁸¹³ *LES 05*, 69,10-11

3.3.1.2 Les grèves : normes d'opposition acceptables

Le premier témoignage d'une utilisation d'un arrêt de travail comme moyen de pression date de la fin du Nouvel Empire. On ne peut, bien entendu, en conclure que la première grève de Deir el-Medineh constitue réellement la « première » grève de l'histoire.

Le *Turin Strike Papyrus*, la source la plus importante mentionnant les célèbres grèves (entre autres choses) reste cependant d'un intérêt majeur. Surtout en ce qui concerne l'histoire des représentations et des normes de résolution de conflits. Car ce n'est pas la violence de la grève ou de sa répression qui frappe le lecteur de la source : c'est plutôt son absence quasi-absolue et la modération relative avec laquelle les autorités disent avoir réglé l'affaire. Nous avons déjà donné un aperçu des stratégies discursives du pouvoir vis-à-vis des criminels, et jusqu'à un certain point des rebelles. Le début du chapitre quatre y sera aussi entièrement consacré.

La grève de Deir el-Medineh, dans l'esprit du scribe qui remet son rapport à ses supérieurs, n'est pas une rébellion. Il utilise plutôt l'expression « franchir la redoute » ou « franchir les cinq redoutes » afin de signifier que les artisans ont quitté le village de Deir el-Medineh dans l'objectif de protester.

En l'année 29 du règne de Ramsès III, au dixième jour du second mois de l'hiver, selon la datation des textes, les ouvriers de Deir el-Medineh font grève et manifestent en se rendant tout d'abord au temple funéraire de Ramsès III et ensuite à celui de Touthmosis III, probablement après avoir été chassés du premier temple⁸¹⁴. Voilà comment on explique la situation. Notons par le fait même l'utilisation de l'expression « passer les cinq redoutes/murs » :

⁸¹⁴ Vernus, *op. cit* 1993, p. 84.



ss t3 5 inb n p3 hr in t3 ist r-dd tw=n hkr=n

« Ils ont passé les cinq murs de la Tombe en groupe en disant : nous sommes affamés. »⁸¹⁵

Un passage similaire se trouve dans d'autres sources : un peu plus tôt dans le *Turin Strike Papyrus*⁸¹⁶ et sur l'ostracon CGC. 25530, qui est daté du même jour⁸¹⁷. Le même évènement y est raconté dans des mots semblables et une autre mention du même évènement est finalement attestée sur l'Ostracon *IFAO 1255*⁸¹⁸. Dans chaque cas, plutôt que mentionner la désobéissance des ouvriers à leurs supérieurs, et/ou l'insubordination, on met simplement de l'avant la cause de leur mécontentement : le défaut de paiement de la part des autorités les a plongés dans la famine. La justification de la faim revient à d'autres reprises, notamment au moment où les grévistes obtiennent la chance de s'expliquer devant un scribe nommé Hednekht⁸¹⁹. La réponse des autorités est lente, mais le conflit semble relativement exempt de violence. Lors de cette série d'évènements, plusieurs échelons d'autorité, dont le leadership Medjay, semblent s'entretenir avec les grévistes et chercher une solution et souvent, le salaire des artisans est finalement versé en partie, ou avec du retard⁸²⁰.

⁸¹⁵ Alan Gardiner. *Ramesside Administrative Documents*. Londres et Oxford, Griffith Institute, 1948, p. 52, 14-15.

⁸¹⁶ *Ibid*, p. 49, 15-18.


⁸¹⁷ Ostracon CGC. 25530

⁸¹⁸ *KRI VII*, 300-302. Également Dans Paul John Frandsen. « A Word for 'Causeway' and the Location of 'The Five Walls' ». *JEA*, vol. 75 (1989), p. 117.

⁸¹⁹ Gardiner, *op. cit.* 1948 (*RAD*), et *Turin Strike Papyrus*, (P. Turin 1880) r° 1, 7-2, 5.

⁸²⁰ *Ibidem*.

Le chef des Medjays, Montoumès, finit même par prendre le parti des grévistes, et se propose de marcher vers le temple funéraire de Séthi I^{er} pour demander des comptes⁸²¹.

Il existe quelques références plus ou moins claires à des querelles potentielles, voire des confrontations plus violentes entre les artisans et les autorités ou le personnel du temple. Mais ce n'est pas tout à fait clair. Par exemple, dans le *Turin Strike Papyrus*, il est mentionné que les habitants de Deir el-Medineh, pendant la nuit du jour 12, au cours de laquelle ils protestent près de la porte du temple, se livrent à une action difficile à identifier⁸²². Le déterminatif du verbe est  et il est possible que ce soit le verbe *phd*, « être à plat ventre » ou « être retourné » qui peut être trouvé dans une variété de contextes. Nous ne pensons pas qu'il s'agisse nécessairement d'une nuit passée à faire du grabuge. Il est possible simplement qu'ils aient passé la nuit à supplier plutôt qu'à quereller⁸²³.

Plus tard, un des artisans devient plus sérieux et menace ouvertement les autorités de profiter de la nuit pour accomplir un grave méfait :

« L'homme d'équipe Mosé, fils de Aânekht, dit alors: « Aussi vrai que perdure Amon et que perdure le souverain, vie, santé, force, dont la puissance est pire que la mort, si on m'emmène d'ici pour là-haut aujourd'hui, je ne passerai pas la nuit qu'après avoir entrepris la profanation d'une tombe. »⁸²⁴


Il est difficile de déterminer exactement si Mosé croit qu'il sera emmené de manière extrêmement violente mais il s'agit certainement d'une action coercitive visant


⁸²¹ Gardiner, *op. cit.* 1948 (*RAD*) et *Turin Strike Papyrus*, r^o 4, 23-4, 16.

⁸²² *ibid*, p. 53 ligne 6. (r^o 1, 7.)

⁸²³ *phd* ou *p3hd* peut aussi vouloir dire « être soumis, penché », comme dans *L'enseignement d'Aménémopé*. (16.21).

⁸²⁴ *Turin Strike Papyrus* r^o 2, 6-10. Gardiner, *RAD* 54, 14-16. Aussi dans Vernus, *op. cit.* 1993, p. 88.

à le ramener de force, le verbe employé ici étant *it3*, , qui est souvent traduit par « voler » ou « saisir ».

Mosé n'est pas identifié comme un leader, et son nom n'apparaît plus par la suite dans les sources. Il n'est pas spécifié s'il a été démenti par d'autres artisans, mais il fut sans doute puni en recevant un châtement non-spécifié, rendu par le mot *sb3y.t*,  ⁸²⁵. Cela dit, l'existence de cette menace est définitivement révélatrice d'un renversement – quoique temporaire et contextuel – d'une norme. Il est tout à fait possible, du moins dans l'esprit de Mosé, que le respect de l'intégrité des tombes de la Vallée des rois ne soit plus un impératif religieux, mais bien qu'il soit devenu conditionnel au respect des artisans qui les ont creusées et décorées ! Il est intéressant de noter, par ailleurs, que la déclaration même de Mosé qui est rapportée ici débute par une mention de la puissance du roi. Ce n'est donc sans doute pas une remise en question de la légitimité du pharaon qui semble le pousser à entrevoir la possibilité de profaner une tombe.

Ce n'est pas une confrontation d'une politesse absolue, et il semble que les artisans de Deir el-Medineh aient eu d'autres occasions de montrer une telle impertinence. Dans un document qui date du règne de Ramsès IX, un vizir demande aux ouvriers de la nécropole royale de transporter des étoffes pour le roi Néferkarê. Ces derniers lui répondent qu'il n'a qu'à le faire lui-même⁸²⁶. Peut-être par esprit de

⁸²⁵ *Ibid.*, r° 2, 10. Schafik Allam, en 1997, affirme qu'il a été puni sur le champ (Shafik Allam. « La vie municipale à Deir el-Medineh : les supérieurs (houtjou/hentjou) du village ». *BIFAO* 97, 1997, p. 12.) William F. Edgerton choisit une traduction similaire (« The Strikes in Ramses III's Twenty-Ninth Year » *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 10, no 3, juillet 1951, p. 140). Mais il est possible qu'ils aient confondu une proposition de Mosé lui-même avec un ordre donné par les autorités, en raison de l'utilisation de la troisième personne du singulier en fait et lieu de la première, courante au Nouvel Empire.

⁸²⁶ *Papyrus Chabas-Lieblein* 1, 3:17.

rébellion, comme le suggérait Peete il y a un siècle⁸²⁷. Peut-être seulement parce qu'ils étaient effrayés par les attaques des nomades du désert⁸²⁸. Sous Séthi II, la rumeur courait que le chef d'équipe Hay aurait maudit le pharaon. Ce racontar, apparemment propagé par trois villageois, a été féroce­ment démenti par Hay, qui a traîné les auteurs de la rumeur en justice et remporté son procès⁸²⁹.

Au cours de la grève qui nous intéresse de plus près, l'acte le plus brutal commis par les artisans est sans doute d'avoir crié en direction du maire de Thèbes⁸³⁰. Quant aux autorités, elles ont aussi harangué la foule à grands cris⁸³¹ et un scribe a menacé les artisans, qui se rendaient sur la place du marché, de les faire condamner par n'importe quel tribunal dans lequel ils se rendraient⁸³². Mais le reste du texte ne rend pas compte d'une répression violente et brutale. Il se dégage seulement, des sources principales narrant les grèves de Deir el-Medineh, une grande tension et une présence relative d'intimidation.

Cette absence apparente de violence peut paraître suspecte. Dans son récit des grèves, Vernus n'hésite d'ailleurs pas à lire entre les lignes pour présenter un conflit où la répression joue un rôle assez important⁸³³. Grandet n'est pas de cet avis :

« Bien loin de réagir à ces protestations en faisant donner la gendarmerie mobile, les sources nous montrent que ces mêmes autorités, en la personne du

⁸²⁷ T. Eric Peet. « The Chronological Problems of the Twentieth Dynasty ». *JEA*, Vol. 14, no 1/2, mai 1928, p. 64.

⁸²⁸ Ad Thijs. « The Troubled Careers of Amenhotep and Panhesy : The High Priest of Amun and the Viceroy of Kush under the Last Ramessides ». *SAK*, vol. 31, 2003, p. 292.

⁸²⁹ A.G. McDowell. *Village Life in Ancient Egypt, Laundry Lists and Love Songs*. Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 184-185.

⁸³⁰ Au jour treize du premier mois de l'été. Lire la traduction de Paul John Frandsen. « Editing Reality: The Turin Strike Papyrus ». Jerusalem, *Studies in Egyptology*, Magnes Press, vol. 1, 1990, p. 166-199.

⁸³¹ au troisième mois de l'hiver *Turin Strike Papyrus*, r° 2, 2,11-2-15. *RAD* 55.

⁸³² Au deuxième jour du premier mois de l'été. r°. 3-8-13.

⁸³³ Vernus, *op. cit.* 1993, p. 88.

gouverneur de Thèbes, en admettaient le caractère légitime, et interviennent trois fois avec succès pour secourir les ouvriers. »⁸³⁴

De la même manière, il est selon lui possible que la « trahison » du chef Medjay⁸³⁵, qui, on l'a mentionné plus tôt, se propose de parler au nom des artisans du village, n'en ait pas été une, et qu'il ait poussé les ouvriers à l'accompagner afin de démontrer leur joie d'être enfin récompensés pour leur travail plutôt que pour manifester leur mécontentement⁸³⁶.

Plusieurs facteurs peuvent expliquer que ce récit ait été rédigé sans faire mention d'éclats de violence. Nous ne faisons pas entièrement confiance au récit du scribe, qui a certainement, sans nécessairement mentir directement, fait une sélection parmi les faits dont il a été témoin. Les artisans de Deir el-Medineh sont une main-d'œuvre qualifiée et précieuse. Admettre avoir été témoin d'événements pendant lesquels cette main-d'œuvre a été « abîmée » sans rien faire peut certainement être dommageable pour la réputation d'un haut-responsable : il s'agit au minimum d'un aveu d'échec. Il y a aussi, peut-être, une intention de la part de l'auteur de présenter un conflit sans trop d'aspérités, et qui surtout épargne l'autorité royale ainsi que ses propres supérieurs immédiats.

Ce que les grèves de Deir el-Medineh nous apprennent, en termes de violence, c'est qu'un conflit social – ici, de petite envergure – ne se faisait pas nécessairement sans nier et confronter tous les types de régulations. Il était possible de présenter des doléances aux autorités, de se masser en guise de protestation afin de réclamer son dû, sans que cette opposition soit clairement perçue comme une attaque au pouvoir royal, une rébellion ou un cas de haute-trahison. Les discours, au sein même du groupe étudié

⁸³⁴ Pierre Grandet. « Les grèves de Deir el-Médîneh » *Les régulations sociales dans l'Antiquité*, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 18.

⁸³⁵ Selon l'analyse de Frandsen. *op. cit* 1990. note 7.

⁸³⁶ *ibid*, p. 18.

ici, pouvaient même se faire menaçants sans pour autant conduire vers une série d'affrontements sanglants. Face aux normes de soumission habituelles, il y avait donc également des normes d'opposition acceptables, et plus ou moins largement utilisées par la population et certaines autorités, selon le contexte. Un élément central de ces normes d'opposition reste la nécessité de se nourrir. Comme nous l'avons vu dans les deux précédents points, dans la plupart des cas, c'est elle qui vient servir de justification aux actes de défi de l'autorité – si justification il y a.

On ne peut prendre le risque de faire de généralisation à l'extrême. Les ouvriers de Deir el-Medineh avaient un statut social relativement élevé et leur rapport de force – en tant que membres de cette vénérable *Institution de la Tombe*, on ne pouvait simplement pas se passer d'eux – les rendait plus difficiles à remplacer que le paysan moyen. Ce n'est pas non plus étonnant que les artisans aient pu se permettre, justement, de faire grève, et de « traverser les redoutes », sans eux-mêmes avoir recours à des moyens violents. Avec quelle force le prolétariat *subalterne* égyptien aurait-il dû frapper pour obtenir le même niveau de considération (ou de crainte) de la part de l'État égyptien ?

3.4 Conclusion du chapitre

La violence interpersonnelle est durement condamnée par les normes de la société égyptienne. Que ce soit dans les écrits de sagesse, les textes cultuels et même le récit de fiction, il y a des limites à ne jamais franchir, et c'est le modèle de la modération stoïque, proche de l'*apatheia* grecque, qui l'emporte. Lorsque le conflit entre deux personnes dépassait la simple mésentente, les mécanismes de justice, qu'ils soient civils ou religieux, pouvaient être impliqués. La protection du faible et du pauvre, défendue publiquement dans le discours et l'idéologie, se traduit par un système imparfait. Les cas d'abus connus n'ont pas conduit à une condamnation immédiate. Les forfaits de Paneb et de Penanuket ont pu se poursuivre longtemps avant de parvenir aux oreilles du vizir. Et il nous apparaît évident que de nombreux petits tyrans plus prudents, ayant eu la clairvoyance de ne pas vandaliser la propriété d'un temple ou du supérieur hiérarchique, aient pu passer entre les mailles du filet.

Le désordre public n'était toléré ni moralement ni politiquement, mais les règles sont interprétées différemment. La foule peut intervenir dans une affaire maritale si elle la juge scandaleuse, les représentants de l'État ou les notables pour casser leur rassemblement s'il trouble l'ordre public et menace l'intégrité d'individus.

Il en va évidemment tout autrement pour certains crimes graves dont nous avons parlé. L'Égypte du Nouvel Empire documente généreusement à peu près tous les méfaits qu'il est possible d'imaginer. Tant et si bien qu'il ne serait *a priori* pas difficile, à leur lecture, pour nous de savoir comment bien se comporter sous la XX^e dynastie. Mais pour qu'un ensemble de règles strictes fonctionne, la population doit y croire ou du moins s'y conformer, ne serait-ce que par l'action de la pression par les pairs. Or, comme nous l'avons vu dans ce chapitre, plusieurs individus ont rejeté des éléments des codes officieux comme officiels. Les incidents que nous avons étudiés révèlent même parfois des tentatives de renverser la norme par le discours. Certains criminels

d'Égypte pharaonique ne choisissent pas uniquement de dissimuler leur crime : comme l'a montré l'exemple du témoignage du fils de Peikharu, ils peuvent essayer de le rendre socialement acceptable. Ce renversement (même si avorté ou temporaire) des normes survient ici à une époque où le pouvoir du pharaon est en déclin, mais nous croyons qu'il peut émerger lors de n'importe quelle crise, surtout quand celle-ci met en danger les moyens de subsistance de la population.

4.0 Résistances et répressions

Quand tous les moyens déployés par l'État et la population échouaient à régler un conflit tout en respectant un idéal d'écoute et de modération, il ne restait plus qu'une solution : la répression la plus brutale. Lorsque l'État, à l'inverse, manque à ses devoirs de justice, on peut s'attendre à ce que certaines formes de résistance émergent, de la part d'individus ou de communautés spoliées. Dans ce cadre de ruptures de l'ordre social et de la paix, le discours est beaucoup plus contrasté.

Le schéma qui nous fait alterner périodes intermédiaires et Empires nous laisse suggérer que l'Ancien Empire, le Moyen Empire et le Nouvel Empire auraient été des ères de stabilité politique, alors que les périodes intermédiaires auraient été caractérisées par ce qu'on perçoit faussement comme de « l'anarchie »⁸³⁷. Il est possible que la polycratie⁸³⁸ ait bien plus caractérisé l'Égypte pharaonique, et que cette polycratie n'était ni plus ni moins marquée par le chaos, les déchirements et la violence que la monarchie absolutiste en période de centralisation, d'autant plus si le mode de gouvernance est impérial et confronté à des forces centrifuges, que ce soit en Nubie, dans le couloir syro-palestinien ou même au sein des « Deux Terres ».

⁸³⁷ Anarchie, du grec anarchos. «a-» signifie « absence de » et de « archè » signifie commandement, pouvoir. Ce mot a un sens éminemment politique et il est étonnant que certains historiens et historiennes l'utilisent toujours pour désigner, une ère de « chaos » (un terme qui n'est pas toujours exact) ou simplement une vacance du pouvoir absolu. Voir *Encyclopédie Britannica*, URL : <https://www.britannica.com/topic/anarchy> (page consultée le 23 février 2022).

⁸³⁸ Plutôt qu'un pouvoir absent : un pouvoir détenu par une multiplicité de parties, d'institutions, d'individus, qui se disputent ou pas divers champs de compétence, ou certaines divisions territoriales. La polycratie est davantage caractérisée, telle que nous la concevons, comme un état politique de division hétérogène du pouvoir, parfois entre familles aristocratiques ou clans. Le régime hitlérien est souvent qualifié de « polycratie », dans lequel le dictateur n'avait pas dans les faits un pouvoir absolu et où régnait la confusion, mais la comparaison s'arrête là. À ce sujet, lire Jochen Thies, « Peut-on qualifier Hitler de « dictateur faible »? Essai d'analyse des thèses de la politique extérieure nationale-socialiste. Revue d'histoire de la Deuxième Guerre mondiale, vol. 30, no 120, octobre 1980, p. 33-48.

La répression est un élément du désordre social, autant qu'une réponse au désordre. Le discours qui le caractérise est cependant sans ambiguïté sur ce plan : un acte répressif et violent est, dans l'idéologie royale, un marqueur de stabilité et d'ordre. Ce n'est cependant pas, comme nous le verrons, l'unique discours présent dans les sources.


4.1 Les révoltes et la résistance


L'imaginaire des Égyptiens et le discours sur l'ordre social ne décrivent pas, au Nouvel Empire, uniquement une stabilité idéale sous le bienveillant joug des dieux et du pharaon. L'imaginaire est traversé de tensions et de violences. Le destin dessiné par les dieux est lui-même une incertitude à laquelle un héros peut parfaitement bien échapper, comme le suggère la dernière partie – quoique lacunaire – du *Conte du prince prédestiné*⁸³⁹. Tout de même, la contestation du pouvoir est généralement présentée sous un jour négatif. Les différents termes qu'on traduit aujourd'hui par « rébellion » visent à caractériser les crimes les plus graves, et pas seulement des révoltes ouvertes.

4.1.1 La notion de rebelle

Ce point vise à comprendre la variété des discours sur la contestation d'un supérieur hiérarchique et surtout les différentes normes et pressions qui traversent ces discours. Nous commencerons par tenter de mieux cerner le discours du pouvoir sur le rebelle.

⁸³⁹ La fin peut en être reconstituée en la comparant à un récit rapporté par Diodore, mettant en scène le roi Ménes, et un autre mythe originaire du Fayoum, opposant Osiris avec un chien qu'on peut assimiler à Seth. Georges Posener. « On the Tale of the Doomed Prince. » *JEA*, vol. 39, décembre 1953, p. 107.

hn est plus rarement attesté, quoiqu'on le retrouve jusqu'à l'époque gréco-romaine. Son utilisation peut cependant être particulièrement intéressante : par exemple on peut flatter le roi par des formules qui affirment qu'il fait disparaître le rebelle (*hn*) à cause de l'amour qui lui est porté⁸⁵¹! *hn* peut définitivement décrire un individu mécontent de vivre sous le joug d'un certain roi : c'est souvent (mais pas toujours) un rebelle « interne »⁸⁵². Le rapprochement avec *hn* accompagné du déterminatif  (G37), qui signifie « abominable », va de soi⁸⁵³.


L'autorité pose également des gestes concrets face aux rebelles : elle les contrôle, les réprime, les domine. Le verbe *d3(i)r*⁸⁵⁴ est parfois utilisé pour rendre compte de ce type d'action⁸⁵⁵. Souvent orthographié *dr*, ()⁸⁵⁶, il prend souvent le sens d'éloigner par la force, de repousser. La popularité du roi peut, dans le discours, certes venir à bout des rebelles, mais le pharaon n'essaie pas de négocier ou de contenter ceux-ci. Son attitude, face à eux, reste toujours intractable lorsqu'ils persistent.

⁸⁵¹ Plus exactement, comme mentionné plus haut : *dr hn dī tšī n=f mrw.t=f*, c'est-à-dire « il fait fuir le rebelle par sa popularité » oCairo JE 72467, *lettre du Vizir Hori à Séthi II*. KRI IV, 339, 2.


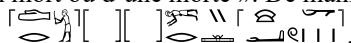
⁸⁵² Voir aussi la Stèle de Deduantefer (Bankes Ms. no XII, ligne 10), qui date du Moyen Empire, et qui loue le pharaon d'avoir « supprimé les rebelles », l'exemple du Golenischeff 3917b et la Stèle de Montouhemhat (Boston MFA 29.1130, ligne 3), datée elle aussi du Moyen Empire, où le *hn* désigne le rebelle asiatique.

⁸⁵³ *Wb* 3, 288.19-20. *TLÄ*, lemma no. 117510.

⁸⁵⁴ *Wb* 5, 418.3-12. *TLÄ*, lemma no. 177740.

⁸⁵⁵ Au Moyen Empire: la Stèle de Deduantefer (Bankes no XII C4):  *mh-ib n nswt m d3ir hn pr-c m mr(w).t nb=f*, « celui qui a la confiance du roi dans la répression des rebelles, celui qui a l'amour de son maître ». Pour un fac simile : M.F. Laming Macadam. « Gleanings from the Bankes MSS ». *JEA*, décembre 1956, vol. 32, décembre 1946, pl. VIII.

⁸⁵⁶ Une maladie peut aussi être expulsée, comme le mentionne O. DeM 01062, r° 2 :

 *h3.t-c m md3.t n.t dr skr n mw.t mwt.t*, « Début du livre de l'expulsion de la maladie d'un mort ou d'une morte ». De manière tout aussi courante, ce sont des hommes armés qui sont expulsés : , *dr.w (s) (nb) hr h3w.w*, « les hommes en armes ont été expulsés ». P. BM 10685, P. Chester Beatty 5, r°, 4,1. Autre exemple : *dr.n=k iwn.ti.n.w t3 st3.w*, « Tu as éloigné les nomades de Nubie », dans un Papyrus magique du Nouvel Empire. *Papyrus magique Harris 501*, (P. BM 10042) r° 2,2-3,3. ligne 2,10.

4.1.1.2 L'identité et l'action du rebelle

Le lexique est complexe et montre que la notion de rebelle avait déjà, au Nouvel Empire, subi une conceptualisation active. Mais qui était au juste ce rebelle? Quelle action, quel comportement conduisait la collectivité ou le pouvoir à le désigner comme tel?

Le terme « rebelle » n'est pas toujours utilisé, même pour décrire des actions concertées. Dans les sources narrant la lutte contre le pillage de tombes, on mentionne qu'une « guerre dans le nord » a été faite contre des présumés malfrats, faisant plusieurs morts.



n3 it3.w di.w hr tp.t hri-h3.t s 7. it3.w hdbw m p3 hrwyw m ε mh3ty s 15.

« Les voleurs mis sur le pal avant cela : sept hommes. Les voleurs tués au cours de la guerre au district Nord : 15 hommes. »⁸⁵⁷

C'est évidemment le terme « voleurs », *it3.w*, qui est utilisé. Difficile de savoir en quoi consistait exactement cette « guerre » : est-ce que les pillards, organisés en bandes (on a souligné plutôt le fait que certains d'entre eux étaient armés d'épieux), répondaient violemment aux tentatives de contrôle ?

⁸⁵⁷ Papyrus Mayer A. v° 13, A21 à B1

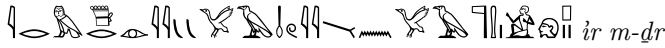

Le nombre de vingt-et-un ne semble pas particulièrement impressionnant, mais la suite du document mentionne aussi trois autres hommes que Panehesy aurait tués, deux qui ont un destin non spécifié, dix-neuf qui auraient été fait prisonniers, et finalement six autres qui se sont enfuis⁸⁵⁸. Au total : quarante-six hommes, en admettant que les victimes de Panehesy et les deux hommes au destin non-spécifié font partie du premier nombre avancé, et cinquante-et-un voleurs s'ils n'y sont pas inclus!

Il ne s'agit évidemment pas d'un seul affrontement (la source précise que les sept hommes sont passés sur le pal « précédemment », mais visiblement, on ne peut attester que d'une seule confrontation, qui a d'ailleurs peut-être été caractérisée par une course-poursuite à la conclusion sanglante plutôt que par une bataille rangée. À la même époque, le mot *h̄rw.yw*⁸⁵⁹ est cependant bel et bien utilisé dans un contexte de guerre (civile, peut-être)⁸⁶⁰, et *h̄rw.yw* peut également signifier « troupes ».

La « rébellion », ou plutôt le fait de devenir cet ennemi public et commun, n'a pas non plus de lien direct avec une insubordination plus simple, à laquelle on pourrait par exemple associer des personnages fictifs qui discutent des ordres qu'on leur donne et s'objectent verbalement, comme un des interlocuteurs du protagoniste d'*Ounamon*, ou Khonsouhotep, le fils du scribe dans les *Sagesses d'Ani*, qui remet en question les enseignements de celui-ci. L'insubordination peut mener à une répression violente –

⁸⁵⁸ *ibid*, v° 13, B3 à B5.

⁸⁵⁹ *Wb* 3, 323.8. *TLÄ*, lemma no 11910.


⁸⁶⁰ *P.B.M. 10052. KRI VI*, 797, 4-7.  *ir m-dr*
iri=tw p3 h̄rwyw n p3 hm-ntr tpy, c'est-à-dire: « Pendant qu'on faisait la guerre du Grand-Prêtre ». Dans la *Lettre de Wermai*, qui est peut-être une allusion codée à la révolte de Panhésy, le même terme est utilisé pour décrire une guerre civile ou une série de rébellions ( *h̄rw.yw n-īm=f m rs.i mh.t imn.tt i3b.t*, « Il y avait la guerre au sud, au nord, à l'Ouest et à l'Est »). Papyrus Moscou 127 (Papyrus Puschkin I, b, 127.) R° 2, 11. Pour une traduction complète du texte, lire S. Allam. « Papyrus Moscow 127 (Translation and Notes) » *JEA*, vol. 61, 1975, p. 147-153.

comme les bastonnades – mais elle n'est pas un acte de défi suffisant pour être désigné par des termes aussi forts.

Si une bande armée de pilliers de tombes contre laquelle on doit partir « en guerre » n'est pas nécessairement désignée par un terme susmentionné ni même des individus qui pratiquent l'insubordination, quels comportements peuvent donc être considérés comme « rebelles », et lesquels ne le sont pas ? Nous avons vu, dans beaucoup d'exemples mentionnés, que le « rebelle » était souvent davantage un « ennemi public », que ce soit par sa confrontation de l'ordre cosmique (Apophis, par exemple) ou par la menace qu'il fait peser sur les frontières et l'hégémonie de l'Égypte (les ennemis extérieurs, d'Asie ou de Nubie).


Dans *l'Enseignement pour Mérikarê*, Khéty explique à son fils comment il doit déjouer les rébellions et les trahisons. Le texte daterait du Moyen Empire mais ici, on fait directement un lien entre le comportement d'un Égyptien et son statut de rebelle *sbî.w*.

« Un rebelle (*hnn*) est un agitateur qui fait toujours des convertis chez les jeunes. Si tu trouves un citoyen dont les plans vont contre toi, accuse-le devant ton entourage et élimine-le, car c'est un rebelle (*sbî*). Un grand-parleur (*mdw.tî*) c'est un trouble-fête. Soumets (*dr*) la multitude et enlève-lui sa colère. Ainsi il ne se soulèvera pas dans une rébellion (*sbî*). »⁸⁶¹

Il est tout d'abord essentiel de noter que la rébellion est ici associée directement à la colère et à l'absence de modération. Le mot *hnn.w*, () par exemple, qui est attesté dans d'autres contextes au Nouvel Empire et traduit par « homme(s) violent(s) » par Faulkner mais aussi « perturbateur » ou « conflit » dans

⁸⁶¹ Papyrus de Moscou 4658, *L'Enseignement pour Merikarê*, ligne 2, 11.


d'autres dictionnaires et thesaurus⁸⁶², et qui dans certains cas peut être apaisé par un souverain consciencieux plutôt qu'éliminé⁸⁶³, fait partie du champ lexical de la colère.

Le rebelle contrevient à une autre règle importante de la modération typiquement défendue dans les valeurs égyptiennes : le silence. Le rebelle est un grand parleur, quelqu'un qui agite par la parole, un *mdw.ty* ()⁸⁶⁴. Pour l'empêcher de manipuler les foules, Khéty suggère donc à son fils de bien gouverner le peuple, de chasser leur colère, ou plus précisément leur « chaleur », c'est-à-dire leur tempérament bouillant (*tj.w*).

4.1.1.3 Autres exemples de rébellions au Nouvel Empire

Dans la très célèbre autobiographie d'Ahmès, fils d'Abana⁸⁶⁵, on apprend que les différents rois du début du Nouvel Empire ont dû traverser plusieurs crises, même après la réunification fragile du pays. En tant qu'officier, Ahmès participe à la répression de deux grandes rébellions : celle de Tetian⁸⁶⁶ et celle de Aata⁸⁶⁷. Le contexte politique et social qui a mené à ces opérations militaires n'est pas explicité

⁸⁶² *Wb* 3, 383. 14-20. *TLÄ*, lemma-no 123760. Voir par exemple la stèle de Wenemi (Hannover 1976.80b, où le contexte suggère que *hnn* signifie colère. D. Franke, « Middle Kingdom Hymns and other sundry religious Texts. An Inventory » dans S. Meyer (dir.), *Egypt - Temple of the Whole World. Ägypten - Tempel der gesamten Welt. Studies in Honour of Jan Assmann*. Leiden, 2003, 97, p. 105-106. Voir aussi le Papyrus Leiden I 346 (ro II.5-III.4), qui date de la XIX^e dynastie. On s'y adresse aux dieux messagers de Sekhmet, qui « commettent des massacres » (*šc.t*) et qui « créent du grabuge/conflit » (*hnnw.w*). (P. 61.9, 1.5). Dans le Papyrus Leiden I 344 (*Les Admonitions d'Ipou-Our*), on le retrouve également opposé au silence (*gr*). (P. Leiden 344, recto, ligne 6,1). En tant qu'antonyme, dans le contexte, on pourrait traduire par *chahut*, *tumulte*, *grabuge* tout aussi bien que par *perturbation* ou *conflit*.

⁸⁶³ Une mention, par exemple, sur l'Ostracon Turin CGT 57001, qui contient un hymne royal à Ramsès IV. Le texte dit que par l'action du roi, les opprimés sont devenus joyeux et rebelles ont été apaisés  ([*n3*] *wn nti m rs.wt, n3 hyn.w m tj pn st hpr=w m htp.y*, ligne 3.) « Les opprimés sont devenus joyeux, les agitateurs du pays sont devenus satisfaits. »

⁸⁶⁴ *Wb* 2, 182.6. *TLÄ* lemma no. 78180. *mdw.tj*, dérivé de « parole », est globalement peu attesté.

⁸⁶⁵ Le récit raconté dans sa tombe (El-Kab V) est disponible dans *Urk IV*, 1-11, 10,14.

⁸⁶⁶ *Urk IV*, 6,11-6,15

⁸⁶⁷ *Ibid*, 5,16-6,9.

dans le texte, mais certains indices nous permettent d'émettre diverses hypothèses sur le déroulement des événements, ainsi que sur les facteurs qui ont pu conduire les insurgés à prendre les armes contre le nouvel État unifié.

Selon la biographie d'Ahmès, après une série de victoires remportées par le pharaon, le rebelle Aata attaque le sud du pays⁸⁶⁸. On ne spécifie nulle part qu'il s'agit d'une révolte, mais elle survient après que le roi eut pacifié le pays. À en croire le récit d'Ahmès, les ennemis opposent peu de résistance cohérente : ils sont écrasés et tous capturés, dont Aata lui-même. L'opération militaire ratée de Tetian est plus clairement une révolte : on spécifie qu'il rassemble autour de lui des opposants (le terme *h3k.w-ib* est employé cette fois)⁸⁶⁹. Les troupes sont rapidement dispersées. Dans les deux cas, rien à voir avec le siège de Sharouhen qui dure, toujours selon Ahmès, trois ans⁸⁷⁰ ! De plus, Ahmès ne ramène pas de main tranchée sur le corps d'un ennemi mort comme lors de plusieurs de ses batailles précédentes, mais deux captifs provenant du navire d'Aata et rien, semble-t-il, après la bataille contre Tetian. En récompense, il ne reçoit pas d'or, contrairement à son habitude, mais des serviteurs ainsi que des terres.

Entre les grandes révoltes et complots racontés dans les autobiographies et dans les textes judiciaires, il y a des petits désordres et des troubles qui passent quasiment inaperçus à l'intérieur des sources. Dans la tombe du chef de police Mahu, qui date de l'époque amarnienne, on voit en revanche des criminels de différentes ethnicités être amenés, captifs, devant le roi⁸⁷¹. Étaient-ils seulement des espions ou fomentaient-ils une révolte ? On comprend surtout, à l'étude de la tombe de Mahu, l'importance que prend la surveillance des zones désertiques sous le règne d'Akhenaton. Ces zones constituent une partie des marches du royaume : elles représentent donc à la fois une

⁸⁶⁸ *Ibid*, 5,16

⁸⁶⁹ *Ibid*, 6,23.

⁸⁷⁰ *Ibid*, 4,15.

⁸⁷¹ N. G. Davies. *The Rock tombs of El-Amarna, no IV*. Londres, Offices of the Egypt Exploration Fund, 1906, p. 17.

terre menaçante (associée à Seth) et un lieu de refuge pour les populations marginalisées.

4.1.1.4 Révoltes et occupation en Nubie

La Nubie, à l'époque, est également déchirée par les rébellions. L'armée royale est donc envoyée sur les lieux pour écraser et soumettre Kouch dans un premier temps, et ensuite répondre directement à de nouvelles révoltes qui sont organisées pour contester le nouveau pouvoir qui s'installe⁸⁷².

Une révolte a également lieu au pays de Kouch sous le règne de Mérenptah. Le pharaon étant occupé au nord à combattre les invasions des « peuples de la mer », c'est un moment stratégique pour frapper les forces égyptiennes. Peu de détails concernant cette révolte nous ont été finalement transmis, mais nous pouvons présumer que la répression à laquelle s'est livrée l'armée de Mérenptah par la suite fut sanglante.

Kouch subit une dure occupation à l'époque : selon Trigger, la colonisation y est assez agressive et utilise abondamment des techniques d'assimilation pour parvenir à ses fins :

« A more pervasive means by which the Pharaohs sought to consolidate their hold over Nubia and its gold fields was by establishing numerous settlements throughout the region to be inhabited by Egyptians and Egyptianized Nubians. The cost of these settlements indicates the importance that the Egyptian government attached to retaining control of Nubia and preventing the resurgence of native polities. »⁸⁷³

⁸⁷² Plus précisément sous les règnes d'Amenhotep Ier et Toutmosis Ier. Les campagnes nubiennes de l'époque sont également narrées dans la tombe d'Ahmose Pennekhbet et dans l'inscription d'Ahmès Fils d'Abana (*Urk IV*, 6,16-8,2 pour la campagne d'Amenhotep et 8,4-9,6 pour celle de Toutmosis.) Également étudié par Zakéya Topozada. « Les deux campagnes d'Amenhotep III en Nubie. ». *BIFAO* no 88, 1988, p. 153-164.

⁸⁷³ Bruce Trigger. *Nubia under the Pharaohs*. Londres, Thames and Hudson, 1976, p. 119.

La violence coloniale y est omniprésente : non seulement des prisonniers de guerre sont emmenés en Nubie pour servir à des entreprises de construction, mais des chefs ennemis y sont également emmenés depuis l'Asie pour y être exécutés⁸⁷⁴. Trigger considère que les habitants originaires de Nubie, quant à eux, ne voient pas leur situation progresser sous les lumières de la civilisation égyptienne. L'esclavage y devient plus féroce et certaines des activités économiques, dynamisées par l'administration des conquérants, leur rendent la vie plus difficile qu'aux temps de Kerma ou dans les communautés nubiennes traditionnelles et indépendantes⁸⁷⁵. L'économie locale prend un caractère de plus en plus *extractiviste*, centrée autour des mines et de l'exportation.

Stuart Tyson Smith ne défend pas une thèse totalement différente, à quelques nuances près : par exemple, selon lui l'élite kouchite a été plus cooptée et égyptianisée que remplacée⁸⁷⁶. Malgré l'exploitation de la population et des ressources, une partie des structures traditionnelles kouchites ont donc été préservées.

« As was also the case in Nubia, sons of local rulers were taken as hostages to Egypt and trained at court in a classic method of coopting elites reminiscent of modern British imperialism. Otherwise there was no particular interest in acculturation. As Redford points out, these coopted princes trod a thin line between their Egyptian overlords and local populations, and so could not have maintained too strong an Egyptian ethnicity for fear of appearing too subservient to Egyptian interests. »⁸⁷⁷

Török évoque quant à lui une reconquête de la Nubie, sous les Toutsmessides, qui sans être exempte de brutalité, exerce une pression moindre sur les élites.

⁸⁷⁴ Trigger, *op. cit.* 1976, p. 129. Säve-Söderbergh, *op. cit.* 1941, p. 156.

⁸⁷⁵ Trigger, *op. cit.* 1976, p. 131.

⁸⁷⁶ À comparer avec Trigger, *op. cit.* 1976, p. 130.

⁸⁷⁷ Stuart Tyson Smith. *Wretched Kush : Ethnic Identities and Boundaries in Egypt's Nubian Empire*. Londres et New York, Routledge, 2004, p. 94.

« The Early Thutmosids elected a cautious policy, which seems to have been aware of the traditions of the governmental practice followed in the area during the Second Intermediate Period. As the text quoted at the head of this chapter shows, the existing local polities were first intimidated, then the native chiefs and elite were allowed to keep their place in case if they displayed readiness for cooperation and proved subsequently to fulfill the tasks they were trusted with by their new overlords. »⁸⁷⁸

En assurant eux-même l'ordre et l'envoi de tributs à l'Égypte, les élites locales économisent d'importantes sommes à l'Égypte, selon Török. L'État égyptien n'a absolument aucun intérêt à renverser totalement ces structures : il gagne beaucoup à les intégrer⁸⁷⁹. Néanmoins, cette intégration économique ne se fait pas sans accroc culturels.

Et pour l'élite, conserver un certain équilibre dans l'autoreprésentation n'est pas chose aisée. À la lumière de sa lecture de *Topos und Mimesis*, Smith note la tendance des princes locaux (tels qu'Heqanefer) à être représentés en tant que culturellement et ethniquement Nubiens dans l'art égyptien en fonction de facteurs tout à fait politiques – représenter l'ennemi soumis à l'Égypte – tout en étant représentés culturellement et ethniquement en tant qu'Égyptiens dans leurs propres tombes⁸⁸⁰. Selon Smith, il s'agit réellement de *topos* et *mimesis*, mais Török y voit plus l'expression d'une *double-identité*⁸⁸¹. Il ne s'agit donc pas seulement de performer un attachement pour la culture locale pour y rendre son pouvoir légitime, mais de se présenter en tant que vaincu en Égypte pour servir une cause idéologique, tout en adoptant parallèlement des traits égyptiens afin de s'assurer la faveur des suzerains... ou d'exprimer ses propres

⁸⁷⁸ László Török. *Between Two Worlds: The Frontier Region Between Ancient Nubia and Egypt, 3700 BC-500 AD*. Leiden et Boston, Brill, 2009, p. 273.

⁸⁷⁹ *Ibid*, p. 275.

⁸⁸⁰ Stuart Tyson Smith. « Hekanefer and the Lower Nubian Princes – Entanglement, Double Identity or Topos and Mimesis? » Dans H. Amstutz, A. Dorn, M. Müller, M. Ronsdorf, S. Uljas (dir). *Fuzzy Boundaries, Festschrift für Antonio Loprieno II*. Hamburg, Vidmaier Verlag, 2015, p. 768.

⁸⁸¹ László Török, *op. cit.* 2009, p. 269.

préférences. La mise en scène de la puissance impériale égyptienne varie, dans ses éléments, selon la fonction, l'auteur ou le public.

Adams est le nubiologue qui fait sans doute le rapprochement le plus direct entre impérialisme égyptien et impérialisme à l'Ère moderne⁸⁸². Il note que les représentations égyptiennes de Kouchites sont assez cruelles et les montrent soumis, écrasés sous la masse ou sous les pieds du pharaon, ou ligotés et agenouillés en grand nombre parmi des prisonniers venant d'autres régions conquises.

Figure III : Prisonniers kouchites, Abou-Simbel, temple funéraire de Ramsès II, mur ouest.



Photo: Guillaume Bouchard Labonté

Ailleurs, ils viennent porter des cadeaux au vice-roi, comme dans le tombeau d'Amenhotep Houy⁸⁸³. Si on en croit les auteurs précédemment cités, ce n'est sans doute pas que de la propagande. Ces événements ont bel et bien lieu. Cela dit le nombre plutôt élevé de révoltes suggère que les Nubiens ne sont pas entièrement vaincus et qu'ils savent profiter de n'importe quel moment de faiblesse pour se soulever.

⁸⁸² William Y. Adams. « The First Colonial Empire : Egypt in Nubia, 3200-1200 BC ». *Comparative Studies in Society and History*, vol 26, no 1, janvier 1984, p. 36.

⁸⁸³ Trigger, *op. cit.* 1976, pl. 54. On voit aussi, dans ces mêmes scènes, Heqanefer, prince d'Aniba, offrir des cadeaux. Ce dernier est représenté en tant que Nubien. Smith, *op. cit.* 2015, p. 769.

La révolte de Panhésy fut sans doute une des plus marquantes et une des seules qui nous a laissé des références dans la culture égyptienne de l'époque. Nous avons en effet déjà parlé d'une source judiciaire et d'une lettre privée qui mentionnent une guerre impliquant un grand-prêtre d'Amon. La première source suggère que cette lutte de pouvoir a tout simplement été assez mémorable pour que la population l'utilise comme marqueur temporel. Elle a donc marqué les esprits de l'époque de manière indélébile. Mais comme cette révolte est celle d'un haut-dignitaire, elle ne subit pas tout à fait le même genre de traitement documentaire que la rébellion de communautés locales contre un gouvernement étranger.

4.1.2 « Crise des valeurs » et satire

Les luttes de pouvoir internes à la classe dominante peuvent provoquer des troubles ou du moins, des souvenirs vifs au sein de toutes les couches de la population, comme le montre très bien l'exemple que l'on vient d'évoquer. Les successions dynastiques difficiles et le déclin économique peuvent d'autant plus miner la confiance de la population envers une autorité qui dit être par essence bienveillante et garante de l'Ordre cosmique.

Vernus voit dans la fin du Nouvel Empire une crise qui affecte autant le pouvoir central que certaines classes moyennes ou aisées – autrement dit lettrées – devenues presque incontrôlables, rongées par la corruption et la fraude. Bernard Mathieu, lui, a avancé récemment que la littérature du Nouvel Empire, avant même la dite « crise des valeurs », ne présentait pas le même respect pour l'autorité qu'auparavant. Un genre littéraire particulier, ce qu'il appelle les *Caractères*, aurait même été dédié selon lui à

critiquer un supérieur fictif à l'aide d'humour⁸⁸⁴. La XIX^e dynastie vivait-elle donc déjà une crise de légitimité? Au-delà de l'apparition de nouveaux textes satiriques, c'est une possibilité qui a déjà été énoncée, parfois de manière assez excentrique⁸⁸⁵ et rappelée par des événements de réaffirmation du pouvoir royal et thébain, notamment dans la région d'Assouan, comme nous l'avons vu un peu plus tôt, et aussi par des procès pour fraude⁸⁸⁶.

Au Nouvel Empire, un questionnement du pouvoir ne se fait pas sans risques. Nous avons déjà vu que le pouvoir royal a fait, de tout temps, peser une menace terrible sur les agitateurs ou même sur ceux qui parlent publiquement contre le roi. Une opposition spontanée et directe n'est tolérée ni par le pouvoir, ni par les normes éthiques diffusées dans les sagesses, ni à grande échelle, ni à petite échelle. Comment donc s'opposer sans trop s'exposer? Comment exprimer un sentiment d'injustice ou une critique vis-à-vis un supérieur sans provoquer de réponse violente?

La satire pouvait être un des moyens de critiquer le pouvoir sans trop se mettre soi-même en danger. Il ne nous a pas été transmis un très large échantillon de ce genre littéraire et il est possible que plusieurs œuvres trop subversives aient été partagées secrètement, un peu à la manière qu'aurait pu potentiellement l'être le *Papyrus érotique de Turin*⁸⁸⁷, mais quelques textes sont tout de même parvenus jusqu'à nous. Nous avons déjà cité deux d'entre eux : *Les Aventures d'Horus et de Seth* et *La lettre satirique de*

⁸⁸⁴ Bernard Mathieu. « Les "Caractères": un genre littéraire de l'époque ramesside. » Dans Andreas Dorn et Stéphane Polis (dir), *Outside the box: selected papers from the conference "Deir el-Medina and the Theban necropolis in contact"*. Liège, Presses universitaires de Liège, 2018, p. 301-332.

⁸⁸⁵ Peter Feinman suggère par exemple que la succession de Séthi Premier a été tumultueuse, celui-ci n'ayant pas favorisé son fils Ramsès. « Ramses and Rebellion: Showdown of False and True Horus ». *SBL*, 1998, p. 7.

⁸⁸⁶ Celui de Mose par exemple, pendant lequel un dénommé Khay présente, devant la plus haute-cour du pays et devant le vizir, des documents falsifiés! Schafik Allam. « Some Remarks on the Trial of Mose ». *JEA*, vol. 75, 1989, p. 103-112.

⁸⁸⁷ Wolfgang Helk. « Papyri Turin », *Lexicon der Ägyptologie IV*, 1982, 732-744. Jiri Janák et Hana Navrátilová. « People vs. P. Turin 55001 ». Dans Carolyn Graves-Brown (dir). *Sex and Gender in Ancient Egypt*. Swansea, The Classical Press of Wales, 2008, p. 67.

Hori. Comme nous l'avons déjà dit, le premier est reconnu comme une satire par plusieurs auteurs et ferait référence à des événements réels. Mais certains spécialistes du texte ne s'aventurent pas sur cette pente glissante⁸⁸⁸. Il est parfois dangereux de sur-analyser les satires : si on n'avait pas su, par exemple, que l'inspiration d'*Ubu roi* d'Alfred Jarry était Félix-Frédéric Hébert, son ancien professeur de physique, il aurait été aisé de mettre en lice une bonne centaine de politiciens comme candidats à la caricature, et de tenter de voir dans des détails insignifiants (le fameux « r » ajouté dans « merdre ») une allusion extraordinairement subtile et subversive⁸⁸⁹. Jean Revez, qui a écrit un article assez dense sur la question de l'histoire écrite au travers du prisme mythologique, apporte cependant un éclairage intéressant. S'il est difficile de prouver qu'un récit (dans ce cas-ci, le mythe osirien de manière générale) est l'allégorie d'une lutte politique particulière (les différentes hypothèses abondent en ce sens), on ne peut toutefois pas manquer d'observer que l'appropriation inverse est incontestablement vraie. Les rois s'identifient parfois *eux-mêmes* aux personnages du mythe osirien, en lutte contre un adversaire. C'est le cas notamment de Ramsès IV, qui aurait tenté assez clairement de s'identifier à Horus et surtout d'identifier Pentaour, son ancien rival, à Seth⁸⁹⁰.

*La lettre satirique de Hori*⁸⁹¹ a un objectif principal tout à fait différent. Il n'a certainement pas pour but de dénoncer subtilement les autorités politiques. C'est

⁸⁸⁸ Broze, *op. cit.* 1996, p. 10, 14, 253. Lire aussi Antonio Loprieno. « Defining Egyptian Literature: Ancient texts and modern theories ». Dans Loprieno, Antonio (dir.) *Ancient Egyptian Literature*. Leiden, Brill, 1996, p. 48.

⁸⁸⁹ Charles Chassé, citant Charles Morin, auteur des *Polonais*, qui devait inspirer *Ubu Roi* : « N'oubliez pas que nous étions encore des gosses. Nos parents ne voulaient naturellement pas que nous fassions usage du mot tel qu'il était ; alors, nous avons imaginé d'y intercaler un r ; voilà tout ! ». *Compte-Rendu des discussions du Xe congrès de l'A.I.E.F.* Journée du 21 juillet 1958. p. 365

⁸⁹⁰ Il cite en exemple un passage de la Stèle d'Abydos. Jean Revez. « Looking at History through the Prism of Mythology: Can the Osirian Myth Shed any Light on Ancient Egyptian Royal Succession Patterns? » *Journal of Egyptian History*, no 1, vol. 3, 2010, p. 53.

⁸⁹¹ La copie de base se trouverait sur le Papyrus Anastasi I, analysé entre autres, en profondeur, par Camelia Tantaoui dans sa thèse de doctorat, *La lettre satirique d'Hori, le papyrus Anastasi I et les textes parallèles. Traduction et commentaire.* (Paris 3, 1987)

davantage un manuel scolaire adressé aux apprentis-scribes afin de les mettre en contact avec de multiples formules protocolaires et certaines difficultés techniques⁸⁹². Les copies trouvées sur plusieurs ostraca nous permettent de déduire que ce texte, tant pour son intérêt que pour son contenu didactique, était un outil très populaire au sein des écoles de scribes. Mais pourquoi avoir choisi spécifiquement un texte dans lequel l'auteur accuse avec véhémence son correspondant d'être malpoli et incompetent ?

La lettre satirique de Hori n'est pas une exception. Bernard Mathieu relève d'autres sources, spécifiquement envoyées par un subalterne à un supérieur : le O. Gardiner 25 (verso) dénonce par exemple la vanité d'un chef, le O. DeM 303 une attitude méprisante, le O. Leipzig 12 son agressivité, etc. Selon Mathieu, l'émergence de ce courant littéraire est clairement lié à un contexte politique où règne la corruption. Le motif ne serait pas tellement différent, en somme, de l'Angleterre critiquée par Jonathan Swift dans *Les Voyages extraordinaires de Gulliver*. Utiliser une méthode détournée pour critiquer des figures d'autorité, notamment à travers la fiction, peut s'avérer plus efficace qu'un simple pamphlet. Les comparaisons grossières permettent de mettre en exergue un caractère jugé ridicule, de caricaturer sans pour autant s'exposer à des conséquences particulièrement graves. Du moins, a priori.

4.1.3 La littérature et l'imaginaire, le rêve de la fuite.

Au début de notre recherche, nous avons mentionné quelques auteurs ayant amené des points pertinents sur l'histoire de la violence, de la Préhistoire à nos jours. Nous avons brièvement résumé une des thèses de James C. Scott, qui a décrit les civilisations comme des pôles d'oppression, desquels une large population s'est enfuie

⁸⁹² Posener, 1979. *Journal des savants*, vol. 3, numéro 1, p. 200. Ricardo A. Caminos. *A Tale of Woe from a Hieratic Papyrus in the A.S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow*. Oxford, Griffith Institute, 1997. Ragazzoli, *op. cit.* 2019, p. 197.

afin de choisir consciemment un mode de vie encore largement considéré aujourd'hui comme étant plus « primitif ». Plutôt qu'être pré-civilisé et pré-lettré, cet espace serait post-civilisé et post-lettré⁸⁹³, une zone de refuge⁸⁹⁴, puisque ses habitants auraient consciemment fui les structures de domination étatiques, soutenues par une bureaucratie lettrée. James C. Scott ne croit pas non plus dans les mystérieuses « forces centripètes », qui auraient été observées dans la Vallée du Nil à la fin du Néolithique et qui viendraient expliquer la création des premiers États. Cette remise en question n'est pas un lieu commun, puisque Bernadette Menu évoque ces mêmes forces dans son *Histoire économique et sociale de l'ancienne Égypte*⁸⁹⁵, reconnaissant en elles un facteur menant à la naissance de la civilisation.

4.1.3.1 Une Zomia bien égyptienne : le désert du Sinaï, la Nubie, le couloir syro-palestinien.

La fuite de la civilisation – généralement pour une région montagneuse, isolée et plus difficile d'accès – est donc décrite par Scott comme une réponse à la violence étatique. Scott croit que les résultats de son étude, centrée sur une zone montagneuse comprenant une bonne partie du Sud-Est asiatique, sont reproductibles ailleurs : il note par exemple certaines petites communautés des Appalaches dans la Nouvelle-Angleterre du XVIII^e siècle⁸⁹⁶, et plus près de notre région d'intérêt, un Maroc politiquement divisé, selon les études de Gellner citées par Scott, entre « siba », c'est-à-dire « non-gouvernés », et « makhazen », c'est-à-dire « gouvernés »⁸⁹⁷. Ce genre de divisions aurait eu des impacts plus importants que les frontières ethniques et

⁸⁹³ Scott, *op. cit.* 2009, p. 220.

⁸⁹⁴ *Ibid*, p. 22.

⁸⁹⁵ Bernadette Menu. *Histoire économique et sociale de l'ancienne Égypte*. Volume 1, tome 1. Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 28.

⁸⁹⁶ *Ibid*, p. 2

⁸⁹⁷ *Ibid*, p. 29.

linguistiques, perçues comme fluides par essence, entre les civilisations et certaines de leurs périphéries⁸⁹⁸.

The Art of not Being Governed a déjà déclenché quelques débats⁸⁹⁹. Mais ce modèle de fuite est-il applicable, partiellement ou totalement, à l'Égypte pharaonique? Dans un ouvrage plus récent, *Against the Grain*, Scott mentionne l'Égypte ancienne à de nombreuses reprises. Cette civilisation, complètement hors de son champ de spécialisation, semble à première vue résister au schéma qu'il dresse pour les autres régions du monde. Par exemple, il constate que lors des périodes de déclin de l'État central, on n'enregistre aucune dispersion de la population. On assiste plutôt, lors de la Première Période Intermédiaire, à une décentralisation dont profitent les nomarques⁹⁰⁰. Cette « exception » régionale serait due au fait, selon lui, que les régions limitrophes de l'Égypte n'ont pas autant d'attrait que les montagnes chinoises ou même certains anciens biomes mésopotamiens autrefois beaucoup plus hospitaliers.

Nous pensons cependant qu'en examinant un plus grand nombre de sources égyptiennes, il est possible de confirmer certaines des impressions de James C. Scott, notamment à partir du folklore. Le rapport à l'étranger des Égyptiens est tout d'abord révélateur : que ce soit Assmann avec *Moïse l'Égyptien* ou Loprieno avec *Topos und Mimesis*, il semble exister réellement une fluidité dans certaines représentations, liées au mode de vie. Loprieno voit par exemple dans Sinouhé un personnage profondément

⁸⁹⁸ *Ibid*, p. 25. Des populations anciennement dominées par des civilisations se seraient par exemple adaptées à leur nouvel environnement après leur fuite, une *ethnogenèse* suivant ce phénomène.

⁸⁹⁹ Scott avait déjà débattu assez sérieusement certaines de ses théories sur les rébellions dans les années 1990, notamment dans le *Latin American Perspectives* (vol. 20, no 2, printemps 1993, p. 93-94). Plus récemment, on a examiné l'application de ses théories plus récentes dans d'autres zones géographiques, notamment dans *Historia Social* (Ana Cabana et Miguel Cabo, « James C. Scott y el estudio de los Dominados: su aplicación a la historia contemporánea », *Historia Social*, no 77, 2013, p. 73-93.)

⁹⁰⁰ James C. Scott. *Against the Grain, a deep history of the earliest states*. New Haven and London, Yale University Press, 2017, p. 215-216.

influencé par sa vie d'exilé dans le couloir syro-palestinien, si bien qu'à son retour, il est pris pour un étranger⁹⁰¹.

Il existe une fluidité dans l'identité, mais les régions limitrophes elles-mêmes, non-gouvernées par le royaume égyptien ni par une autre civilisation étatique, sont aussi marquées par une sorte de fluidité. D'autres, sous domination égyptienne, sont néanmoins considérées comme étant largement marquées par la *barbarie*. James C. Scott évoque une interaction nécessaire entre périphéries et civilisation : en Égypte, il y en a certainement plusieurs. Sur le plan économique évidemment, et qui ne sont pas nécessairement du même type que celles qui sont mentionnées par Scott⁹⁰². Cela dit, sur le plan des représentations, les périphéries sont effectivement des espaces sinon de fuite, du moins d'exil forcé.

Les sources judiciaires nous renseignent notamment sur le sujet et nous permettent de comprendre comment ces régions *devaient* être perçues par la population. Dans les papyri traitant de pillages de tombes, par exemple, les accusés doivent très souvent jurer de dire la vérité. La formule est généralement la suivante :



ỉr=f ʕnh n nb ʕ.w.s r-dd mtw=i dd ʕd3 iw=f hšb [r]dd.tw [r] kš

⁹⁰¹ Antonio Loprieno. *Topos Und Mimesis: Zum Auslander in Der Agyptischen Literatur*. Otto Harrasowitz, 1988, p. 125.

⁹⁰² Comme nous l'avons sous-entendu plus tôt, les mines d'or de Nubie sont longtemps contrôlées par l'Égypte, qui assure un rôle colonial dans la région pendant plusieurs siècles, ou alors un contrôle économique de certains points stratégiques dans une logique d'exploitation.

« Il fit un serment au maître, vie, santé, force : si je dis quelque chose de mensonger, je (il) serai mutilé et donné à Kouch. »⁹⁰³

C'est une double-peine qui est donc évoquée : l'exclusion statutaire est accompagnée d'un exil forcé hors des limites de la civilisation telle que perçue dans les normes égyptiennes pharaoniques⁹⁰⁴. Le serment, pour être dissuasif – bien que probablement symbolique – doit faire appel à un imaginaire florissant. Un Syrien d'origine, lui aussi accusé d'avoir participé à un pillage, ne se gêne d'ailleurs pas pour commenter la nature du serment :

ink p3 iy m h3rw iw=f [m] kš

« Je suis venu de la Syrie. Alors il (je) sera à Kouch? »⁹⁰⁵

imy gm3 p3y=i hry p3y=i bt3 mtw=f knkn hr=f

« Que mon supérieur trouve mon crime et alors, qu'il me batte à ce sujet »⁹⁰⁶

⁹⁰³ P. BM 10052, r^o 3:22-23. KRI VI, 775, 1-2.

⁹⁰⁴ Respecter sa parole, sous peine de mutilation et d'exil n'est pas particulièrement rare au Nouvel Empire. Pour une affaire d'adultère par exemple, un homme fait un serment similaire (dans le P. DeM 27) Eyre, *op. cit.* 1984, p. 100.

⁹⁰⁵ P. B.M. 10052, v^o 12:8. KRI VI, 793,11

⁹⁰⁶ *Ibid*, v^o 12:8-9

Peete, dans une interprétation qui commence peut-être à vieillir, traduit la première phrase par « Am I who came from Syria one to be sent to Ethiopia? »⁹⁰⁷ et suggère que Kerbaal, la personne citée, le précise afin de souligner la misère qui l'attendrait si jamais il était envoyé en Nubie en raison du crime allégué⁹⁰⁸. La signification est loin d'être claire⁹⁰⁹ mais en admettant qu'elle vise réellement à mettre en relief les difficultés et l'éloignement associés à la vie en Nubie, le passage peut confirmer que la peur de l'exil au-delà de la première cataracte a contaminé certaines personnes nées à l'étranger ; ou que celles-ci n'ont pas encore compris la teneur symbolique du serment.

Dans l'iconographie, Kouch n'est pas représentée comme une contrée insoumise. À des fins de propagande, elle est montrée, au contraire, comme une région vaincue⁹¹⁰. L'insistance perpétuelle à dépeindre des Kouchites soumis est cependant un indice supplémentaire que cette région donnait sans arrêt du fil à retordre au pharaon, et que sa légitimité reposait donc en partie sur sa capacité à la dominer. Il en va de même, certainement, pour son représentant local, le vice-roi.

La Nubie était une terre d'exil forcé mais aussi une terre colonisée et partiellement égyptianisée. Il n'est toutefois pas certain qu'elle était, dans l'imaginaire comme dans la réalité, une terre de refuge pour les dissidents (non-mutilés !) et les individus fuyant la servitude. Un des seuls indices permettant de l'affirmer : le confort relatif du rebelle Panhésy, qui peut s'asseoir sur des bases solides à Kouch et y retraiter à loisir au moment où les choses se corsent pour lui en Égypte. Autrement, comme le souligne Vernus, « la domination sur la Nubie relèverait d'un « empire formel », alors

⁹⁰⁷ Peete, *op. cit.* 1977, p. 154.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 166.

⁹⁰⁹ Comme dans l'exemple noté à la page précédente, il y a parfois confusion entre la première et la troisième personne du singulier.

⁹¹⁰ Sur la stèle thébaine CGC 34025, qui est assez connue, on peut par exemple lire : « Sa Majesté apporta de l'or pour lui du pays de *k3r3i* lors de la première campagne (fluviale) victorieuse durant laquelle la faible Kouch fut détruite » (*Urk. IV*, p. 1654 (562), 1, 23.) Dans Topozada, *op. cit.* 1988, p. 155.

que la domination sur l'Asie relèverait de l'« empire informel »⁹¹¹. Si elle peut servir de base arrière à une élite égyptienne ou égyptianisée, elle n'est pas la terre d'exil volontaire idéale pour les groupes les plus marginalisés d'Égypte.

Un autre indice de la présence d'Égyptiens non-attachés au service pharaonique à Kouch remonte à la seconde période intermédiaire. Après la conquête de la forteresse de Bouhen par les Kouchites, certains Égyptiens y sont restés, plutôt que de retourner dans leur mère-patrie. Dans leurs autobiographies, ils se disent même fidèles serviteurs du souverain kouchite, note Sabine Kubisch en 2010⁹¹². Rien ne semble indiquer qu'ils aient été forcés de rester et le culte d'Horus a été maintenu sur place, pour le plus grand bénéfice des Égyptiens croyants⁹¹³. Il s'agit d'une situation bien différente de celle des criminels mutilés et exilés du Nouvel Empire, toutefois, puisque ces Égyptiens enracinés dans la région de Bouhen n'ont dû ni quitter leur communauté ni être marqués et ne sont pas restés au service de l'Empire égyptien en tant qu'esclaves. Les Égyptiens de Bouhen n'ont même pas fui : *a priori*, ils ont simplement accepté le changement de régime. Ce visage bien plus accueillant de Kouch contraste avec l'image qu'on s'en fait, dans la région thébaine, à la fin du Nouvel Empire.

Les plateaux rocheux cernant la Vallée du Nil sont des candidats plus crédibles en tant que zones de refuge, mais ils ne sont pas du tout comparables à la « Zomia » montagneuse de James C. Scott, qui reste en grande partie constituée de terres cultivables. On sait cependant que les régions avoisinantes et isolées étaient habitées. Plusieurs cultures semi-nomades sont attestées, par exemple, dans le sud du Sinaï dès le troisième millénaire avant notre Ère⁹¹⁴. La proximité relative des Égyptiens,

⁹¹¹ Pascal Vernus. « Les jachères du démiurge et la souveraineté du pharaon : sur le concept d'Empire. » *Revue d'Égyptologie*, tome 62. Paris, Éditions Peeters. 2011, p. 179.

⁹¹² Sabine Kubisch. « Biographies of the Thirteenth to Seventeenth Dynasties ». Dans Marcel Marée (dir.), *The Second Intermediate Period*. Leuven, Paris, Walpole, Peeters, *OLA* no 192, 2010, p. 323.

⁹¹³ *Ibid*, p. 324.

⁹¹⁴ Itzhaq Beit-Arieh. « Two Cultures in Southern Sinai in the Third Millenium B.C. ». *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no 263, août 1986, p. 27.

notamment lors d'expéditions visant à extraire du cuivre et de la turquoise⁹¹⁵, a-t-elle pu conduire certains à désertifier la civilisation? Les montagnes à l'Ouest de Thèbes devinrent elles-mêmes ingouvernables à la fin du Nouvel Empire, si bien qu'on a dû déplacer les habitants de Deir el-Medineh dans l'enceinte du Temple de Ramsès III pour les protéger des incursions nomades. Même à une époque au climat aussi aride, le désert n'était pas totalement vide. Ajoutons que si les références aux montagnes comme repaires de bandits sont assez clairsemées à travers le Nouvel Empire, on en a tout de même cité une, le Papyrus Mayer A, qui raconte une escarmouche dans les montagnes contre des bandits⁹¹⁶. À une autre occasion au moins au Nouvel Empire, des esclaves se sont également enfuis dans le désert⁹¹⁷. Et pendant des périodes d'instabilité, il arrive que des habitants de Deir el-Medineh aient à se plaindre de la menace des nomades du désert⁹¹⁸. Sans fournir un nombre impressionnant de ressources, les montagnes étaient tout de même un endroit qui échappait en partie au pouvoir, une couverture de laquelle il était possible de surgir à l'occasion pour se procurer de quoi vivre. Elles constituent un autre avantage, vis-à-vis de la Nubie : elles enserrant l'Égypte sur quasiment l'ensemble de son territoire. À divers endroits dans la Vallée, il ne suffit que de courir quelques kilomètres pour se mettre à l'abri.

La dernière région d'intérêt pour nous, le couloir syro-palestinien et la Mésopotamie, est d'un tout autre ordre. Tout d'abord parce qu'il accueillait beaucoup d'Égyptiens dont la vie a été documentée. Nous savons qu'un certain nombre d'Égyptiens se trouvaient par exemple à Sippar sous le règne de Nabuchodonosor⁹¹⁹.

⁹¹⁵ A. Lucas. « Copper in Ancient Egypt ». *JEA*, vol. 13, no 3/4, nov. 1927, p. 163.

⁹¹⁶ *Papyrus Mayer A*. v° 13, A21 à B1

⁹¹⁷ Sur le *Papyrus Anastasi V*, P BM 10244. Dans Gardiner. *Late Egyptian Miscellanies*, 1937, p. 66-67.

⁹¹⁸ Ad Thijs. « I was thrown out from my city ». *SAK*, no 35, 2006, p. 308.

⁹¹⁹ A.C.V.M. Bongenaar et B.J.J. Haring. « Egyptians in Neo-Babylonian Sippar ». *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 46, 1994, p. 66.

Mais rien n'indique qu'ils y étaient par désir de fuir. Au contraire, ils ont pu, à cette époque tardive, être ramenés en tant que prisonniers de guerre⁹²⁰.

Dans *Le Rapport d'Ounamon* c'est plutôt la politique, voire une forme de commerce qui pousse le protagoniste à passer tant de mois dans une contrée ignorant la puissance des dieux d'Égypte. Le séjour international d'Ounamon est raconté comme un périple pénible et dangereux, la population lui étant hostile, les autorités locales peu enclines à collaborer. Mais Ounamon est un représentant de l'État égyptien. Il ne cherche pas, dans les cités phéniciennes, la liberté, l'isolement, le refuge ou la solitude.

La perception de l'extérieur de la Vallée du Nil paraît largement négative au regard peu exercé. Les terres « rouges » de l'extérieur et les étrangers étaient souvent associés à Seth, d'où l'appropriation du dieu par les souverains Hyksos d'ailleurs⁹²¹. Les Égyptiens de la fiction qui quittent l'Égypte le font souvent parce qu'ils y sont forcés par des circonstances particulières (la peur d'être mêlé à un complot pour Sinouhé et une mission royale pour Ounamon). Loprieno souligne toutefois que les étrangers n'étaient pas toujours mal perçus dans les représentations égyptiennes. Nous irons plus loin : nous pensons que l'imaginaire égyptien – voire proche-oriental – était marqué par, entre autres choses, une conception de l'espace extérieur à la civilisation pharaonique comme lieu de refuge. Les éléments du folklore ne sont pas toujours des allusions innocentes et peuvent présenter des désirs conscients de certaines classes sociales. Citons un seul exemple non-égyptien : le Yeongno, un démon issu du théâtre traditionnel coréen, revêt souvent des airs sympathiques sous ses traits menaçants dans

⁹²⁰ *Ibid*, p. 64. Lire aussi D.J. Wiseman, « Some Egyptians in Babylonia ». *Iraq*, vol. 28, no 2, automne 1966, p. 154-158. et Josette Elayi. *The History of Phoenicia*. Columbus, Lockwood Press, 2018, p. 211, 213. Elle y mentionne notamment que des prisonniers égyptiens ont travaillé sur de grands projets de construction, tels que le temple de Shamash à Sippar. Aussi : Ran Zadok. « Israelites and Judeans in the Neo-Assyrian Documentation (732-602 b.c.e): An Overview of the Sources and a Socio-Historical Assessment. Bulletin of the American Schools of Oriental Research, no 374, novembre 2015, p. 159-189. L'auteur atteste la présence d'Égyptiens en Assyrie à partir de documents légaux, sur lesquels ils font figure de témoins.

⁹²¹ Deborah Schorsch et Mark T. Wypyski. "Seth, Figure of Mystery". *JARCE*, 2009, vol 45, p. 184

certaines satires, car pour expier ses fautes, il doit dévorer cent aristocrates de la classe Yangban⁹²².

4.1.4.2 Moïse et les Hébreux

Dans l'imaginaire biblique, c'est avant tout pour fuir l'oppression que les Hébreux quittent l'Égypte. Les textes religieux font des futurs exilés une population réduite à la servitude, des citoyens de seconde zone forcés à accomplir un travail éreintant. La réalité historique des événements tragiques racontés dans le *Livre de l'Exode* n'est pas clairement établie, bien qu'une multitude de théories plus ou moins sérieuses soient venues confirmer partiellement ou infirmer le récit biblique⁹²³. Dans la valeur qu'elle a sur le plan des représentations, le premier exil de Moïse au Sinaï est cependant significatif. C'est après avoir été chassé d'Égypte qu'il trouve une certaine paix et en vient presque à oublier les malheurs de son peuple, et en arrive même à fonder une famille⁹²⁴. Les montagnes du Sinaï sont une région largement insoumise, indifférente à la centralisation et à l'oppression systémique vécue dans la Vallée du Nil. Sous les ramessides, c'est toujours une région culturellement fragmentée, avec des zones tribales plus ou moins affectées par le pouvoir royal à l'intérieur des terres et une zone minière (cuivre et turquoise) au sud et où l'Égypte affirme une plus forte présence sans nécessairement y installer des colonies peuplées et permanentes⁹²⁵.

⁹²² Choe Sang-su. *A Study of the Korean Puppet Play*. Seoul, The Korean Books Publishing Company, 1961, p. 45.

⁹²³ Redford, par exemple, suggère que l'origine de l'histoire de l'Exode des Hébreux fait directement référence au départ des Hyksos, chassés du pouvoir au début du Nouvel Empire. Donal B. Redford. *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton University Press, 1993, p. 412.

⁹²⁴ *Livre de l'Exode*, 2:21.

⁹²⁵ Les expéditions visant à rapporter le cuivre des carrières du Sinaï sont assez nombreuses au Nouvel Empire. Le *Papyrus Harris I*, sans doute influencé par un objectif de propagande, affirme que l'expédition a permis de rapporter des centaines de milliers de lingots. Pierre Tallet. « Notes sur la zone minière du Sud-Sinaï au Nouvel Empire. » *BIFAO* 103, 2003, p. 478. Une des frontières naturelles de l'Égypte au Nouvel Empire, à l'Est du Delta, était notamment défendue par la forteresse de Tjekou. Claire Somaglino et Pierre Tallet. « Une mystérieuse route sud-orientale sous le règne de Ramsès III. *BIFAO* 111, 2011, p. 365.

Le deuxième exil, la fuite mythique des Hébreux vers Israël, est du même acabit. Plus qu'un récit national, c'est selon nous la mémoire (fictive ou pas) d'une fuite de la servitude « civilisée », marquée par la misère, le travail forcé, la violence répressive, au profit d'un retour (quoique très temporaire, selon la Torah) au mode de vie pastoral. Elle ne constitue pas qu'une simple ethnogenèse !

L'histoire de Moïse et plus largement de l'Exode peuvent être comparées aux récits cités par James C. Scott, qui sont à rapprocher, selon lui, du refus de la vie au sein d'une civilisation⁹²⁶. Mais le récit de la fuite des Hébreux vers la terre promise est le récit d'un peuple étranger en terre d'Égypte. Il est resté peu de choses de ce récit dans la Vallée du Nil, bien qu'au moins un commentateur soit convaincu que cette série d'événements ait laissé des traces à travers la poésie d'amour. Selon Feinman, certains textes seraient même allés jusqu'à critiquer subtilement les décisions de Ramsès II, au grand bénéfice de la mémoire de son rival présumé, Mehy (ou Moïse)⁹²⁷. Rolf Krauss trouve, lui, plus de parallèles entre l'histoire de Moïse et celle d'Amenmes, possiblement fils de Merenptah et rival de Séthi II⁹²⁸.

Le plus important n'est cependant pas l'historicité de Moïse, mais le rapport à la fuite qui est exprimé par cette histoire mythifiée. À ce sujet, Assmann, qui sur le plan de l'historicité se réfère au travail de Smend⁹²⁹ note que l'Exode fait partie d'un plus grand tout mythique, un « mythe constellaire ». Dans la compréhension biblique qui suivra dans les siècles, voire millénaires suivants, il ne s'agit pas de laisser la

⁹²⁶ La civilisation et son contrôle, par le biais de la taxation de la production agricole par exemple. Les nomades sont plus mobiles et insaisissables, mais les exilés n'ont pas besoin de se rendre à de telles extrémités : ce que Scott appelle la « shifting cultivation » permet déjà d'éviter les conséquences les plus graves des guerres (Scott, *op. cit.* 2009, p. 198.)

⁹²⁷ Feinman, *op. cit.* 1998, p. 7.

⁹²⁸ Rolf Krauss. *Das Moses-Rätsel. Auf den Spuren einer biblischen Erfindung*. München, Ullstein Verlag, 2001, 351 p.

⁹²⁹ Rudolf Smend. « Mose als geschichtliche Gestalt. » *Historische Zeitschrift*, bd. 260, h. 1, février 1995, p. 1-19.

civilisation derrière, mais « l'idolâtrie » et le passé⁹³⁰. Les « païens » de l'Antiquité ne sont bien entendu pas du même avis :

« This hatred was mutual and the "idolators" did not fail to retaliate. Understandably enough, most of them were Egyptians. For example, the Egyptian priest Manetho, who wrote an Egyptian history under Ptolemy II, represented Moses as a rebellious Egyptian priest who made himself the leader of a colony of lepers. Whereas the Jews depicted idolatry as a kind of mental aberration, of madness, the Egyptians associated iconoclasm with the idea of a highly contagious and bodily disfiguring epidemic. »⁹³¹

Selon certains Égyptiens ayant vécu à l'époque où l'Égypte était sous domination romaine, ce sont d'ailleurs les Égyptiens eux-mêmes qui ont expulsé les Hébreux, et non pas les Hébreux qui ont fui l'Égypte de leur plein gré⁹³².

4.1.4.3 Sinouhé fuit par terreur d'une justice expéditive

Les pays étrangers pouvaient-ils constituer un refuge aux yeux mêmes des Égyptiens ? Avaient-ils un attrait quelconque, même romantique, pour ceux qui souhaitaient éviter la répression de l'État ? Oui, sans aucun doute. Et on en voit des indices clairs dans le récit romanesque. *Le Conte de Sinouhé* en est l'exemple le plus intéressant. Ce conte date du Moyen Empire mais il constitue une excellente introduction à l'imaginaire égyptien, d'autant plus qu'il était toujours lu et diffusé au Nouvel Empire⁹³³. C'est un des grands classiques épiques et un récit marquant. Nous nous concentrerons cependant sur un seul des aspects du récit : la fuite du personnage principal.

⁹³⁰ Jan Assmann. *Moses the Egyptian*. Cambridge et Londres, Harvard University Press, 1998, p. 7.

⁹³¹ *Ibid*, p. 5.

⁹³² *Ibid*, p. 35.

⁹³³ On en trouve des passages sur environ trente ostraca du Nouvel Empire. John Baines. « Interpreting Sinuhe ». *JEA*, vol 68, 1982, p. 32.

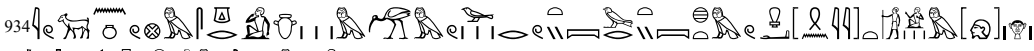
Rappelons que le premier réflexe du protagoniste n'est pas, à la manière du Paysan Éloquent, de confronter les autorités face-à-face afin de demander que justice soit faite. Après l'assassinat du pharaon, le peuple et le palais sont plongés dans le deuil. « Le palais était silencieux, les cœurs en deuil. La grande double-porte était fermée, les courtisans chagrinés, les nobles en pleurs. »⁹³⁴

L'accent est mis sur cette douleur mais ce n'est pas ce sentiment qui est le véritable moteur de l'action. Il est possible, au contraire, que cette composante ait une fonction semblable à celle qu'occupe la représentation du roi dans *Le Conte de l'Oasien* : honorer le roi à l'intérieur d'un conte où l'autorité ne tient pas exactement le rôle le plus noble, ou encore une place effacée. De la même manière que Molière, alors qu'il est à la Cour du roi Louis XIV, écrit des scènes dans lesquelles Sa Majesté vient héroïquement résoudre l'intrigue, l'auteur de *Sinouhé* se doit de montrer qu'il a un respect profond pour l'institution royale, et son récit ne doit pas déplaire au pouvoir.

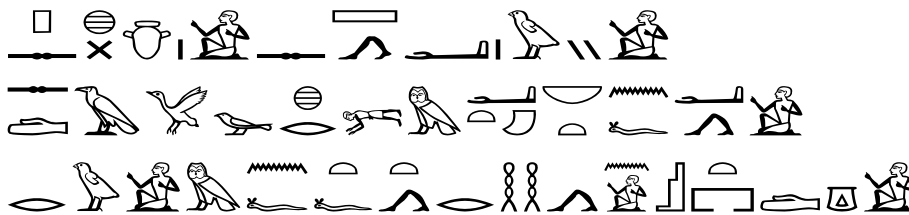
Mais ce qui se cache derrière le chagrin et le deuil, et qui est la véritable motivation de Sinouhé, est beaucoup plus sombre. C'est la terreur réelle et poignante de se faire accuser injustement d'avoir participé au complot contre le pharaon. C'est une peur de la répression qui pousse Sinouhé à s'enfuir.



ist w(i) ch.kw sdm.n=i [hr]w=f iw=f hr mdt iw=i m-cr w3



⁹³⁴ 
 iw hnw m sgr ib.w m gmw rwti-wrti htm.w [šny]t m [tp] hr m3st
 pt m imw. *Le conte de Sinuhe*, version Koch, *BiAe* XVII (R) 1990, 8-9. Voir Bullock, *op. cit.* 1983, p.
 4.

« Alors que j'étais de garde, j'ai entendu sa voix. Il parlait alors que j'étais près... loin(?). »⁹³⁵



psḥ ḥb=i sš ʿ.wy=i sd3 ḥr(.w) m ʿ.t(=i) nbt. nft=i {r} wḥ m nftft r ḥḥ n=i st dgḥ

« Mon cœur bondit, mes bras tombèrent, et un tremblement s'empara de chacun de mes membres. Je m'enfuis pour me trouver une cachette. »⁹³⁶

Notons que selon la traduction de Davies, proposée en 1975, *w3* , traduit ici par « loin » est une mauvaise interprétation. Il s'agirait du mot *w3* , qui signifie « conspirer. » Il propose donc la traduction suivante : « I being in the nearness (or 'vicinity') of a conspiracy »⁹³⁷, ce qui ferait beaucoup plus de sens.

Sinouhé est donc terrifié au point qu'il n'ose pas répondre aux salutations d'un fidèle du roi, qu'il croise plus tard sur son chemin⁹³⁸. Il précise traverser, possiblement clandestinement, les fortifications servant à repousser les *nmḥw-šḥ*, probablement des

⁹³⁵ *Papyrus Berlin 3022 et Papyrus Amherst. Sinuhe*, Version B, 2. Voir Bullock, *op. cit.* 1983, p. 9.

⁹³⁶ Version B, 3.

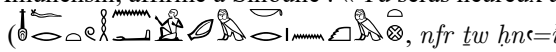
⁹³⁷ W.V. Davies. « Readings in the Story of Sinuhe and Other Egyptian Texts ». *JEA*, 1975, vol. 61, no 1, p. 45. Ce passage n'a jamais fait l'unanimité. Morschauser propose par exemple Sinouhé, plutôt que d'avoir fui, s'est « publiquement retiré » de ses fonctions et est parti en exil volontaire. À ce sujet, lire Scott Morschauser. « What Made Sinuhe Run : Sinuhe's Reasoned Flight ». *JARCE*, 2000, vol 37, p. 187-198.

⁹³⁸ Version B, 11.

et qui se sont sans doute légèrement égyptianisées au contact des représentants du roi⁹⁴⁴, y fait fortune. Selon Parkinson, sa vie à l'étranger fait écho à sa vie en Égypte : « The setting of the Tale form a symmetrical pattern of Egypt-Retjenu-Egypt, and this is reinforced with many ironic verbal echoes and contrasts, which combine to heighten the difference between the real with the substitute life. »⁹⁴⁵ D'autres sources, datant de la même époque ou du Nouvel Empire, font de la région un espace dangereux, où les *peuples hostiles* et *Bédouins* n'y sont pas tellement sympathiques. Dans le conte, nous avons déjà constaté la présence de cette antipathie avec le *Rapport d'Ounamon*. Loprieno démontre bien cette dichotomie dans *Topos und Mimesis*, mais il ne met peut-être pas suffisamment l'accent sur l'attrait de l'Asie comme refuge, spécialement parce qu'elle est convenablement isolée et abritée du pouvoir pharaonique, capable d'une impitoyable répression.

4.1.4.4 Le Prince prédestiné, une autre représentation de fugitif

Fuir la répression n'est pas l'unique facteur qui peut pousser un Égyptien à quitter son pays. Dans *Le prince prédestiné*, dont nous avons déjà fait mention à quelques reprises, cet espace de fuite et de refuge est exploité d'une manière tout à fait particulière. C'est pour échapper à la surveillance d'un père bienveillant mais effrayé que le protagoniste quitte le pays, et il le fait ouvertement, avec la bénédiction de ce dernier, plutôt que clandestinement⁹⁴⁶. L'Asie reste donc un espace de fuite dans lequel on peut être très bien accueilli, un lieu d'opportunités au Nouvel Empire ; mais le conte du *Prince Prédestiné* ne suggère pas que c'est un refuge contre l'oppression. À la limite,


⁹⁴⁴ Le souverain du Retjenou, qu'on nomme Amunenshi, affirme à Sinouhé : « Tu seras heureux avec moi, car tu entendras la langue de l'Égypte. » (, *nfr tw hnc=i sdm=k r3 n kmt*) Version B, 31-32.

⁹⁴⁵ Parkinson, R.B. *The Tale of Sinuhe and other Ancient Egyptian Poems*. Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 23.

⁹⁴⁶ P. Harris 500, v° 5,1-2. LES 01 3,1.  *iw=tw hr dd n=f ih-s̄m=k n 3bw=k*. « Alors on lui dit : Tu pars selon ce que tu désires! »

le protagoniste fuit une pression normative et un rôle social qui lui sont imposés, puisqu'une fois en terre étrangère, il se présente comme le simple fils d'un officier plutôt que comme un prince⁹⁴⁷.

Ce nouveau statut qu'il se confère à lui-même vise également à le dépeindre comme un personnage humble et à lui permettre d'évoluer socialement grâce à son talent – ce qui sert finalement le développement d'une intrigue divertissante. Ce statut lui posera des problèmes plus tard, puisque l'histoire qu'il a créée de toutes pièces – sa belle-mère l'aurait poussé à fuir, selon ce qu'il invente – en fait un renégat aux yeux du prince de Naharina, qui refuse dans un premier temps de lui accorder la main de sa fille⁹⁴⁸.

Il est aussi caractérisé à plusieurs reprises de  (*wcr*), fugitif⁹⁴⁹, comme Sinouhé d'ailleurs⁹⁵⁰. Cette expression n'est pas rencontrée très souvent dans le corpus, mais elle figure dans au moins une lettre datant de la Deuxième Période Intermédiaire (le *Papyrus Brooklyn 35.1446*, au recto). On y mentionne un personnage nommé Sankhou, décrit plus spécifiquement comme prisonnier en fuite⁹⁵¹. D'autres substantifs sont parfois utilisés pour désigner une personne qui fuit, mais ils n'ont pas nécessairement la même utilisation ou la même connotation⁹⁵². Dans tous les cas, il s'agit d'une figure très différente de celle du rebelle.

⁹⁴⁷ P. Harris 500, v° 5,11. *LES 01* 3,15-17.  *ink šri n wcr snn n p3 t3 n km.t*, « Je suis l'enfant d'un officier de la terre d'Égypte. »

⁹⁴⁸ Lichtheim, *op. cit.* 2006, vol 2, p. 201.

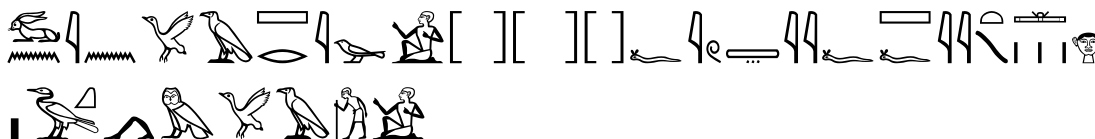
⁹⁴⁹ *Wb* 1, 286.21. *TLÄ*, lemma-no 44690. P. Harris 500 v° 5,12. *LES 01* 4.3. Aussi, dans le même contexte : P. Harris 500 vo 6,9 et *LES 01* 5,5-6. Repris par le prince de Naharina lui-même, P. Harris 500 v° 6,10-11 et *LES 01* 5,7-8. Repris une nouvelle fois par le prince prédestiné lui-même, lorsqu'il raconte son histoire au Prince de Naharina : P. Harris 500 vo 7,3-4, *LES 01* 6,6-8.

⁹⁵⁰ P. Berlin 3022, à la ligne 150. Bullock, *op. cit.* 1980, p. 60.

⁹⁵¹ E. Wente. *op. cit.* 1990, p. 25.

⁹⁵² *wth*, par exemple, est employé dans un papyrus magique du Nouvel Empire, et est prononcé par le suppliant qui demande aux dieux de l'épargner lors d'une épidémie. Il dit « fuir ses oiseaux ». P. Edwin

Le Prince prédestiné porte donc un stigmate relativement répandu au Nouvel Empire et dans des époques antérieures. Comme la plupart des autres personnages du conte égyptien du Nouvel Empire, il ne vit cependant pas des aventures picaresques. Son comportement correspond à l'idéal de n'importe quel autre héros : il est noble, courageux, humble, modéré et il a de bonnes manières, ce qui lui vaut d'être finalement accepté par le souverain (nous laissons la transcription en hiéroglyphes ici, à cause des lacunes possibles) :



wn.in p3 šri [hr iy.t m-b3h]=f iw t3y=f šfy.t hr k m p3 wr

« Alors, le jeune homme [se présenta à] lui et son prestige/dignité fit bonne impression sur le prince. / Le prince fut pénétré par sa dignité (litt : son prestige pénétra le chef). »⁹⁵³

S'il faut que le prince de Naharina se rende compte de sa valeur pour lui donner la main de sa fille, le protagoniste n'a cependant pas à lui dire la vérité sur son passé. Rappelons aussi que durement épuisé par le voyage, il est dans un premier temps accueilli chaleureusement par tous les fils des chefs de Syrie, sans déconsidération pour son statut de fugitif : ils lui donnent à manger, l'oignent, lui bandent les pieds qu'il a

Smith, vs. 20, 11. Ce même terme peut être utilisé dans un contexte de lutte armée, par exemple à l'époque amarnienne (*Stèle d'Akhenaton*, Buhen. ligne 9.) On trouve *wth.w* sur une stèle datant du règne d'Amenemhat 1^{er}, et on comprend qu'il s'agit dans cet exemple précis d'un prisonnier en fuite dans l'Oasis de Dakhla. Là-dessus, lire Rudolf Anthes. « Eine polizeistreife des Mittleren Reiches in die westliche Oase. » *ZÄS*, 1930, no 65, p. 109. *bh3.w* est également utilisé dans le *Conte de Sinouhé*, (*P. Amherst B*, ligne 56 et *P. Berlin 10499* ligne 81) pour désigner des fugitifs que le roi rattrape et détruit. L'expression plus ou moins claire de *nhr* est finalement utilisée dans une autre source dont nous avons déjà parlé, *La lettre satirique de Hori*, afin de désigner une bande de personnages louches (ligne 20.1).

⁹⁵³ *P. Harris 500*, v^o 7, 1-2. *LES 01* 6,1-2.

meurtris⁹⁵⁴. Après avoir raconté son récit inventé, ceux-ci semblent redoubler d'affection pour lui plutôt que de le considérer avec mépris⁹⁵⁵. Ce récit, comme *Le conte de Sinouhé*, présente en bref les terres étrangères (dans ce cas-ci, le Mitanni) comme un refuge. Ce n'est pas un territoire hostile, peuplé de mécréants, mais un pays où on peut fonder un foyer, s'enrichir, voire tromper le destin.

4.1.4.5 La vallée du Cèdre

Le conte des deux frères a lui aussi son propre espace de refuge. Après que Bata eut confronté Anubis et tranché son phallus afin de lui prouver sa bonne foi, il sent le besoin de s'exiler et de s'isoler à l'écart de toute civilisation. Le nom du lieu, dont l'équivalence géographique réelle n'est pas clairement établie⁹⁵⁶, est la Vallée du Cèdre,

orthographiée (in.t n p3 cš)⁹⁵⁷. Notons qu'il ne s'agit pas d'une forêt, mais plutôt d'une étendue aride. Le mot « cèdre » ne vise pas nécessairement une représentation générique, un seul arbre étant réellement mentionné au cours du récit, à l'intérieur de cette vallée.

Le mode de vie de Bata y est tout d'abord rustique : il est seul (iw nn wε hnε=f)⁹⁵⁸, doit chasser le gibier du désert (

⁹⁵⁴ *Ibid*, v° 5, 8-10. *LES 01*, 3, 11-15.

⁹⁵⁵ *Ibid*, v° 5, 13. *LES 01*, 4,3-5.

⁹⁵⁶ Susan Tower Hollis. *The ancient Egyptian "Tale of Two Brothers": a mythological, religious, literary, and historico-political study*, 2nd ed. Oakville, Bannerstone Press, 2008. On sait cependant que cette vallée ne se trouvait pas en Égypte, puisque la Mer, plus tard dans le récit, ramène une mèche de cheveux de la compagne de Bata « jusqu'en Égypte » (iw.in p3 ym hr in.t.s r km.t, P. Orbiney, 10, 8, *LES 02* 20,9-10). L'origine cananéenne suggérée par Wettengel viendrait appuyer l'hypothèse d'une Vallée du Cèdre située quelque part dans le couloir syro-palestinien. Wolfgang Wettengel. *Die Erzählung von den beiden Brüdern: Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*. Zurich, Orbis Biblicus Orientalis, 2003, p. 84.


⁹⁵⁷ Alan H. Gardiner. *Late-Egyptian Stories*. Bruxelles, 1932, p. 16, 6 et 18, 11;15. Aussi, Papyrus Orbiney 8, 7.

⁹⁵⁸ Papyrus Orbiney, 8, 9. *LES 02*, 18, 12-14.

d'opportunités que le Proche-Orient de Sinouhé et du Prince prédestiné puisqu'il n'est pas possible de s'y distinguer socialement, comme dans les deux autres récits, par des prouesses. Bata aménage son espace sans l'aide de quiconque, mais le texte suggère tout de même qu'il finit par y être confortable, puisque son domaine est rapidement rempli de « toutes sortes de bonnes choses »⁹⁶⁵.

Sans être un lieu intrinsèquement séduisant, la Vallée du Cèdre, foisonnant de gibier et fréquentée par les dieux, est une alternative tout à fait acceptable à la douleur de vivre avec un frère brisé. C'est aussi un espace qui semble s'accommoder de la présence d'un individu marginalisé. Il n'est pas le seul, dans l'histoire, à avoir trouvé une certaine paix dans l'isolement : on peut peut-être voir, dans l'exil des moines coptes dans le désert ou de certains saints fuyant la persécution romaine (comme Saint Paul Ermite), un reflet du même désir.

4.1.4.6 Le refuge et la conception sethienne des marches

En bref, il n'est pas certain que les Égyptiens aient eu l'habitude de fuir la Vallée du Nil quand ils devaient faire face à la violence de l'État. Les sources qui mentionnent l'exode d'une main-d'œuvre servile, de captifs ou de paysans maltraités ne sont pas nombreuses, en comparaison de, par exemple, la Russie du XVIII^e siècle⁹⁶⁶. Mais à l'interne, il existe une intéressante conception de l'extérieur comme espace non-gouverné et comme terre de refuge. Ajoutons à cela l'association du criminel à l'étranger, dont nous avons déjà parlé, des pays étrangers au signe des trois collines () : il y a une certaine correspondance entre l'idée de Zomia est-asiatique, en tant que zone (souvent montagneuse) non-gouvernée et la place qui est faite aux terres

⁹⁶⁵ *Ibid*, 9, 2. *LES 02*, 18,15-19,1.

⁹⁶⁶ James C. Scott, *op. cit.* 2008, p. 67. Admettons cependant que les archives de l'histoire russe sont plus complètes et récentes.

étrangères dans les imaginaires égyptiens du Nouvel Empire. La Vallée du Nil est cernée par des montagnes arides et des pays habités de peuples étranges. Ces régions peuvent autant constituer une menace qu'un abri.

Les visions à la fois négatives et positives des terres étrangères ne sont pas des traces de contradictions dans la pensée égyptienne. Elles révèlent plus vraisemblablement des nuances : Sinouhé remporte des succès gigantesques en Asie, mais même s'il a adopté la culture étrangère, il n'en reste pas moins important pour lui de revenir en Égypte pour y passer les dernières années de sa vie, et surtout pour y être inhumé⁹⁶⁷. L'Asie, si elle n'est pas dépeinte comme une zone de paix et de prospérité absolues, n'est pas pour autant livrée au pillage et au chaos ; des souverains y administrent des pays accueillants aux exilés égyptiens. Même la Vallée du Cèdre, plus sauvage, n'est pas nécessairement assimilée au désordre et à la brutalité, puisque les dieux de l'Ennéade y règnent !

L'idée encore répandue selon laquelle les marches et le désert sont des étendues hostiles et livrées à Seth ou à la barbarie – la non-civilisation – au sens large⁹⁶⁸ n'est finalement pas dominante, du moins pas totalisante au Nouvel Empire (ni au Moyen Empire). L'imaginaire est en partie séduit par les terres étrangères, par l'aventure et les possibilités qu'elles procurent. Peut-être est-il possible de faire un parallèle avec Seth, souverain du désert, qui a lui aussi une valeur morale multiple. Terrible et brutal à la fin du Nouvel Empire, il est, sous la XIX^e dynastie, un dieu familial, protecteur et pédagogue⁹⁶⁹.

⁹⁶⁷ Ce « retour en Égypte » n'est pas innocent, selon Posener, qui y voyait un trope. À ce sujet, lire Georges Posener. *Littérature et politique dans l'Égypte de la XXII^e dynastie*. Paris, H. Champion, 1956, p. 54.

⁹⁶⁸ Andrzej Ćwiek. « Red and black world. » *Studies in Ancient Art and Civilization*, no 18, 2014, p. 122.

⁹⁶⁹ Eugene Cruz-Urbe. « *šth* ʿ3 *phṯy* "Seth, God of Power and Might" ». *JARCE*, vol. 45, 2009, p. 206.

Figure IV : Représentation martelée de Seth, dans l'Akhmenou, temple de Karnak.



Photo : Guillaume Bouchard Labonté.

Nous avons cependant aussi démontré que l'éventualité d'être *réellement* envoyé aux marches de l'Empire, surtout si c'était accompagné d'une intention punitive et de mutilations corporelles, était certainement une menace qui pouvait plonger les accusés dans la peur. Il faudrait éventuellement connaître les modalités exactes de cet exil forcé : s'il survenait vraiment tout d'abord, ou si les serments avaient une valeur essentiellement symbolique, dont le sens figuré n'aurait pas été exactement compris par le serviteur Kerbaal en raison de son origine étrangère. Il faut aussi déterminer quelle vie attend les exilés en Nubie : sont-ils laissés à eux-mêmes à la frontière ou sont-ils forcés de travailler dans les établissements égyptiens ? Par ailleurs, un exil peut avoir des conséquences variables sur la qualité de vie, selon qu'on possède ou non un capital matériel et social à perdre. James C. Scott met l'accent, dans son ouvrage, sur les états

précoloniaux du Sud-Est asiatique comme des sociétés massivement esclavagistes qui se livraient des guerres en grande partie pour importer une main-d'œuvre et la forcer à travailler dans les rizières⁹⁷⁰, ce qui n'est pas le cas de l'Égypte du Nouvel Empire⁹⁷¹. En revanche, si on prend le problème des marches de manière plus globale, comme étant un lieu de confrontation entre civilisation et sociétés non-étatiques, l'histoire du Proche-Orient ancien n'est pas du tout exempte de récits qui peuvent rappeler les razzias du Sud-est asiatique. Par exemple, sous Toutoumose III, le peuple Gassas, qui résiste au Hatti encore allié au pharaon, est finalement soumis et déporté presque en entier en territoire égyptien⁹⁷². L'objectif principal ne semble cependant pas principalement économique : il ne s'agit peut-être pas tant d'obtenir une nouvelle main-d'œuvre que de réduire à néant une menace qui pèse sur la capitale hittite.

4.1.6 Réaffirmer le pouvoir pharaonique après une période d'instabilité

Dans un contexte de rébellions, de fraudes et de pillages massifs, l'autorité royale choisit souvent d'appliquer une politique impitoyable. Les coups ne sont cependant pas toujours assésés à l'aveuglette. Il est probable que les autorités égyptiennes aient appris qu'une justice diligente est plus efficace qu'une répression massive qui frappe sans discriminer. La légitimité du pharaon, comme toute autre autorité égyptienne, repose également autant sur sa bienveillance et sur sa modération que sur sa force⁹⁷³.

⁹⁷⁰ James C. Scott, *op. cit.* 2008, p. 10.

⁹⁷¹ Un papyrus du Moyen Empire édicte des règles très sévères, en revanche, pour toute personne qui serait tentée de fuir le travail ou la prison. Les complices qui l'aideraient dans sa fuite sont également punis sévèrement. Cela dit, il n'est pas question d'exode massif de travailleurs égyptiens et de leur établissement aux marches de l'Égypte. À ce sujet lire Lorton, *op. cit.* 1977, p. 17.

⁹⁷² Pierre Grandet. *Les Pharaons du Nouvel Empire : une pensée stratégique (1550-1069 av. J.C.)*. Éditions du Rocher, 2008, p. 104.

⁹⁷³ Comme nous l'avons vu plus tôt, une louange dédiée à Ramsès IV, transcrite sur l'*Ostrakon Turin CGT 57001*, fait mention de l'apaisement des mécontents. Nous pensons aussi que la prophétie de Néferty, que nous avons déjà citée contient le même genre de nuances : « Les rebelles subissent (appartiennent à?) sa colère, les mécontents sont tenus (sous) son autorité. » *Papyrus de Saint-*

Par ailleurs, compter sur la seule coercition directe peut être hasardeux pour assurer le contrôle. La population n'est pas considérée comme une masse hagarde : non seulement elle peut être *convaincue* (son consentement peut être forcé ou non), mais elle peut aussi être mise à contribution. Un des deux principaux objectifs de la propagande royale est donc de rendre la répression violente désirable aux yeux propres des groupes qui la subissent. L'autre est bien sûr de la faire craindre.

4.1.6.1 Faire un exemple

L'exemplarité n'est pas une invention de l'époque moderne. Dans l'esprit de Foucault, elle traduit l'incapacité d'identifier tous les criminels, et s'exprime par l'administration d'une peine concurremment assez sévère pour influencer suffisamment le calcul coût-bénéfice auquel peut se livrer le potentiel contrevenant : « Ne faudrait-il pas rendre la peine d'autant plus redoutable par sa violence, qu'elle est moins à craindre par son peu de certitude? »⁹⁷⁴. Au Nouvel Empire, cette logique est révélée par les nombreuses représentations publiques d'ennemis vaincus et par la nature publique de l'administration des peines.

Le supplice du pal et diverses autres peines, par exemple, sont publics, et ont souvent vraisemblablement lieu devant le temple, ou dans la cour extérieure de celui-ci, surtout quand il s'agit de chefs ennemis⁹⁷⁵. Les mutilations et scarifications avaient, de même, un caractère profondément public, quoique l'objectif n'ait sans doute pas été purement dissuasif : un marquage permanent vise à permettre l'identification des

Pétersbourg 1116 B, Verso, ligne 64. Les deux propositions ne sont pas deux formulations différentes du même élément (Les rebelles subissent sa colère, donc ces mécontents sont tenus sous son autorité), mais bien deux propositions qui s'opposent (Les rebelles subissent sa colère ; quant aux mécontents, ils sont tenus sous son autorité.)

⁹⁷⁴ Foucault, *op. cit.* 1975, p. 98.

⁹⁷⁵ Schulman, *op. cit.* 1988, p. 57.

délinquants au premier coup d'œil, comme le fera éventuellement la flétrissure sous l'Ancien Régime français, ou de manière plus détournée le casier judiciaire sous le régime de droit actuel. Les criminels condamnés sont donc forcés de conserver leur statut de marginal, même s'ils parviennent à échapper à leur communauté d'origine. Ils ne passent incognito nulle part.

La nature publique des peines ne se limite pas à procéder au châtement devant le peuple. On sait qu'on en faisait des annonces publiques. Les documents racontant la Conspiration du Harem en sont un excellent exemple, mais ils ne sont pas les seuls. À Deir el-Medineh, un ostrakon datant du règne de Siptah (O. IFAO 1864) pourrait être en lien avec une annonce officielle de l'exécution du chancelier Bay, le qualifiant de « grand ennemi » (*hrw ʕj*)⁹⁷⁶. On peut en comprendre que le pouvoir ne se fiait pas uniquement au bouche-à-oreille pour diffuser la nouvelle de l'exécution de ses adversaires, mais qu'il souhaitait s'assurer que la population soit bien mise au courant du sort réservé aux criminels.

Sur le plan idéologique, de récentes études, dont celles de Muhlestein, font des sanctions criminelles un rituel essentiellement religieux⁹⁷⁷, et c'est cette tendance qui semble guider la plupart des égyptologues. C'est sans doute vrai mais la peine publique n'en reste pas moins un calcul pragmatique, en tant que, notamment, mesure dissuasive brutale, d'où la nature ostentatoire de la violence. Les mutilations, bastonnades et exécutions publiques étaient un avertissement offert à tous ceux qui voudraient contrevenir aux règles imposées par le pouvoir. L'aspect religieux reste important mais il faut à tout prix éviter, selon nous, de camoufler la nature politique et sociale du rituel de la violence : nous ne croyons pas que ce rituel était tant harnaché à la religion que le contraire. Du moins ce rapport peine-religion servait avant tout un objectif clair :

⁹⁷⁶ Pierre Grandet. « L'exécution du chancelier Bay. » *BIFAO*, no 100, 2000, p. 341.

⁹⁷⁷ Kerry Muhlestein, *op. cit.* 2008, p. 205.

utiliser des référents communs connus du public afin de lui faire comprendre la signification de la peine. Les mythes égyptiens étant eux-mêmes flexibles (et ce n'est pas un facteur d'affaiblissement de la tradition)⁹⁷⁸, il est possible d'adapter ceux-ci au contexte, de les forcer à servir l'intérêt de l'État ou d'un de ses représentants. Cela ne touche pas que les rituels publics liés à la répression du crime, mais aussi la légitimation de souverains égyptiens. À ce sujet, Katja Goebis souligne :

« Even the 'monotheist' Akhenaten, while aiming to abandon all myths in favour of a single divine concept of the Aten, still mobilized some very old mythical constellations in order to enhance his claim to the throne. He declared himself the sole son of his god, and his *ka* and representative on earth (Silverman 1995: 74-9), while presenting himself – in both text and image – as Shu, the firstborn son of the Heliopolitan creator god Atum. »⁹⁷⁹

L'Égypte n'est pas isolée, à l'époque, sur le plan de l'exemple. Le Code d'Hammourabi contient des sanctions qui visent également à dissuader plus qu'à rendre une justice systématique. Par exemple, une personne prise sur le vif à commettre un vol pendant un incendie est condamnée à être jetée vivante dans le même incendie afin qu'elle y périsse⁹⁸⁰. Cette peine n'est qu'un des nombreux exemples qui frappent l'imaginaire par sa radicalité. À Mari, les déserteurs étaient empalés⁹⁸¹. La nature publique de la peine est évidente dans plusieurs cas. L'incarcération en tant que peine, définitivement moins publique, est toutefois également présente, mais elle n'en est pas moins accompagnée d'un discours idéologique. L'institution d'une prison constituant une peine à part entière, traduite par les termes *šibbitum* et *nēparum*⁹⁸² est par exemple

⁹⁷⁸ Katja Goebis. « A functional approach to Egyptian myth and mythemes. ». *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, vol. 2, Brill, Leiden, 2002, p. 35.

⁹⁷⁹ Katja Goebis. « Kingship ». Dans Toby Wilkinson (dir.). *The Egyptian World*. Londres et New York, Routledge, 2007, p. 284.

⁹⁸⁰ Edwin M. Good. « Capital Punishment and its Alternatives in Ancient Near Eastern Law ». *Stanford Law Review*, vol 19, no 5, mai 1967, p. 963.

⁹⁸¹ Jack M. Sasson. « Treatment of Criminals at Mari: A Survey ». *JESHO*, vol. 20, no 1, Special Issue of Criminals in the Ancient Near East, janvier 1977, p. 94.

⁹⁸² *Ibid*, p. 105.

parfois conceptualisée comme le « ventre de la déesse Nungal, duquel l'ancien prisonnier renaît »⁹⁸³.

4.1.6.2 Le spectacle de la justice

Au Nouvel Empire, l'exécution des ennemis extérieurs fait aussi l'objet d'une cérémonie⁹⁸⁴. Les rituels à caractère religieux qui y sont rattachés ne sont pas autoréférentiels, c'est-à-dire visant à nourrir un culte religieux au seul profit de la religion : ils ont une signification et une fonction sociale. Dans l'introduction du point 4.1.6, nous avons suggéré que l'État devait non seulement faire craindre la répression, mais aussi la faire désirer. L'exemplarité d'une sanction ne suffit pas à maintenir l'ordre. Elle peut au contraire avoir un effet nul, voire dissoudre la cooptation de certains groupes au sein de la population, si elle n'est pas proprement légitimée. (D'ailleurs, le pouvoir pharaonique a déjà jugé des notables après qu'ils eurent notamment injustement eu recours à la mutilation envers des subalternes : nous avons déjà fait mention du célèbre scandale d'Éléphantine.) Et pour ce faire, l'État doit à tout prix construire un récit justificateur, jouer avec les représentations et croyances de la population, influencer celles-ci, toucher l'imaginaire et les normes sociales.


La fonction du rituel de la justice égyptienne est principalement de dissocier le spectateur du condamné. Voilà à quoi sert l'association du criminel à l'étranger : c'est la preuve la plus substantielle que nous pouvons apporter. Le pouvoir égyptien comprend, dès l'Ancien Empire⁹⁸⁵, que le criminel doit représenter, aux yeux de ses pairs, une figure qui leur est totalement aliénée. Cet élément idéologique, nous le connaissons toujours : il n'entre d'ailleurs pas en contradiction avec la vision plus large

⁹⁸³ Kristin Kleber et Eckart Frahm. « A Not-so-Great Escape: Crime and Punishment according to a Document from Neo-Babylonian Uruk ». *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 58, 2006, p. 109.

⁹⁸⁴ Schulman, *op. cit.* 1988, p. 51.

⁹⁸⁵ Beaux, *op. cit.* 1991, p. 34.

et contemporaine de Durkheim⁹⁸⁶. C'est que cette dissociation est commune : dans les peines infligées par l'Empire britannique, entre autres. Dans plusieurs régions qui lui étaient soumises, l'exécution d'un homme d'origine indigène pour meurtre ne se faisait pas sans le « dissocier » de la civilisation britannique. S'il est exécuté, c'est parce que le processus de civilisation a échoué sur lui, et qu'il est donc resté un *barbare*⁹⁸⁷.

Pour que la dissociation soit complète, le criminel doit non seulement être aliéné, mais aussi dépouillé de son statut et de son identité afin que toute obligation de considération disparaisse et entraîne l'exclusion. Ce processus est assez bien documenté par les égyptologues. La mutilation marque le délinquant à vie. La saisie de son patrimoine le destitue, lui et sa descendance, d'un avenir prospère. Rappelons que la littérature sapientiale égyptienne fait référence à plusieurs reprises à la réussite du foyer comme un accomplissement majeur, ce qui devrait être une motivation suffisante pour agir en conformité avec les instructions⁹⁸⁸. La saisie du nom et de l'identité peut aussi avoir, comme le souligne Lorton, des conséquences directes sur la survie dans l'au-delà⁹⁸⁹. La modification du nom par l'introduction de déterminatifs à caractère péjoratif (comme le signe , Z6 selon le classement de Gardiner, et associé à la notion d'ennemi dont on affuble le nom de Panhésy suite à sa disgrâce⁹⁹⁰) attire lui aussi l'anathème. En bref, le criminel – et parfois sa famille, dans quelques cas⁹⁹¹ – doit disparaître en tant que cellule sociale, ce qui doit en théorie dissuader ses pairs à conserver la moindre considération envers lui.

⁹⁸⁶ Émile Durkheim. *The Division of Labor in Society*. New York, MacMillan, 1964.

⁹⁸⁷ Stacey Hynd. « Killing the Condemned : The Practice and Process of Capital Punishment in British Africa, 1900-150s. ». *The Journal of African History*, vol 49, no 3, 2008, p. 405.

⁹⁸⁸ Dans *Ptahhotep*, L2 196-205 par exemple, on établit que la progéniture est réellement la « semence du ka ». Zāba, *op. cit.* 1956, p. 80.

⁹⁸⁹ Lorton, *op. cit.* 1977, p. 17.

⁹⁹⁰ Černý, *CAH II*, partie 2, 634. Thijs, *op. cit.* 2003, p. 296. Cette graphie se trouve notamment dans les Papyrus BM 10052, 10, 18, BM 10383, 2, 5, et Mayer A 13, B3.

⁹⁹¹ Un papyrus datant sans doute du règne d'Amenemhat III nous renseigne que la famille du criminel peut être proscrite dès le Moyen Empire. Lorton, *op. cit.* 1977, p. 16.

La justice doit être perçue comme étant au service de la population et non comme une force répressive : c'est manifeste dans plusieurs sources à travers l'histoire de l'Égypte, jusqu'à tardivement, par exemple devant le Temple d'Edfou, où « l'on entend les plaintes de tous les plaignants, afin de distinguer la justice de l'iniquité ; c'est la grande place où l'on protège les faibles, pour les sauver des puissants. »⁹⁹² Ce n'est que rarement à un pair auquel la justice dit s'attaquer, mais plutôt, comme le suggère le *Conte de l'Oasien*, à un oppresseur, une figure d'altérité. La justice est bienveillante et se vante d'être efficace, qu'il y ait concurrence ou collaboration entre divers mécanismes de régulation des conflits et crimes.

Sauneron a identifié, à l'époque, un glissement dans la façon de rendre justice : elle passe d'une administration largement civile (avec les *knb.t*, par exemple), à une administration religieuse, sous la poussée, sans aucun doute, de l'oracle⁹⁹³. Les plaintes et processus judiciaires sont liés à des lieux publics, comme la porte des temples, qui semblent être parfois chargées d'un fort pouvoir symbolique. Et si les procès n'avaient pas nécessairement lieu en public, puisqu'au moins une source contemporaine au Nouvel Empire mentionne une « salle de justice », qui serait voisine du porche du temple cité dans le texte⁹⁹⁴, il n'en reste pas moins qu'une bonne partie de la propagande idéologique, elle, a lieu au grand jour.

L'exécution rituelle de prisonniers de guerre (que ce soient des rebelles internes ou des ennemis étrangers) est une fonctionnalité politique, stratégique et militaire, mais elle est également intégrée au processus de légitimation de la justice. En tuant les

⁹⁹² *Edfou VIII*, 162-163. Dans *BIFAO* 50, p. 150, note 4.

⁹⁹³ Serge Sauneron. « La justice à la porte des temples (à propos du nom égyptien des propylées ». *BIFAO* 54, 1954, p. 123.

⁹⁹⁴ *Ibid*, p. 121. La source: *Papyrus de Berlin 3047*, r^o 3-4. Pour une traduction, lire Aristide Théodoridès. « Le jugement en cause Neferâbet contre Tyia (Pap. Berlin 3047). » *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, 3^e série, tome 27, 1980, p. 30.

ennemis de l'Égypte, le pouvoir montre que la Maât et l'ordre sont maintenus, que tout ce qui menace les frontières égyptiennes et pourrait potentiellement réduire le pays en cendres est tenu en-dehors, repoussé⁹⁹⁵. Cette exposition et exécution des ennemis vaincus ne visent pas qu'à permettre aux habitants de se sentir en sécurité : elles leur permettent de mettre un visage sur l'ennemi, pour qu'il ne soit pas qu'une figure abstraite et symbolique, vaguement dénoncée à travers les sources, comme les papyri rituels et le *Livre des Morts*⁹⁹⁶. De même que la représentation des ennemis vaincus sur les pylônes des temples⁹⁹⁷, ces rituels permettent une *matérialisation* du symbole honni et combattu. Autrement dit, selon les théories durkheimiennes, ils « reinforce the value of the dominant normative system and the need for social order by destroying, humiliating and ridiculing what is defined as evil⁹⁹⁸. » Le mal étant ici principalement incarné par le « hors-territoire », qui subit, selon Vernus, un « rejet doctrinal » et représente « l'incréé »⁹⁹⁹.

Du reste, l'Égypte n'est évidemment pas une exception dans le genre. La peine de mort est ritualisée au XVII^e siècle européen et la lapidation d'une stèle représentant Satan est une réminiscence, dans l'Islam d'aujourd'hui, de l'identification du criminel – lui aussi lapidé – au mal symbolique. Dans les États des États-Unis où la peine de mort est toujours pratiquée, elle est accompagnée d'un rituel précis, qui oscille entre le

⁹⁹⁵ Sur le caractère symbolique de cette violence, lire Renate Müller-Wollermann. « Symbolische Gewalt im Alten Ägypten. » Dans Martin Zimmermann (dir.) *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums*. Munich, Herbet Utz Verlag, 2008, p. 47-64.

⁹⁹⁶ Dans le Papyrus médical de Londres, par exemple (BM 10059), dans lequel on « se tient à la droite de Rê [alors que?] des ennemis l'attaquent » (ligne 19,5): *ḫꜛ.ti hr wnm n=i rꜛw sbi.w tkk.w sw*. Dans Christian Leitz. *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom, Hieratic Papyri in the British Museum 7*. Londres, 1999. Et au chapitre 145 du Livre des Morts (version du *Papyrus de Nu*) où l'on prédit que les ennemis seront « brûlés » avec des lames (*ds.w wbd.t sbi.w*), ligne 46.

⁹⁹⁷ Non seulement en montrant le pharaon fracassant la tête des ennemis, mais aussi en attribuant à ceux-ci, assez souvent, une ethnicité particulière, qui renvoie aux rivaux politiques de l'Égypte représentant, dans l'imaginaire - et assez souvent dans le réel - des menaces directes.

⁹⁹⁸ Philip Smith. « Executing Executions: Aesthetics, Identity, and the Problematic Narratives of Capital Punishment Ritual. » *Theory and Society*, vol. 25, no 2, avril 1996, p. 241.

⁹⁹⁹ Pascal Vernus, *op. cit.* 2011, p. 182.

spectacle et la mesure privée¹⁰⁰⁰, et la justice occidentale ne se passe toujours pas d'un décorum que d'aucuns considèrent comme vieillot (il est par exemple toujours très mal vu pour un avocat de ne pas porter de toge lors d'un procès au Canada), mais qui incarne en réalité l'expression d'un pouvoir symbolique.

La violence de l'État est donc sanctifiée, rendue sacrée par le discours et la propagande. Si un individu peut sans doute rarement avoir la chance d'assister à une exécution publique de criminels, rebelles ou ennemis, les représentations sont, elles, omniprésentes, grâce notamment aux reliefs gravés sur les pylônes et murs des temples. On conserve ainsi l'impression que cette violence est garante de l'Ordre, et par extension garante du maintien de la sécurité individuelle. Ces représentations, lorsqu'elles sont gravées sur les pylônes extérieurs des temples, ajoutent même une couche de protection symbolique à l'enceinte sacrée elle-même¹⁰⁰¹. C'est là le véritable pouvoir de l'idéologie égyptienne : elle ne se suffit pas en elle-même mais accompagne les autres leviers de pouvoir des élites.

4.2 Les complots, conspirations et la question de l'agentivité

La représentation du pharaon en tant que figure puissante, impitoyable devant l'ennemi et adorée du peuple ne convainc évidemment pas tout le monde. Nous avons déjà vu qu'une fois le roi décédé, la nécessité pouvait conduire des membres de son propre peuple à violer sa tombe. Mais déjà de son vivant, l'intégrité d'un pharaon du Nouvel Empire pouvait tout aussi bien être menacée. Les conspirations contre le

¹⁰⁰⁰ Les familles et proches de la victime et du/de la condamné-e peuvent généralement assister à l'exécution, mais séparés l'une de l'autre par une paroi opaque.

¹⁰⁰¹ José das Candeias Sales. « The ritual scenes of smiting the enemies in the pylons of Egyptian temples: symbolism and functions ». Dans Joanna Popielska-Grzybowska et Jadwiga Iwaszczuk (dir.). *Thinking Symbols, Interdisciplinary Studies. Acta Archaeologica Pultuskiensia, vol VI*. Pultusk, Pultusk Academy of Humanities, 2017, p. 261.

pouvoir sont des tentatives de renversement d'un souverain légitime : elles exigent donc un *réaménagement* temporaire, ou une réinterprétation des normes et de l'idéologie entourant l'exercice de la violence. Et c'est là que s'exprime le plus ouvertement, selon nous, l'agentivité de membres de la population ou de l'élite égyptienne. Un crime aussi sévère contre le roi, représentant des dieux et incarnation de l'État, exige, de la part des participants, une négation totale de son propre rôle au sein de l'ordre traditionnel. Comme les sources qui nous sont parvenues ont été écrites par les vainqueurs, il est difficile, voire impossible de connaître les motifs personnels des conjurés. Mais si les conclusions qu'on peut tirer de ces événements sont déductives, il reste toujours utile de ne pas voir le destin de chacune des parties comme le résultat d'un mécanisme déterministe.

4.2.1 Quelques considérations concernant le désordre politique

Non seulement des crises du pouvoir central pouvaient mener à des guerres civiles – par exemple, la révolte de Panhésy, dont nous avons déjà fait mention, et qui a été utilisée par un personnage cité plus tôt comme référent chronologique – mais en secret aussi, l'assassinat du roi pouvait être fomenté. En période de stabilité, le nombre de pharaons assassinés n'est pas impressionnant. Le Nouvel Empire en connaît assez peu, et même à la fin de la XVIII^e dynastie, alors qu'Akhenaton menace le pouvoir du clergé d'Amon, aucun document ne semble prouver que le roi réformateur ait subi une tentative d'assassinat. Du moins, Akhenaton parvient à rester sur le trône, selon la plupart des égyptologues, plus de quinze ans. C'est à son héritage et non pas à son intégrité physique que s'en sont finalement pris ses détracteurs, en martelant son nom partout, en détruisant ses monuments et en rétablissant Amon¹⁰⁰². Il semble donc qu'un

¹⁰⁰² Une partie des pierres des monuments d'Akhenaton a été réutilisée par Horemheb dans la construction du Deuxième Pylône du Temple de Karnak. Sur les *talatates* retrouvés, le visage et les mains de Néfertiti sont déjà martelées. John A. Wilson. « Akh-en-Aton and Nefert-iti ». *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 32, no 1-2, janvier à avril 1973, p. 238.

pharaon peut s'aliéner une partie de son élite sans que celle-ci ne puisse soit désirer, soit obtenir les moyens de l'assassiner.

La succession et particulièrement les changements dynastiques sont par ailleurs souvent houleux en Égypte nouvellement *unifiée* – au début du Nouvel Empire par exemple, elle est l'occasion de révoltes, comme le raconte notamment l'autobiographie d'Ahmès, fils d'Abana, qui a assisté à l'avènement de la XVIII^e Dynastie sous Ahmôse II. Elle n'est cependant pas plus problématique qu'ailleurs. Nous serions par exemple tentés de citer les exemples de la Perse achéménide, familière aux assassinats familiaux et aux révoltes ethniques¹⁰⁰³, et l'Angleterre de la fin du Moyen Âge à l'époque moderne¹⁰⁰⁴. Contemporains du Nouvel Empire, les Hittites ont également traversé des périodes de succession marquées par les assassinats multiples¹⁰⁰⁵.

Ces violences successorales sont l'occasion d'incroyables intrigues de palais, mais ce pourra être l'objet d'autres recherches ; nous nous intéresserons de plus près à la violence qui caractérise ces problématiques au Nouvel Empire, et au discours qui l'entoure.

¹⁰⁰³ Artaxerxès I^{er} (465-424 AEC) fait par exemple assassiner Artaban, assassin de son père, et plusieurs de ses frères suite à une révolte. Il fait ensuite face à une autre révolte en Égypte, qui a pris l'habitude de contester le pouvoir perse au moment de la succession. Son fils, Xerxès II, est assassiné par Sogdianos, qui est lui-même assassiné par Darius II. Ce dernier doit à nouveau faire face à de multiples rébellions, notamment en Égypte et chez les Mèdes. À la décharge des Achéménides, leur empire était plus vaste et diversifié que l'Égypte pharaonique, et l'Égypte contemporaine au règne d'Artaxerxès II (404-358 AEC) n'était pas non plus d'une très grande stabilité dynastique.

¹⁰⁰⁴ Édouard II (1284-1327) est assassiné en captivité après son abdication, Richard II (1367-1400) est déposé et meurt également en captivité, et la Guerre des Deux Roses marque ensuite la deuxième moitié du XV^e siècle. Les siècles suivants ne sont pas exempts d'intrigues et de complots: par exemple, la Conspiration des Poudres (1605) qui vise notamment le roi Jacques I^{er}, et Charles I^{er} est exécuté pendant la Glorieuse Révolution (en 1649).

¹⁰⁰⁵ Mursili I^{er} (1600-1590 AEC) est assassiné par son beau-frère Hantili I^{er} (1590-1560 AEC), qui ne peut pas transmettre le trône à son fils Piseni, qui est assassiné par son ancien collaborateur. Un conflit dynastique sanglant s'ensuit jusqu'au règne de Télipinu (1525-1495 AEC).

Traiter de normes et de discours dans le cadre d'un acte relativement rare comme l'assassinat d'un roi peut s'avérer complexe. Dans d'autres sociétés, le discours sur le régicide a été étudié en substance à travers des œuvres classiques. Chez les égyptologues, la mort du roi n'est pas un sujet totalement mis de côté¹⁰⁰⁶, et pas seulement en raison des monuments funéraires gigantesques que les souverains laissent derrière eux. Les sources qui permettent cependant de dégager un discours sur leur assassinat sont relativement diffuses, même s'il est évident que l'idéologie royale laisse une place importante au sacrilège commis contre le pharaon et sa famille.

4.2.2 Les conspirations

Dans les prochaines pages, nous parlerons beaucoup de la Conspiration du Harem. Mais elle ne fut pas la seule crise dynastique d'importance qui fut marquée par des assassinats ou des complots et une répression sévère des conspirateurs. Elle n'est pas la seule non plus à tirer son origine du Harem royal. Sous Pépi I^{er}, une des épouses royales¹⁰⁰⁷ aurait possiblement ourdi un complot contre son mari, mais il pourrait s'agir d'une affaire tout à fait différente et nettement moins grave. L'affaire se serait réglée, selon l'autobiographie de Weni l'Ancien, en privé¹⁰⁰⁸. Nicolas Grimal suggère que la reine ainsi que son fils auraient tous deux été punis¹⁰⁰⁹ et que cet événement aura eu des conséquences sur les mariages postérieurs du roi¹⁰¹⁰. En ce qui concerne les putschs du Nouvel Empire, rappelons que Feinman suggère que la poésie d'amour égyptienne cache le récit d'un conflit dynastique ayant eu lieu sous Séthi I^{er}, et que celui-ci aurait

¹⁰⁰⁶ Une des dernières publications en date : Sydney Aufrère. « De la mort violente des pharaons à l'époque tardive chez les auteurs classiques : l'accident, le suicide, le meurtre ». *Égypte Afrique & Orient* no 35, octobre 2004, p. 21-30. Aussi : Menu, Bernadette. « La problématique du régicide en Égypte ancienne. ». Dans *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte II*. Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1998, p. 107-119.

¹⁰⁰⁷ Hans Goedicke. « The Abydene Marriage of Pepi I ». *Journal of the American Oriental Society*, vol 75, no 3, juillet-septembre 1955, p. 181.

¹⁰⁰⁸ *Autobiographie de Weni*. Stèle Caire CG 1435, lignes 10-13.

¹⁰⁰⁹ Nicolas Grimal, *op. cit.* 1988, p. 107.

¹⁰¹⁰ *Ibid*, p. 109.

au départ favorisé un autre de ses proches aux dépens de Ramsès II¹⁰¹¹. Les preuves venant appuyer cette théorie sont cependant loin d'être convaincantes¹⁰¹².

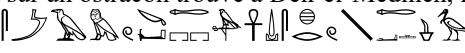
Un peu plus tardivement, un certain Amenmes se serait emparé du trône royal, au mépris de la succession légitime. Séthi II, héritier légal et époux de Taouert, a finalement renversé l'usurpateur¹⁰¹³. Cette lutte de pouvoir devait entraîner des conséquences graves sur les règnes suivants : l'une d'elle est la sape, sous Siptah (fils d'Amenmes et monté sur le trône grâce au soutien des notables) de l'autorité du chancelier Bay, et qui a provoqué l'exécution de ce dernier¹⁰¹⁴. Grandet émet prudemment une hypothèse sur la cause de cette mise à mort :

« Pourquoi Siptah fit-il exécuter, en l'an 5 de son règne, le chancelier Bay, auquel il devait presque tout? Il est impossible, naturellement, en l'état actuel de notre documentation, de répondre à cette question autrement que par une hypothèse. Nous risquerons la suivante : en supposant que Siptah, compte tenu de sa jeunesse et de la faiblesse de sa position, ait eu aussi peu de liberté de décision, aux mains des ambitieux qui l'entouraient, que Toutânkhamon entre celles d'Horemheb, on peut imaginer que l'an 5 de son règne fut celui du triomphe de Taouert sur Bay (ou des partis qu'ils représentaient) dans la lutte d'influence qui n'avait sans doute cessé de les opposer dans les coulisses du pouvoir depuis la mort de Séthi II, et que la future reine imposa alors au jeune roi, sous le premier prétexte venu, qu'il couvre de son nom la liquidation de son rival. Ayant réduit à néant toute opposition à sa personne, Taouert put s'adjuger sans coup férir un an plus tard, lors du décès prématuré de Siptah, la couronne qu'elle estimait sans doute devoir lui revenir de droit depuis la disparition de son époux Séthi II. »¹⁰¹⁵

¹⁰¹¹ Feinman, *op. cit.* 1988 p. 7.

¹⁰¹² L'auteur tire tant d'indices de sources ambiguës qu'il semble bien avoir tiré sa conclusion avant d'évaluer sa crédibilité. Rappelons que Krauss place plutôt une série d'évènements semblables à l'histoire de Moïse à l'époque de Mérenptah, Amenmes et Séty II.

¹⁰¹³ C. Alfred. « The Parentage of King Siptah ». *Journal of Egyptian Archaeology*, no 69, 1963, p. 41-48.

¹⁰¹⁴ On l'apprend sur un ostracon trouvé à Deir el-Medineh, le *O. IFAO 1864*, dans lequel on mentionne que :  sm3 pr-3 ɛ.w.s hrw 3 b3y », c'est-à-dire que « Pharaon, VSF, a tué le grand ennemi Bay ». r^o ligne 3.

¹⁰¹⁵ Pierre Grandet. « L'exécution du chancelier Bay. *O. IFAO 1864*. » *BIFAO* 100, 2000, p. 342.

Thomas Schneider fournit des détails supplémentaires sur cette affaire et une chronologie plus exhaustive qui place également l'exécution de Bay à l'an 5 du règne de Siptah mais qui donne des indications différentes sur la succession¹⁰¹⁶.

Ce ne sont que quelques exemples répartis à travers des siècles. Outre ceux que nous n'avons pas mentionnés, il est probable que plusieurs conflits aient été en grande partie effacés, surtout ceux qui n'ont pas mené au renversement d'un roi. Nous savons depuis longtemps que les luttes de pouvoir ou des *anomalies* successorales au sein de la famille royale se sont manifestées à l'apogée du Nouvel Empire. Hatchepsout, qui a souffert d'une tentative de *damnatio memoriae*, a souffert d'un problème de légitimité... après sa mort¹⁰¹⁷. Inutile de spéculer, également, sur la transition difficile entre la XVIII^e et la XIX^e dynastie, marquée par quelques règnes très courts et des pharaons qui ne descendaient pas en droite ligne de leur prédécesseur.

La fameuse Conspiration du Harem ayant eu lieu sous Ramsès III est déterminante car elle nous a transmis quelques sources très intéressantes. *Le Papyrus judiciaire de Turin* et le *Papyrus Harris I*, qui ont donné lieu à plusieurs études¹⁰¹⁸, sont bien évidemment les plus importantes. Le premier peut, en plus de nous donner de précieux indices sur le règne de Ramsès III et sur les événements qui ont conduit à son assassinat, donner quelques indices sur la normativité de la violence dans l'entourage du roi, et spécifiquement dans un contexte d'une trahison aussi extrême. Il faut en revanche y apporter quelques importantes nuances. L'assassinat d'un roi

¹⁰¹⁶ Thomas Schneider. « Siptah und Beja : Neubeurteilung einer historischen Konstellation ». *ZÄS*, no 130, 2003, p. 146. Lire aussi V.G. Callender, « Queen Tausret and the end of Dynasty 19 », *SAK* 32, 2004, p. 82-85

¹⁰¹⁷ Peter F. Dorman. « The Proscription of Hatshepsut ». Dans Catharine H. Roehrig (dir.). *Hatshepsut, From Queen to Pharaoh*. New Haven et Londres, Yale University Press, 2005, p. 267.

¹⁰¹⁸ Récemment : Alexandre Loktionov. « Convicting "great criminals": a new look at punishment in the Turin Judicial Papyrus. » *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 8, 2015, 103-111. Yvan Koenig « À propos de la conspiration du harem. » *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 101, 2001, 293-314. Susan Redford. *The Harem Conspiracy: the Murder of Ramesses III*. DeKalb, Northern Illinois University Press, 2002.

provoque irrémédiablement la paranoïa chez ses proches, en particulier son héritier désigné, en admettant que ce dernier n'ait rien à voir avec l'attentat. Il comprend être entouré d'ennemis invisibles. Il est donc peu probable que le comportement du nouveau souverain soit fortement influencé par les règles qui ont habituellement cours en période de calme, mais qu'il prenne plutôt des mesures exceptionnelles.

Reste à déterminer : est-ce justement un certain climat de paranoïa et de panique qui a caractérisé le règlement de la crise, ou les officiels et partisans du pharaon, prudents et modérés, sont-ils parvenus à bien établir la légitimité des actes prescrits, dispensant une justice conforme aux attentes et aux traditions?

Mais surtout : comment les accusés se sont-ils comportés ? La rébellion, comme nous l'avons vu, est le sujet d'exécutions constantes. Les sources nous donnent, majoritairement, l'impression d'une société parfaitement ordonnée et conservatrice, dans laquelle les individus sont réifiés : ils sont des cellules passives d'un organisme parfaitement fonctionnel. Toutes les révoltes, personnelles ou collectives, y semblent condamnées à l'échec. En bref, la question de l'agentivité, c'est-à-dire la capacité à agir par et pour soi-même, indépendamment de la fonction d'une structure, est plus souvent qu'autrement évacuée.

Il n'est donc pas étonnant que notre analyse du pouvoir à *l'égyptienne* soit souvent quasiment aussi déterministe que les sources qui en traitent. On se questionne d'ailleurs beaucoup plus souvent sur chacun des éléments composant l'idéologie royale que sur son efficacité : il en résulte un certain déséquilibre dans notre façon de créer des hypothèses crédibles vis-à-vis de l'exercice réel du pouvoir.

4.2.3 La Conspiration du Harem sous Ramsès III

Rappelons brièvement les faits. Tiyi, une épouse de Ramsès III, compte bien installer son propre fils, désigné par le nom de Pentaour dans les documents¹⁰¹⁹, sur le trône. On peut présumer qu'elle conserverait ainsi une bien plus grande influence qu'advenant le couronnement de l'héritier désigné, le futur Ramsès IV, avec qui elle n'entretient pas les mêmes liens familiaux. On allègue qu'à partir du harem, elle organise un vaste complot, qui semble impliquer des généraux, des scribes et une partie du personnel. Le plan n'est pas mauvais : l'objectif est de mettre fin aux jours du souverain vieillissant, de décapiter l'Égypte et de prendre son héritier par surprise en l'empêchant de succéder à son père. Mais ce plan n'est exécuté qu'à moitié. Ramsès III a selon toute vraisemblance la gorge tranchée jusqu'à la nuque¹⁰²⁰ mais Ramsès IV conserve suffisamment de partisans pour prendre le pouvoir. Les conjurés sont arrêtés et une commission spéciale mène l'enquête afin de déterminer le rôle de chacun des acteurs du crime. Cette enquête se conclut par la condamnation à mort de quelques dizaines de personnes, dont une partie du personnel du harem ainsi que plusieurs femmes. Leur sort est annoncé publiquement dans quelques documents. Certains d'entre eux nous sont parvenus, dont le *Papyrus judiciaire de Turin* et le *Papyrus Harris I*.

Cet évènement qui marque la fin du long règne de Ramsès III peut être compris de diverses manières. La première serait de simplement constater que l'ordre légitime a été maintenu malgré l'organisation d'une conspiration de grande envergure. La seconde serait de remettre en question la stabilité des dernières années de règne de Ramsès III ou l'incapacité de Ramsès IV à prévenir la menace. Sans dire qu'il s'agit d'un dilemme du type « verre à moitié plein ou à moitié vide », on pourrait présumer que ces deux interprétations sont correctes. Ce qui est certain, c'est que l'action politique pour justifier ce développement extraordinaire se poursuit bien après le

¹⁰¹⁹ Il est fort probable qu'il ne s'agisse pas ici de son véritable nom.


¹⁰²⁰ Zahi Hawass, Sahar Saleem. *Scanning the Pharaohs. CT Imaging of the New Kingdom Royal Mummies*. Le Caire et New York, The American University in Cairo Press, 2016, p. 181-182.

dénouement de la Conspiration et des procès qui ont suivi. La réaction de Ramsès IV et ses tentatives de justifier son règne ont été documentées à travers quelques études. Sans nécessairement trahir une crise de légitimité, elles montrent l'importance de l'instrumentalisation du mythe à des fins politiques et suggèrent que la prise de pouvoir de Ramsès IV n'avait pas exactement répondu aux attentes successorales habituelles. Jean Revez, dans son analyse de la Stèle JE 48831, aussi nommée Grande Stèle d'Abydos de Ramsès IV, constate :

« On the religious plane, Ramesses IV does not only present himself as the legitimate successor of Osiris ; by denying that he has usurped, he also wishes to set himself apart from the god Seth, with whom, as the murderer of Osiris and rival of Horus, he could be identified. From a political point of view, Ramesses IV does not want to be accused of any wrongdoing against the reigning Ramesses III or against any potential crown prince that the ageing king would have designated among Ramesses IV's brothers to succeed him. In both cases, Ramesses denies playing the role of the "brother" who, in a legal case, is assimilated to an opposing party or rival, as the expression *wpi sn.wy* ("separating the two brothers") illustrates; it can apply to Horus and Seth or the prince Ramesses (namely Ramesses IV) and Pentaweret. »¹⁰²¹

Nous relevons deux éléments importants dans cette analyse : tout d'abord, la possibilité, même infime, que Ramsès IV ait été perçu comme l'usurpateur et Pentaour comme successeur légitime. Sur la stèle JE 48831, Ramsès précise lui-même le contraire : selon lui, il n'a pas usurpé¹⁰²². Dans le cadre spécifique de notre recherche, cette analyse suggère toutefois surtout que le point de vue des conspirés n'a pas totalement disparu après la purge. S'il n'est pas la cause de murmures au sein du palais et de la population, la question tiraille néanmoins un Ramsès IV qui sent le besoin de rétablir sa version des faits.

¹⁰²¹ Jean Revez, *op. cit.* 2010, p. 54.

¹⁰²² *Grande stèle d'Abydos de Ramsès IV*, JE 48831, ligne 13. *KRI VI*, 23, 13. , *nn hrw.n=i* – « je n'ai pas usurpé. »

Déterminer quelle est la version des faits des perdants est nettement plus complexe. On pourrait présumer qu'elle se trouve dans l'inversion des confessions négatives de Ramsès IV : qu'il aurait donc, en substance, usurpé le trône et qu'il serait l'incarnation de Seth. Jean Revez n'arrive à déterminer ce qui cloche, dans le ton de Ramsès IV, qu'en comparant celui-ci avec des textes similaires diffusés sous Séthi I^{er} et Ramsès II¹⁰²³. Ce n'est donc pas si simple. Cela dit, il est possible, en réfléchissant sur ce que les sources révèlent au sujet des victimes de la purge post-conspiration, de poser des hypothèses sur la réponse des accusés à la violence impitoyable à laquelle ils font face.

Une fois la cause perdue, l'état désespéré des accusés ne fait pas nécessairement disparaître leur agentivité et la nécessité pour eux de défendre leurs intérêts personnels. Et c'est là, selon nous, que se trouvent les limites les plus visibles du pouvoir royal. Sa propagande a tout intérêt à prétendre que la répression est inéluctable, que sa justice est systématique. Elle ne l'est pas *totale*ment. L'indice le plus intéressant en est la mystérieuse incohérence des peines infligées aux accusés. D'un point de vue systématique et déterministe, la logique derrière le choix des tribunaux d'infliger une condamnation au suicide forcé au lieu d'une exécution, dans certains cas, semble en effet incompréhensible. Accorde-t-on un privilège aux accusés qui bénéficient d'un statut social élevé ? Ou à ceux qui ont été le moins impliqués dans l'attentat ? Nous observerons, dans cette partie de notre recherche, les signes que Ramsès IV, une fois le complot déjoué, ne reste pas le seul et unique *agent* ni moteur de l'histoire.

4.2.3.1 Catégories de crimes dans la Conspiration du Harem

Le *Papyrus Judiciaire de Turin* est le document le plus important associé à cette purge. Il fournit non seulement une liste exhaustive des accusés et des coupables (dont

¹⁰²³ *Ibid*, p. 52.

les noms ont été sciemment modifiés), mais également la nature de leur forfait et celle de leur peine. C'est ce dernier élément, et sa relation avec les autres que contiennent le document, qui nous intéresse le plus ici.

4.2.2.1.1 Le silence

Une partie des accusés cités dans le document auraient commis le même crime : ils auraient entendu parler les conspirateurs mais auraient gardé le silence et décidé de ne pas rapporter leurs paroles aux fidèles du pharaon¹⁰²⁴. Les accusés de ce type sont tous inspecteurs du Harem, sauf deux hommes désignés par les (faux) nom de Weren et Henutenamon, qui sont valets/échansons¹⁰²⁵. Ils ont donc vraisemblablement un statut social ou professionnel comparativement peu élevé.


Rappelons que le silence est une composante importante des valeurs de modération promues dans la littérature pharaonique, comme nous le montrent par exemple *Les sagesses de Ptahhotep*¹⁰²⁶. Il est évident que l'existence de ce genre de normes ne suffit pas à assurer la défense des inculpés. Notons d'ailleurs que le silence peut être également dénoncé comme un travers, dans certains contextes : dans une lettre du P. Anastasi VIII, datant du règne de Ramsès II, un scribe accuse par exemple son

¹⁰²⁴ A. De Buck. « The Judicial Papyrus of Turin. ». *JEA*, vol. 23, no 2, décembre 1937, p. 155.

¹⁰²⁵ *Turin Judicial Papyrus*, IV, 12. Le terme *wb* est utilisé ici pour décrire la fonction de valet ou échanson. Voir *Wb* 1, 292.1-6. *TLĀ*, lemma-no. 44930. Le rôle d'inspecteur, lui, est rendu par le terme *rwd.w* (*Wb* 2, 413.12-26, *TLĀ* lemma-no 9385).

¹⁰²⁶ Pour rappel, sur le plan de la délation : L2 165 dit : « Tiens ta bouche devant tes voisins » (*Zāba*, p. 178) La maxime P. 350-360 fait aussi mention de la calomnie, tout en conseillant de ne raconter que quelque chose « de vu, et non d'entendu » (*ibid.* p. 90) La maxime suivante (version P. 362-369), on conseille simplement de se taire : « Tais-toi - c'est plus utile que (la plante?) *tftf* ; tu ne dois parler que quand tu sais que tu comprends ». (*ibid.* p. 91) Idem pour la version L2, 362-369. Le personnel du Harem a pu entendre (ou pas) quelque chose de légèrement compromettant, mais peut-être pas suffisamment pour en parler à l'extérieur de leur cercle. Accuser sous le couvert de simples doutes ou de déclarations sujettes à interprétation va clairement en contradiction avec l'éthique égyptienne, et il existe d'autres exemples qui le suggèrent ailleurs dans la littérature sapientiale. Toutefois, il n'est pas certain que ce soit l'éducation morale des accusés qui les ait conduits à opter pour la discrétion.

subalterne de ne pas être intervenu afin d’empêcher un navire de revenir à vide¹⁰²⁷. Ragazzoli note, après avoir cité cette même correspondance, que l’auteur de la *Lettre satirique d’Hori* accuse également son interlocuteur de s’être tu au mauvais moment¹⁰²⁸. Cela dit, l’importance du silence comme norme comportementale peut expliquer en partie le comportement des inculpés – en admettant que les accusations soient vraies. Plutôt que manifester une complicité tacite, le silence de ces accusés a pu simplement témoigner d’une volonté de rester à l’écart du conflit et des divisions, un comportement renforcé par leur éducation, la pression normative et exacerbée par la gravité des propos allégués.

La preuve de la culpabilité des accusés n’est pas explicitée dans la documentation, mais il est mentionné d’une mise à l’examen, vraisemblablement un interrogatoire accompagné de tortures comme c’était le cas lors des affaires des pillages dans la Vallée des rois¹⁰²⁹. Tous, sauf Henutenamon, sont exécutés, c’est-à-dire qu’ils sont reconnus « coupables » (, *dʒi*), et que leur peine est « apportée à eux », (*iw=w. dʒt dmi n=f tʒy=f sbʒyt*¹⁰³⁰). Henutenamon obtient plutôt le « privilège » de s’enlever la vie lui-même. Toutes les occurrences de peines de mort, au sein du document, sont accompagnées d’une de ces deux formulations, à quelques variations près. Pour le crime de silence complice, la proportion d’exécutions est au final de 88%.


¹⁰²⁷ *Papyrus Anastasi VIII*, 3, 2-3. *KRI III*, 502-503.

¹⁰²⁸ Ragazzoli, *op. cit.* 2019, p. 213.

¹⁰²⁹ Panakhtemipet, qui a aidé, en toute conscience, des pillards de tombes en les faisant traverser le Nil en pleine nuit contre rétribution, est interrogé trois fois. La première sans condition particulière (P. BM. EA 10054, r° 2, 1.), la deuxième sous serment (P. BM 10052, 14, 10) et la troisième fois, il subit une forme de torture, sans aucun doute des coups de bâton (P. Mayer A, r° 5, 1 : *sw smtr m knkn*). Annie Gasse. « Panakhtemipet et ses complices (À propos du Papyrus BM EA 10054, r° 2, 1-5) ». *JEA*, vol. 87, 2001, p. 87.

¹⁰³⁰ *Turin Judicial Papyrus*, IV, 8. La syntaxe et la graphie peuvent varier légèrement. Une des plus

fréquentes est . Par opposition à

 *iw mt.w dz.w*, « ils sont morts eux-mêmes. »

4.2.2.1.2 Participation active au complot

Beaucoup d'accusés sont tenus responsables d'avoir directement comploté contre le roi : Pebekkamen par exemple, « chef de la chambre du roi », qui serait allé jusqu'à faire de l'agitation au sein du Harem. Mesedsure, un échanson/valet, a aussi été déclaré coupable de collusion avec Pebekkamen, déterminé à « commettre un acte hostile contre le roi ».

Il en va de même pour deux autres employés du Harem, Peynok et Pendua, qui ont un rôle important au sein de l'institution. Ces accusés, comme le valet et les inspecteurs coupables de n'avoir pas dénoncé le complot, voient leur peine directement infligée par le tribunal. Comme ailleurs, cette peine n'est pas spécifiée, et sa formulation vague est la même que dans le cas du crime du silence complice. Tous ces accusés sont indistinctement qualifiés de « grands ennemis » (*hrw 3*), sauf les six femmes du Harem accusées d'avoir participé au complot. Ce n'est pas parce que les femmes sont jugées moins responsables, mais simplement parce que le scribe ne prend pas le temps de leur attribuer un nom individuellement, et que la mention « grand criminel » précède toujours et seulement la dénomination de l'accusé.

La proportion d'exécutions, dans cette catégorie, est de 61% seulement. Et pourtant, le degré d'implication dans la conspiration apparaît plus grand, puisqu'ils sont accusés d'avoir soit enchanté des statuettes afin de soutenir le complot¹⁰³¹, soit d'avoir directement contribué à l'agitation séditeuse ou à la tentative d'assassinat.

¹⁰³¹ Ou d'avoir influencé des personnes-clés afin de faciliter le complot, du moment qu'on comprend l'allusion aux « figures de cire » comme une métaphore. Là-dessus, lire Hans Goedicke. « Was Magic Used in the Harem Conspiracy against Ramesses III (P.Rollin and P.Lee) » *JEA*, Décembre 1963, vol 49, p. 75.

4.2.3.1.3 Autres crimes

Le dernier crime cité dans le *Papyrus judiciaire de Turin* est celui de complaisance envers les accusés. Aucun des accusés de cette catégorie n'a été condamné à mort : ils ont tous été mutilés, sauf un, Hori, qui a reçu un avertissement. Notons que sur onze juges de la commission, trois ont été reconnus coupables de ce méfait. Nous en reparlerons.

4.2.3.2 La question du statut social

Il est difficile de déterminer avec exactitude le statut social de chacun des acteurs impliqués dans la Conspiration du Harem. Toutefois, selon notre catégorisation, la corrélation entre statut social et peine de mort n'est pas parfaite. En effet, nous avons calculé que 57% des personnes au statut socio-professionnel élevé (ex : généraux, épouses royales, etc.) avaient été exécutées, contre 66% des personnes au statut social moyen ou inférieur (ex : valets/échansons), tout crime confondu (Voir Annexe 1).

Cependant, si on exclut le crime de complaisance des membres de la commission, ces proportions passent respectivement à 63% et 83%. Les résultats deviennent donc significatifs du moment qu'on élimine certaines catégories qui pourraient potentiellement venir modifier la nature de l'échantillon. Malgré tout, il reste d'importantes anomalies : Nebzefai et Henutenamon, deux valets/échansons, n'ont été condamnés « qu'au » suicide forcé. Pourquoi ?

4.2.3.3 Analyses supplémentaires

Quelques articles ont été écrits au sujet du suicide forcé comme peine capitale en Égypte ancienne. Bedell y voit un privilège accordé à des gens de statut

supérieur¹⁰³², ce qui est contredit entre autres par Ahmad Abo el Magd, qui souligne le statut différencié des personnages forcés au suicide¹⁰³³. Comme on l'a dit, un valet, qu'on désigne par le nom de Nebzefai, fait partie de ce groupe restreint¹⁰³⁴. Il est possible de poser l'hypothèse que ce valet en question ait été membre d'une famille très influente, ce qui expliquerait également sa participation plus active au complot. Ou même qu'il ait réussi à se suicider avant qu'on procède à son exécution. La position de valet/échanson du Harem n'est pas clairement définie dans les sources, et à cause de la proximité avec la cour, il peut s'agir d'une fonction accompagnée d'un certain statut social, réservée à une caste élevée, comme, possiblement, toute autre fonction à l'intérieur du Harem. Par ailleurs, un autre accusé de la conspiration, Peluka, cumule les fonctions de « valet » et de scribe. Il est tout à fait probable que la position sociale des accusés soit en partie indépendante de leur fonction au Harem, mais suffisamment importante néanmoins pour profiter d'une mort moins sinistre qu'une exécution opérée brutalement par la justice – cela ne vaut pas pour les inspecteurs, bien sûr, qui sont tous exécutés !

Pour mieux comprendre l'importance du statut social dans l'exécution d'une sentence, on gagnerait beaucoup à comparer les sources judiciaires traitant de ce complot avec les autres sources traitant de la peine de mort, plutôt qu'indépendamment les unes des autres. Toutefois, le *Papyrus Judiciaire de Turin* est l'un des seuls documents où l'on fait clairement mention du suicide forcé¹⁰³⁵. Les textes des pilleurs de tombes, par exemple, restent silencieux sur la question, de même que la plupart des décrets légaux.

¹⁰³² E. D. Bedell, *Criminal Law in the Egyptian Ramesside Period*. PhD Dissertation, BrandEls University, 1985, p. 169.

¹⁰³³ Ahmad Abo el Magd. « Death without Dishonour : Suicide as Punishment in the Judicial Sources of the New Kingdom. », février 2011, p. 4. [En ligne] URL: https://www.researchgate.net/publication/323414774_Death_Without_Dishonour_Suicide_as_Punishment_in_the_Judicial_Sources_of_the_New_Kingdom (page consultée le 5 mars 2018).

¹⁰³⁴ *Papyrus judiciaire de Turin*, V, 5.

¹⁰³⁵ Ahmad Abo el Magd, *op. cit.* 2011, p. 2.

Alexandre Loktionov a lui aussi compilé les peines infligées aux conspirateurs¹⁰³⁶. Dans le *Papyrus judiciaire de Turin*, il arrive à des résultats légèrement différents des nôtres, c'est-à-dire vingt-deux exécutions et onze suicides forcés¹⁰³⁷. Il remarque aussi que neuf des accusés, ceux à qui on a reproché le silence, ont été condamnés à l'exécution, contre trois au suicide. Chez les accusés ayant directement participé au complot, c'est de sept contre sept¹⁰³⁸. Il n'est pas convaincu par une possible corrélation entre le degré d'implication et la nature de la peine. Il identifie cependant trois possibilités qui viendraient résoudre l'équation.

« Much of the findings above initially seem inconclusive. Other than the obvious inference that judges guilty of mishandling important cases were mutilated, few clear patterns emerge. Perhaps most strikingly, analysis of the noted penalties suggests that criminals convicted of failing to disclose information had a greater likelihood of execution than those actively involved in the conspiracy itself, who had a higher chance of suicide. There are three possible explanations here:

1. Non-disclosure was considered worse than direct involvement
2. Suicide was considered worse than execution
3. The available dataset withholds crucial information »¹⁰³⁹

Le premier point semble facile à démontrer. Tout d'abord parce que le crime d'omission semble *a priori* être le monopole des subalternes, et que Loktionov ne le mentionne pas. Tous ceux qui ont été accusés de l'avoir commis sont soit des valets, soit des inspecteurs. Il serait tout à fait plausible que ce groupe d'accusés n'ait tout simplement pas eu suffisamment d'appuis politiques pour bénéficier d'une certaine indulgence. La deuxième explication ne semble pas tenir davantage la route, à cause

¹⁰³⁶ Alexandre Loktionov. « Convicting "Great Criminals": A New Look at Punishment in the Turin Judicial Papyrus ». *ENiM*, no 8, 2015, p. 103-111. [en ligne] url: http://www.enim-egyptologie.fr/revue/2015/7/Loktionov_ENiM8_p103-111.swf.pdf

¹⁰³⁷ *Ibid*, p. 104.

¹⁰³⁸ *Ibid*, p. 105

¹⁰³⁹ *Ibid*, p. 110.

d'une formulation employée dans le texte : « ils ont pris leur propre vie, et aucune punition ne leur a été infligée »¹⁰⁴⁰. On semble donc admettre d'emblée que le suicide forcé est d'une toute autre nature que l'exécution. Les autorités n'y jouent qu'un rôle passif, surtout si on la compare à celle qui concerne les exécutions : « ils l'ont déclaré coupable et lui ont infligé sa peine »¹⁰⁴¹. Il est donc peu probable que le suicide forcé ait été une peine plus sévère, et d'autant plus si on considère avec quel soin on organise et représente les exécutions rituelles au Nouvel Empire. La troisième explication, seulement, nous semble valide.

Car globalement, aucune peine ne semble être prescrite de manière systématique, ni en fonction du crime, ni en fonction du statut. Et c'est justement l'absence d'une équivalence parfaite entre la peine et le statut ou la nature du crime qui nous permet d'émettre d'autres hypothèses à partir de déductions.

4.2.3.4 Diversité de facteurs et agentivité

Pour arriver à comprendre les importantes anomalies que comportent les décisions des juges de la Conspiration du Harem, nous devons renverser le paradigme de la verticalité du pouvoir. Les hypothèses précédemment étudiées sont imparfaites parce qu'elles ne comptent que sur un seul facteur : le désir des autorités de contrôler et punir en fonction d'une jurisprudence clairement établie, ou encore selon un ensemble de valeurs et conceptions non-négociables. Devant la justice, l'accusé est pensé comme un objet passif, incapable de la moindre action ou influence sur son propre sort. Il parle parce qu'on le torture ; il n'a la possibilité ni de mentir, ni de résister. Il n'a, en bref, pas d'agentivité.

¹⁰⁴⁰ *Papyrus judiciaire de Turin*. Listes II, III et IV. La variante la plus courante est plus précisément *ἰω=ω ωβῆ=f ἡρ st.f ἰω=f mt n=f ὄs=f*, « Ils l'ont laissé sur place et il s'est tué lui-même. » (voir Loktionov, *op. cit.* 2015, p. 104).

¹⁰⁴¹ Comme mentionné un peu plus tôt. *Ibid*, IV, 8, 9, 10, 11, 12, 13, notamment.

4.2.3.4.1 Négocier sa peine par la délation

Le *Papyrus Judiciaire de Turin* n'a pas pour fonction de faire le rapport d'une enquête. Il ne spécifie pas si les accusés ont, ou non, confessé leurs crimes ou contribué à cette enquête. Or, il est tout à fait possible que les accusés ayant bénéficié de la possibilité de se suicider en aient eu la garantie pour des raisons diverses. Pentaour, le fils de la reine Tiye qui devait prendre la place de Ramsès III sur le trône, par exemple, a tout à fait pu être épargné d'une exécution en raison de son appartenance à la famille royale et de l'esclandre que la sentence aurait déclenchée.

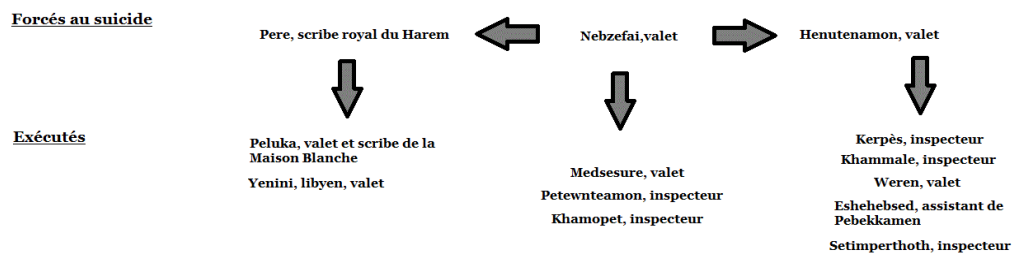
En ce qui concerne les valets à qui on a expressément donné le droit de se suicider, en revanche : ils n'ont *a priori* rien en leur faveur. Mais en s'attardant à la nature de certains crimes, on peut tenter d'y voir plus clair. Dans un cas recensé seulement, le *Papyrus judiciaire de Turin* note clairement l'existence d'une preuve accablante, constituée d'une correspondance incriminante. Dans tous les autres cas, les preuves ne sont pas divulguées ou encore elles restent vagues.

Or, prouver que quelqu'un a entendu une discussion est absolument impossible sans le témoignage d'une tierce personne. Et une personne qui sait que l'autre sait ne peut elle aussi qu'être au courant du complot. Autrement dit, il y a clairement eu des délations. Peut-être même des délations en cascade.

Serait-il donc possible que Henutenamon et Nebzefai aient pu, plutôt que de se contenter de subir une justice implacable, réussir à négocier un sort plus clément ? Les autres inspecteurs et valets n'ayant eux-mêmes rien à monnayer lors de leur interrogatoire, ils ont parfaitement pu être condamnés sommairement à l'exécution. De

nombreuses combinaisons peuvent être proposées en ce sens et il est difficile de déterminer qui aurait dénoncé qui. Nous pouvons cependant illustrer l'une d'entre elles :

Figure V : Une combinaison possible dans les liens de délation au sein du personnel pendant la Conspiration du Harem



Les interrogatoires des pilleurs de tombes ont clairement démontré que pour échapper à la violence, la torture et la répression, les accusés ont recours à diverses stratégies : accuser quelqu'un d'autre, mettre l'accent sur la responsabilité d'un tiers ou des circonstances atténuantes¹⁰⁴². Dans le cas d'un complot contre le pharaon, il est en théorie impossible d'échapper à la peine de mort. En conséquence, le suicide forcé ou la cessation des tortures peuvent sans doute être les seuls compromis à espérer, du point de vue des accusés. Il est aussi plausible qu'en pratique, certains des accusés aient pu être blanchis ou exonérés au cours de ce processus, et leur nom omis à l'écrit du document. Il faut selon nous, en bref, sortir du paradigme selon lequel la justice pharaonique aurait agi ici comme ailleurs de manière systématique, selon une pratique prescriptive, idéologique et dogmatique qui ignorerait les différents rapports de pouvoir et l'intérêt de lâcher du lest afin de permettre à l'enquête de progresser.

¹⁰⁴² Voir point 3.2.2.1.2, La justification des pilleurs.

Sauf dans le cas unique des juges complaisants, les accusés mentionnés dans le document n'auraient donc souvent pas pu négocier assez efficacement pour s'éviter la peine la plus cruelle. Le discours sur les accusés est durement connoté et révèle une conduite impitoyable, car le crime est gravissime. Comme le remarque Koenig,

l'utilisation de l'expression  (*n3* [*bw.wt*] *p3* *t3*)¹⁰⁴³ est très importante :

« il ne s'agit pas là d'un simple crime mais de quelque chose qui relève de l'aversion, du tabou. Effectivement, le mot *bwt* peut avoir aussi le sens de tabou et dérive vraisemblablement du tabou relevant de certains poissons liés à la légende osirienne. »¹⁰⁴⁴

Le fait d'attribuer un nom fictif et connoté – ce fait est relevé par à peu près tous les auteurs intéressés au *Papyrus judiciaire de Turin*¹⁰⁴⁵ – à la plupart des accusés est non seulement une peine à part entière, dans le sens où elle fait disparaître le véritable nom des conspirateurs, le camoufle : c'est aussi un élément du discours, une représentation. Comme le dit Koenig, « pourvus d'un nom détestable, ils sont assimilables à des ennemis qui procèdent du mauvais serpent cosmique. »¹⁰⁴⁶

La légitimité de l'exécution légale des accusés relève selon Koenig du sacré, et il voit dans *Le Papyrus judiciaire de Turin* un « manifeste de la volonté divine » et non un document judiciaire¹⁰⁴⁷. Une parole performative ! Les informations qu'il nous donne montrent donc une importante interaction, voire une équivalence entre la violence répressive de l'État et la violence symbolique qui assassine rituellement

¹⁰⁴³ On la trouve au début du texte. *Papyrus Judiciaire de Turin*, 2, 1.

¹⁰⁴⁴ Yvan Koenig. *op. cit.* 2001, p. 297.

¹⁰⁴⁵ Les premières remarques à ce sujet datent des années 40. G. Posener. « Les criminels débaptisés et les morts sans noms ». *RdE* 5, 1946, p. 51-56.

¹⁰⁴⁶ Koenig, *op. cit.* 2001, p. 301. Lire aussi Jean Yoyotte. « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », *AEPHE*, V^e édition section 89, 1980-81, p. 97. Koenig le cite dans le même paragraphe.

¹⁰⁴⁷ Koenig, *op. cit.* 2001, p. 302.

l'ennemi, comme dans le *Livre des Morts*. Mais cet ennemi n'a ici rien de symbolique ou de générique : ce sont de véritables individus qui ont un intérêt à défendre. Dans tous les cas, ce type de document diffère totalement des papyrus cités dans les chapitres précédents, et qui relatent les interrogatoires de suspects liés aux affaires des pillages de tombes, dans lesquels les personnages sont identifiés sous leur véritable identité – et non un pseudonyme infâmant – et qui servent à des fins d'enquête. L'objectif n'est manifestement pas d'archiver des faits mais de les présenter à un public donné, ce qui limite les possibilités d'interprétation rigoureuse.

4.2.3.5 Un autre indice : la complaisance des juges

L'hypothèse de la négociation de peine peut paraître difficile à démontrer. Rien, dans le *Papyrus Judiciaire de Turin* et les autres sources, ne permet de confirmer directement que la délation d'autres coupables – qui elle, a définitivement eu lieu – a eu un impact sur la peine. Pas plus, d'ailleurs, que les corrélations avancées par les égyptologues qui ont défendu d'autres hypothèses ! Un élément qui paraît anodin au premier regard peut cependant venir appuyer l'existence de cette négociation. En effet, le *Papyrus judiciaire de Turin* mentionne une catégorie tout à fait exclusive de criminels : ceux qui, sans avoir directement participé au complot, ont cependant démontré de la complaisance envers les accusés. Comme de nombreux autres détails, la nature de cette complaisance n'est pas spécifiée.

Il est de fait plausible que la complaisance dont sont accusés et reconnus coupables divers personnages ait pu être reliée à la négociation de la peine. Aurait-on par exemple pu *trop* promettre à certains suspects afin d'arracher des confessions supplémentaires ? Voire même un *plea deal*, comme dans le droit d'inspiration anglo-saxonne ? Il peut exister d'autres explications, mais force est d'admettre que cet élément vient renforcer l'hypothèse avancée plus tôt. Dans tous les cas, obtenir des aveux par la

seule torture ne s'avère sans doute pas systématiquement suffisant. Elle ne constitue pas non plus une méthode rigoureuse. Cet état de fait est aujourd'hui considéré comme un lieu commun, mais il est possible que l'observation ait été faite de manière empirique par quelques fonctionnaires du Nouvel Empire. Au moins un témoignage d'accusé, dans une affaire datant du règne de Ramsès XI, suggère d'ailleurs que cette tendance qu'a la torture à produire de fausses confessions a été constatée au moins une fois... par l'accusé lui-même¹⁰⁴⁸.

Rien d'étonnant : ce constat n'est absolument pas l'apanage de notre société démocratique libérale moderne, puisqu'on en connaît des échos dès le XVII^e siècle. On pense entre autres à Friedrich Spee, un Jésuite allemand, qui affirmait en 1636 que les aveux faits sous la torture ne sont absolument pas fiables¹⁰⁴⁹.

Que cette forme spécifique de tentative de négociation, à laquelle on fait référence, soit efficace ou non – on peut conclure des procès des pilleurs de tombes qu'elle est assez souvent vaine – il n'en reste pas moins que cette négociation existe, et qu'elle est assez importante pour que les scribes prennent parfois la peine de la mentionner dans leurs rapports. Il est donc temps d'en tenir compte, nous aussi, lorsque vient le temps d'étudier le phénomène du pouvoir et de la violence en Égypte ancienne.

4.2.4 La guerre de Panhésy

Les luttes au sein de l'aristocratie peuvent mener à des épisodes sanglants et décimer une partie de l'élite dirigeante. Mais qu'en est-il des conséquences des luttes

¹⁰⁴⁸ Dans le Papyrus Mayer A, le prêtre Pa-Ounesh, interrogé une fois, relâché et interrogé de nouveau sous les coups de bâton, nie les accusations qu'on lui fait porter. Sous la torture, il finit par affirmer : « Si vous dites : « Mens ! », eh bien je mentirai. » *KRI 6*, 818, 3-5.

¹⁰⁴⁹ Friedrich Spee von Langenfeld. *Cautio Criminalis, or a Book on Witch Trials* (1631). Traduit par Marcus Hellyer. University of Virginia Press, 2003.

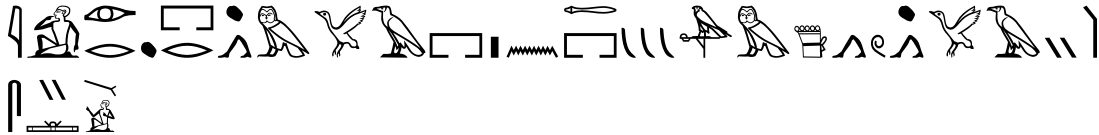
de pouvoir violentes sur la population elle-même ? La « révolte de Panhésy », ou la « guerre du grand-prêtre », telle qu'on l'a qualifiée dans certaines sources, a provoqué plusieurs interrogations de la part d'égyptologues, qui ont étudié des sujets similaires. Les évènements qui ont entouré cette histoire ne sont pas très clairs, et aucune source d'importance ne raconte clairement ce qui s'est alors produit. Plusieurs documents y font cependant référence de manière indirecte et font de la révolte un marqueur chronologique important, notamment dans le *Papyrus BM 10052*:



ir m-dr fh p3-nhsy hr-di iw ms nhsy bw-th3-ımn hr inı.t.i

« Lorsque Panhésy a quitté/détruit Hardi/Hartai (Kynopolis), j'ai été emmené par le jeune Nubien Boutehamon. »¹⁰⁵⁰

On fait aussi directement référence à lui dans le *Papyrus BM 10383* :



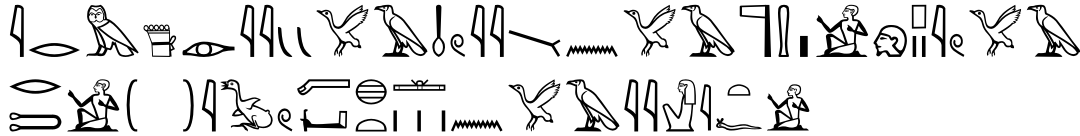
i ır=i pri.t m p3 pr n pr-ı3 ı.w.s m-dr iw.t p3-nhsy

« Je suis sorti du domaine de Pharaon (vie, santé, force) seulement quand Panhésy est venu. »¹⁰⁵¹

¹⁰⁵⁰ P. BM 10052, v^o 10, 18. KRI VI, 790, 7.

¹⁰⁵¹ P. BM 10383, r^o 2, 5. KRI VI, 835,7-8.

On présume donc que cette venue de Panhésy dans le nord est liée à la guerre du grand-prêtre d'Amon, dont on fait mention un peu plus tard dans le *P. BM 10052*.



ir m-dr iry.tw p3 hrwyw n p3 hm-ntr tpy iw p3 rmt (hr) it3 h.wt n p3y=i it [...]

« Alors qu'on faisait la guerre au Premier Prêtre, ce citoyen a volé les biens de mon père [...] »¹⁰⁵²

Un autre document important, le *Papyrus Turin 2018*, est également couramment utilisé. Mais ce qu'il révèle n'est pas d'une clarté absolue et son analyse peut se révéler laborieuse¹⁰⁵³. Dans « The Troubled Careers of Amenhotep and Panehsy : The High Priest of Amun and the Viceroy of Kush under the Last Ramessides », Ad Thijs résume le document en faisant mention de plusieurs théories reliant des troubles au village de Deir el-Medineh au déroulement de la guerre civile¹⁰⁵⁴. Celle d'Aldred, par exemple, qui suggère que les artisans ont été conscrits pour servir au cours du conflit, ce qui expliquerait en partie l'étiollement du personnel au cours de cette période¹⁰⁵⁵. Thijs n'y croit pas trop mais il relève tout de même la proximité chronologique des contextes politique et économique¹⁰⁵⁶.

¹⁰⁵² *P. BM 10052*, v° 13, 24. *KRI VI*, 797, 4-6.

¹⁰⁵³ Ad Thijs. « Pap. Turin 2018, the Journeys of the Scribe Dhutmose and the Career of the Chief Workman Bekenmut ». *GöttMisz* 199, 2004, p. 79-88. C. Aldred. « More light on the Ramesside Tomb Robberies, dans J. Ruffle, G.A. Gaballa, K.A. Kitchen (dir.) *Glimpses of Ancient Egypt, Studies in Honor of H.W. Fairman*. Warminster, Aris & Phillips, 1979, p. 93-94.

¹⁰⁵⁴ Ad Thijs, *op. cit.* 2003, p. 294.

¹⁰⁵⁵ C. Aldred. *op. cit.* 1979, p. 94. Les lettres faisant mention des conscrits sont le *Papyrus Leiden I 370* et *Turin 1972*. Wentz, *op. cit.* 1967, p. 28.

¹⁰⁵⁶ Ad Thijs, *op. cit.* 2003, p. 295.

La correspondance nous en apprend un peu davantage sur cet épisode de violence interne. Une partie des lettres échangées par divers acteurs des conflits entre le Grand-Prêtre, le roi et le vice-roi de Kouch ont été consignées dans les recueils de Wente et de Černý. Le scribe Dhutmosé, dans une lettre envoyée à Boutehamon, lui commande de prendre soin des soldats conscrits¹⁰⁵⁷. Le premier est alors en pleine campagne militaire en Nubie : il est permis de se demander pourquoi ces conscrits sont restés au Nord. Peut-être parce que l'instabilité ne frappait pas seulement le Sud ? Il est aussi possible que les ressources militaires, totalement drainées dans le conflit nubien, aient forcé une conscription par simple précaution afin de regarnir la Haute-Égypte, laissée sans défense. Dhutmosé a envoyé quelques lettres supplémentaires à ses proches : on y déchiffre une grande inquiétude et l'empressement de retourner chez lui en vie, notamment dans le *Papyrus Turin 1972*¹⁰⁵⁸.

La révolte de Panhésy et les conflits d'ampleur qui ont suivi sa disgrâce¹⁰⁵⁹ ont cela d'intéressant qu'ils présentent un drame tout à fait différent de celui de la Conspiration du Harem. La Conspiration est une tragédie interne à la Cour. Les sources qui la concernent ne mentionnent qu'une purge au sein du personnel du Harem, ainsi que parmi certains rivaux du roi. Si cet événement a marqué les esprits de la population, on en a conservé peu de traces. Les conflits impliquant Panhésy nous ont en revanche transmis des témoignages complètement différents. On y parle d'une violence qui a toutes les caractéristiques d'un traumatisme collectif, au point où elle a influencé les repères chronologiques des habitants de l'Égypte. Ils sont devenus, incontestablement, des générateurs de référents.

¹⁰⁵⁷ Papyrus Leiden I, 270. Dans Wente, *op. cit.* 1967, p. 28. A.H. Gardiner, K. Sethe. *Egyptian Letters to the Dead*. Londres, 1928, pl. VII-VIII.

¹⁰⁵⁸ Wente, *op. cit.* 1967, p. 28.

¹⁰⁵⁹ László Török. *The Kingdom of Kush, Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*. Leiden, Brill, 1997, p. 106. Lire aussi Ad. A.J. Thijs: « The Second Prophet Nesamun and his claim to the High-Priesthood. » *SAK*, no 38, 2009, p. 343-353. L'auteur y parle notamment des luttes de pouvoir entourant la fonction de Grand-Prêtre d'Amon.

L'identité d'une communauté se soude souvent autour d'une expérience commune. Dans ce cas-ci, le fait de vivre sous le règne de tel pharaon n'a pas nécessairement plus d'impact pour la construction du récit collectif et de l'identité qu'un événement auquel tous et toutes ont assisté et qui a marqué la collectivité tant économiquement que culturellement, socialement et émotionnellement.

4.2.5 Le sens des luttes de pouvoir

Les conspirations et les luttes de pouvoir conduisent à une répression qui peut paraître aveugle et sanglante, mais le fait est : le discours qui l'entoure est prudemment régulé, normé. On insiste bien sur le processus de mise en accusation et sur l'interrogatoire afin de convaincre les destinataires des documents que personne n'a été condamné sans raison dans le cadre d'une justice qui frappe à gauche et à droite, à l'aveuglette, par une sorte de folie meurtrière ou sous le coup de la panique. La justice égyptienne est plutôt décrite comme guidée par un raisonnement empreint de modération (dans le contexte) et marquée par l'exemplarité de ses peines.

Dans ce récit qu'on impose, la population comme les accusés sont effacés : ils restent des personnages secondaires. Plutôt que de faire directement référence à eux, on les évoque parfois même à travers l'analogie séthienne¹⁰⁶⁰. Même dans la Conspiration du Harem, le roi joue, au sein des documents, le premier rôle : celui d'un exécuteur guidé des dieux. Il ne faut toutefois pas tomber dans le piège déterministe. Et si les accusés de crimes contre le roi ou ses proches paraissent perdus au milieu du hachoir de la répression, si nous n'avons conservé que des fragments de leurs points de vue, il n'est pas impossible de comprendre comment ces événements ont pu les affecter. Et surtout, qu'ils n'ont pas été inactifs lors de désastres. Lors de la campagne de Panhésy, menacés par les nomades du désert, les travailleurs ont pu refuser de se rendre

¹⁰⁶⁰ Jean Revez, *op. cit.* 2010, p. 56.

au travail. Lors de la Conspiration du Harem, les accusés ont pu potentiellement négocier leur peine. Ces mécanismes qui peuvent paraître insignifiants au premier coup d'œil constituent des facteurs déterminants dans le déroulement des événements susmentionnés. Voilà pourquoi nous croyons qu'il est essentiel de ne pas faire abstraction de l'agentivité des acteurs impliqués, peu importe leur statut social : ils sont déterminés par leur intérêt personnel en parallèle aux normes et à l'obligation d'obéir. Cela est particulièrement vrai à l'époque de la « crise des valeurs ». Plutôt que de comprendre uniquement celle-ci comme une dégradation culturelle et morale causée par des difficultés économiques et politiques, on y perçoit une volonté claire de la population ou d'individus de s'affirmer en cohérence avec la défense de leurs intérêts, et parfois même de leurs valeurs, alors que le lien social et politique avec l'État s'effrite. Inversement, notons qu'un changement mineur, dans le rapport de pouvoir, ne signifie pas que l'État s'effondre totalement. Celui-ci conserve, même en période de crise, une marge de manœuvre et la capacité de punir.

4.3 La représentation et la menace des châtiments

Beaucoup d'auteurs se sont penchés sur la question des peines en Égypte ancienne et des modalités dans leur administration. Nous avons déjà parlé des travaux de Lorton, Leahy, Tyldesley et Müller-Wollermann. Il peut sembler ne pas avoir beaucoup à y ajouter. Nous considérons cependant bel et bien que quelques aspects ont toujours été peu étudiés par les égyptologues, notamment en ce qui concerne les perceptions, représentations de certaines peines ainsi que leurs limites. Les attentes de certains condamnés ou accusés, par exemple. Les attentes de tierces également (que ce soient les victimes ou une foule d'observateurs à l'implication plus diffuse).

L'objectif des prochaines pages sera donc d'analyser les sources qui nous permettent de comprendre quelles furent les interactions entre la population, l'élite et

le pouvoir avec l'administration de la justice, des peines et le maintien de l'ordre au Nouvel Empire.

4.3.1 Les Medjays, forces policières diverses et le maintien de l'ordre

À l'époque ptolémaïque, le maintien de l'ordre par des forces policières a mené à la rédaction de plusieurs sources assez intéressantes, ce qui a permis à plusieurs historiens et historiennes d'écrire des articles et volumes convaincants à ce sujet¹⁰⁶¹. Plusieurs documents datant de l'époque lagide font même état d'une allégation de brutalité policière¹⁰⁶², une opération pendant laquelle un dénommé Péteuris aurait été battu féroce­ment après qu'il eut refusé de rendre un ornement qu'il avait nettoyé en raison d'un défaut de paiement. L'affaire avait été, à l'époque, amenée devant un supérieur, et le point de vue de la victime convenablement défendu à travers son propre témoignage, malgré qu'il fut sans doute moins poétique que celui du Paysan Éloquent.

Au Nouvel Empire, la situation est plus complexe. Comme nous l'avons vu plus tôt, à différentes phases du Nouvel Empire, la légitimité de certaines instances se chevauche (par exemple, celui de l'oracle et de la *knb.t*¹⁰⁶³), les sources sont parfois ambiguës et la terminologie assez variée. Comment par exemple bien distinguer la fonction de *Medjay* de l'appartenance ethnique? Et comment différencier ceux-ci des *šnt* ou des *šnc.w*, qui exercent aussi, en principe, un rôle lié au maintien de l'ordre? Quelques historiens ont étudié la question et tenté de résoudre le problème¹⁰⁶⁴.

¹⁰⁶¹ Par exemple : Thomas Kruze. « The Nile Police in the Ptolemaic period. Dans Brusaselis, Kostas, Mary Stefanou et Dorothy J. Thompson (dir.) *The Ptolemies, the Sea and the Nile: Studies in Waterborne Power*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013 p. 172-184. et John Bauschatz. *Law and Enforcement in Ptolemaic Egypt*. Cambridge University Press, New York, 2013, 415 p.

¹⁰⁶² Tracy Caulfield, Anita Estner, Susan Stephens. « Complaints of Police Brutality », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, no 76, 1989, p. 241-254.

¹⁰⁶³ Serge Sauneron. « La justice à la porte des temples (à propos du nom égyptien des propylées) ». *BIFAO* 54, 1954, p. 122.

¹⁰⁶⁴ Récemment, Kate Liszka a pris position sur le sujet, suggérant que l'ethnicité des Medjays a été créée de toutes pièces par les Égyptiens. « "We have come from the well of Ibhet": ethnogenesis of the

L'utilisation d'une unité de police faisant partie d'une autre ethnie, comme les Medjay, n'est pas exclusive à l'Égypte. Il est assez courant de confier des tâches répressives à des étrangers. Athènes a par exemple utilisé des archers scythes non-libres comme force policière¹⁰⁶⁵. À Rome, les vigiles urbains, dont le maintien de l'ordre est une tâche secondaire, sont tout d'abord des esclaves, puis des affranchis, et bientôt des pérégrins, autrement dit des migrants dépourvus du statut de citoyen romain¹⁰⁶⁶. À la veille de la Révolution française, Louis XVI fait venir des régiments d'origine étrangère pour maintenir l'ordre à Paris.

Ce choix peut avoir des motivations diverses, mais il est clair que les probabilités pour que des soldats ou policiers d'origine étrangère se mutinent sont moins grandes que si ces forces sont d'origine locale, advenant le cas où on leur demanderait de brutaliser une foule constituée de leurs voisins, tantes, cousins, etc. Les mutins de la Révolte des Vignerons du Languedoc de 1907 étaient par exemple essentiellement des conscrits et des réservistes originaires de la région¹⁰⁶⁷. En 1789, plusieurs révolutionnaires ont également appelé à la mutinerie des soldats, arguant qu'on ne doit pas tirer sur des concitoyens¹⁰⁶⁸.

Medjay. » *Journal of Egyptian History* numéro 4, vol. 2, 2011, 149-171. Lire aussi Karola Zibeliuss-Chen, qui rattache les Medjays à une ethnie en particulier, les Beja. « Die Medja in altägyptischen Quellen. » *SAK*, Bd. 36, 2007, p. 391.

¹⁰⁶⁵ David Braund. « In Search of the Creator of Athens' Scythian Archer-Police : Speusis and the "Eurymedon Vase". » *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, no 156, 2006, p. 110.

¹⁰⁶⁶ W. Clinton Terry, Karelisa V. Hartigan. « Police Authority and Reform in Augustan Rome and Nineteenth-Century England : Localizing and Nationalizing Police Work in Traditional and Modern Societies. » *Law and Human Behavior*, vol. 6, no 3-4, 1982, p. 300. Reynolds, P. K. *The Vigiles of Imperial Rome*. Oxford, Oxford University Press, 1926, p. 23.

¹⁰⁶⁷ Jean Sagnes. « Le mouvement de 1907 en Languedoc-Roussillon : de la révolte viticole à la révolte régionale. » *Le Mouvement social*, no 104, juillet-septembre 1978, p. 23.

¹⁰⁶⁸ Par exemple, un ex-grenadier publie une brochure dans laquelle il s'exclame : « C'est d'après ces maximes, sans doute, que les monstres ont osé nous donner l'ordre de tirer sur nos concitoyens ; et c'est d'après les préjugés funestes dont ils fascinèrent nos yeux, que quelques-uns d'entre nous se sont rendus coupables d'un crime aussi déplorable. Ah, mes amis ! Il faut l'expier ce crime par un repentir égal à la faute [...] il faut respecter la nature plus que la subordination, et penser avec moi que nous sommes citoyens avant d'être soldats [...] » Anonyme. *Avis aux grenadiers et soldats du Tiers-État. Par un ancien camarade du Régiment des Gardes françaises*, 1789, p. 5.

Il est toutefois probable qu'à la fin du Nouvel Empire, le mot Medjay ne définisse plus seulement des forces policières d'une ethnie particulière. Comme nous l'avons vu précédemment, elles ne sont pas systématiquement, non plus, aliénées à la population : rappelons que pendant une grève de Deir el-Medineh, le chef Medjay a pris le parti des artisans¹⁰⁶⁹. Ce n'est pas la seule fois où les forces du maintien de l'ordre ont joint des manifestations publiques : lors d'une controverse opposant les gouverneurs Paser et Paouréa sous le règne Ramsès IX, « les contrôleurs, les supérieurs et les ouvriers de (l'institution de) la Tombe ainsi que les chefs-policiers, les policiers et (même) tout le personnel subalterne de L'Institution dans l'Ouest se déplacèrent en une grande manifestation jusqu'à la cité »¹⁰⁷⁰. Le rôle plus commun des Medjay n'est pas seulement à caractère répressif : quand les envahisseurs menacent la Vallée du Nil, ils participent à la protection des artisans de Deir el-Medineh et peuvent leur recommander de ne pas se rendre au chantier¹⁰⁷¹.

Ce n'est donc pas tant la terreur qui est à l'ordre du jour des Medjays (ou du moins, des chefs-Medjays) que la supervision et la surveillance. Ils ne se limitent pas à une bande de gros bras venus de l'étranger, et qui frappent aveuglément dans l'objectif de faire assez peur aux citoyens pour les dissuader de commettre tout acte transgressif. Leur violence reste, du moins dans les sources écrites, relativement modérée et sort rarement du cadre idéologique prescrit. Il arrive qu'ils soient eux-mêmes assassinés par une autorité supérieure quand ils commettent des gestes qui déplaisent aux mauvaises personnes¹⁰⁷². Des abus – autrement dit des actes qui sortaient du cadre normatif et/ou

¹⁰⁶⁹ Gardiner, *op. cit.* 1948 (*RAD*) et *Turin Strike Papyrus*, r° 4, 23-4, 16. Voir point 3.3.1.2 Les grèves : normes d'opposition acceptables

¹⁰⁷⁰ *Papyrus Abbot*, r° 5, 10. Dans Shafik Allam. « La vie municipale à Deir el-Medineh : les supérieurs (houtjou/hentjou) du village ». *BIFAO* 97, 1997, p. 12.

¹⁰⁷¹ Dans le *P. Turin 2044*, v° 3. *KRI VI*, 343, 4.

¹⁰⁷² Nous avons déjà parlé du cas des deux Medjays qu'un haut-placé aurait souhaité faire éliminer pendant la nuit. *P. Berlin P 10489*. Dans J. Janssen. *Late Ramesside Letters*, Bruxelles, 1939, p. 53-54, pl. XII et XVII. Voir chapitre 3, point 3.2.1.3 : L'importance de l'eau dans les menaces de mort.

idéologique de l'époque – comme celui qui aurait été perpétré contre Pétouris sous les Lagides, n'étaient cependant certainement pas des exceptions. Malheureusement, peu d'exemples de ce type ont été conservés. Une source dont nous avons déjà parlé relate certes un abus de pouvoir particulièrement peu scrupuleux, mais celui-ci n'implique pas les Medjays : c'est plutôt un prêtre qu'on accuse d'avoir mutilé illégalement un subalterne, Sekhatuemnefer fils de Baksetit en lui tranchant l'oreille¹⁰⁷³.

Ce cas est cependant particulièrement fascinant. Tout d'abord parce qu'il nous permet de voir que le pouvoir avait ses limites au Nouvel Empire : qu'on ne pouvait pas user de son personnel en toute impunité. Il nous permet également de nous questionner sur le privilège de punir en Égypte ancienne. La source mentionne simplement que la mutilation a eu lieu à l'insu du pharaon.

Qui peut donc punir qui, et à la demande de qui ? C'est une question plus complexe qu'il n'y paraît. Il est fort probable par exemple qu'un esclave ayant commis, de sa propre initiative, un crime assez grave puisse être châtié par ses maîtres, mais il peut tout aussi bien passer devant une commission d'enquête et être jugé par celle-ci. C'est le cas, par exemple, du serviteur non-libre Kerbaal, dans une des affaires de pillages de tombes de la Vallée des rois, et dont nous avons déjà parlé. Craignant davantage la cour de justice que ses propres maîtres, rappelons qu'il prie instamment à la première de laisser les seconds régler son cas¹⁰⁷⁴.

Il est tout à fait possible que Kerbaal n'ait pas une compréhension profonde de la justice égyptienne, et que cette ignorance ait des liens avec ses origines syriennes, sur lesquelles il insiste. Rappelons qu'il s'inquiète également d'être mutilé et envoyé à Kouch dans le cas où il ne serait pas cru, une remarque qui n'est faite par personne

¹⁰⁷³ P. Turin 1887. « Turin Indictment Papyrus », rt, 2, 3.

¹⁰⁷⁴ P. BM. 10052, v° 12:8-9. KRI VI, 793, 11-13.

d'autre et qui pourrait suggérer soit une part d'étonnement vis-à-vis d'un tel châtement typiquement égyptien, soit révéler que le serment imposé aux accusés est partiellement symbolique et donc pas systématiquement appliqué¹⁰⁷⁵ (et cela expliquerait par le fait même pourquoi les autres accusés semblent de loin plus effrayés par la peine de mort que par l'exil).

Ce témoignage ne démontre pas moins, cependant, que Kerbaal a certaines attentes : au-delà de sa stratégie argumentaire qui vise une certaine déresponsabilisation, il montre qu'il est habitué de répondre de ses actes devant ses maîtres, prioritairement. S'il passe devant le tribunal, c'est entre autres pour les besoins spécifiques de l'enquête, mais également parce qu'il y a, en Égypte de la fin du Nouvel Empire, un chevauchement dans le pouvoir de punir et également, sans doute, dans le devoir de maintenir l'ordre.

Le « Turin Strike Papyrus » le démontre également très bien. La menace n'est pas le monopole d'un seul représentant de l'État : différents notables, vraisemblablement une bonne partie de l'élite, se mettent de la partie afin de dissuader la population du village de mettre à exécution certains moyens de pression. Plusieurs des personnages mentionnés ont des fonctions indéterminées : le scribe Amennakhte, par exemple, invective les grévistes en agitant la menace des tribunaux¹⁰⁷⁶.

Amennakht est vraisemblablement le scribe de la nécropole qui a été nommé par le Vizir Tu¹⁰⁷⁷, lui-même un homme très puissant. Il semble avoir la capacité

¹⁰⁷⁵ Sur la mutilation, lire Alexandre Alexandrovich Loktionov. « May my nose and ears be cut off: Practical and "supra-practical" Aspects of Mutilation in the Egyptian New Kingdom ». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol 60, no 3, 2017, p. 263-291. Il y rassemble un certain nombre de sources légales recommandant explicitement la mutilation corporelle (ex : *Papyrus Judiciaire de Turin*) tout en y apportant des nuances nécessaires : par exemple, le cas de l'adultère de Merysakhmet, dont nous avons parlé plus tôt, dans le cadre duquel l'accusé fait le serment d'être mutilé s'il ment, sans toutefois en subir les conséquences.

¹⁰⁷⁶ Le deuxième jour du premier mois de l'été de l'année 29.

¹⁰⁷⁷ Edgerton, *op. cit.* 1951, p. 138.

d'utiliser la magistrature à son avantage, afin de maintenir l'ordre, et de punir quand l'occasion se présente. Il est difficile de savoir exactement où s'arrêtent les prérogatives d'un administrateur et où commence son influence personnelle.

Nous avons également vu que la *knb.t* ne se gêne pas non plus pour faire battre des plaignants ou des coupables dans le contexte d'une affaire d'adultère, bien que la râclée ne soit pas nécessairement donnée en raison de l'acte d'adultère lui-même¹⁰⁷⁸. Reste à savoir qui procède à la bastonnade : des Medjays, des *snt* ? Des volontaires choisis expressément pour l'occasion? McDowell, dans *Village Life in Ancient Egypt*, mentionne même le rôle des gens ordinaires, des « bystanders » comme déterminants dans l'exécution de la justice, dans une affaire impliquant le défaut de paiement d'un âne à Deir el-Medineh, que trois jugements successifs d'un oracle confirment sans que le verdict ne soit appliqué¹⁰⁷⁹. Les sources écrites sont rarement explicites à ce sujet : on mentionne assez souvent la sanction, mais pas l'exécutant. Même les sources iconographiques ne sont pas toujours d'une transparence cristalline. Dans la tombe de Paheri, l'homme qui bat un pâtre dans le premier sous-registre de gauche du mur Ouest n'a pas de signe distinctif, et ne semble pas utiliser de bâton ou d'autre objet contondant pour frapper sa victime¹⁰⁸⁰. On peut en conclure qu'il s'agit d'un superviseur et que la sanction est un acte relativement spontané.

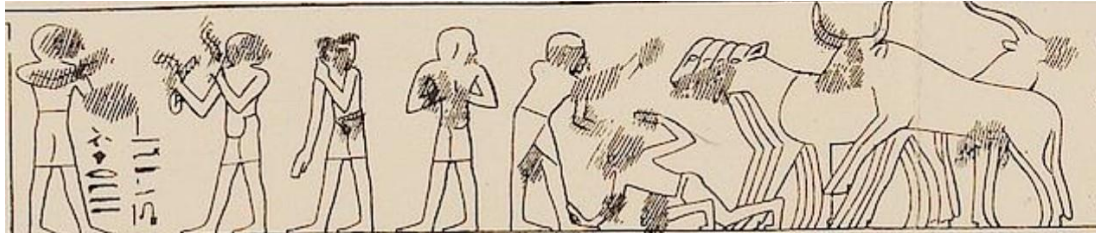
Figure VI: sanction subie par un pâtre dans la tombe de Paheri (d'après Griffith¹⁰⁸¹)

¹⁰⁷⁸ Voir chapitre 2, point 2.3.2.2 : tribunaux locaux

¹⁰⁷⁹ McDowell, *op. cit.* 1999, p. 174.

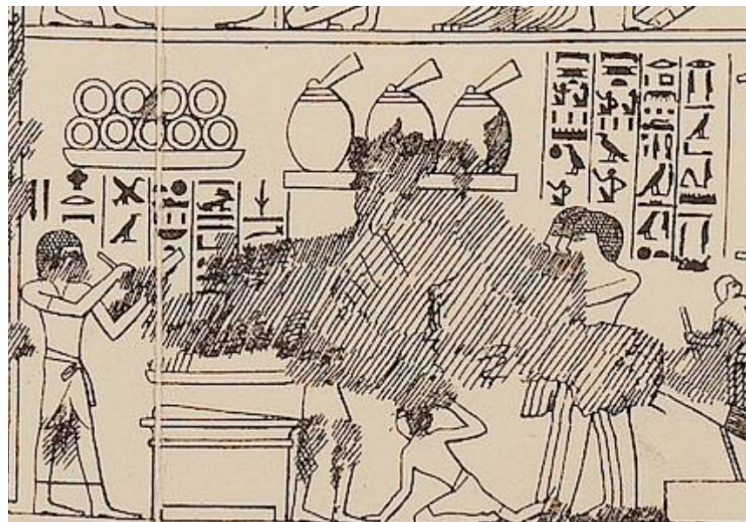
¹⁰⁸⁰ J.J. Taylor et F.L. Griffith. *The Tomb of Paheri at El Kab*. Londres, Egypt Exploration Society, 1894, pl. III.

¹⁰⁸¹ *Ibid*, pl. III.



La scène de la présentation de l'or, en revanche, est beaucoup plus claire. Le texte est tout d'abord sans ambiguïté : « Receiving the gold of the chief miners. Receiving what has been ordained from the superintendents of this town, by the Prince Paheri, watchful without tiring, not failing in what has been entrusted to him »¹⁰⁸². La peine est a priori plus sévère et sanctionnée par l'administration. Il ne s'agit définitivement pas ici que d'une simple « paire de claques ». Cela dit, on sait très bien ce qu'il advient de ceux qui ne présentent pas la contribution prévue et adéquate : des sévices corporels.

Figure VII : la bastonnade donnée à un contrevenant lors de la présentation de l'or dans la tombe de Paheri (mur Ouest, d'après Griffith¹⁰⁸³)



¹⁰⁸² La traduction est de Griffith. *Ibid*, p. 16.

¹⁰⁸³ *Ibid*, pl III.

Cette punition n'a cette fois-ci rien d'informel. L'exécuteur de la sentence semble utiliser un bâton et tenir le contrevenant par la tête. Le contexte de la punition est officiel, un scribe s'occupant de la comptabilité étant positionné juste derrière. La bastonnade est visiblement donnée par un membre du personnel comptable de Paheri. La sanction paraît à première vue également particulièrement expéditive : il n'est aucunement mention de longues procédures et le responsable semble avoir été désigné sur le champ.

Il ne faut pas s'y fier. Ces représentations ont un caractère symbolique et servent une narration simplifiée. En ce sens, la représentation de la violence se veut performative, mais pas nécessairement collée à la réalité de tous les jours : les recours à l'ellipse, dans ce type de narration, sont fréquents. Des scènes similaires apparaissent d'ailleurs dans la tombe de Menna (TT 69) où on montre un ouvrier battu pour avoir manqué à payer l'impôt¹⁰⁸⁴, mais aussi dans la tombe de Wah (TT 22), de Djoserkaresoneb (TT 38) et de Rekhmiré (TT100)¹⁰⁸⁵. Les indices qu'on y laisse font tout de même clairement référence à un processus légal ou administratif, comme le suggère Niv Allon dans *Writing, violence, and the military*, qui remarque que les bâtons servant à punir sont souvent représentés en compagnie de tablettes d'écriture, tenus soit dans les mains d'une tierce partie, soit dans les mains du bourreau lui-même¹⁰⁸⁶.

Autrement dit, cette représentation peut camoufler un processus plus lent et complexe. Comme en atteste le texte qui accompagne la scène, sa fonction idéologique n'est

¹⁰⁸⁴ José das Candeias Sales. « Strike, Smite and Terrify: reflections on physical, ritual and psychological violence in Ancient Egypt. » Dans Pimentel, Rodrigues. (dir.) *Violence in the Ancient and Medieval Worlds*. Leuven et Paris, Peeters, 2018, p. 297.

¹⁰⁸⁵ Niv Allon. *Writing, violence, and the military: images of literacy in Eighteenth Dynasty Egypt (1550-1295)*. Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 37.

¹⁰⁸⁶ *Ibid*, p. 36.

d'ailleurs pas d'insister sur le caractère expéditif de la peine, mais sur la rigueur de la justice.

Les scènes de reddition de comptes et de punitions corporelles sont présentées comme une composante de l'ordre moral, plutôt que comme un signe de désordre et de chaos. Un signe que dans l'imaginaire de l'élite, le maintien de l'ordre par le châtiment et la répression fait partie d'un processus sain, en admettant, si on en croit cependant les *sagesses*, qu'ils ne soient pas abusifs. Qui opère ces sanctions? C'est moins clair. Les sources nous suggèrent cependant que plusieurs institutions différentes contribuaient au maintien de l'ordre, et que les Medjays et *sn̄t* n'avaient pas le monopole de la violence à petite échelle.

4.3.2 Peines physiques et symbolique

4.3.2.1 Comment punir convenablement

Comme nous l'avons vu plus tôt à travers quelques exemples, le déroulement d'un procès typique au Nouvel Empire, pour une offense « régulière », qui ne nécessite pas la création d'une commission spéciale, se fait généralement en trois temps : l'interrogatoire, la délibération et l'exécution de la peine. Dans le cas de crimes plus graves, une longue enquête peut précéder la comparution. Par exemple, lors d'une affaire criminelle se déroulant dans un Temple de Min au cours de la Deuxième Période Intermédiaire sous le règne de Neb-khepery-Rê, fondateur de la XVII^e dynastie, et cité par Lorton, on spécifie que le processus judiciaire débute par un audit (*sipy*)¹⁰⁸⁷. Cet audit peut probablement, dans certains cas, précéder la désignation des accusés si le crime est révélé dans le cadre de cette vérification.

¹⁰⁸⁷ Lorton, *op. cit.* 1977, p. 19.

Règle générale, les accusés sont ensuite amenés devant le tribunal, qui formule l'accusation, avec ou sans plaignants – et ce tribunal peut prendre plusieurs formes, tout dépendant encore du contexte. Les accusés prononcent alors un serment qui selon Loktionov, peut avoir plus ou moins de poids, selon la force du tribunal¹⁰⁸⁸. Quant aux plaignants, comme nous l'avons vu au chapitre trois, ils peuvent tant être des hommes que des femmes, quoiqu'il arrive à des femmes d'être vraisemblablement représentées par des hommes¹⁰⁸⁹.

En ce qui concerne la « plaidoirie » en tant que telle, il est assez difficile de déterminer exactement son fonctionnement normal. Les indices littéraires laissés par les procès mythiques suggèrent qu'elles n'ont pas lieu séparément, et que les différents points de vue sont entendus dans la même séance. La partie plaignante est parfois représentée en train de « débattre » directement avec la partie accusée, comme c'est le cas dans *Mensonge et Vérité*¹⁰⁹⁰ et *Les aventures d'Horus et de Seth*. Dans les textes qui font mention de comparutions devant la *knb.t*, il est cela dit rarement fait mention du point de vue de la partie accusée – leur point de vue n'est souvent présent que lors d'un pré-interrogatoire qui fait partie de l'enquête préliminaire, comme on l'a vu dans les affaires des pillages de tombes¹⁰⁹¹. Ainsi, on ne peut que spéculer au sujet de la défense qui aurait pu être soutenue par le fameux Paneb et dans quelles circonstances il aurait pu prendre la parole. Dans les procès relatifs aux pillages de tombes, comme celui qui a été consigné dans le *Papyrus Abbott*¹⁰⁹², l'accusation faite contre des

¹⁰⁸⁸ Loktionov, *op. cit.* 2017, p. 274. Loktionov suggère que la cour locale n'a pas les moyens d'imposer une peine de mutilation, et que le serment faisant mention de la mutilation et de l'exil à Kouch n'y a pas la même valeur que devant un tribunal royal ou présidé par un vizir.

¹⁰⁸⁹ Voir chapitre 3, points 3.1.1.2 et 3.1.2.

¹⁰⁹⁰ Dans la scène finale, le fils de Vérité confronte Mensonge sur sa perfidie en utilisant la ruse. *LES 03*, à partir de 35,8.

¹⁰⁹¹ Voir chapitre 3, point 3.2.2.1.2 : la justification des pilleurs

¹⁰⁹² *KRI VI*, 468,3-481,9. L'interrogatoire des forgerons est racontée en 480,10-481,7. Pour une traduction du passage, lire Anne-Claude Honnay, dans *Ramses Online* ; référence [legacy/190/quote/2713/2719]

forgerons semble suivre un ordre logique très simple : énonciation de l'accusation par un témoin, interrogatoire des forgerons, examen des preuves accumulées lors de l'enquête préliminaire, puis relaxation des accusés. Après la confrontation des différentes versions, un comité plus ou moins large formé de notables délibère, et le verdict semble en général prononcé assez rapidement, quoique au moins un exemple fictif (notamment le procès qui oppose Horus à Seth) et un exemple réel (la Conspiration du Harem) semblent avoir été assez complexes pour exiger de très longues délibérations. Les sources indiquent rarement l'existence d'un délai entre la prononciation et l'exécution de la peine, et les accusés ou témoins/suspects sont souvent détenus avant leur interrogatoire ou au cours de l'enquête, comme dans le cas de Pakher, fils de Kher, qui est emmené devant le vizir, ligoté et les yeux bandés¹⁰⁹³. Mais encore une fois, il pourrait s'agir d'une ellipse, ou d'une possible omission volontaire afin d'insister sur le caractère diligent de la justice égyptienne.

La plupart des sanctions légales que nous avons pu identifier, au Nouvel Empire, sont ritualisées. Plus que pour servir une spiritualité obscure et sans fonction précise autre que s'entretenir elle-même par la tradition, ces rituels et représentations symboliques servent avant tout à nourrir une justice basée sur le spectacle (qu'il soit entièrement public ou réservé à une élite) et à renforcer la légitimité du pouvoir. Les préoccupations des Égyptiens du Nouvel Empire ne se limitaient pas à des absolus religieux – et comme nous l'avons vu plus tôt, il était même possible, pour certains, d'utiliser la transgression d'un tabou comme moyen de pression contre l'État. De même, les réflexions derrière l'exercice du pouvoir et du maintien de la légitimité – et par le fait même de la cohésion sociale, du consentement¹⁰⁹⁴ – se devaient d'être caractérisées par un certain pragmatisme.

¹⁰⁹³ *KRI VI*, 474,12.

¹⁰⁹⁴ On pourrait lier l'utilisation de toute grande campagne de propagande, ancienne comme récente, à l'idée que Walter Lippmann développe dans son livre *Public Opinion* (1922), comme quoi elle permet la « fabrication du consentement ».

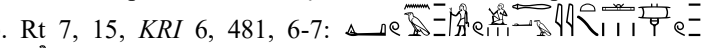
Ce pragmatisme est visible, en Égypte, à travers la tentative du maintien d'un certain équilibre. Nous pouvons identifier quelques caractéristiques de cet équilibre. La littérature sapientiale nous suggère qu'elles pouvaient être sous-tendues par des principes de gouvernance conscients et consciemment transmis.

Ce premier principe en est un de proportionnalité. Cet élément de l'administration de la justice marque la plupart des États modernes. Nous en conservons cependant des traces dans les écrits de l'époque pharaonique, notamment dans *L'enseignement pour Mérikarê*, qui recommande d'éviter les exécutions, et de punir plutôt par des peines d'emprisonnement et de bastonnade, à l'exception de crimes de rébellion, qui méritent la peine capitale¹⁰⁹⁵.

Nous avons vu, plus tôt, que les normes recommandaient la modération dans l'exercice de la gouvernance. La violence avec laquelle on doit frapper de mauvais sujets doit donc évidemment être également modérée : ce n'est pas une surprise.

Le deuxième principe que nous avons pu identifier est l'examen systématique. La justice d'enquête, dont nous avons utilisé les rapports à de nombreuses reprises, vise à sanctionner sévèrement les coupables et à écarter du processus répressif les gens à qui on ne peut rien reprocher. S'il y a de fait beaucoup plus de mentions de personnes reconnues coupables, les individus innocents, interrogés puis relaxés, ou les coupables à qui on n'impose pas de peine sévère ne sont pas absents des sources. Dans les rapports concernant les pillages de tombes, plusieurs personnes sont innocentées, dont les forgerons sévèrement interrogés sous Ramsès IX¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁹⁵ Simpson, *op. cit.* 2001, p. 156. Voir aussi chapitre 2, 2.1.2 : *hsf*: surveiller et surtout punir.

¹⁰⁹⁶ Papyrus Abbot (P. BM 10221). Rt 7, 15, KRI 6, 481, 6-7:  , *rdi n3 sr.w 3c.w t3w n n3 hmty.w n t3 hw.t wsr-m3c.t-re-*

Dans l'affaire de la Conspiration du Harem, étant donné la nature propagandiste des sources, on n'a pas pris le soin de mentionner si plusieurs suspects ont été totalement innocentés suite à l'enquête. Mais c'est une éventualité tout à fait crédible. Par ailleurs, si le *Papyrus judiciaire de Turin* ne fait pas directement mention de personnes innocentées, il ajoute cependant qu'un des juges accusés d'avoir témoigné de la sympathie pour les accusés, Hori, a été laissé sans punition.

Le fait de le nommer dans ce document et de présenter son crime est cependant une façon tout à fait impitoyable de le sanctionner. Une partie de la justice punitive égyptienne étant basée sur l'exclusion, le juge en question a bien pu perdre, à terme, son honneur sali. Il n'en reste pas moins que ce personnage a, comme tout autre accusé, été examiné avant d'être désigné dans la documentation officielle.

Ce processus d'examen ne fait pas toujours l'économie de preuves. Et si on peut en comprendre, par la nature des témoignages recueillis de manière globale, que les preuves sont souvent *circonstanciennes* – c'est-à-dire qu'elles sont caractérisées par une addition de petits éléments et par la crédibilité de l'accusé – la justice égyptienne mentionne quelques preuves *incriminantes*. Dans le *Papyrus judiciaire de Turin*, par exemple, pour justifier la mise en accusation d'un général d'armée extérieur au Harem, on mentionne l'existence d'une lettre, qui selon l'enquête, aurait été trouvée chez lui, et aurait concerné directement l'affaire¹⁰⁹⁷.

Cette lettre aurait bien pu être inventée de toutes pièces et cachée dans les affaires du général par des rivaux ou par la justice elle-même. Pour bien comprendre le sens de la justice pharaonique, on peut pourtant tout autant considérer ce document

mry.ḫmn c.w.s, « Les grands magistrats ont redonné les forgerons du temple de Ousermaâtré Meryamon (vie, santé, force) au grand vent. »

¹⁰⁹⁷ Il s'agit de « Binemwese », anciennement capitaine des archers de Nubie.

comme une simple allégation que comme une preuve certaine : sa mention dans le Papyrus suffit tout à fait à montrer quels objectifs les auteurs poursuivaient. Chercher à démontrer que tel accusé était bel et bien coupable à des destinataires extérieurs au cercle rapproché du pharaon lui-même. Montrer qu'une enquête crédible et vigilante a mené à sa condamnation et que la connaissance de la culpabilité des accusés ne tirait pas son origine d'une inspiration ésotérique.

Nous pourrions finalement évoquer l'existence d'un principe d'efficacité. L'objectif est lié à la nature de la fonction judiciaire : punir et empêcher que le crime ne se reproduise. Plusieurs décrets et réformes (comme le *Décret de Nauri*, dont nous avons déjà parlé), suivant certainement des recommandations de fonctionnaires ayant participé à l'enquête, peuvent être considérés comme l'application de ce principe. La nature publique de certaines peines, comme la mutilation (visible) et le supplice du pal (infligé devant le temple) peuvent aussi servir ce principe.

Ces différents facteurs influencent grandement la manière qu'a l'État pharaonique d'exercer la violence et la coercition. Il est évident que de mener des interrogatoires poussés peut permettre de mieux identifier des responsables : mais l'utilisation fréquente de la torture est un corollaire important à ce mode de fonctionnement. Une justice diligente – et perspicace, aux yeux des contemporains du Nouvel Empire – ne signifie pas que la violence est maintenue au strict minimum.

4.3.2.2 Le rituel de la violence

Le rituel sacré est au centre de la légitimation de la violence. Il a été longuement étudié par plusieurs auteurs : Schulman entre autres, dès la fin des années quatre-

vingt¹⁰⁹⁸, suggère que les exécutions de prisonniers ennemis avaient lieu en public, entre autres dans la cour du Temple de Ptah, à Memphis :

« If the sacrifice depicted on the stela was a real event which took place at a specific time, after a successful military operation, in a real temple, it should be possible, perhaps, to estimate the location of, at least some, of these temples, if not to identify them. On the great majority of the free-standing stela, the god in whose presence the execution of the prisoners is being carried out is the Memphite god, Ptah. Several of these stem from Petrie's excavations in the great temple of Ptah at Memphis, others were purchased at Giza and in Cairo, and probably also originally came from Memphis. Two were acquired at Luxor and may have originated in Thebes. The provenance of the others is unknown, although it is not inconceivable that some of them came from Memphis. It is likewise probable that the execution pictured on all of them was carried out in the forecourt of the great temple of Ptah in Memphis. »¹⁰⁹⁹

Ptah étant un dieu qui « écoute les pétitions »¹¹⁰⁰, il est normal selon Schulman qu'on exécute les prisonniers de guerre devant des statues de ce dieu – ou celles d'autres divinités qui pourraient avoir des attributs semblables – prévues à cet effet : « this can only be speculation, but it is logical to offer thanks, by means of a sacrifice, to the deity "who hears petitions" in the hope and belief that, by doing so, the god will continue to hear the prayers of him offering the sacrifice »¹¹⁰¹. Sur le plan de la représentation de l'espace, la thèse d'Agnès Cabrol, publiée en 2001, traite également des lieux où pouvaient être exécutés les condamnés, notamment dans les voies processionnelles¹¹⁰².

¹⁰⁹⁸ Alan R. Schulman. *Ceremonial Execution and Public Rewards: Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*. Freiburg, *Orbis Biblicus et Orientalis* 75, 1988, p. 56.

¹⁰⁹⁹ *ibid*, p. 57.

¹¹⁰⁰ L'épithète apparaît sur les stèles Manchester 4906.8 (Petrie, *op. cit.* pl. 10 no 10) et Dublin 518-9.08 (*ibid*, no 12). Schulman, *op. cit.* 1988 p. 110.

¹¹⁰¹ *Ibid*, p. 06.

¹¹⁰² Agnès Cabrol. *Les voies processionnelles de Thèbes*, OLA no 97, 2001, p. 749-754.

Schulman parle réellement, par ailleurs, de « sacrifices humains » et les décrit donc comme une manière de satisfaire les dieux, voire de monnayer leurs faveurs. Il n'a toutefois pas tort de rester prudent dans ses hypothèses.

Kerry Muhlestein, plus récemment, a publié quelques recherches sur un sujet similaire. Sur le plan de la terminologie, il parle majoritairement « d'exécutions rituelles » et surtout « d'exécutions sanctionnées », des expressions qui nous semblent moins contestables que « sacrifice humain ». Ces expressions ne sont cependant pas d'une audace foudroyante, la peine de mort étant lourdement ritualisée à toutes les époques, et dans de nombreuses civilisations (comme on l'a mentionné plus tôt, elle l'est d'ailleurs toujours féroce, aux États-Unis¹¹⁰³). L'utilisation de cette terminologie permet toutefois de prendre la mesure de l'importance du sacré dans ces événements – qu'ils soient publics ou non. Muhlestein n'évite pas totalement la question du sacrifice humain, par contre : il appuie les conclusions de Ritner¹¹⁰⁴ selon lesquelles il était pratiqué au Moyen Empire, ce qui serait confirmé par la découverte de restes humains accompagnés de formules d'exécration à Mirgissa¹¹⁰⁵. Par ailleurs, il affirme que s'il existe une différence essentielle entre la peine capitale et l'exécution rituelle d'un ennemi captif¹¹⁰⁶, comme le soutient Laure Bazin¹¹⁰⁷, elle ne serait pas toujours visible, et les cas où les victimes à qui l'on destine peut-être certaines formules d'exécration n'étaient pas « a case of capital punishment proper »¹¹⁰⁸. Cette démonstration reste cependant à être faite de manière convaincante. La distinction

¹¹⁰³ Certains considèrent même qu'il y a une équivalence certaine entre la peine de mort contemporaine et le sacrifice humain : « In looking at the so-called "protocols" for execution one is struck by how much attention there is to detail, regulation, and control; the ritualized dimension of these affairs is fairly obvious and in contemporary instances even more so than in the public spectacles of the past. » Brian K. Smith. « Capital Punishment and Human Sacrifice ». *Journal of the American Academy of Religion*, vol 68, no 1, mars 2000, p. 4.

¹¹⁰⁴ Muhlestein, *op. cit.* 2008, p. 195.

¹¹⁰⁵ Ritner. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. p. 163-167 et 758.

¹¹⁰⁶ Muhlestein, *op. cit.* 2008, p. 196.

¹¹⁰⁷ Laure Bazin. « Enquête sur les lieux d'exécution dans l'Égypte ancienne. » *Égypte, Afrique et Orient*, no 35, octobre 2004, p. 31.

¹¹⁰⁸ Muhlestein, *op. cit.* 2008, p. 196.

fondamentale entre sacrifice humain (cela exclut le sacrifice des domestiques à l'époque prédynastique), exécution rituelle et peine de mort n'a en vérité pas été étayée rigoureusement en égyptologie, selon nous, malgré des tentatives honnêtes. Dans de trop nombreux cas, les phénomènes s'enchevêtrent de manière particulièrement commode dans leur participation au spectacle public.

Si on applique le paradigme énoncé notamment par Nathalie Beaux, selon lequel les criminels pouvaient être associés aux étrangers lors de l'exercice de la peine, il est fort probable que la volonté de dissocier peuple et délinquants se soit manifestée par une ritualisation similaire, ce qui expliquerait notre difficulté à distinguer, dans le cas d'Avaris¹¹⁰⁹, de Mirgissa et du temple de Mout, les contextes de peine capitale et les exécutions de prisonniers de guerre.

4.3.2.3 L'appréhension des accusés

L'idéologie de l'État pharaonique et l'imprégnation du sacré dans l'administration de la justice sont des sujets difficiles à embrasser. Ce n'est pas tellement étonnant : cette analyse, faite du haut vers le bas, fait en grande partie abstraction de l'appréciation personnelle des principaux acteurs – et accessoirement des moteurs – de cette logique répressive. Pour connaître l'intériorité et les concepts émiques des Égyptiens de l'Antiquité, il faut avoir accès à des témoignages honnêtes et décodables.

¹¹⁰⁹ Perla Fuscaldo, « Tell al-Dab'a: Two Execration Pits and a Foundation Deposit, » dans *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists*, Le Caire, 2000, vol. 1, Zahi Hawass (dir) . New York, The American University in Cairo Press, 2003, p. 186.


La question se pose depuis plusieurs décennies : les Anciens ont-ils cru à leurs mythes¹¹¹⁰? Dans ce cas-ci, on pourrait également se demander : les Égyptiens avaient-ils plus peur de l'anéantissement de l'esprit dans l'au-delà que du décès du corps et les implications qu'entraînent une répression violente ?

Nous avons déjà vu que la violation des tombes royales, à la fin du Nouvel Empire, n'entraînait pas de gigantesques émois chez les personnes interrogées, et que la crainte de la répression occupait davantage les discussions que le caractère sacrilège de l'acte lui-même. Devant l'éventualité d'une exécution, les accusés ont des réactions similaires. Ils ne font pas référence à la pérennité de leur âme, ni à la manière avec laquelle on les exécutera, ni au rituel qui entoure la peine de mort. Le père de Shedsukhons, qui craint pour ce dernier, appréhende ainsi les conséquences de son geste :



ir p3 mh3 n hty i.di=k m h3 n p3 <dd

« Quant à la corde que tu as mise au cou du jeune homme »



iw=k r iy.t r nhm t3y=f dni.t mtw t3y=f

« tu viendras pour prendre sa part et sa »




¹¹¹⁰ Ceci est bien entendu une référence à Paul Veyne. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris, Éditions du Seuil, 1983, 164 p.

sbꜣy.t dm̄ n=f m wnw.t

« leçon (châtiment) le touchera dans l'heure. »¹¹¹¹

Ce n'est pas sur le caractère sacré de la violence répressive qu'il insiste, ni sur le rituel, mais bien sur la condamnation en elle-même. Imenkha, trompettiste du domaine d'Amon, est également assez laconique quand il mentionne la possibilité qu'un collègue, Perpanefou, soit tué :


iw=w r hdb=k hr pꜣy tꜣ.t i ir=k m pꜣ hr

« Ils te tueront à cause de ce vol que tu as commis dans la tombe. »¹¹¹²

L'esclave Kerbaal ne mentionne pas directement la peine de mort, mais la peur se lit dans son témoignage, quand il tente de s'extraire au jugement de la commission et demande aux juges de laisser ses maîtres choisir la punition qui leur conviendrait à eux, dans un extrait que nous avons cité précédemment.

S'il y a des références au rituel entourant la peine de mort, au sacrifice enduré au nom d'une divinité, elles sont très subtiles ou volontairement omises. Malgré la forte teneur idéologique, l'insistance du rituel relié à la peine capitale et la religiosité totalisante habituellement attribuée aux Égyptiens de l'Antiquité, la peine capitale telle que perçue à la fin du Nouvel Empire semble largement être prise pour ce qu'elle est par les futures victimes : une fin violente aux mains de l'État. Sans étonnement, cette perspective entraîne des réactions paniquées et angoissées ; plus rarement résignées.

¹¹¹¹ *P. BM. 10052*, r° 3, 14-15. *KRI VI*, 774, 3-6.

¹¹¹² *P. BM 10052*, r° 4, 9-10. *KRI VI*, 776, 10-11.

4.4 Conclusion du chapitre

Si nos hypothèses concernant les exécutions nombreuses ayant eu lieu après la Conspiration du Harem s'avèrent vérifiables, et que certains des accusés aient pu négocier une peine de mort plus douce contre des informations diverses ou pour une autre raison, inconnue – ces condamnés ont pu avouer leurs crimes (peut-être fantasmés) plus rapidement, sous la torture ou non, après qu'on leur eut promis ce privilège, ou ont pu mettre fin à leurs jours d'eux-mêmes en échappant temporairement à la surveillance des gardiens – elles en disent presque autant sur la perception de la peine capitale au Nouvel Empire que les témoignages rapportés par les commissions d'enquête. En effet, Ahmad Abo el Magd¹¹¹³ affirme, à ce sujet, que le suicide est perçu comme une transgression religieuse en Égypte ancienne. C'est un des arguments qui permet, selon lui, de remettre en question la relative indulgence de la peine du suicide forcé.

De fait, peut-être que ce tabou a empêché quelques accusés de se laisser séduire par la perspective de mourir selon leurs propres termes. Mais visiblement, pas tout le monde. Il est peu probable que le déshonneur (le fait d'avoir agi contre le pharaon aurait rendu toute espérance de rédemption assez vaine) ait quelque chose à voir dans cette décision. Comme nous l'avons vu plus tôt, il pouvait arriver que les décisions considérées largement comme amORALES soient éthiquement justifiées par des malfaiteurs, bien que ce ne soit pas systématiquement le cas (les prêtres ayant demandé de l'aide au passeur se sont justifiés en faisant appel à leurs ancêtres, mais chez d'autres, comme Amenkhau et Paneb, l'*argumentum baculi* semble avoir été la seule justification). Par ailleurs, les pharaons ayant renversé des dynastes ou leur ayant

¹¹¹³ Ahmad Abo el Magd. « Death without Dishonour : Suicide as Punishment in the Judicial Sources of the New Kingdom. » p. 4.

succédé suite à des intrigues politiques ne semblaient avoir aucune difficulté à utiliser la propagande à leur avantage, décrivant un prédécesseur comme un usurpateur ou un rebelle¹¹¹⁴. Croyaient-ils eux-mêmes à leur propre propagande ? C'est plus difficile de le déterminer, mais il serait cependant étonnant que ce discours aille dans le sens contraire des normes sociales : c'est-à-dire que la forme du discours de justification soit considérée comme choquante ou scandaleuse dans l'esprit de vastes groupes au sein de l'Égypte. Rappelons ici le discours de légitimation de Ramsès IV, qui bien que différent de celui de ses prédécesseurs, utilise des référents communs puisés dans la mythologie¹¹¹⁵.

Dans ce contexte, il est fort peu probable que les conspirateurs aient senti des remords ou un inconfort éthique vis-à-vis le fait d'avoir assassiné Ramsès III et tenté de placer Pentaour sur le trône. *Mutatis mutandis*, de se considérer comme salis à tout jamais par cet atroce péché. Comme nous l'avons vu dans notre commentaire sur le *Conte de l'Oasien*, selon lequel voler n'est pas un crime aussi grave pour le pauvre qu'il ne l'est pour le riche, les Égyptiens savaient très bien ce que signifie un « facteur atténuant ». Il est donc peu probable qu'ils aient accepté de commettre un suicide pour la simple raison qu'ils étaient déjà déçus, et que la violation d'un tabou supplémentaire n'y changerait rien. D'autant plus que le rituel d'exécration accompagnant une exécution formelle peut avoir un effet, dans l'esprit de chacun, sur le destin du défunt dans l'au-delà, tout autant qu'une transgression commise par celui-ci !

Survivre était la préoccupation principale des acteurs de notre récit. Éviter une peine capitale ritualisée et spectaculaire, même dans le cas où elle n'aurait pas occasionné de souffrance physique supplémentaire, et la troquer pour une mort dans


¹¹¹⁴ Ce langage passe dans la langue de tous les jours. Nous l'avons déjà vu plus tôt : dans la lettre à Paser, par exemple, on désigne Akhenaton par le terme de « rebelle ». *Lettre à Paser, maire de Thèbes*. Papyrus Berlin 14424a et 14433a-i, (*KRI III*, 158), ligne 7.

¹¹¹⁵ Jean Revez, *op. cit.* 2010, p. 52-54.

l'intimité, sans formules d'exécration et de pénible démonstration publique – voire la crémation, mais ce n'est absolument pas mentionné dans nos sources – était toutefois, dans la certitude de la mort, un gain certain. Avec tout ce qu'on sait de la peine capitale en Égypte ancienne, il ne faudrait pas en venir à considérer que les deux *modi operandi* soient similairement perçus par les accusés. Selon toute vraisemblance, et malgré la nature laconique de la description des peines dans le *Papyrus judiciaire de Turin*, les exécutions des conspirateurs ont été marquées par un rituel complexe et humiliant, ayant des implications autant religieuses que politiques (s'il est permis dans le contexte de séparer les deux) dont le papyrus lui-même fait intégralement partie ! Elles n'ont pas été menées en toute discrétion et avec délicatesse, et les accusés avaient tout à fait raison de les craindre.

CONCLUSION

La violence, au Nouvel Empire, est multiforme. Il n'y a pas vraiment de concept englobant qui rejoint parfaitement nos définitions contemporaines. La violence telle que perçue et pensée au Nouvel Empire est une réalité complexe.

Comme nous l'avons vu au chapitre II, elle est caractérisée par un lexique riche, utilisé dans des contextes qui ne sont pas toujours neutres. Les termes du lexique pouvaient avoir, par ailleurs, des significations diverses, et être utilisés pour l'effet de style. Nous avons vu que des déterminatifs à connotation violente, comme  (A24 selon le classement de Gardiner) pouvaient être utilisés sans que l'action n'implique de la violence entre deux êtres humains. Les flots du Nil peuvent en effet « battre » les rives, comme les chemins peuvent être « tapés » par ceux qui marchent dessus. Ce n'est pas là une véritable trouvaille, mais cela nous a permis de constater la profondeur et la polyvalence du lexique.

Une bonne partie de la terminologie était tout autant utilisée dans des sources à caractère militaire que dans la langue plus commune de la littérature épistolaire – malgré les différences dialectales et de registre. Et quelques termes plus spécifiques, comme *thi* par exemple¹¹¹⁶, pouvaient avoir une signification tout aussi vague et englobante que le mot « violence », et caractériser une série d'offenses allant de la violation de tombeaux à l'agression physique pure et simple, en passant par certains crimes de lèse-majesté. D'autres expressions servant à décrire divers actes violents se passaient rarement de connotation. *btʒ.w*, par exemple, décrivait sans conteste des actes perçus comme criminels, abjects, abominables.

¹¹¹⁶ Voir point 3.2.2.2 : Les crimes au temple

Le discours et le lexique entourant les actes violents sanctifiés ou perçus comme acceptables n'en était pas moins connoté. L'acte violent en tant que tel, pas tellement ; mais la victime de cet acte, certainement. L'ennemi a très souvent une nature rebelle, qu'il faut dompter ou anéantir. Le bras qui le frappe est justifié par l'abjection de la transgression commise.

Le lexique nous a aussi permis de déterminer qu'il existait trois grands phénomènes violents au Nouvel Empire : tout d'abord la violence répressive, celle de l'État ou du supérieur qui surveille et punit. Cette violence s'exprime à travers un lexique et un discours qui condamnent celui qui contrevient aux normes ou à l'ordre social. La deuxième forme de violence est celle de ce contrevenant, qui commet des méfaits ou des *abominations*. Les deux premières formes de violence sont perpétrées par des gens qui frappent (*hwi*), et qui luttent (*chj*), bien que seulement le deuxième transgresse (*thi*) et commet des péchés irréparables (*btj.w*). La troisième forme de violence montre un ennemi complètement passif : c'est une violence symbolique, dirigée essentiellement contre des effigies, voire des ennemis rituels ou imaginaires. Cette violence n'est pas seulement d'ordre spirituel, à l'instar, selon Artaud, du combat intérieur représenté dans le théâtre balinais, qui viserait à « combattre ses propres démons »¹¹¹⁷. Elle a aussi une vocation préventive.

Mais on ne peut penser la violence au Nouvel Empire sans penser à la non-violence, à la paix sociale qui devrait découler d'un respect théorique des normes morales en cours à l'époque. Le discours sur la violence, en Égypte ancienne, est de fait essentiellement non-violent. C'est avant tout une promotion presque agressive de la modération de caractère et de comportement. Comme nous l'avons donc également vu au chapitre II, la population (ou du moins, certaines de ses composantes sociales) est

¹¹¹⁷ Antonin Artaud. *Le Théâtre et son double*. Paris, Gallimard, Folio Essais, p. 92, 92, 95, 113. « Cette gesticulation touffue à laquelle nous assistons, a un but, un but immédiat auquel elle tend par des moyens efficaces et dont nous sommes à même d'éprouver immédiatement l'efficacité. Les pensées auxquelles elle vise, les états d'esprit qu'elle cherche à créer, les solutions mystiques qu'elle propose sont émus, soulevés, atteints sans retard ni ambages. Tout cela semble un exorcisme pour faire affluer nos démons ».

fortement incitée à rester silencieuse, à réfléchir, à respecter l'autorité établie et aussi à conserver de bonnes manières. La violence, celle de l'homme à la « bouche chaude », ne peut qu'entraîner sa propre perte. La littérature sapientiale du Moyen et du Nouvel Empires est catégorique sur la question, bien que les discours des sages varient selon le contexte de production, l'objectif de l'auteur et le public visé.

Et en tenant compte de ces facteurs, il nous paraît intéressant qu'ils se contredisent si peu sur la question de la violence et de la modération, qui reste centrale. *Les Maximes de Ptahhotep* parlent « d'écarter le conflit », dénoncent certains comportements comme le bavardage et recommandent de ne pas répliquer avec hostilité aux injures. Selon l'auteur, il faut par ailleurs « courber le dos » face à un supérieur, rappelant l'importance vitale du respect de l'ordre traditionnel et hiérarchique en Égypte. Ptahhotep n'est pas le seul à faire la promotion du respect de l'autorité : dans *L'enseignement d'un père à son fils*, la fidélité au roi est mise de l'avant. La rébellion et le défi de l'autorité, eux, sont durement condamnés. Le discours sur la modération, quant à lui, est également tout aussi central que chez Ptahhotep. La pulsion colérique et la parole immodérée y sont dénoncées, au même titre que le mensonge, et on assure au lecteur que la courtoisie sera récompensée.

Dans *Les maximes d'Ani*, et si on traite moins de réputation, en raison du public visé, qui paraît afficher un statut social moins élevé que dans les deux premières sources, d'autres conséquences à des actes immodérés sont mises de l'avant. Boire sans modération peut nous pousser à dire des choses méchantes, ce qui nous attirera des problèmes. De même, une personne hargneuse risque non pas ici de mettre en danger son statut social, mais bien d'être battue. Pour le reste, le texte reste en accord avec les autres : la modération du caractère et de la parole, voire le silence est à la base du comportement idéal de l'Égyptien, à la base des normes sociales établies, ou qu'on tente de promouvoir. Il en va de même chez Aménémopé : au lieu de chercher le conflit en répliquant à un homme colérique, il faut attendre en silence que la tension retombe.

Ces sagesses ne sont pas que des beaux mots. Elles ont un écho dans les pratiques réelles et l'imaginaire fictionnel. Elles correspondent à la fois à la description des héros de contes et jusqu'à un certain point, à une normativité comportementale au Nouvel Empire. Dans *Le conte d'Horus et de Seth*, Horus remporte des succès lorsqu'il fait preuve de raison et de modération, notamment dans la construction d'une embarcation sur le Nil. Seth, quant à lui, est brutal, colérique et direct. Il représente un antagoniste parfait. Dans *Le Conte des deux frères*, le cadet déjoue les attentats par la ruse, utilisant rarement la brutalité, alors que son frère, plus impulsif, commet une erreur qu'il regrettera amèrement par la suite. Dans *Le conte de Vérité et de Mensonge*, qui rappelle encore une fois l'affrontement entre Horus et Seth, c'est le discours raisonné qui permet de surpasser la ruse de Mensonge.

Certains rapports de procès et des lettres envoyées par les artisans de Deir el-Medineh nous permettent de conclure que cet idéal était matière à réflexion quotidienne. Tous ne correspondaient pas, par leurs actions, au héros de conte ou au sage des Maximes, mais de nombreux éléments discursifs nous permettent de croire que la norme tendait également vers la non-violence, la modération, et que les Égyptiens en faisaient grand cas. Les liens de proximité qui unissaient les membres d'une même communauté favorisaient des comportements d'autant plus cohésifs qu'ils leur semblaient nécessaires. Le Nouvel Empire était loin d'être un âge chaotique où régnaient la brutalité et la force.

Au contraire, et comme nous l'avons vu au chapitre III, l'Égypte a une certaine capacité d'imposer le respect des normes par une coercition qui, la plupart du temps, s'exprime par la pression sociale et l'auto-régulation, plutôt que par la répression d'un pouvoir centralisé. C'est une civilisation au sens propre du terme, c'est-à-dire une société régie par un ensemble de codes stricts, à la hiérarchie clairement définie, à la morale réfléchie et à la tradition lourde, à l'ordre respecté par l'obtention du consentement et de la participation de tous et de toutes – du moins jusqu'à un certain point. Cela n'empêche pas le respect de ces normes de tomber comme une chape de

plomb sur ce qui se situe dans les marges et en bas de l'échelle sociale : la société exerce en tout premier lieu une violence *raffinée*, marquée par des structures patriarcales oppressantes envers la femme (bien plus du moins que le suggérait Desroches-Noblecourt), tout ce qui déviait de la norme sexuelle (les théories queer et féministes, pas du tout inadaptées à l'égyptologie¹¹¹⁸, parlent aujourd'hui d'hétéronormativité) ou violait les ententes prises dans le cadre d'un mariage. Des cours de justice locales pouvaient régir les scandales liés aux cas d'adultère, et si l'on n'a conservé aucune attestation de peine de mort suite à un adultère, il est cependant clair que la *knb.t* se réservait le droit de punir, ne serait-ce que par l'humiliation publique. Ces violences internes sont bien sûr nourries par les représentations : jusqu'à un certain point, elles *sont* les représentations, car celles-ci visent justement à donner autorité aux normes sociales. Par ailleurs, et même si elles ont tendance à aller plus loin que les pratiques réelles, elles justifient – ou normalisent – les réactions émotives des personnes qui se sentent concernées par un comportement déviant à travers la fiction, et des comportements d'exclusion à travers des écrits de sagesse ou des textes purement votifs.

Contrairement aux déviants, certains « faibles » – qui, on le comprend, font partie du *rmṯ* – obtenaient une certaine protection dans la forme contre ceux qui voudraient les opprimer. Un vaste pan de l'éthique égyptienne dénonce l'oppression des plus faibles par les plus puissants. En réalité, cet idéal moral était-il cependant renforcé par des actions concrètes ? Si cette oppression entraînait en contradiction avec la volonté royale, certainement : on l'a vu avec l'affaire d'Éléphantine, dans laquelle un responsable a été puni parce qu'il avait injustement mutilé un homme ainsi que dans certaines lettres dénonçant certains abus et envoyées à des notables.

Un crime grave comme le meurtre provoque des réactions très différentes. La représentation d'assassinats en dit long sur l'imaginaire égyptien. Le verbe *hdb* est

¹¹¹⁸ Lire par exemple Uroš Matić : « (De)queering Hatshepsut : Binary Bind in Archaeology of Egypt and Kingship beyond the Corporeal. » *Journal of Archaeological Method Theory*, 2016, p. 810-831.

employé comme menace, tant dans la fiction et le mythe que dans la vie quotidienne. Le *modus operandi* diffère cependant : dans les représentations, le meurtre est très spectaculaire (dans *Les deux frères*, Anubis tue sa femme et la fait dévorer par ses chiens, alors que dans *Les aventures d'Horus et de Seth*, Seth menace les dieux de les tuer un à un avec un sceptre de 4500 nemset). Dans d'autres types de sources, nous avons remarqué que tant dans les menaces que dans l'élaboration de plans machiavéliques, on restait plus prosaïque : ainsi, les sources et représentations, malheureusement pas très nombreuses, nous révèlent que les Égyptiens avaient plus à craindre d'être assassinés en secret et jetés furtivement dans un canal ou dans le Nil que d'être jetés aux chiens ou foudroyés par magie.

Les représentations de l'État et l'auto-régulation qu'on attendait d'une population soucieuse de respecter les tabous avaient des limites. Les crimes contre l'État, les temples et les tombes étaient pris très au sérieux par les autorités. La nature de ce type de crime était tout à fait équivalente à n'importe quelle agression violente : c'était une attaque transgressive (*thi*). Les pilleurs ne sont pas que des « voleurs » (*itj.w*), mais aussi des « opposants », des « grands criminels » (*hrw.w* 𓂏). À la fin du Nouvel Empire, toute la population ne se sent toutefois pas touchée par cette perception. Les principes se sont-ils affaiblis en raison de la misère, de l'absence de surveillance, ou de la perte de légitimité idéologique du régime? Peut-être un mélange de ces trois facteurs. Dans tous les cas, beaucoup de ces pilleurs fournissent d'intéressantes explications aux commissaires envoyés pour les identifier (et les torturer). Mieux encore : nous savons, par les sources émanant de l'État, que les Égyptiens justifiaient ces appropriations entre eux, qu'ils en débattaient la légitimité et se créaient des représentations indépendantes des diktats moraux pharaoniques. Dans la transgression, tout discours moral ne disparaissait pas, et on cherchait parfois des réponses – qu'elles soient honnêtes ou pas – aux contradictions, comme le montre l'exemple des prêtres justifiant l'appropriation d'un sarcophage au passeur Amenemhab dans le *P. BM 10052*¹¹¹⁹. Certaines sources

¹¹¹⁹ Voir point 3.2.2.1.2 : La justification des pilleurs

nous font donc tant penser à une collaboration consentie et non-violente qu'à un réseau criminel d'envergure. Cependant cette collaboration pouvait tout aussi bien être forcée, obtenue par l'extorsion, la menace, l'agression et même le meurtre.

Les diverses formes de violence peuvent exister indépendamment les unes des autres. Tout crime, toute rébellion ne trouve pas de coupables ; la violence de l'État n'est sans doute pas systématiquement ritualisée et la violence symbolique est très présente dans les rituels funéraires. Mais les trois types de violence peuvent aussi se côtoyer. L'administration publique de peines, capitales ou non, est très souvent accompagnée d'un discours réellement symbolique et vise avant tout à justifier l'acte, tout en publicisant une répression visant à différencier la cible du reste de la population. Ces violences symboliques et répressives, évidemment, constituaient une réponse radicale à une *violence* délinquante.

Plus largement, nous avons aussi démontré que ces crimes ou abus contre l'État et les temples pouvaient avoir des implications politiques, surtout quand ils sont commis par des puissants, dans une région qui échappait, du moins en partie et à certaines époques, au pouvoir prétendument absolu de la monarchie pharaonique ! Les sources qui narrent de pareils événements décrivent plus, selon nous, une lutte contre une fraction, une réaffirmation du pouvoir pharaonique qu'un simple scandale.

Face à la répression ou la négligence de l'État, la population égyptienne ne restait pas toujours passive. Une des principales hypothèses défendues au cours de cette recherche touche justement à sa participation ou à son opposition active à l'exercice du pouvoir et des pressions normatives. Si l'éthique morale égyptienne insiste sans arrêt sur le respect de l'autorité, et que cette valeur est centrale chez les producteurs de ce type de discours, des traces d'opposition ont subsisté, même dans une fiction qui la condamne (dans *Ounamon*, par exemple).

Les séries d'oppositions les mieux documentées sont certainement les grèves de Deir el-Medineh. Elles ne s'attaquaient pas à l'essence du pouvoir mais exigeaient la fin des défauts de paiement : un retour à l'ordre et non son renversement. Voilà pourquoi, entre autres, nous avons parlé de normes d'opposition acceptables. Et si cette opposition semble avoir été en général dépourvue de violence (du moins les sources n'en font pas mention), des artisans ont proposé d'avoir recours à des moyens de pression carrément inacceptables, comme la violation d'une tombe.

Devant ces résistances modérées, caractérisées par des harangues, des veillées et des suppliques, la violence directe et ouverte d'opposants politiques, les tentatives de coups d'État et les révoltes sont contrastantes. Le pharaon en train d'occire des Nubiens et des Asiatiques qui ont refusé de se soumettre est une image à laquelle on peut difficilement échapper en Égypte : elle est représentée partout. Mais quand la révolte est interne, les représentations doivent s'adapter. Les mots ne sont pas tendres envers les rebelles (qu'ils viennent d'Égypte ou d'ailleurs). Il n'y a cependant pas qu'une façon de dépeindre ceux-ci : le lexique est encore une fois varié, et les contextes dans lesquels on le trouve également. Globalement, la violence et la promesse d'une répression impitoyable semblent être la réponse discursive la plus courante face à la rébellion. Mais il existe une autre voie plus rarement explorée dans les sources, celle d'avoir un règne populaire qui calme les mécontents (nous nous rappelons ainsi le discours tenu par le Vizir Hori à Séthi II, dans une lettre qui est envoyée à ce dernier).

Qui est en vérité ce rebelle, celui qui doit conduire le pouvoir à organiser une campagne militaire au sein même de la Vallée du Nil ? Que veut-il ? Les sources restent discrètes à ce sujet et son point de vue s'est en grande partie perdu. Et pourtant il existe bel et bien. Dès le tout début du Nouvel Empire, l'instabilité politique lui permet de contester le pouvoir royal – cela est révélé entre autres par l'autobiographie d'Ahmès, fils d'Abana. Peut-on voir les traces du discours de ces opposants dans certaines sources, notamment littéraires, qui font mention d'injustices criantes, mais toujours à

mots couverts ? La satire et le sarcasme peuvent-ils parfois avoir cette fonction ? Nous pourrions supputer longuement sur la question.

Il est plus probable que les rébellions et révoltes n'aient été qu'un des multiples moyens pour la population d'espérer échapper à la tyrannie. Au chapitre IV, en nous basant sur les idées de James C. Scott, nous avons cherché à savoir si la fuite d'Égypte ne pouvait pas représenter un autre de ces moyens. À ce sujet, L'Égypte pharaonique avait quelques points en commun avec l'Asie du Sud-Est. Les marches de l'Empire étaient en effet des zones montagneuses, réputées inhospitalières, où vivaient cependant des peuplades échappant à la mainmise d'un quelconque État. L'Égypte avait aussi son lot de travailleurs serviles, esclaves capturés à la guerre ou marginalisés par un crime. Le peuple pouvait également avoir quelques raisons de fuir la répression de l'État après l'échec d'une révolte. Nous n'avons pas pu établir avec clarté qu'on cherchait régulièrement refuge dans les montagnes et au-delà, dans la péninsule du Sinaï, en Libye, en Asie ou ailleurs. Nous avons quelques exemples qui semblent anecdotiques et antérieurs au Nouvel Empire, comme sur la *Stèle Berlin 22 820*¹¹²⁰, qui suggèrent que les Oasis pouvaient aussi constituer des refuges. Cependant, une vaste portion de l'imaginaire égyptien, tel qu'il nous été transmis par l'écriture du moins, semblait plus séduite par les possibilités qu'offraient les étendues sauvages qu'effrayée par leur hostilité.

Nous avons parlé brièvement du récit biblique, mais l'histoire de Sinouhé, du *Prince prédestiné* et des *Deux Frères* mentionnent clairement des espaces de refuge, qui sont extérieurs à l'Égypte, ou simplement isolés et potentiellement proches de ses frontières. Il semble désormais important, afin de comprendre l'exercice du pouvoir en Égypte ancienne, d'étudier l'interaction entre l'Empire et ses marches. Une histoire qui ne doit pas être écrite seulement à partir de la propagande pharaonique, cela va de soi.

¹¹²⁰ Rudolf Anthes. « Eine polizeistreife des Mittleren Reiches in die westliche Oase. » *ZÄS*, 1930, no 65, p. 108-114.

Kouch est une région qui semble avoir un statut beaucoup moins ambigu dans les sources étudiées : occupée en grande partie par l'Égypte au Nouvel Empire, elle n'est pas un territoire non-gouverné ou vassalisé, mais une composante de l'Empire¹¹²¹ dans lequel un long processus de cooptation et de colonisation, notamment par le biais d'une répression politique et militaire a lieu depuis quelques siècles déjà. À l'intérieur des frontières traditionnelles de l'Égypte, elle est donc un outil supplémentaire et répressif de l'État, plutôt qu'un espace de fuite, puisqu'elle permet aux autorités du Nouvel Empire d'y exiler les parjures – ou du moins de leur faire craindre l'exil – et d'importer des soldats. Le rôle des Égyptiens exilés et mutilés n'est clarifié dans aucune source dépouillée ici. Il est possible que ces citoyens déchus aient été relâchés dans la nature, ou aient pu servir les intérêts du pharaon à Kouch dans le cadre de travaux forcés. Est-ce qu'une colonie-bagne accompagne cette aventure impérialiste, comme en Australie sous l'Empire britannique ?

Face à toutes les façons qu'ont les Égyptiens de résister à la moralité, à l'ordre et aux normes, l'État a donc aussi l'occasion de déployer des moyens répressifs impressionnants. Et il ne se gêne pas pour démontrer sa puissance. Le Nouvel Empire est caractérisé par des peines publiques, par l'exemplarité et le spectacle. La justification religieuse des peines, c'est-à-dire le rituel, a cette fonction primordiale d'en assurer la sanctification par le spectateur, plus que par les dieux. Il faut le toucher dans son imaginaire, lui faire *désirer*, même, la répression, le maintien violent de l'ordre social. Cette légitimation passe notamment par la dissociation entre le spectateur et le condamné. L'indice le plus clair de ce phénomène est l'association de ce dernier avec des étrangers ou d'autres figures qui sont clairement aliénées à l'Égypte pharaonique. Le discours de la justice n'est pas purement tourné vers le divin : il essaie de séduire les masses, de montrer qu'elle est au service des faibles, qu'elle dit protéger des puissants : de fait, si nous avons quelques exemples d'une justice qui condamne un


¹¹²¹ Vernus, *op. cit.* 2011, p. 179.

geste abusif, nous n'avons aucun doute sur le sens de ce discours : il sert à séduire la foule plus qu'à mettre l'élite en garde.

Reste la question du défi à la vie du roi. Si plusieurs pharaons sont morts à la guerre, quelques-uns seulement semblent avoir été assassinés dans les suites d'un complot ourdi par leur entourage. Au Nouvel Empire, il est difficile de passer à côté du cas de Ramsès III. Comme nous l'avons vu, l'intérêt de cet événement ne réside pas seulement dans la force de la réaction du pouvoir mais aussi dans la forme du discours, et dans ce que certains indices laissés çà et là peuvent nous révéler sur l'administration de la justice dans des circonstances aussi dramatiques. Nous pensons que les questions qui ont été posées précédemment sur le suicide forcé, entre autres, n'étaient nécessairement pas les bonnes. Nous suggérons que les accusés n'étaient pas des acteurs passifs. Les commissions de juges n'étaient pas que des tribunaux : ils enquêtaient, et l'information pouvait *s'acheter*. Les accusés nommés dans les sources, même lorsqu'ils étaient *de facto* condamnés à la peine capitale, ne perdaient pas tout pouvoir de négociation. Cette notion n'est pas étrangère à nos propres pratiques contemporaines en droit criminel : bien qu'une justice prescriptive et codifiée soit l'outil de référence principal aujourd'hui, l'accusé peut tout de même négocier la longueur de sa peine ou même être absout si certains éléments jouent en sa faveur, notamment les informations qu'il détient sur l'identité d'éventuels complices ! La justice n'était pas, en Égypte pharaonique, exactement conforme à la représentation idéale, et administrée avec l'observation la plus zélée du dogme. Voilà pourquoi, selon nous, il semble difficile d'identifier les facteurs qui influent sur le fait d'accorder la permission à un condamné de se suicider : la légitimation de la justice ne repose pas sur le respect intrinsèque de principes rituels inviolables, mais bien sur une justification *a posteriori*. Celle-ci est assez convaincante pour que quelques historiens et historiennes y croient toujours aujourd'hui.

La révolte de Panhésy est un problème historique plus complexe. Peu de sources en font une narration complète et claire. Les égyptologues ont pu, en croisant celles qui

sont disponibles, faire d'intéressantes déductions. Ce qui est certain, c'est que la guerre civile qui a suivi la révolte a fortement marqué les esprits, de sorte qu'elle est devenue un repère chronologique. Aucune source ne semble faire directement référence à l'assassinat de Ramsès III. Cet événement a certainement choqué la population mais on peut supposer qu'il ne l'a pas gravement affectée dans sa vie quotidienne, contrairement à la guerre civile, avec ses réquisitions, conscriptions, déplacements de troupes, morts violentes, exactions, destructions et pénuries.

Le maintien de l'ordre en temps de paix, au Nouvel Empire, ne se caractérise pas par une furie aveugle, mais elle ne se passe toutefois pas de violence. Les textes, comme l'iconographie, nous en ont donné des signes assez convaincants. On a qu'à penser aux bastonnades, dont nous avons parlé à la fin du chapitre IV. Beaucoup de questions subsistent, à savoir à quel moment, ou suite à quel processus judiciaire ce type de peines était infligé. Le moindre désagrément était-il suffisant pour le justifier ? Nous pouvons en tout cas y voir une sorte de punition très largement mise en pratique par des responsables de toute sorte. Contremaître, policier, collecteur, etc. Plusieurs ont dû remarquer avant nous que le verbe « éduquer » lui-même, *sbj*, comporte le déterminatif de l'homme portant un bâton (le A24, ). Ce geste de violence physique ne semblait pas être profondément choquant : il faisait partie des actes administrés par toute personne en situation de pouvoir afin de faire régner l'ordre et la discipline.

La punition doit bien entendu avoir un certain sens et être infligée avec diligence. Des principes pragmatiques guidaient l'administration des peines violentes : la proportionnalité, qui, on l'apprend dans les sagesses, vise à attribuer une peine ni trop sévère ni trop indulgente au coupable. Le second principe identifié est la mise en examen : les coupables n'étaient pas déterminés au hasard. Ils étaient longuement interrogés et battus, torturés lorsque accusés de crimes plus graves. Comme nous l'avons vu, le *Papyrus judiciaire de Turin* fait directement mention de preuves incriminantes et assez accablantes. Nous savons que cette source avait un public visé assez large : cet élément n'a pas été laissé là par hasard. L'intention de présenter les

résultats d'une enquête aux apparences rigoureuses était centrale à la justice du Nouvel Empire. Le plus pur rituel religieux ne suffisait pas.

En revanche, ce rituel existait bel et bien, et il était très souvent public. Ce sujet très sensible a été traité avec intérêt par beaucoup d'égyptologues. Le rituel entourant la peine de mort, surtout, a causé une certaine commotion chez les chercheurs. Même en faisant abstraction des travaux plus récents de Betsy Bryan, qui ont ramené le sujet du sacrifice humain à l'ordre du jour, le sujet reste brûlant. Il est évident, dans tous les cas, que l'exécution rituelle de criminels ou d'ennemis était l'occasion de joindre la violence symbolique, caractérisée par des rituels complexes et des formules d'exécration, à la violence répressive. Quant aux condamnés à mort, leur point de vue ne s'est pas totalement évanoui. Plusieurs personnes interrogées au cours des enquêtes ayant suivi les affaires de pillage de tombes ont exprimé l'angoisse d'être exécutés. S'il est certain que les témoignages peuvent être incomplets, les scribes ayant pu avoir recours à des ellipses, il n'en reste pas moins que c'est avant tout la peine en elle-même qui est redoutée par les témoins en question, plutôt que le rituel ou même, la possibilité de la survie dans l'au-delà. La crainte immédiate semble être celle de la souffrance corporelle et de la disparition.

En somme, nous avons vu, au cours de cette recherche, comment les représentations de la violence domestique et sociale interagissaient avec la *praxis*. Les représentations touchent beaucoup au symbole, au spirituel : mais pas nécessairement. On trouve les plus vives et les plus claires de ces représentations dans le conte et les sagesses. Fort heureusement, les textes et iconographies les plus prosaïques nourrissent également les représentations de la violence au Nouvel Empire.

En bref, les trois formes de violence que nous avons identifiées coexistent sans pour autant se suivre chronologiquement. Tout crime, toute rébellion ne trouve pas de coupables ; la violence de l'État n'est sans doute pas systématiquement ritualisée et la violence symbolique est très présente dans les rituels funéraires, qui ne sont en outre

pas caractérisés par des effusions de sang d'une autre nature. Mais les trois dimensions de la violence sont largement le produit d'une interrelation. L'administration publique de peines, capitales ou non, est très souvent accompagnée d'un discours réellement symbolique de justification. Ce faisant, il publicise l'acte répressif auprès d'un public qui ne doit, en aucun cas, identifier dans la victime sacrificielle l'un de ses semblables. Comme nous l'avons formulé plus tôt, c'est une fois de plus une réponse radicale à une *violence* délinquante.

Ce n'est pas une conclusion étonnante, mais nous avons cru pouvoir donner du sens à notre processus de recherche en permettant une meilleure compréhension des phénomènes violents au Nouvel Empire, et surtout le rôle pas du tout passif que la population y jouait. Bien sûr, en tant que force, puisqu'elle pouvait stigmatiser les comportements déviant de la norme. En tant que spectateur enthousiaste et conditionné, ensuite, de la violence institutionnelle, elle faisait intégralement partie de ces exercices de légitimation de l'État pharaonique. Beaucoup pouvaient aussi abuser de leur pouvoir, même réduit, pour violenter ou écraser leurs pairs ou des groupes plus ostracisés. Et finalement, plusieurs de ses éléments les moins respectueux de l'ordre établi dirigeaient réellement la violence envers les institutions pour diverses raisons : gain personnel, mécontentement, colère et désespoir, misère.

Les Égyptiens de l'Antiquité avaient une connaissance profonde des sentiments qui pouvaient motiver ces violences, et leur analyse de la situation ne semble pas toujours, en regard des discours actuels, totalement déphasée. Des discours minoritaires de l'époque, concernant la violence et le crime, rejoignent assez bien certains commentaires ou décisions légales prises au XXI^e siècle¹¹²². Malgré tout, comme aujourd'hui, les discours sont multiples et contradictoires. La propagande et l'utilisation d'un certain matériel iconographique peuvent donner l'impression d'une unanimité et

¹¹²² La Cour de cassation italienne a, par exemple, déclaré en 2016 que voler pour se nourrir n'était pas un crime, venant confirmer légalement après quelques millénaires certaines objections du Paysan Éloquent.

d'une continuité parfaites, mais nous avons bien démontré que beaucoup de points de vue se contredisaient de manière assez irréconciliable. Le vizir Hori flattait le pharaon en lui disant que c'était par l'amour qu'il contentait le peuple¹¹²³ ; ce même monarque, ailleurs, se plaisait à être représenté en train de punir les rebelles.

Les sagesses se contredisent peu dans leurs diktats ; mais même à l'intérieur de certains de ces textes, une forme ou une autre de dissensus apparaît. Quant aux contes, leur contenu à caractère moral est dans l'ensemble conforme aux attentes, mais plusieurs détails – comme la représentation des personnages féminins, pour ne nommer que celui-ci – nous mènent à des conclusions similaires. La pensée égyptienne, telle que conçue au Nouvel Empire, est loin d'être uniforme, et tout ce qui concerne les représentations de violence n'y fait pas exception. S'il a existé un concept moral et/ou sémiologique fixe de la violence, il n'a pas d'empreinte de dogme.

Cela nous ramène à l'appréciation purement étymologique du phénomène : vu l'étendue du lexique et des données recueillies, il ne serait pas imprudent de considérer que le sens des mots entourant les phénomènes violents n'est pas tant une question de contexte et de chevauchement organique des différents sens (strictement sémantiques) qu'une question de point de vue très personnel, c'est-à-dire celui de l'auteur du texte étudié. Ce qui est choquant pour l'un ne l'est pas pour l'autre, et le tabou de l'un peut paraître une offense presque risible pour son comparse.

L'Égypte est formée par une population diverse. Si, au sein d'un même village peu peuplé et homogène, on peut s'attendre à peu de variations, à l'intérieur d'un ensemble plus grand, aux composantes ethniques, culturelles, sociales et linguistiques diverses ayant vécu sur une période de plusieurs siècles, les normes sont plus fluides que strictes. Ces normes peuvent également être renversées (du moins

¹¹²³ Voir point 4.1.1.1 : Les termes de la propagande

temporairement), advenant un vaste mouvement d'humeur ou d'autres circonstances particulières, comme un défaut de paiement salarial de la part de l'État.

Le discours sur la violence, en Égypte ancienne, est très puissant. Mais pour donner cette puissance aux images, les anciens savaient bien qu'il était important d'accompagner celles-ci d'actes concrets. Ultraconservatrice ou pas, obscurantiste ou pas, l'Égypte pharaonique ne pouvait pas compter uniquement sur la croyance traditionnelle de sa population, et sur une fidélité indéfectible pour s'en assurer le contrôle. Et encore, même quand le discours est conjugué à des actions de force, l'Égypte est soumise à toutes sortes d'aléas politiques, économiques, sociaux (voire climatiques) qui mettent l'ordre en péril. Quand la population ne désobéit pas, l'élite ourdit des complots et se livre à des fraudes diverses ; et lorsque ces crises sont réglées, les nomades ou d'autres puissances régionales peuvent toujours menacer les frontières, affaiblissant indirectement la stabilité intérieure. L'exercice du pouvoir en Égypte ne peut reposer uniquement sur la conjonction de rappels à l'ordre moralistes, un discours idéologique justificateur et une répression violente. Le pouvoir doit s'assurer de conserver un certain équilibre entre répression, conditionnement et concession, de sorte que la fortune des puissants puisse être assurée sans que les dépenses en sécurité ne deviennent cependant plus coûteuses que des mesures populaires ne le seraient.

Ce calcul, auquel les acteurs du pouvoir se livrent avec plus ou moins de succès, est un jeu dangereux : car les sujets calculent aussi. L'autorégulation par des normes d'obéissance à l'ordre traditionnel (qui se caractérise ici, comme on l'a vu, par le consentement de la population, son appui occasionnel à la répression ou sa participation active au renforcement violent de certaines normes), bien qu'*a priori* peu coûteux au leadership, a ses limites. Même lorsque la population n'est pas au bord de la révolte, des circonstances peuvent en amener une bonne partie à jouer quitte ou double. Qui nous dit que beaucoup n'ont pas évalué sérieusement, même dans la région de Thèbes, la possibilité de rejoindre Panhésy ou de quitter le parti légitimiste lors d'autres conflits politiques sans pour autant être guidés par le désespoir ? La violence au Nouvel Empire

a cela d'intéressant qu'elle est l'expression extrême d'un grand nombre de tensions différentes.

Malgré toutes les conclusions apportées ici, nous ne pouvons éviter de faire un retour sur les limites de notre recherche. Et si nous avons pu, par exemple, tracer un portrait général des normes sociales et du discours entourant les phénomènes étudiés, le nombre assez restreint de sources nous a empêchés de déterminer si la violence, telle que définie, était fréquente ou non. Si les Égyptiens recueillaient des données plus exhaustives sur les crimes contre la personne et les consignaient quelque part, nous n'avons pas encore retrouvé leurs livres ! Nous en sommes réduits à extrapoler sur la perception des différents acteurs et aussi sur leurs réactions émotives : ce qui semblait les choquer ou les étonner devait logiquement être peu fréquent ou se dérouler dans un secret relatif, à l'abri du jugement de la population, et ce qui déclenchait l'indifférence était possiblement un phénomène courant. Mais ces sources elles-mêmes peuvent être trompeuses, car au prisme de l'historien et de l'historienne il faut ajouter, sans surprise, celui de témoins de l'époque. Dans ce contexte de sources rares et difficilement réconciliables, tirer des conclusions à partir d'une étude sérielle aurait paru hasardeux, mais il aurait été intéressant de pouvoir mieux catégoriser, classer et compiler.

Sur le plan purement théorique, nous avons également constaté la présence de quelques limites. Les concepts dont la définition est le produit de chevauchements et de débats idéologiques sont des eaux parfois difficiles à naviguer, surtout quand ces débats conceptuels se poursuivent encore au XXI^e siècle. La violence n'a pas de définition fixe et unanimement reconnue. Nous n'avons pu que proposer la nôtre, qui est certainement assez large. N'empêche, sans ce problème, une bonne partie de l'énergie investie en définitions, en lexicologie et en comparaisons aurait pu être affectée ailleurs.

Nous pouvons finalement espérer que les découvertes archéologiques des prochaines décennies nous donneront des idées plus claires sur l'histoire de la vie privée

en Égypte ancienne, sur les rapports de pouvoir entre habitants, sur les interactions sociales et les tensions qui s'opéraient en milieu urbain ou rural. Sortir des sources de Deir el-Medineh, parce qu'elles parlent de la vie d'une caste bien précise, nous paraît essentiel à moyen ou long terme. Et si nous ne devons pas compter sur une trouvaille aussi significative que celle du grand puits du village (rempli comme on le sait d'ostraca, avec ou sans inscription), il est tout de même crédible que, peu à peu, de nouvelles sources, ou ne serait-ce qu'une collection plus accessible de sources déjà découvertes, nous permette d'enrichir grandement notre connaissance des dynamiques et phénomènes sociaux présents au Nouvel Empire.

Le dernier point que nous aimerions aborder dans cette conclusion est celui qui a inspiré notre recherche. Comment celle-ci peut-elle en effet nourrir un débat plus large et anthropologique sur la question de la violence dans les sociétés humaines ? L'étude de l'émergence de l'État égyptien aurait certainement permis de répondre mieux à l'ouverture de notre introduction et à la partie de notre recherche historiographique qui traite de la Préhistoire. Mais nous croyons que des éléments de réponse se trouvent également dans les périodes postérieures à la formation de l'État. Dans le cas spécifique de l'Égypte ancienne, et comme on l'a vu au cours de cette recherche, l'apport étatique et civilisationnel doit être relativisé. Plusieurs structures normatives, culturelles et sociales d'Égypte ancienne précèdent sans doute l'apparition de l'État, de sa bureaucratie, de son mode de concentration/redistribution des richesses et de sa justice.

D'autres cohabitent avec la présence de l'État sans l'intervention directe de celui-ci. Certaines ont pu simplement faire l'objet d'une appropriation civilisationnelle : la valeur de la modération par exemple, qui se trouve, comme on le sait, dans de nombreuses sociétés, étatiques ou non, et qui n'est en rien le monopole de structures centralisées. L'illusion de l'innovation par le passage d'un code oral à un code écrit ne trompe d'ailleurs presque plus personne. Mais le second est définitivement le monopole de ce que nous appelons en général une « civilisation », alors que le premier convient tout autant aux sociétés sans État traditionnelles.

Les mécanismes sociaux, ritualisés ou non, qui permettent de réguler la violence au quotidien ont bien quelque chose à voir avec l'État, puisque celui-ci tente d'agir sur eux par le biais de son influence sur la justice locale, l'administration et l'éducation. Mais cette action connaît des limites et ratés assez importants pour qu'on laisse s'exprimer, à petite ou moyenne échelle, des forces indépendantes et centrifuges. Celles-ci peuvent innover à l'intérieur et à l'extérieur du cadre idéologique et elles n'ont pas nécessairement besoin de l'État pour y parvenir. A *contrario*, la civilisation amène avec elle son lot de violences dont les penseurs hobbesiens font la plupart du temps abstraction, même (et surtout) dans leurs analyses statistiques : esclavage massif, extorsion, conscription, accapuration, répression, surveillance intensive, etc. Autant de traits qu'on pourrait attribuer à l'Égypte du Nouvel Empire. Ils sont accompagnés d'autres phénomènes qui menacent la survie des sujets et dont nous n'avons pas parlé, telles que la culture forcée de grains au rendement comparativement faible mais faciles à conserver, et favorisant donc la taxation et la concentration de la richesse entre les mains d'un petit groupe¹¹²⁴. Du reste, on ne peut nier que l'appréciation de la civilisation, par les sujets égyptiens eux-mêmes, est toute relative : dans le genre littéraire des *Lamentations*, on se plaint toujours des désordres sociaux ; dans les *Caractères*, des supérieurs hiérarchiques, et dans le conte, on trouve assez facilement refuge à l'étranger. Dans *La satire des métiers*, la vie du prolétariat apparaît également sous un jour atroce.

¹¹²⁴ Là-dessus, lire le passionnant article de Jeff Guo qui fait la synthèse des théories économiques entourant le rapport entre culture de céréales et émergence des civilisations: « The sinister, secret history of a food that everybody loves. » *The Washington Post*, 25 avril 2016. En ligne. [URL]: https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2016/04/25/the-secret-ancient-history-of-the-potato-that-could-change-the-story-of-civilization/?noredirect=on&utm_term=.92a4b47c33e6 (page consultée le 4 mars 2019.) Il cite, pour beaucoup, la recherche plus spécifique de Joram Mayshar, Omer Moav, Svika Neeman et Luigi Pascali: « Cereals, appropriability and Hierarchy ». *Working Papers, Barcelona Graduate School of Economics*, no 842, juillet 2015. L'analyse, profondément positiviste, doit être nuancée. On lui opposerait la vision plus cynique de James C. Scott, qui rappelle dans *Against the Grain* que la culture massive de céréales taxables répond souvent d'une logique d'exploitation tout aussi massive de main-d'œuvre plus ou moins servile, surtout à l'époque de l'émergence des premiers États (Scott, *op. cit.* 2017, p. 141.) On pourrait aussi faire un parallèle avec le système des enclosures en Grande-Bretagne. La production de laine présente alors un rendement économique important et demande peu de personnel mais compromet la production alimentaire de la paysannerie sur une vaste échelle.

À la lumière de cette recherche, peut-on donc donner raison aux penseurs rousseauistes ? Ce n'est pas plus clair. À l'extérieur des activités administrées ou directement influencées par l'État, il existe encore des mécanismes sociaux qui n'appartiennent pas à un « état de nature ». Les tentatives de réconciliation qui nous ont été transmises par le biais de la correspondance égyptienne nous apparaissent normées et dans au moins un cas, fortement ritualisées. La modération constitue un outil très utile au pouvoir étatique, surtout sous sa forme « *gr* », car elle s'accommode très bien du respect d'une hiérarchie stricte. Mais elle pourrait très bien être, à l'origine, une valeur des Égyptiens sans État, à l'instar de l'humilité des groupes étudiés par Christopher Boehm et qui pratiquent la « reverse dominance », autrement dit une égalité renforcée par les traditions et moeurs. Or il est peu probable que ces traits raffinés naissent spontanément dans les sociétés dites *primitives*, mais qu'ils soient plutôt le résultat de générations d'expérimentation sociale et culturelle. En Égypte ancienne, et même encore au Nouvel Empire, on pourra certes identifier quelques éléments culturels issus d'un *substrat* pré-pharaonique ou du moins, para-étatique et dilué à travers des siècles d'administration centralisée. Mais si ces éléments sont majoritairement non-violents, ce n'est pas nécessairement parce que ce *substrat* était, à l'origine, fondamentalement non-violent. La violence normative pré-pharaonique a pu bien simplement être étranglée par un État qui voulait s'accorder le monopole de la violence. Rien ne nous prouve que l'apparition de l'État, autrement dit, n'est qu'un ajout, une *plus-value* qui a amené la violence avec elle. Sans accès direct aux sociétés précédant l'apparition d'un gouvernement centralisé en Égypte, il est difficile de déterminer comment les conflits étaient réglés, quelles valeurs étaient transmises et comment la vie d'un membre d'une communauté sans État de la Vallée du Nil ou du Delta a pu être transformée par la sujétion à un Empire.

Annexe I: Examen des condamnations lors de la Conspiration du Harem

1. En fonction du statut social

Vraisemblablement élevé

| Exécution | Suicide forcé | Autres |
|--|---|-----------------------|
| Peynok (responsable de la chambre) | Peyes (commandant d'armée) | Mai (scribe) |
| Pendua (scribe royal du Harem) | Messui (scribe, maison des écritures sacrées) | Hori (porte-étendard) |
| Pere, fils de Ruma, (responsable de la maison blanche) | Perekmenef (chef) | |
| Peluka (valet et scribe) | Iroi (contremaître) | |
| Binemwese, (capitaine des archers en Nubie) | Shedmeszer (scribe, maison des écritures sacrées) | |
| Pebekkamen (responsable de la chambre) | Pentaour (fils de Tiy) | |
| Femme 1 | Pere (scribe royal du Harem) | |
| Femme 2 | | |
| Femme 3 | | |
| Femme 4 | | |
| Femme 5 | | |
| Femme 6 | | |

Total : 57% d'exécutions

Vraisemblablement moyen ou bas

| Exécution | Suicide forcé | Autres |
|----------------------------|----------------------|-----------------------------------|
| Petewnteamon (inspecteur) | Nebzefai (valet) | Pebes (valet) |
| Kerpès (inspecteur) | Henutenamon (valet) | Teynakhte (officier d'infanterie) |
| Khamopet (inspecteur) | | Oneney (capitaine de police) |
| Khammale (inspecteur) | | |
| Setimperthoth (inspecteur) | | |
| Weren (valet) | | |

Eshehebsed (assistant de
Pebekkamen)
Yenini (Libyen, valet)
Mesedsure (valet)
Setimperamon
(inspecteur)
Total : 66% d'exécutions

2. En fonction de la gravité du crime

Collusion et complot

| Exécution | Suicide forcé | autres |
|---|---|---------------|
| Pebekkamen (responsable de la chambre) | Peyes (commandant d'armée) | |
| Peynok (responsable de la chambre) | Messui (scribe, maison des écritures sacrées) | |
| Pendua (scribe royal du Harem) | Perekmenef (chef) | |
| Femme 1 | Iroi (contremaître) | |
| Femme 2 | Nebzefai (valet) | |
| Femme 3 | Shedmeszer (scribe, maison des écritures sacrées) | |
| Femme 4 | Pentaour (fils de Tiy) | |
| Femme 5 | | |
| Femme 6 | | |
| Pere, fils de Ruma (capitaine des archers en Nubie) | | |
| Binemwese (capitaine des archers en Nubie) | | |
| Mesedsure (valet) | | |
| Peluka | | |
| Yenini | | |

Total : 66% d'exécutions

Complot ET silence

| Exécution | Suicide forcé | autres |
|------------------|----------------------|---------------|
| Peluka | | |
| Yenini | | |

Total : 100% d'exécutions

Silence complice ou crime par omission

exécution

Pentewnteamon
Kerpès
Khamopet
Khammale
Setimperthoth
Weren
Eshehebsed
Setimperamon

Suicide forcé

Henutenamon

autres

Total : 88% d'exécutions

Complaisance envers les accusés

Exécution

Suicide forcé

autres

Mai (mutilation)
Teynakhte (mutilation)
Oneney (mutilation)
Hori (avertissement)
Pebes (mutilation)

Total : 0% d'exécutions

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Sources sur papyrus

La Prophétie de Néferty. Texte complet dans Wolfgang Helck. *Kleine Ägyptische Texte, Herausgeben von Wolfgang Helck*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992, 60 p.

Le conte de l'Oasien. R.B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford, Griffith Institute, 1991, 144 p.

Le conte de Sinouhé. Ronald Bullock. *The Story of Sinuhe, Fourth edition*. London, University College, 1980, 278 p.

Le Conte des deux frères. A.H. Gardiner. *Late-Egyptian Stories 02*, Bruxelles, 1932, IX-X, p. 9-30.

Le conte du prince prédestiné. A.H. Gardiner. *Late-Egyptian Stories 05*, Bruxelles, 1932.

Le conte de Vérité et Mensonge. A.H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series: Chester Beatty Gift*. Londres, 1935.

L'enseignement de Kéthy. Dans Hans-W Fischer Elfert, *JEA* 84, p. 85-92.

L'enseignement d'un homme à son fils. Dans Hans-W. Fischer-Elfert. *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: eine Etappe auf dem "Gottesweg" des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches*. Wiesbaden, Harrassowitz, Ägyptologische Abhandlungen 60, 1999, 480 p.

L'enseignement pour Mérikaré. Joachim Quack. *Studien zur Lehre für Merikare*. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1992, 200 p.

Les admonitions d'Ipou-our. Roland Enmarch. *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*. Oxford, Griffith Institute, 2005, 96 p.

Les maximes d'Aménémopé. V. P.-M. Laisney. *L'Enseignement d'Aménémopé*. Studia Pohl, Series Maior, 19, Rome, 2007.

Les maximes d'Ani. J. Quack. *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld.* Göttingen, OBO no 141, 1994.

Les maximes de Ptahhotep. Dans Zbyněk Žába. *Les maximes de Ptahhotep.* Prague, Éditions de l'Académie Tchécoslovaque des sciences, 1956.

Le rapport d'Ounamon. A.H. Gardiner. *Late-Egyptian Stories 05;* Bruxelles, 1932.

Lettre à Paser, maire de Thèbes, KRI III, 158.

Lettre de Bouteamon à Dhutmose. J. Černý. *Late Ramesside Letters.* Bruxelles, 1939, p. VIII, 13-17.

Lettre de Hori à Ramessou, KRI III, 505.

Lettre de Neb à Chnum-em-Usechet. Gardiner, Alan H. Sethe, Kurt. *Egyptian letters to the dead, mainly from the Old and Middle Kingdoms.* Londres, Egypt Exploration society, 1928, p. 27.

Lettre de Wen-en-Imen à Imen-chaou. I.E.S. Edwards, « The Bankes Papyri I and II. » *JEA*, vol. 68, 1982, p. 126-133.

Lettre sur la mort d'Anchiri. A.H. Gardiner, K. Sethe. *Egyptian Letters to the Dead.* Londres, 1928, pl. VII-VIII.

London Medical Papyrus. Dans Thierry Bardinet *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique: traduction intégrale et commentaire.* Paris, Fayard, 1995, p. 232-234.

Papyrus Abbot, KRI VI, 479.

Papyrus Anastasi I. Alan H. Gardiner. *Egyptian Hieratic Texts, Séries I, partie I.* Leipzig, Hinrich'sche Buchhandlung, 1911, Pl. 30.

Papyrus Anastasi V. A.H. Gardiner. *Late-Egyptian Miscellanies (Bibliotheca Aegyptiaca VII).* Bruxelles, 1937, p. 64-65.

Papyrus Anastasi VII (voir *L'enseignement de Khéty*).

Papyrus Anastasi IX (voir *Lettre de Hori à Ramessou*).

Papyrus Bankes I (voir *Lettre de Wen-en-Imen à Imen-chaou*).

Papyrus Berlin 14424a et 14433a-i (Voir *Lettre à Paser, maire de Thèbes*)

Papyrus BM 10052. KRI VI, 767-803.

Papyrus BM 10053. KRI VI, 506-514.

Papyrus BM 10054. KRI VI, 490-497.

Papyrus BM EA 10059 (voir London Medical Papyrus).

Papyrus BM 10068. KRI VI, 497-505. T. Eric Peet. The great tomb-robberies of the twentieth Egyptian dynasty : being a critical study, with translations and commentaries, of the papyri in which these are recorded. Oxford, 1930, p. 79-102.

Papyrus BM EA 10183 (voir Le conte des deux frères).

Papyrus BM 10100. J. Černý. Late Ramesside Letters, Bruxelles, 1939, XII et XVI, 50-51.

Papyrus BM 10221 (Voir Papyrus Abbot).

Papyrus BM EA 10222L (voir L'enseignement de Khéty).

Papyrus BM EA 10244 (voir Papyrus Anastasi V).

Papyrus BM 10326. J. Černý. Late Ramesside Letters. Bruxelles, 1939, p. VIII, XVI, 17-21. Edward Frank Wente. Meltzer, Edmund S. Letters from Ancient Egypt. Scholar Press, 1990, p. 38 et 40.

Papyrus BM 10416. Dans J. Janssen. Late Ramesside Letters and Communications. Londres, 1991, p. 28.

Papyrus BM EA 10470,3). E.A. Wallis Budge. The Book of the Dead, The Papyrus of Ani. Dover, 1895, p. 348 et Pl. XXXII.

Papyrus BM EA 10474 (voir Les maximes d'Aménémopé).

Papyrus BM EA 10477. G. Lapp. The Papyrus of Nu (BM EA 10477). Catalogue of Books of the Dead in the British Museum I, Londres, 1997, pl. 15-16.

Papyrus BM EA 10682 (voir Le conte de Vérité et Mensonge).

Papyrus BM 10685. Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series. Londres, British Museum, 1935, p. 45-50.

P. BM EA 10688. Joris F. Borghouts. *Ancient Egyptian Magical Texts.* NISABA, no 9. Leiden, 1978.

Papyrus BM EA 10775e (voir *L'enseignement de Khéty*).

Papyrus BM EA 75015 (voir *Lettre de Wen-en-Imen à Imen-chaou*).

Papyrus BN 198. J. Černý, *Late Ramesside Letters.* Bruxelles, 1939, p. XIV et XV, p. 67-68.

Papyrus Boulaq 4 (voir *Les maximes d'Ani*).

Papyrus Caire CG 24095. I. Munro. *Die Totenbuch-Handschriften der 18. Dynastie im Museum Cairo.* no 54, 1994.

Papyrus Caire CG 51189. I. Munro. *Die Totenbuch-Handschriften der 18. Dynastie im Museum Cairo.* no 54, 1994.

Papyrus Caire 58058. Dans Wolfgang Helck. *Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches, III.* Wiesbaden, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz), 1963, 199 p. Edward Frank Wente. Meltzer, Edmund S. *Letters from Ancient Egypt.* Scholar Press, 1990, p. 113.

Papyrus Chester Beatty I. A.H. Gardiner. *The Library of A. Chester Beatty. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love-Songs and other Miscellaneous Texts.* Londres, 1931.

Papyrus Chester Beatty 2 (voir *Le conte de Vérité et Mensonge*).

Papyrus Chester Beatty V (voir *Papyrus BM 10685*).

Papyrus Chester Beatty VIII (voir *Papyrus BM EA 10688*).

Papyrus d'Ani (voir *Papyrus BM EA 10470,3*).

Papyrus de Iouiya (voir *Papyrus Caire CG 51189*, chapitre 17.)

Papyri DeM IV-VI. Dans J. Černý, *Papyrus hiératiques de Deir El-Medineh.* Tome I. Le Caire, IFAO, 1978, p. 17.

Papyrus de Maiherpri (voir *Papyrus Caire CG 24095*).

Papyrus de Nu (voir *Papyrus London BM EA 10477*).

Papyrus de Saint-Pétersbourg, Hermitage 1116 B. (Voir *La prophétie de Néferty*).

Papyrus Ebers. Théophile Bardinet. *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire*. Paris, Fayard, 1995, p. 289.

Papyrus Geneva D 187. J. Černý *Late Ramesside Letters* de Černý, Bruxelles, 1939, 42,3-4.

Papyrus Geneva D 407 (Voir *Lettre de Bouteamon à Dhutmose*).

Papyrus Harris A (voir *Papyrus BM 10053*).

Papyrus judiciaire de Turin. KRI V, 352-360.

Papyrus Lansing. Aylward M. Blackman et Thomas Eric Peet, *JEA* vol. 11, octobre 1925, p. 284-298.

Papyrus Leiden I.371 (Voir *Lettre sur la mort d'Anchiri*).

Papyrus Léopold II - Amherst, KRI VI, 488

Papyrus Mayer A. KRI VI, 803-828.

Papyrus Mayer B, TR 02. KRI VI, 515-516.

Papyrus Moscou 120, 2,74-5. (Voir *Le rapport d'Ounamon*.)

Papyrus Moscou 127. S. Allam. « Papyrus Moscou 127 (Translation and Notes) » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 61, 1975, p. 147-153.

Papyrus Paris Louvre 3073, chapitre 180. J.-L. de Cernival, *Le livre pour sortir au jour*, Le Bouscat 1992, 6-7, 11-14, 29, 85.

Papyrus Prisse. (Voir *Les maximes de Ptahhotep*).

Papyrus Puschkin I, b, 127 (voir *Papyrus Moscou 127*).

Papyrus Sallier I. E.A.W. Budge. *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*. Londres, 1925, p. 26-27.

Papyrus Salt 124. Jean Winand. « Le serment de Paneb et de son fils ; Papyrus Salt 124, Vo 1, 6-8 », *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, no 15, 1991, p. 107-113.

Papyrus Turin 1973. J. Černý, *Late Ramesside Letters*. Bruxelles, 1939, p. VII, 2-5.

Papyrus Westcar. Papyrus Berlin P 3033. A.M. Blackman. *The Story of King Kheops and the Magicians, transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*. J.V. Books, 1988, 35 p.

Papyrus Wilbour. A. H. Gardiner. *The Wilbour Papyrus Volume II, Commentaire*. New York, Oxford University Press, 1948, p. 1.

Sources sur Ostracon

Lettre de User-hat à Resti. Ostracon Berlin 10616/oGlasgow 1925.87, (O. Berlin, RS, 2). A.H. Gardiner. J. Černý. *Hieratic Ostraca*, 1957.

Ostracon Ashmolean 1945.39. Černý et Gardiner, *op. cit.* 1957, (*Hieratic Ostraca*), pl. lxxii.1.

Ostracon Ashmolean Museum 1945.40. (Le conte de Sinouhé.)

Ostracon Asmolean HO 655. Andrea G. McDowell. « An incised hieratic ostracon (Ashmolean HO 655) ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol 81, 1995, p. 221.

Ostracon Berlin 10616/oGlasgow 1925.87 (voir *Lettre de User-hat à Resti*).

Ostracon Cairo 25556. Jaroslav Černý. *Ostraca hiératiques*. Le Caire, IFAO, 1930-1935, p. 21-22, 44, pl. XXVIII.

Ostracon Gardiner 189. Dans Allam, Schafik. *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit*. Tübingen, autoédition 1973, p. 188.

Ostracon IFAO Inv. 2536 (voir *L'enseignement d'un homme à son fils*).

Ostracon Nash 5. Černý et Gardiner, *op. cit.* 1957, p. 16.

Ostracon Turin CGT 57001. J. López. *Ostraca Ieratici N. 57001-57092*. Catalogo del Museo Egizio di Torino, deuxième serie, vol. 3, fasc. 1, Milan, 1978.

Inscriptions

Abydos, Temple de Ramsès II, 134. *KRI II*, p. 45.

Récit de la bataille de Kadesh «I», Abou Simbel. Grand Temple, présentation du butin au roi, KRI II, 141.

Autobiographie d'Ahmès, fils d'Abana. Urk. IV, El-Kab 5.

Bol de Moscou. Golenischeff 3917b. Alan H. Gardiner et Kurt Sethe. Egyptian letters to the dead, mainly from the Old and Middle Kingdoms. Londres, Egypt Exploration society, 1928, p. 27.

Poème de la bataille de Kadesh (L1 et L2). Temple de Louxor, Cour de Ramsès II. KRI II, 87

Scène de triomphe et liste topographique. Temple de Karnak, salle hypostyle Mur nord, aile Est, KRI I, 25-29.

Statue prophylactique. Cairo JE 69771. KRI V, 267, 23

Stèle d'Akhenaton, Buhen. H.S. Smith. The Fortress of Buhen. The Inscriptions. Londres, 1976.

Stèle de la Victoire de Piye, Caire JE 48862. N. Grimal. La Stèle triomphale de Pi(Ankhy) au musée du Caire. IFAO, 1981.

Stèle de Kamosé I (Kairo TR 11/1/35/1). Pierre Lacau. « Une stèle du roi Kamosis. » Annales du Service des Antiquités Égyptiennes, 1939, no 39, p. 260.

Stèle de Khnumhotep. Durham N 1935, C.6. J.H. Breasted. Ancient Records of Egypt, vol 1. Chicago, University of Chicago Press, 1906, p. 279.

Stèle de Nauri, décret d'Abydos. KRI I, 45-58

Stèle Manchester 3306. J. Baines, The Stela of Khusobek: Private and Royal Military Narrative and Values, in Form und Mass. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1987, p. 43-61.

Stèle thébaine CGC 34025. Zakéya Topozada. « Les deux campagnes d'Amenhotep III en Nubie. ». BIFAO no 88, 1988, p. 153-164.

Tombe privée de Houya, TA1. Période d'Amarna, côté ouest de la chapelle. Dans N.G. Davies. The Rock Tombs of El Amarna. Part III – The Tombs of Huya and Ahmes. Londres, 1905, pl. XX.

Tombe privée de Rekhmire. Davies, Norman de Garis. *The tomb of Rekh-mi-Re at Thebes: Volume II.* New York, Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, vol. 11, 1943, 103 p., 122 pl.

Articles de périodiques et chapitres de monographies

Abo El-Magd, Ahmad. « Death without Dishonour : Suicide as Punishment in the Judicial Sources of the New Kingdom. » Février 2011, p. 1-8. [En ligne] URL: https://www.researchgate.net/publication/323414774_Death_Without_Dishonour_Suicide_as_Punishment_in_the_Judicial_Sources_of_the_New_Kingdom (page consultée le 5 mars 2018).

Adams, William Y. « The First Colonial Empire : Egypt in Nubia, 3200-1200 BC ». *Comparative Studies in Society and History*, vol 26, no 1, janvier 1984, p. 36-71.

Africa, Thomas W. « Psychohistory, Ancient History, and Freud: the Descent into Avernus ». *Arethusa*, vol. 12, no 1, printemps 1979, p. 5-33.

Aldred, C. « More light on the Ramesside Tomb Robberies, dans J. Ruffle, G.A. Gaballa, K.A. Kitchen (dir.) *Glimpses of Ancient Egypt, Studies in Honor of H.W. Fairman.* Warminster, Aris & Phillips, 1979, p. 93-94.

Aldred, Cyril « The Parentage of King Siptah ». *Journal of Egyptian Archaeology*, no 69, 1963, p. 41-48.

Allam, Schafik. « La vie municipale à Deir el-Medineh : les supérieurs (houtjou/hentjou) du village ». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 97, 1997, p. 1-17.

Allam, Schafik. « Some Remarks on the Trial of Mose ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 75, 1989, p. 103-112.

Allam, Schafik. « L'Administration locale à la lumière du décret du roi Horemheb. » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 72, 1986, p. 194-195.

Allam, Schafik. « Egyptian Law Courts in Pharaonic and Hellenistic Times. » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 77, 1991, p. 109-127.

Allam, Schafik. « Papyrus Moscou 127 (Translation and Notes) » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 61, 1975, p. 147-153.

Amenta, Alessia. « Some reflections on the 'homosexual' intercourse between Horus and Seth. » *Göttinger Miszellen* 199, 2004, p. 7-21.

Anthes, Rudolf. « Eine polizeistreife des Mittleren Reiches in die westliche Oase. » *ZÄS*, 1930, no 65, p. 108-114.

Antoine, Jean-Christophe. « The Delay of the Grain Ration and its Social Consequences at Deir el-Medīna in the Thirtieth Dynasty : a Statistical Analysis ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 95, 2009, p. 223-234.

Assmann, Jan. « Ägypten und die Legitimierung des Tötens : Ideologische Grundlagen politischer Gewalt im Alten Ägypten. » *Institut für Historische Anthropologie*, vol.6, 1995, p. 57-85.

Assmann, Jan. « Die "Loyalistische Lehre" Echnatons ». *Studien zur Altägyptischen Kultur*, no 8, 1980, p. 1-32.

Assmann, Jan. « When Justice Fails : Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East » *The Journal of Egyptian Archaeology*, Volume 78, 1992, p. 149-162.

Assmann, Jan. « Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit », dans E. Hornung. O. Keel (dir) *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. Fribourg et Göttingen, OBO 28, 1979, p. 11-72.

Aufrère, Sydney. « De la mort violente des pharaons à l'époque tardive chez les auteurs classiques : l'accident, le suicide, le meurtre ». *Égypte Afrique & Orient* no 35, octobre 2004, p. 21-30.

Baines, John. « Interpreting Sinuhe ». *JEA*, vol 68, 1982, p. 31-44.

Baines, John. « The Stela of Emhab: Innovation, Tradition, Hierarchy ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol 72, 1986, p. 42.

Baines, John. « The Stela of Khusobek: Private and Royal Military Narrative and Values. » Dans Osing, Jürgen et Dreyer, Günter (dir). *Form und Mass: Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987, p. 43-61.

Bányai, Michael. « Merenptah und Amenmesse : Entwurf einer alternativen Chronologie. » *Journal of Egyptian History*, vol. 12, no 1, 2019, p. 36-103.

Edwards, I.E.S. « The Bankes Papyrus I and II. » *JEA*, vol. 68, 1982, p. 126-133.

- Bardinet, Théophile. « Remarques sur les maladies de la peau, la lèpre et le châtement divin dans l'Égypte ancienne ». *Revue d'égyptologie*, no 39, 1988, p. 3-36.
- Barta, Winfried. « Zur Reziprozität der homosexuellen Beziehung zwischen Horus und Seth. » *Göttinger Miszellen* 129, 1992, p. 33-38.
- Bazin, Laure. « Enquête sur les lieux d'exécution dans l'Égypte ancienne. » *Égypte, Afrique et Orient*, no 35, octobre 2004, p. 31-40.
- Beauregard, O. « La justice et les tribunaux dans l'ancienne Égypte. » *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*. 1890, volume 1, numéro 1, p. 716-735.
- Beaux, Nathalie. « Ennemis étrangers et malfaiteurs égyptiens. La signification du châtement au pilori ». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 91, 1991, p. 33-53.
- Beit-Arieh, Itzhaq. « Two Cultures in Southern Sinai in the Third Millenium B.C. ». *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no 263, août 1986, p. 27-54.
- Bersani, Leo. Dutoit, Ulysse. « The Forms of Violence ». *October*, Vol. 8, Printemps 1979, p. 17-29.
- Bickel, Susanne. Tallet, Pierre. « La Statue de Meket, un fonctionnaire modèle. ». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 96, 1996, p. 73-90.
- Bierbrier, M.L. : « Notes on Deir el-Medina : II. The Career of Paneb. » *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, vol. 8, no 4, 1978, p. 138-140.
- Blackman, Aylward M. et T. Peet, Eric. « Papyrus Lansing : A Translation with Notes ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 11, no 3/4, octobre 1925, p. 290.
- Bleeker, C. J. « Guilt and Purification in Ancient Egypt », *Numen*, vol 13, fascicule 2, août 1966, p. 81-87.
- Boehm, Christopher. « Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy. » *Current Anthropology*, vol 34, no 3, juin 1993, p. 227-254.
- Bongenaar, A.C.V.M. et Haring, B.J.J. « Egyptians in Neo-Babylonian Sippar ». *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 46, 1994, p. 59-72.

Bontty, Mónica. Peust, Carsten. « Papyrus Deir el-Medineh VII Verso: A Personal Conflict in Deir el-Medineh. » *Journal of the American Research Center in Egypt*, volume 33, 1996, p. 65-68.

van den Boorn, G.P.F.. « *wḏt-ryt* and justice at the gate. » *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 44 no 1, p. 1-25.

Braund, David. « In Search of the Creator of Athens' Scythian Archer-Police : Speusis and the "Eurymedon Vase". » *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, no 156, 2006, p. 109-113.

De Buck, A. « The Judicial Papyrus of Turin. » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 23, no 2, décembre 1937, p. 152-164.

Cabana, Ana et Cabo, Miguel. « James C. Scott y el estudio de los Dominados: su aplicación a la historia contemporánea », *Historia Social*, no 77, 2013, p. 73-93.

Campagno, Marcello. « Crime and Punishment in "The Contendings of Horus and Seth" » *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists: Grenoble 6-12 septembre 2004*, Leuven, Peeters, vol. 1, 2007, p. 263-270.

Caufield, Tracy. Estner, Anita. Stephens, Susan A. « Complaints of police brutality » *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, no 76, 1989, p. 241-254.

Černý, Jaroslav. « Papyrus Salt 124 (BM 10055) ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, no 3/4, novembre 1929, p. 243-258.

Černý, Jaroslav. « Le culte d'Amenophis I^{er} chez les ouvriers de la nécropole thébaine ». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 27, 1927, p. 171.

Clinton, Terry W. Hartigan, Karelisa V. « Police Authority and Reform in Augustan Rome and Nineteenth-Century England : Localizing and Nationalizing Police Work in Traditional and Modern Societies. » *Law and Human Behavior*, vol. 6, no 3-4, 1982, p. 295-311.

Cogan, Mordechai. « "Ripping Open Pregnant Women" in Light of an Assyrian Analogue ». *Journal of the American Oriental Society*, Volume 103, no 4, octobre - décembre 1983, p. 755-557.

Collier, Mark. « More on late Nineteenth Dynasty ostraca dates, and remarks on Paneb. » Dans Collier, Mark et Snape, Steven (dir), *Ramesside studies in honour of K.A. Kitchen*. Bolton, Rutherford, 2011, p. 111-122.

Coulon, Laurent. « La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 99, 1999, p. 103-132.

Coulon, Laurent. « Véracité et rhétorique dans les autobiographies égyptiennes de la Première Période intermédiaire » *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, no 97, 1997, p. 109-138.

Cruz-Uribe, Eugene. « *šth* ⲉⲩ *pḥty* "Seth, God of Power and Might" ». *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 45, 2009, p. 201-226.

Ćwiek, Andrzej. « Red and black world. » *Studies in Ancient Art and Civilization*, no 18, 2014, p. 119-133.

Davies, Benedict G. et Toivari, Jaana. « A letter of reproach (O. DeM 314): corruption in the administration of the washing service at Deir el-Medina. ». Dans Demarée R. J. et Egberts A. (dir.), *Deir el-Medina in the third millenium AD: a tribute to Jac. J. Janssen*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2000, p. 65-77.

Davies, Benedict G. et Toivari, Jaana. « Misuse of a maidservant's services at Deir el-Medina (O.CGC 25237, recto) ». *Studien zur Altägypischen Kultur*, vol. 24, 1997, p. 69-80.

Davies, Norman G. *The Rock Tombs of El Amarna. Part III – The Tombs of Huya and Ahmes*. Londres, Egypt Exploration Society, 1905, 198 p.

Davies, William Vivian. « Readings in the Story of Sinuhe and Other Egyptian Texts ». *Journal of Egyptian Archaeology*, 1975, vol. 61, no 1, p. 45-53.

Depauw, Mark. « Egyptianizing the chancellery during the great Theban revolt (205-186 BC): a new study of limestone tablet Cairo 38258. » *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34, 2006, p. 97-105.

Derchain, Philippe. « La perruque et le cristal ». *SAK*, 1975, Bd. 2, 1975, p. 55-74.

Dorman, Peter F. « The Proscription of Hatshepsut ». Dans Catharine H. Roehrig (dir.), *Hatshepsut, From Queen to Pharaoh*. New Haven et Londres, Yale University Press, 2005, p. 267-269.

Drioton, Étienne. « Un charme d'amour égyptien d'époque gréco-romaine ». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 41, 1942, pp. 75-81.

Edgerton, William F. « The Strikes in Ramses III's Twenty-Ninth Year » *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 10, no 3, juillet 1951, p. 137-145.

Eichler, Eckhard. « Zur Datierung und Interpretation der Lehre des Ptahhotep. » *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 128, 2001, p. 97-107.

El-Khadragy, Mahmoud. « The Northern Soldiers-Tomb at Asyut ». *Studien zur Altägyptischen Kultur*, vol 35, 2006, p. 147-164.

El-Saady, Hassan. « Considerations on Bribery in Ancient Egypt ». *Studien zur Altägyptischen Kultur*, no 25, 1998, p. 295-304.

Enmarch, Roland « Some Literary Aspects of the Kamose Inscriptions ». *JEA*, Vol 99, 2013, p. 253-263.

Eyre, Christopher John. « Crime and Adultery in Ancient Egypt » *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 70, 1984, p. 92-105.

Faulkner, R. O. « Notes on 'The Admonitions of an Egyptian Sage' ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol 50, décembre 1964, p. 24-36.

Faulkner, R.O. « The Installation of the Vizier ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 41, décembre 1955, p. 18-29.

Feinman, Peter. « Ramses and Rebellion: Showdown of False and True Horus ». *Society of Biblical Literature*, 1998, p. 1-13.

Ferguson, R. Brian. « History, explanation, and war among the Yanomami: A response to Chagnon's Noble Savages. » *Anthropological Theory*, vol 15, no 4, 2015, p. 377-406.

Filer, Joyce M. « Head Injuries in Egypt and Nubia : A comparison of Skulls from Giza and Kerma. » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 78, 1992, p. 281-285.

Fischer-Elfert, Hans-W. « Neue Fragmente zur Lehre eines Mannes für seinen Sohn (P. BM EA 10775 und P. BM EA 10778) ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 84, 1998, p. 85-92.

Frandsen, Paul John. « A Word for 'Causeway' and the Location of 'The Five Walls' ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 75, 1989, p. 113-123.

Frandsen, Paul John. « On the Origin of the Notion of Evil in Ancient Egypt. » *Beiträge zur ägyptologischen Diskussion*, 179, 2000, p. 9-34.

Frandsen, Paul John. « To kill or not to kill ». Dans Philippe Collombert, Dominique Lefèvre, Stéphane Polis et Jean Winand, (dir.). *Aere perennius: mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*. Leuven, Peeters, 2016, p. 219-240

Frandsen, Paul John. « Taboo - bwt? » *Trabajos de Egiptología - Papers on Ancient Egypt* no 8, 2017, p. 165-192.

Fuscaldò, Perla, « Tell al-Dab'a: Two Execration Pits and a Foundation Deposit, » dans *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists*, Le Caire, 2000, vol. 1, Zahi Hawass (dir) . New York, The American University in Cairo Press, 2003.

Gaballa, Gaballa Ali « Minor war scenes of Ramesses II at Karnak. » *Journal of Egyptian Archaeology*, no 55, 1968, p. 82-88.

Gaballa, Gaballa Ali et Kitchen, Kenneth A. « Ramesside varia IV: the prophet Amenemope, his tomb and family. » *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 37, p. 161-180.

Galpaz-Feller, Pnina. « Private Lives and Public Censure: Adultery in Ancient Egypt and Biblical Israel ». *Near Eastern Archaeology*, vol. 67, no 3, septembre 2004, p. 152-161.

Gasse, Annie. « Panakhtemipet et ses complices (À propos du Papyrus BM EA 10054, r° 2, 1-5) ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 87, 2001, p. 81-92.

Gardiner, Alan H. « Ramesside Texts Relating to the Taxation and Transport of Corn. » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 27, décembre 1941, p. 19-73.

Gardiner, Alan H. « The Coronation of King Haremhab », *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 39, décembre 1953, p. 14.

Gardiner, Alan H. « The Defeat of the Hyksos by Kamose: The Carnarvon Tablet, no. I. » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 3, no 2/3, avril-juillet 1916, p. 95-110.

Gary-Prieur, Marie-Noëlle. « La notion de connotation(s) ». *Littérature*, décembre 1971, p. 96-107.

Gee, John « Did the Old Kingdom collapse? A new view of the First Intermediate Period. » Dans Peter Der Manuelian, et Thomas Schneider (dir.), *Towards a new*

history for the Egyptian Old Kingdom : perspectives on the pyramid age, 60-75. Leiden, Boston, Brill, 2015, p. 61-62.

Goebis, Katja. « A functional approach to Egyptian myth and mythemes. ». *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, vol. 2, Brill, Leiden, 2002, p. 27-59.

Goebis, Katja. « *hfti ntr* as Euphemism : The Case of the Antef Decree. » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 89, 2003, p. 27-37.

Goebis, Katja. « Kingship ». Dans Wilkinson, Toby (dir.). *The Egyptian World*. Londres et New York, Routledge, 2007, p. 275-295.

Goedicke, Hans. « The Abydene Marriage of Pepi I ». *Journal of the American Oriental Society*, vol 75, no 3, juillet-septembre 1955, p. 180-183.

Goedicke, Hans. « A Neglected Wisdom Text ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol 48, décembre 1962, p. 25-35.

Goedicke, Hans. « The death of Amenemhet I and other royal demises. » Dans Nicole Kloth et Karl Martin et Eva Pardey (dir.). *Es werde niedergelegt als Schriftstück: Festschrift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag*. Hamburg, Buske, 2003, p. 137-143.

Goedicke, Hans. « Khu-u-Sobek's Fight in 'Asia' ». *Ägypten und Levante / Egypt and the Levant*, 1998, vol. 7, p. 33-37.

Goedicke, Hans. « Papyrus Lansing 3,9-3,10. » *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 7, 1968, p. 128-130.

Goedicke, Hans. « Ptahhotep maxim thirty-two (P457-462). » *Göttinger Miszellen* 201, 2004, p. 105-108.

Goedicke, Hans. « Was Magic Used in the Harem Conspiracy against Ramesses III (P.Rollin and P.Lee) » *JEA*, Décembre 1963, vol 49, p. 71-92.

Goldman, Susan R. et Johnson, Don F. « Children's Recognition and Use of Rules of Moral Conduct in Stories. » *The American Journal of Psychology*, vol. 100, no 2, été 1987, p. 205-224.

Good, Edwin M. « Capital Punishment and its Alternatives in Ancient Near Eastern Law ». *Stanford Law Review*, vol 19, no 5, mai 1967, p. 947-977.

Gordon, Claudia Suhr. « Die Attentatsschilderung in der "Lehre des Amenemhet an seinen Sohn" als dissonante ich-Erzählung. Dans Carsten Peust (dir.). *Miscellanea in honorem Wolfhart Westendorf*. Göttingen, 2008, (Seminar für Ägyptologie und Koptologie), p. 109-119.

Gorecka-Kalita, Joanna. « Folle d'amour, folle de Dieu : la femme de Potiphar au prisme des cultures ». Dans Paleta, Pudo, Rzepka (dir.). *Pensées orientale et occidentale : influences et complémentarité II*. Cracovie, Institut de Philologie Romane de l'Université Jagiellone, 2021, p. 115-140.

Grandet, Pierre. *Catalogue des ostraca Hiératiques non littéraires de Deîr El-Médineh*, Vol. VIII: Nos 706 - 830. Documents de Fouilles de l'IFAO 39. Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2000, 215 p.

Grandet, Pierre. « L'exécution du chancelier Bay. O. IFAO 1864. » *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 100, 2000, p. 339-345.

Grandet, Pierre. « Les grèves de Deîr el-Médîneh » dans Michel Molin (éd.), *Les régulations sociales dans l'Antiquité*, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 87-96.

Griffith, Francis Ll. « The Abydos Decree of Seti I at Nauri. » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol 13, no 3-4, novembre 1927, p. 193-208.

Hagen, Fredrick. « "The Prohibitions": A New Kingdom Didactic Text ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 91, 2005, p. 125-164.

Hampton, Jean. « The Nature of Immorality ». *Social Philosophy and Policy*, vol. 7, Automne 1989, p. 22-44.

Haring, Ben. « From Oral Practice to Written Record un Ramesside Deir El-Medina. » *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, volume 46, numéro 3, 2003, p. 249-272.

Harris, Marvin. « History and Significance of Emic/Etic Distinction. » *Annual Review of Anthropology*, vol 5, 1976, p. 329-350.

Helck, Wolfgang Hans. « Die Weihinschrift Sesostris I. am Satet-Tempel von Elephantine. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo* 34, 1978, p. 69-78.

Helck, Wolfgang Hans. « Der Aufstand des Tetian » *Studien zur altägyptischen Kultur*, vol. 13, 1986, p. 125-133.

Hunt, Peter. « Violence against Slaves in Classical Greece. » Dans Werner Riess, Garret G. Fagan (dir.), *The Topography of Violence in the Greco-Roman World*. University of Michigan Press, 2016, p. 136-161.

Huss, Werner. « Eine Revolte der Ägypter in der Zeit des 3. Syrischen Kriegs. » *Aegyptus* 58 (1-2), 1978, p. 151-156.

Hynd, Stacey. « Killing the Condemned : The Practice and Process of Capital Punishment in British Africa, 1900-150s. » *The Journal of African History*, vol 49, no 3, 2008, p. 403-418.

Janák, Jiri et Navrátilová, Hana. « People vs. P. Turin 55001 ». Dans Carolyn Graves-Brown (dir). *Sex and Gender in Ancient Egypt*. Swansea, The Classical Press of Wales, 2008, p. 63-70.

Jansen-Winkel, Karl. « Das Attentat auf Amenemhat I. und die erste ägyptische Koregentschaft. » *Altägyptischen Kultur*, 18, 1991, p. 241-264.

Janssen, Jacobus J. « Marriage problems and public reactions (P. BM 10416). » Dans Baines, John, T. G. H. James, Anthony Leahy, et A. F. Shore (dir.), *Pyramid studies and other essays presented to I. E. S. Edwards*, Londres, Egypt Exploration Society, p. 134-137.

Jenni, Hanna. « Der Papyrus Westcar ». *Studien zur Altägyptischen Kultur*, vol. 25, 1009, p. 113-141.

Judas, Beth Ann. « "Mingle with the courtiers": the concept of the "good" foreigner in New Kingdom Egypt. » Dans Bombardieri, Luca, Anacleto D'Agostino, Guido Guarducci, Stefano Valentini, and Valentina Orsi (dir). Oxford, SOMA 2012. *Identity and connectivity: proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology, Florence, Italy, 1-3 March 2012*. Oxford, Archaeopress, 2013, p. 527-533.

Judd, Margaret A. « Palaeotrauma : a profile of personal injury during the Kerma Period. » *Sudan Archaeological Research Society Bulletin*, no 5, 2001, p. 21-28.

Katary, Sally L.D. « The Two Brothers as Folktale: constructing the social context. » *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, no 14, 1997, p. 39-70.

Kammerzell, Frank et Toro Rueda, María Isabel. « Nicht der Homosexuelle ist pervers: die Zweiunddreißigste Maxime der Lehre des Ptahhotep. » *Lingua Aegyptia* 11, 2003, 63-78.

Kembolly, Mpay. « Iaaou and the question of the origin of evil according to ancient egyptian sources », *Current research in Egyptology*, no 4, janvier 2003, p. 89-103.

Kemp, Barry J. « How Religious were the Ancient Egyptians? », *Cambridge Archaeological Journal*, vol 5, no 1, avril 1995, p. 25-54.

Kleber, Kristin. Frahm, Eckart. « A Not-so-Great Escape: Crime and Punishment according to a Document from Neo-Babylonian Uruk ». *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 58, 2006, p. 109-122.

Koenig, Yvan. « À propos de la conspiration du harem. » *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 101, 2001, 293-314.

Köhler, Ines. « Rage like an Egyptian: the conceptualization of anger. » Dans Horn, Maarten, Rachel Mairs, Joost Kramer, Alice Stevenson, Daniel Soliman, Nico Starin, Carina van den Hoven, Lara Weiss (dir.). *Current Research in Egyptology 2010: proceedings of the eleventh annual symposium, Leiden University*. Oxford, 2010, p. 81-96.

Kraemer, Casper J. « Bureaucracy and Petty Graft in Ancient Egypt » *The Classical Weekly*, vol 20, no. 21, 4 avril 1927, p. 163-168.

Kruze, Thomas. « The Nile Police in the Ptolemaic period. Dans Brusaselis, Kostas, Mary Stefanou et Dorothy J. Thompson (dir.) *The Ptolemies, the Sea and the Nile: Studies in Waterborne Power*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013 p. 172-184.

Kubisch, Sabine. « Biographies of the Thirteenth to Seventeenth Dynasties ». Dans Marée, Marcel (dir.), *The Second Intermediate Period*. Leuven, Paris, Walpole, Peeters, *OLA* no 192, 2010, p. 313-327.

Labrique. Françoise. « Violence et émotions en Égypte ancienne ». Dans Borgeaud et Rendu Loisel (dir.) : *Violentes émotions : approches comparatistes*. Genève, Droz, 2009, p. 69-81.

Lacau, Pierre. « Une stèle du roi Kamosis. » *Annales du Service des Antiquités Égyptiennes*, 1939, no 39, p. 245-271.

Leahy, Anthony. « Death by Fire in Ancient Egypt » *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol 27, no 2, 1984, p. 203.

Leprohon, Ronald J. « A wall for all seasons: the funerary chapel of Pahery at El-Kab. » *KMT*, no 24, vol 3, 2013 p. 49-58.

Leprohon, Ronald J. « The Stela of Sehetepibre (CG 20538) : Borrowings and Innovation » Silverman, Simpson, Wegner (dir.) *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*. New Haven, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University, 2009, p. 277-292.

Lichtheim, Miriam. « Didactic Literature. » Dans Antonio Loprieno (dir.) *Ancient Egyptian Literature*. Leiden, New York, Köln, Brill, 1996, p. 244-276.

von Lieven, Alexandra. « Antisocial gods? On the transgression of norms in Ancient Egyptian mythology. Dans Rune Nyord et Kim Ryholt (dir.), *Lotus and laurel: studies on Egyptian language and religion in honour of Paul John Frandsen*. Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2015, p. 181-207.

Liszka, Kate. « We have come from the well of Ibhet": ethnogenesis of the Medjay. » *Journal of Egyptian History* numéro 4, vol. 2, 2011, 149-171.

Loktionov, Alexandre. « Convicting "great criminals": a new look at punishment in the Turin Judicial Papyrus. » *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 8, 2015, 103-111.

Loktionov, Alexandre. « May my nose and ears be cut off: Practical and “supra-practical” Aspects of Mutilation in the Egyptian New Kingdom ». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol 60, no 3, 2017, p. 263-291.

Lorton, David. « The Treatment of Criminals in Ancient Egypt: Through the New Kingdom ». *The Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol 20, no 1, janvier 1977, p. 2-64.

Lucas, Alfred. « Copper in Ancient Egypt ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 13, no 3/4, nov. 1927, p. 162-170.

Mabry, J. Beth. Kiecolt, Jill. « Anger in Black and White : Race, Alienation, and Anger ». *Journal of Health and Social Behaviour*, vol. 46, no 1, mars 2005, p. 85-101.

Macadam, M.F. Laming. « Gleanings from the Bankes MSS ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, décembre 1956, vol. 32, décembre 1946, p. 57-64.

MacDowell, Douglas M. « 'Hybris' in Athens ». *Greece & Rome*, vol. 23, no 1, avril 1976, p. 14-31.

McDowell, Andrea G. « An incised hieratic ostrakon (Ashmolean HO 655) ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol 81, 1995, p. 220-225.

- Massart, A. « Propriété et fisc sous la XXe dynastie (le Papyrus Wilbour) ». *Orientalia*, Nova Series, vol. 24, no 1, 1955, p. 67-77.
- Mathieu, Bernard. « Du conflit archaïque au mythe osirien : pour une lecture socio-politique du mythe dans l'Égypte pharaonique ». *Droit et Cultures*, vol 71, no 1, 2016, p. 85-117.
- Mathieu, Bernard. « La Satire des métiers », *GRAFMA Newsletter* 3-4, Paris, 2001, p. 65-73.
- Mathieu, Bernard. « Les Contes du Papyrus Westcar, ou Khéops et les magiciens ». [en ligne], URL : https://www.academia.edu/5145593/Les_contes_du_Papyrus_Westcar, (mise à jour en novembre 2013, page consultée le 20 août 2016), 17 p.
- Mathieu, Bernard. « Les "Caractères": un genre littéraire de l'époque ramesside. » Dans Andreas Dorn et Stéphane Polis (dir), *Outside the box: selected papers from the conference "Deir el-Medina and the Theban Necropolis in Contact"*. Liège, Presses universitaires de Liège, 2018, p. 301-332.
- Matić, Uroš. « (De)queering Hatshepsut : Binary Bind in Archaeology of Egypt and Kingship beyond the Corporeal. » *Journal of Archaeological Method Theory*, 2016, p. 810-831.
- Menu, Bernadette. « La problématique du régicide en Égypte ancienne. ». Dans *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*. Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1998, p. 107-119.
- Meskel, Lynn. « An archaeology of Social Relations in an Egyptian Village. » *Journal of Archaeological Method and Theory*, volume 5, no 3, septembre 1998, p. 209-243.
- Montet, Pierre. « Notes sur les tombeaux de Béni-Hassan [avec 14 planches] ». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 9, 1911, p. 1-36.
- Montet, Pierre. « Le Fruit défendu. » *Kêmi* 11, 1975, p. 85-116.
- Morales, Antonio. « The suppression of the High Priest Amenhotep: a suggestion to the role of Panhesi. » *Göttinger Miszellen*, no 181, 2001, p. 59-75.
- Morales, Antonio. « Threats and Warnings to Future Kings: The Inscription of Seti I at Kanais (Wadi Mia) », dans Z. Hawass et J. Wegner (Hgg.), *Millions of Jubilees: Studies in Honor of David P. Silverman*. Le Caire, ASAE Publications, 2010, p. 387-411.

Morenz, Ludwig D. « Apophis : On the Origin, Name and Nature of an Ancient Egyptian Anti-God ». *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 63, no 3, juillet 2004, p. 201-205.

Moret, Alexandre. « Fragments d'un duplicatum des Maximes d'Ani (Papyrus du Musée Guimet, inv. No 16959) » *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1929, volume 73, numéro 2, p. 160-171.

Morris Jastrow, Jr. « An Assyrian Law Code ». *Journal of the American Oriental Society*, Vol 41, 1921, p. 1-15.

Morschauser, Scott. « What Made Sinuhe Run : Sinuhe's Reasoned Flight ». *JARCE*, 2000, vol 37, p. 187-198.

Muhlestein, Kerry. « Death by Water: The Role of Water in Ancient Egypt's Treatment of Enemies and Juridical Process », Dans *L'Acqua Nell'antico Egitto: Vita, Rigenerazione, Incantesimo, Medicamento*. Alessia Amenta et Michela Luiselli, (dir). Rome, Bretschneider, 2005, p. 173-179.

Muhlestein, Kerry M. « Royal Executions: Evidence bearing on the Subject of Sanctioned Killing in the Middle Kingdom » *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, no 51, 2008, p. 181-208.

Müller, Marcus. « Facing up to Cruelty » *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology*, vol. 20, 2009, p. 115-142.

Müller-Wollermann, Renate. « Symbolische Gewalt im Alten Ägypten ». Dans Zimmermann, Martin (dir) *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums*. Munich, Münchner Studien zur Alten Welt 5, 2009, p. 47-65.

Müller-Wollermann, Renate. « Crime and Punishment in Pharaonic Egypt ». *Near Eastern Archaeology*, vol 78, no 4, p. 228-235.

Nyord, Rune. « Spittle, Lies and Regeneration: some religious expressions on a stela from the First Intermediate Period. » *GM* 197, 2003, p. 73-91.

O'Connor, David. « Egypt's View of Others » dans John Tait (dir). *Never Had the Like Occured: Egypt's View of its Past*. Londres, Cavendish Publishing Limited, 2003, 260 p.

Oden, Robert A. « The Contendings of Horus and Seth (Chester Beatty Papyrus No.1): A Structural Interpretation ». *History of Religions*, vol 18, no 4, mai 1979, p. 352-369.

O'Neil, James L. « The native revolt against the Ptolemies (206-185 BC): achievements and limitations. » *Chronique d'Égypte* 87 (173), 2012, 133-149.

Parca, Maryline. « Violence by and against women in documentary papyri from Ptolemaic and Roman Egypt » dans Sharon L. James, Sheila Dillon (ed.), *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine; actes du colloque international, Bruxelles-Leuven, 27 - 29 Novembre 1997*, Studia Hellenistica, vol. 37, 2002, p. 283-296.

Parkinson. R.B. « Homosexual Desire and Middle Kingdom Literature », *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol 81, no 1, 1995, p. 69.

Peet, T. Eric. « The Chronological Problems of the Twentieth Dynasty ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 14, no 1/2, mai 1928, p. 52-73.

Pettigrove, Glen. « Meekness and Moral Anger ». *Ethics*, vol 122, no 2, janvier 2012, p. 341-370.

Piette, Albert. « Mode mineur de la réalité et réflexivité diffuse : contribution à une anthropologie de la critique. » *Social Science Information sur les sciences sociales*. Volume 31, no 3, septembre 1992, p. 551-561.

Polis, Stéphane. « Censure de l'écrit et tabous en Égypte pharaonique ». *Culture, le magazine culturel en ligne de l'Université de Liège*, 2013, p. 5.

Porter, Barbara Nevling. « Politics and Public Relations Campains in Ancient Assyria : King Esarhaddon and Babylonia » *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 140, no 2, juin 1996, p. 164-174.

Posener, Georges. « On the Tale of the Doomed Prince. » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 39, décembre 1953, p. 107.

Posener, Georges. « Sur l'emploi euphémique de *ḥfti(w)* "ennemis". » *ZÄS* 96, 1969, p. 30-35.

Revez, Jean. « The Metaphorical Use of the Kinship Term sn "brother" ». *JARCE*, 2003, Vol. 30, p. 123-131.

Revez, Jean. « Looking at History through the Prism of Mythology : Can the Osirian Myth Shed any Light on Ancient Egyptian Royal Succession Patterns? » *Journal of Egyptian History*, no 1, vol. 3, 2010, p. 47-73.

Revez, Jean. « Le traitement iconographique des prisonniers étrangers dans l'art pharaonique à travers une pièce de la collection Diniacopoulos. » Dans Jane E. Francis et George W.M. Harrison (dir.), *Life and death in ancient Egypt: the Diniacopoulos Collection*, Montréal, Concordia University, 2011, p. 41-49.

Reynolds, James Bronson. « Sex Morals and the Law in Ancient Egypt and Babylon » *Journal of the American Institute of Criminal Law and Criminology*, vol. 5, no. 1, mai 1914, p. 20-31.

Ritner, Robert K. « Libyan vs. Nubian as the ideal Egyptian. Dans Thompson, Stephen E. et Peter Der Manuelian (dir.), *Egypt and beyond: essays presented to Leonard H. Lesko upon his retirement from the Wilbour chair of Egyptology at Brown University, June 2005*. Providence, Presses de Brown University, Dep. of Egyptology and Ancient Western Asian Studies, 2008, p. 305-314.

Robins, Gay. « Some Principles of Compositional Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art ». *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 31, 1994, p. 33-40.

Röpke, Frank. « Überlegungen zum "Sitz im Leben" der Kahuner homosexuellen Episode zwischen Horus und Seth: (pKahun VI.12 = pUniversity College London 32158, rto.) » In Roeder, Hubert (dir.), *Das Erzählen in frühen Hochkulturen I: Der Fall Ägypten*, München, Fink, 2009, p. 239-290.

Sagnes, Jean. « Le mouvement de 1907 en Languedoc-Roussillon : de la révolte viticole à la révolte régionale. » *Le Mouvement social*, no 104, juillet-septembre 1978, p. 3-30.

Sales, José das Candeias. « O caso Paneb (Papiro Salt 124). Entre a frustração e o senso de justiça. » *Revista de História e Teoria das Ideias*, vol 30, série II, 2012, p. 13-37.

Sales, José das Candeias. « Strike, Smite and Terrify: Reflections on Physical, Ritual and Psychological Violence in Ancient Egypt.» Dans Maria Cristina Pimentel et Nuno Simões Rodrigues (dir.). *Violence in the Ancient and Medieval Worlds*. Leuven, Paris, Bristol, Peeters, 2018, p. 295-314.

Sales, José das Candeias. « The ritual scenes of smiting the enemies in the pylons of Egyptian temples: symbolism and functions ». Dans Joanna Popielska-Grzybowska et Jadwiga Iwaszczuk (dir.). *Thinking Symbols, Interdisciplinary Studies. Acta Archaeologica Pultuskiensia, vol VI*. Pultusk, Pultusk Academy of Humanities, 2017, p. 257-267.

Sasson, Jack M. « Treatment of Criminals at Mari: A Survey ». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 20, no 1, Special Issue of Criminals in the Ancient Near East, janvier 1977, p. 90-113.

Sauneron, Serge. « La justice à la porte des temples (à propos du nom égyptien des propylées) ». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 54, 1954, p. 117-127.

Schneider, Thomas. « Siptah und Beja : Neubeurteilung einer historischen Konstellation ». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, no 130, 2003, p. 134-146.

Schneider, Thomas. « Innovation in Literature on Behalf of Politics: The Tale of the Two Brothers, Ugarit, and 19th Dynasty History ». *Ägypten & the Levant*, no 18, 2008, p. 315-326.

Schorsch, Deborah et Wypyski, Mark T. « Seth, Figure of Mystery ». *Journal of the American Research Center in Egypt*, 2009, vol 45, p. 177-200.

Scott, James C. « Rituals of resistance: A critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance: Reply. » *Latin American Perspectives*, vol. 20, no 2, printemps 1993, p. 93-94.

Servajean, Frédéric. « Les formules des transformations du Livre des Morts à la lumière d'une théorie de la performativité » Bibliothèque d'Étude 137. Le Caire: Institut français d'Archéologie orientale. *Chronique d'Égypte* 86, 2004, 130-131.

Smend, Rudolf. « Mose als geschichtliche Gestalt. *Historische Zeitschrift*, bd. 260, h. 1, février 1995, p. 1-19.

Smith, Brian K. « Capital Punishment and Human Sacrifice ». *Journal of the American Academy of Religion*, vol 68, no 1, mars 2000, p. 3-25.

Smith, Philip. « Executing Executions: Aesthetics, Identity, and the Problematic Narratives of Capital Punishment Ritual. » *Theory and Society*, vol. 25, no 2, avril 1996, p. 235-261.

Smith, Stuart Tyson. « Hekanefer and the Lower Nubian Princes – Entanglement, Double Identity or Topos and Mimesis? » Dans H. Amstutz, A. Dorn, M. Müller, M. Ronsdorf, S. Uljas (dir). *Fuzzy Boundaries, Festschrift für Antonio Loprieno II*. Hamburg, Vidmaier Verlag, 2015, p. 767-779.

Somaglino, Claire. Tallet, Pierre. « Une mystérieuse route sud-orientale sous le règne de Ramsès III. » *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 111, 2011, p. 361-369.

Stauder-Porchet, Julie. « Genres and Textual Prehistories of the Egyptian Autobiography in the Old Kingdom ». Dans Elizabeth Froid, Andreas Stauder, Julie Stauder-Porchet (dir.), *Ancient Egyptian Biographies : Contexts, Forms, Functions*. Columbus, Lockwood Press, 2020, p. 87-116.

Stauder-Porchet, Julie. « Les Autobiographies événementielles de la Ve Dynastie : premier ensemble de textes continus en Égypte. » Dans Mirolsav Bárta, Filip Coppens et Jaromir Krejčí. (dir.) *Abusir and Saqqara in the Year 2011*. Prague, Czech Institute of Egyptology, 2011, p. 747-766.

Sweeney, Deborah. « Friendship and Frustration: a Study in Papyri Deir el-Medina IV-VI » *The Journal of Egyptian Archaeology*, no 84, 1998, p. 101-115.

Sweeney, Deborah. « Gender and Conversational Tactics in "the Contendings of Horus and Seth" » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 88, 2002, p. 141-162.

Spalinger, Anthony J. « A Garland of Determinatives ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 94, 2008, p. 139-164.

Tallet, Pierre. « Notes sur la zone minière du Sud-Sinaï au Nouvel Empire. » *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 103, 2003, p. 459-486.

Théodoridès, Aristide. « Le jugement en cause Neferâbet contre Tyia (Pap. Berlin 3047). » *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, 3^e série, tome 27, 1980, p. 11-46.

Thijs, Ad. « Pap. Turin 2018, the Journeys of the Scribe Dhutmose and the Career of the Chief Workman Bekenmut ». *Göttinger Miszellen* 199, 2004, p. 79-88.

Thijs, Ad. « The Troubled Careers of Amenhotep and Panehsy : The High Priest of Amun and the Viceroy of Kush under the Last Ramessides ». *Studien zur Altägyptischen Kultur*, vol. 31, 2003, p. 289-306.

Thijs, Ad. « I was thrown out from my city ». *Studien zur Altägyptischen Kultur*, no 35, 2006, p. 307-326.

Thijs, Ad. « The Second Prophet Nesamun and his claim to the High-Priesthood. » *Studien zur Altägyptischen Kultur*, no 38, 2009, p. 343-353.

Toivari, Jaana. « Man versus Woman: Interpersonal Disputes in the Workmen's Community of Deir el-Medina ». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol 40, no 2, 1997, p. 1530-173.

Topozada, Zakéya. « Les deux campagnes d'Amenhotep III en Nubie. ». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 88, 1988, p. 153-164.

Tosi, Mario. Nicola, Maria Teresa. Bierbrier, Morris L. « Deir el Medina, la carriera del capo operaio Paneb : un riesame. » *Ricerche di egittologia e di antichità copte*, no 5, 2003, p. 91-98.

Uljas, Sami. « A Traitor of a Thief? Tei Son of Minhetep's Crime Once Again ». *Studien zur Altägyptischen Kultur*, no. 42, 2013, p. 357-364.

Vernus, Pascal. « La sagesse d'Aménémopé : philosophie de la traduction. » *Orientalia*, Nova Series, vol. 79, no 4, 2010, p. 532-557.

Vernus, Pascal. « Les jachères du démiurge et la souveraineté du pharaon : sur le concept d'Empire. » *Revue d'Égyptologie*, tome 62. Paris, Éditions Peeters. 2011, p. 175-197.

Verrelli, Brian C. et Tishkoff, Sarah A. « Signatures of Selection and Gene Conversion Associated with Human Color Vision Variation ». *American Journal of Human Genetics*, Septembre 2004, vol. 75, no 3, p. 363-375.

Walley-Jean, J. Celeste. « Debunking the Myth of the "Angry Black Woman": An Exploration of Anger in Young African American Women ». *Black Women, Gender + Families*, vol 3, no 2, automne 2009, p. 68-86.

Weil, Simone/Novis, Emile. « L'Iliade ou le poème de la force ». *Cahiers du Sud*, XIX, no 230, décembre 1940-janvier 1941.

van Wees, Hans. « Genocide in Archaic and Classical Greece. » Dans Victor Caston et Silke-Maria Weineck (dir.) *Our Ancient Wars: Rethinking War through the Classics*. University of Michigan Press, 2016.

Weiss, Lara. « Personal Religious Practices: Altars at Deir el-Medina. » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol 95, 2009, p. 193-208.

Willems, Harco. « Crime, Cult and Capital Punishment (Mo'alla Inscription 8) » *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 76, 1990, p. 27-54.

Wilson, John. A. « Ceremonial Games of the New Kingdom ». *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol 17, no 3/4, novembre 1931, p. 211-220.

Wilson, John A. « The Oath in Ancient Egypt ». *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 7, no 3, Juillet 1948, p. 129-156.

Wilson, John A. « Akh-en-Aton and Nefert-iti ». *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 32, no 1-2, janvier à avril 1973, p. 235-241.

Williams. Ronald J. « Scribal Training in Ancient Egypt » *Journal of the American Oriental Society*, vol. 92, no 2, avril à juin 1972, p. 214-221.

Winand, Jean. « Le serment de Paneb et de son fils ; Papyrus Salt 124, vo 1, 6-8. » *Bulletin de la société d'Égyptologie*, no 15, 1991, p. 107-113.

Wiseman, Donald J. « Some Egyptians in Babylonia ». *Iraq*, vol. 28, no 2, automne 1966, p. 154-158.

Zadok, Ran. « Israelites and Judeans in the Neo-Assyrian Documentation (732-602 b.c.e): An Overview of the Sources and a Socio-Historical Assessment. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no 374, novembre 2015, p. 159-189.

Zibelius-Chen, Karola. « Politische Opposition im Alten Ägypten », *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Bd 17, 1990, 354 p.

Zibelius-Chen, Karola. « Die Medja in altägyptischen Quellen. » *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Bd. 36, 2007, p. 391-405.

Zibelius-Chen, Karola. « Die Medja in altägyptischen Quellen. » *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Bd. 36, 2007, p. 391-405.

Volumes

Allam, Schafik. *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit*. Tübingen, autoédition, 1973, vol I-II.

Allon, Niv. *Writing, violence, and the military: images of literacy in Eighteenth Dynasty Egypt (1550-1295)*. Oxford, Oxford University Press, 2019, 193 p.

Artaud, Antonin. *Le Théâtre et son double*. Paris, Gallimard, Folio Essais, 251 p.

Assmann, Jan. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge et Londres, Harvard University Press, 1998, 276 p.

- Austin, John Langshaw. *Quand dire, c'est faire*. Paris, Points, 1991, 202 p.
- Baines, John. Frood, Elizabeth. *Biographical texts from Ramessid Egypt*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 301 p.
- Bakir, Abd el-Moshen. *Egyptian Epistolography from the Eighteenth to the Twenty-first Dynasty*. Le Caire, IFAO, 1970, 122 p.
- Bardinet, Théophile. *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire*. Paris, Fayard, 1995, 289 p.
- Bauschatz, John. *Law and Enforcement in Ptolemaic Egypt*. Cambridge University Press, New York, 2013, 415 p.
- Bedell, E. D. *Criminal Law in the Egyptian Ramesside Period*. PhD Dissertation, BrandEls University, 1985.
- Benjamin, Walter. *Selected Writings*. Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1996, 252 p.
- Bestock, Laurel. *Violence and Power in Ancient Egypt: Image and Ideology before the New Kingdom*. Londres, Routledge Studies in Egyptology, 2017, 314 p.
- Black, James Roger. *The Instruction of Amenemope : A critical Edition and Commentary*. Thèse doctorale, Université Wisconsin-Madison, 2002, 668 p.
- Blackman, A.M. Davis, W.V. *The Story of King Kheops and the Magicians, transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*. J.V. Books, 1988, 35 p.
- Boquet, Damien. Nagy, Piroška. *Sensible Moyen Âge: Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Paris, Seuil, 2015, 467 p.
- Borghouts, Joris F. *Ancient Egyptian Magical Texts*. NISABA, no 9. Leiden, 1978, 125 p.
- Bottéro, Jean. *Mésopotamie: l'écriture, la raison et les dieux*. Paris, Gallimard, 1987, 550 p.
- Bourdieu, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris, Fayard, 2001, 429 p.
- Bourdieu, Pierre. *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1970, 285 p.

- Broze, Michèle. *Mythe et roman en Égypte ancienne : Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*. Bruxelles, 1996, Peeters, 306 p.
- Bullock, Ronald. *The Story of Sinuhe, Fourth edition*. London, University College, 1980, 278 p.
- Cabrol, Agnès. *Les voies processionnelles de Thèbes, OLA no 97*, 2001, 754 p.
- Caminos, Ricardo A. *A Tale of Woe from a Hieratic Papyrus in the A.S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow*. Oxford, Griffith Institute, 1997.
- Caminos, Ricardo A. *Late-Egyptian Miscellanies (Brown Egyptological Studies, I)*. Londres, 1954, 611 p.
- Campbell, Roderick (dir.) *Violence and Civilization: Studies of Social Violence in History and Prehistory*. Oxford et Oakville, Oxbow Books, 2014, 214 p.
- Caron, Cloé. *Des hommes de larmes, des hommes de tristesse ? La conception anthropogonique dans les Textes des Sarcophages du Moyen Empire Égyptien (2040-1785)*. UQAM, mémoire de maîtrise, 2014, 167 p.
- Caulfield, Tracy et Estner, Anita et Stephens, Susan. « Complaints of Police Brutality », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, no 76, 1989, p. 241-254.
- De Cénival, Jean-Louis. *Le livre pour sortir au jour*. Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1992, 111 p.
- Černý, Jaroslav. *Late Ramesside Letters*. Bruxelles, Éditions de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, Bibliotheca aegyptiaca, 9, 1939, 81 p.
- Černý, Jaroslav. *Ostraca hiératiques*. Le Caire, IFAO, 1930-1935, vol I-IV.
- Černý, Jaroslav. Posener, Georges. *Papyrus hiératiques de Deir El-Medineh*. Tome I. Le Caire, IFAO, 1978, 27 p. 60 pl.
- Choe, Sang-su. *A Study of the Korean Puppet Play*. Séoul, The Korean Books Publishing Company, 1961, 124 p.
- Davies, N.G. *The Rock tombs of El-Amarna, no IV*. Londres, Offices of the Egypt Exploration Fund, 1906, 198 p.

Davies, Benedict G. *Egyptian Historical Records of the Later Eighteenth Dynasty*, fasc. VI, 1995.

Davies, Benedict G. *Life within the five walls: a Handbook to Deir el-Medina*. Wallasey, Abercromby Press, 2018, 496 p.

Demarée, R.J. et Janssen, Jac. J. *Gleanings from Deir el-Medina*. Leiden, Egyptologische Uitgaven, 1982, 312 p.

Devéria, Théodule. *Le Papyrus judiciaire de Turin et les papyrus Lee et Rollin*, étude égyptologique. Paris, Imprimerie impériale, 1868, 197 p.

Desroches Noblecourt, Christine. *La femme au temps des Pharaons*. Paris, Stock, 1986, p. 463 p.

Derrida, Jacques. *Force de loi: Le fondement mystique de l'autorité*. Paris, Galilée, 1994, 146 p.

Enmarch, Roland. *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*. Oxford, Griffith Institute, 2005, 96 p.

Fischer-Elfert, Hans-W. *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: eine Etappe auf dem "Gottesweg" des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches*. Wiesbaden, Harrassowitz, Ägyptologische Abhandlungen 60, 1999, 480 p.

Gobeil, Cédric. *Modes et domaines d'expression de la joie au quotidien en Égypte ancienne*. Paris 4, 2008.

Felber, Heinz (dir). *Feinde und Aufrührer: Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches*. Leipzig, 2005, Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse 78, 314 p.

Fischer-Elfert, Hans W. *Abseits von Ma'at: Fallstudien zu Aussenseitern im Alten Ägypten. Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens*, no 1. Würzburg, Ergon Verlag, 2005, 247 p.

Friedländer, Saul. *Histoire et psychanalyse*. Paris, Seuil, 1975, 233 p.

Gardiner, Alan H. *Egyptian Hieratic Texts, Séries I, partie I*. Leipzig, Hinrich'sche Buchhandlung, 1911, 99 p.

Gardiner, Alan H. Sethe, Kurt. *Egyptian letters to the dead, mainly from the Old and Middle Kingdoms*. Londres, Egypt Exploration society, 1928, 227 p.

Gardiner, Alan H., *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series: Chester Beatty Gift*. Londres, 1935, vol. I-II.

Gardiner, Alan H. Černý, Jaroslav. *Hieratic Ostraca*. Oxford, Griffith Institute University Press, 1957, 35 p.

Gardiner, Alan H. *Late-Egyptian Miscellanies (Bibliotheca Aegyptiaca VII)*. Bruxelles, 1937, 142 p.

Gardiner, Alan H. *Late-Egyptian Stories*. Bruxelles, Éditions de la Fondation égyptologique Reine Élisabeth 1932, 100 p.

Gardiner, Alan H. *Ramesside Administrative Documents*. Londres et Oxford, Griffith Institute, 1948.

Gardiner, Alan H. *The Library of A. Chester Beatty. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love-Songs and other Miscellaneous Texts*. Londres, Oxford University Press, 1931, 45 p.

Gardiner, Alan H. *The Wilbour Papyrus Volume II, Commentaire*. New York, Oxford University Press, 1948, vol I-II.

Gilbert, François. *Gladiateurs, chasseurs et condamnés à mort. Le spectacle du sang dans l'amphithéâtre*. Lacapelle-Marival, Archéologie nouvelle, 2013, 172 p.

Grandet, Pierre. *Les Pharaons du Nouvel Empire : une pensée stratégique (1550-1069 av. J.C.)*. Éditions du Rocher, 2008, p. 381 p.

Grandet, Pierre. *Ramsès III, l'histoire d'un règne*. Paris, Pygmalion, 2009, 420 p.

Grandet, Pierre. *Catalogue des ostraca hiératiques non-littéraires de Deir el-Medineh*. Le Caire, Documents de fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale, no 50, 2017, 445 p.

Grimal, Nicolas. *La Stèle triomphale de Pi(Ankh)y au musée du Caire*. IFAO, 1981, 364 p.

Grimal, Nicolas-Christophe. *Les termes de la propagande royale égyptienne, de la XIXe dynastie à la conquête d'Alexandre*. Paris, Institut de France, 1986, 764 p.

- Hawass, Zahi. Saleem, Sahar. *Scanning the Pharaohs. CT Imaging of the New Kingdom Royal Mummies*. Le Caire et New York, The American University in Cairo Press, 2016, 318 p.
- Helck, Wolfgang. *Kleine Ägyptische Texte, Herausgeben von Wolfgang Helck*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992, 60 p.
- Helck, Wolfgang. *Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches, III*. Wiesbaden, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz), 1963, 199 p.
- Helck, Hans Wolfgang. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 34, 1978, p. 74.
- Helck, Hans Wolfgang. *Politische Gegensätze in alten Ägypten: ein Versuch*. Hildesheim, *Hildesheimer Ägyptologische Beiträge*, no 23, 1986. 98 p.
- Helle, Sophus. *Gilgamesh : A New Translation of the Ancient Epic*. New Haven, Yale University Press, 2021, 320 p.
- Hollis, Susan Tower. *The ancient Egyptian "Tale of Two Brothers": a mythological, religious, literary, and historico-political study*, 2nd ed. Oakville, Bannerstone Press, 2008.
- Homo, Léon. *Rome impériale et l'urbanisme dans l'Antiquité*. Paris, Albin Michel, collection « L'évolution de l'humanité », 1971, 665 p.
- Hsieh, Julia. *Ancient Egyptian Letters to the Dead. The Realm of the Dead through the Voice of the Living*. Leiden et Boston, Brill, 2021, 415 p.
- Hsu, Shi-Wei et Raduà, Jaume Llop. *The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Leiden, Brill, 2020, 536 p.
- Hue-Arcé, Christine. *La violence interpersonnelle en Égypte au Nouvel Empire et à l'époque gréco-romaine*. Wallasey, Abercromby Press, 2020, 278 p.
- Janssen, Jacobus Johannes. *Commodity Prices from the Ramesside Period. An Economic Study of the Village of Necropolis Workmen at Thebes*. Leiden, Brill, 1975, 605 p.
- Janssen, Jacobus Johannes. *Late Ramesside Letters and Communications*. Londres, British Museum Press, 1991, 109 p.

Janssen, Jozef M. A. *De traditioneele egyptische autobiografie vóór het Nieuwe Rijk*, Leyde, 1946, 198 p.

Janzen, Mark. *The Iconography of Humiliation: The Depiction and Treatment of Bound foreigners in New Kingdom Egypt*. Thèse de Doctorat, Memphis, The University of Memphis, 2013, 313 p.

Judd, Margaret A. *Trauma and Interpersonal Violence in Ancient Nubia during the Kerma Period (ca. 2500-1500 BC)* Ottawa, National Library of Canada, 2000, 296 p.

Junge, Friedrich. *Die Lehre Ptahhopteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*. Zurich, Université de Zurich, 2003, 293 p.

Katary, Sally L.D. *Land Tenure in the Ramesside Period*. Londres et New York, Routledge, 1989, 350 p.

Kemboly, Mpay. *The Question of evil in ancient Egypt*. Londres, Golden House Publications, 2010, 415 p.

Kitchen, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions*. Oxford, Blackwell, 1993, vol I-VI.

Kyle, Donald G. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. Londres, Routledge, 1998, 288 p.

Laisney, Vincent Pierre-Michel. *L'enseignement d'Aménémopé*. Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2007, 405 p.

Lapp, Günther. Schneider, Thomas. *The Papyrus of Nu (BM EA 10477)*. Catalogue of Books of the Dead in the British Museum I, Londres, 1997, 183 p.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. *Montaillou, village occitan*. Paris, Gallimard, 1975, 640 p.

Lesko, Leonard H. *Pharaoh's Workers: The Villagers of Deir El Medina*. Ithaca, Cornell University Press, 1994, 224 p.

Lexa, François. *La magie dans l'Égypte ancienne*, t. II : Les textes magiques, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1925, 235 p.

Lichtheim, Miriam. *Ancient Egyptian Literature, vol II*. Berkeley, University of California Press, 1976, 239 p.

- Lippert, Sandra Luisa. *Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte*. Münster, Lit, 2008, 269 p.
- López, Jesús. *Ostraca Ieratici N. 57001-57092*. Catalogo del Museo Egizio di Torino, deuxième série, vol. 3, fasc. 1, Milan, 1978, 54 p.
- Loprieno, Antonio. *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der Ägyptischen Literatur*. Wiesbaden, Ägyptologische Abhandlungen, 1988, 125 p.
- Loprieno, Antonio. (dir.) *Ancient Egyptian Literature*. Leiden, New York et Köln, Brill, 1996, 728 p.
- Manassa, Colleen. *Imagining the Past : Historical Fiction in the New Kingdom Egypt*. New York, Oxford University Press, 2013, 339 p.
- Matić, Uroš. et Jensen, Bo (dir.) *Archaeologies of Gender and Violence*. Oxford, Oxbow books, 2017, 274 p.
- Matić, Uroš. *Body and Frames of War in New Kingdom Egypt*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2019, 422 p.
- Matić, Uroš. *Violence and Gender in Ancient Egypt*. Londres et New York, Routledge, 2021, 192 p.
- McDowell, Andrea G. *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir El-Medina*. Leiden, 1990, Egyptologische Uitgaven, 307 p.
- McDowell, Andrea G. *Village Life in Ancient Egypt, Laundry Lists and Love Songs*. Oxford, Oxford University Press, 1999, 279 p.
- Ménard, Hélène. Sauzeau, Pierre. Thomas, Jean-François. *La pomme d'Eris: le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*. Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012, 567 p.
- Meskell, Lynn. *Archaeologies of Social Life. Age, Sex, Class et cetera in Ancient Egypt*. Oxford, Blackwell Publishers, 1999, 260 p.
- Meskell, Lynn. *Private Life in New Kingdom Egypt*. Princeton, Princeton University Press, 2002, 257 p.
- Munro, Irmtraut. Helck, Wolfgang. *Die Totenbuch-Handschriften der 18. Dynastie im Museum Cairo*. no 54, 1994.

- Muhlestein, Kerry M. *Violence in the service of order : the religious framework for sanctioned killing in Ancient Egypt*. Ann Arbor (Mich.), Éditions UMI, 2003, 418 p.
- Müller-Wollermann, Renate. *Vergehen und Strafen. Zur Sanktionierung Abweichenden Verhaltens im Alten Ägypten*. Leiden et Boston, Brill, 2004, 343 p.
- Murnane, William J. *Texts from the Amarna Period in Egypt*. Atlanta, Scholar Press, 1998, 289 p.
- Néméh-Nombré, Philippe. *Seize temps noirs pour apprendre à dire Kuei*. Montréal, Mémoire d'encrier, 2022, 120 p.
- Parkinson, Richard B. *The Tale of the Eloquent Peasant*. Oxford, Griffith Institute, 1991, 144 p.
- Parkinson, Richard B. *The Tale of Sinuhe and other Ancient Egyptian Poems*. Oxford, Clarendon Press, 1997, 317 p.
- Patou-Mathis, Marylène. *Préhistoire de la violence et de la guerre*. Paris, Éditions Odile Jacob, 2013, 208 p.
- Peet, T. Eric. *The great tomb-robberies of the twentieth Egyptian dynasty : being a critical study, with translations and commentaries, of the papyri in which these are recorded*. Oxford, 1930, 188 p.
- Peet, T. Eric. *The Stela of Sebek-khu*. Manchester, Manchester Museum Handbooks no 75, 1914, 22 p.
- Posener, Georges. *Littérature et politique dans l'Égypte de la XXIIe dynastie*. Paris, H. Champion, 1956, 170 p.
- Posener, Georges. *L'Enseignement loyaliste, sagesse égyptienne du Moyen Empire*. Genève, Éditions Droz, 1976, 150 p.
- Quack, Joachim. *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*. Göttingen, OBO no 141, 1994, 338 p.
- Quack, Joachim. *Studien zur Lehre für Merikare*. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1992, 200 p.
- Ragazzoli, Chloé. *Scribes, Les artisans du texte de l'Égypte ancienne (1550-1000)*. Paris, Les Belles Lettres, 2019, 709 p.

Redford, Donald B. *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton University Press, 1993, 512 p.

Redford, Susan. *The harem conspiracy: the murder of Ramesses III*. DeKalb, Northern Illinois University Press, 2002. 200 p.

Reyes, José Carlos Castaneda. *Senoras y esclavas, El papel de la mujer en la historia social del Egipto antiguo*. Mexico, El Colegio des Mexico, 2008, 714 p.

Ritner, Robert K. Simpson, William Kelly. Tobin, Vincent A. Wente, Edward F. *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*. New Haven, Yale University Press, 2003, 624 p.

Robins, Gay. *Women in Ancient Egypt*. Harvard University Press, 1993, 208 p.

Scott, James C. *Against the Grain, a Deep History of the Earliest States*. New Haven and London, Yale University Press, 2017, 312 p.

Scott, James C. *The Art of Not Being Governed*. New Haven et London, Yale University Press, 2009 444 p.

Schulman, Alan R. *Ceremonial Execution and Public Rewards: Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*. Freiburg, Orbis Biblicus 75, 1988, 289 p.

Schumann Antelme, Ruth and Stéphane Rossini. *Sacred sexuality in ancient Egypt: the erotic secrets of the forbidden papyrus. A look at the unique role of Hathor*. Rochester, VT, Inner Traditions, 2001, 231 p.

Sethe, Kurt. *Erläuterungen zu den ägyptischen Lesestücken*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, 167 p.

Sethe, Kurt. Helck, Hans Wolfgang. *Urkunden der 18. Dynastie*. Leipzig, J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1906, 314 p.

Simpson, W. K. *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*, 2e édition. New Haven et Londres, 1973, p. 85-91.

Simpson, William Kelly. Ritner, Robert Kriech. *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, autobiographies, and Poetry*. New Haven et Londres, Yale University Press, 2003, 624 p.

- Smith, Stuart Tyson. *Askut in Nubia: the Economics and Ideology of Egyptian Imperialism in the Second Millenium BC*. Kegan Paul International, Londres et New York, 1995, 254 p.
- Smith, Harry S. *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*. Londres, 1976. Londres, Egypt Exploration Society, 1976, 255 p.
- Smith, Stuart Tyson. *Wretched Kush : Ethnic Identities and Boudaries in Egypt's Nubian Empire*. Londres et New York, Routledge, 2004, 239 p.
- Spalinger, Anthony. *War in Ancient Egypt : The New Kingdom*. Malden (Mass.), Blackwell Publishing, 2005, 291 p.
- Spiegel, Joachim. *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth*. Glückstadt, Verlag von J.J. Augustin, 1937, 141 p.
- Stauder-Porchet, Julie. *Les Autobiographies de l'Ancien Empire Égyptien*. Leuven, Paris, Bristol, Peeters, 2017, 361 p.
- Sweeney, Deborah. *Correspondence and Dialogue: Pragmatic Factors in Late Ramesside Letter Writing*. Wiesbaden, Harrassowitz, 2001, 327 p.
- Tefnin, Roland. *Art et magie au temps des Pyramides. L'énigme des têtes dites « de remplacement »*. Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1991, 188 p.
- Toivari-Viitala, Jaana. *Women at Deir el-Medina: a study of the status and roles of the female inhabitants in the workmen's community during the Ramesside period*. Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2001, 293 p.
- Török, László. *The Kingdom of Kush, Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*. Leiden, Brill, 1997, 586 p.
- Török, László. *Between Two Worlds: The Frontier Region Between Ancient Nubia and Egypt, 3700 BC-500 AD*. Leiden et Boston, Brill, 2009, 605 p.
- Trigger, Bruce G. Kemp, B.J. O'Connor, D. Lloyd, A.B. *Ancient Egypt : A social History*. Cambridge University Press, 1983, 451 p.
- Trigger, Bruce. *Nubia under the Pharaohs*. London,Thames and Hudson, 1976, 216 p.
- Tyldesley, Joyce. *Judgement of the pharaoh: crime and punishment in ancient Egypt*. London, Weidenfeld and Nicholson, 2000, 199 p.

- van Loon, A.J. *Law and Order in Ancient Egypt : The Development of Criminal Justice from the Pharaonic New Kingdom until the Roman Dominate*. Mémoire de maîtrise, Université de Leiden, 2014, 62 p.
- Vernus, Pascal. *Affaires et scandales sous les Ramsès : la crise des valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire*. Paris, Pygmalion, 1993, 273 p.
- Vernus, Pascal. *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*. Paris, Librairie Honoré Champion, 1995, 188 p.
- Walls, Neal. *Desire, Discord and Death: Approaches to Ancient Near Eastern Myth*. Boston, 2001, 211 p.
- van Wees, Hans. *War and Violence in Ancient Greece*. Londres, Duckworth and Classical Press of Wales, 2000, 389 p.
- Weber, Max. *Économie et Société, tome I, Les catégories de la sociologie*. Paris, Plon, 1971, 456 p.
- Weil, Simone. *L'enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris, Gallimard, 1949, 380 p.
- Wente, Edward Frank. Meltzer, Edmund S. *Letters from Ancient Egypt*. Scholar Press, 1990, 271 p.
- Wente, Edward. *Late Ramesside Letters*. Chicago, OIUC, no 33, 1967, 98 p.
- Wettengel, Wolfgang. *Die Erzählung von den beiden Brüdern: der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*. Göttingen, 2003 Orbis biblicus et orientalis 195, Université de Heidelberg, 301 p.
- Williamson, Terrion L. *Scandalize my name: Black feminist practice and the making of Black social life*. Fordham University, 2017, 184 p.
- Žába, Zbyněk. *Les maximes de Ptahhotep*. Prague, Éditions de l'Académie Tchèque des sciences, 1956.
- Zimmerman, Martin. *Symbolische Gewalt im Alten Ägypten*. Munich, Utz, 2009, 350 p.
- Žižek, Slavoj. *Violence. Six Sideways reflections*. New York, Picador, 2008, 272 p.