MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE

BULLETIN
DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

BIFAO 114 (2015), p. 19-72

Marie-Lys Arnette

Purification du post-partum et rites des relevailles dans l'Égypte ancienne

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724710885	*Musiciens, fêtes et piété populaire*	Christophe Vendries
9782724710540	*Catalogue général du Musée copte*	Dominique Bénazeth
9782724711233	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 40*	Emmanuel Pisani (éd.)
9782724711424	*Le temple de Dendara XV*	Sylvie Cauville, Gaël Pollin, Oussama Bassiouni, Youssreya Hamed
9782724711417	*Le temple de Dendara XIV*	Sylvie Cauville, Gaël Pollin, Oussama Bassiouni
9782724711073	*Annales islamologiques 59*	
9782724711097	*La croisade*	Abbès Zouache
9782724710977	*???? ??? ???????*	Guillemette Andreu-Lanoë, Dominique Valbelle

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Purification du post-partum et rites des relevailles dans l'Égypte ancienne

MARIE-LYS ARNETTE

Dans l'Ancien Testament, le Lévitique (XII, 2) indique que la femme est impure à la suite de ses couches, de la même manière que « lorsqu'elle est isolée à cause de son indisposition menstruelle ». Afin de se purifier, l'accouchée subit une période de réclusion de quarante jours si elle a mis au monde un garçon, de quatre-vingts si c'est une fille. Bien sûr, cette mise à l'écart de la jeune mère n'est en rien spécifique de la loi hébraïque et se rencontre dans de nombreuses cultures, où une marge de quarante jours est aussi pratiquée[1].

D'une manière générale, le laps de temps suspendu que représente la « marge[2] » du post-partum se caractérise par le fait que la jeune mère ne participe – *a priori* – à aucune activité sociale, et n'est en contact qu'avec un nombre très restreint des membres de sa communauté.

1 Cette période de quarante jours de purification après les couches est aussi observée dans l'Égypte rurale contemporaine (Pinch 1994, p. 130), et dans des régions aussi variées que le Viêt Nam, le Pendjab (Van Gennep 1909, p. 82), différents pays du Bassin méditerranéen (Aubaile-Sallenave 1997, p. 115-116), etc. Ces quarante jours correspondraient au temps de la naissance psychique, c'est-à-dire de la construction du nouveau-né comme individu, et de la femme comme mère ; voir *infra*. Comme l'écrit l'historienne H. Knibiehler (2003, p. 22), on retrouve cette même période dans plusieurs événements bibliques : « C'est le temps qu'a duré le déluge, le temps que Moïse a passé sur le Sinaï, le temps que Jésus est resté dans le désert, le temps du carême. La sage-femme Louise Bourgeois, au XVIe s., affirme qu'il faut quarante jours à une femme pour se remettre de ses couches, et les médecins le confirment jusqu'au XXe s. On est ici aux confins de la pensée magique et d'une psychophysiologie empirique […]. » Enfin, dans l'Égypte contemporaine, plusieurs cérémonies rythment le temps du deuil ; chez les musulmans comme chez les coptes, la dernière a lieu au quarantième jour après la mort.

2 Comme tous les rites de passages, ceux entourant la naissance – qui concernent à la fois la mère, l'enfant et le groupe – se décomposent en trois phases. Ces dernières s'articulent en fait de façon complexe, la même séquence pouvant comporter des sous-rites, mais se divisent globalement de la sorte :
– la phase de séparation, d'avec le groupe social et de l'état d'origine (par exemple, section du cordon ombilical) ;
– la phase de marge, ou de liminarité (quarantaine, période d'impureté) ;
– la phase d'agrégation, c'est-à-dire l'acquisition du nouveau statut à l'issue de la procédure de passage, et donc l'intégration au nouveau groupe correspondant (relevailles, soit un retour de couches social). Voir Van Gennep 2011.

BIFAO 114 (2015), p. 19-72 Marie-Lys Arnette
Purification du post-partum et rites des relevailles dans l'Égypte ancienne
© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Parallèlement à l'impureté qui la condamne à être momentanément tenue à l'écart[3], cette phase de latence doit aussi permettre à la mère de retrouver ses forces perdues – notamment par l'entremise d'une alimentation particulière, spécialement revigorante et favorisant aussi la lactation[4] – et à l'enfant de surmonter sa faiblesse première[5]. À côté de ces considérations physiques, des enjeux psychologiques importants sont aussi engagés, parce que la naissance est « une crise d'identité touchant le monde interne de la femme et nécessitant un important travail psychique[6] ». La psychologue clinicienne J. Rochette a ainsi démontré que le post-partum immédiat permet d'accorder les trois grands acteurs de la naissance : le nouveau-né, qui n'est pas encore un individu et va se construire comme tel durant cette période[7] ; la mère, chez qui la maternalité nouvelle doit être apprivoisée, alors même qu'elle la renvoie à sa propre histoire et vit une expérience « d'outre-enfance » ; enfin, le *socius*, soit le groupe au sein duquel l'enfant est mis au monde, et qui reconnaît à travers les rites l'arrivée d'un nouveau membre[8]. Le trousseau culturel des rites qui encadre le post-partum, et en prévient les perturbations, aide donc la mère à apaiser le bouleversement psychologique provoqué par l'accouchement. Ces rites lui permettent d'« articuler le code personnel et le code social », de retrouver l'équilibre perdu en instaurant de nouveaux repères[9]. Dans le même temps, le groupe – restreint ou élargi – manifeste à travers ces rites l'accueil des deux nouveaux êtres que sont l'enfant et la femme devenue mère.

En comparant la femme après ses couches avec celle ayant ses menstrues, le Lévitique montre que l'impureté qui frappe la jeune mère est, pour partie au moins, due à la perte de sang qui a lieu non seulement pendant, mais aussi plusieurs jours après l'accouchement. Le sang versé par les femmes serait une souillure dans la quasi-totalité des sociétés proches-orientales et du Bassin méditerranéen[10]. Le Lévitique (XV, 19-30) assigne ainsi sept jours d'impureté à la femme réglée, sujette à une pollution qui s'avère hautement contagieuse, car tout objet touché par elle devient impur à son tour, et pareillement contagieux[11]. Concernant l'Antiquité classique, Pline l'Ancien décrit les dangers du sang féminin dans un passage souvent cité de l'*Histoire naturelle*. L'auteur romain y énonce les catastrophes entraînées par les règles des femmes, au nombre desquelles on peut compter celles-ci[12] :

> […] les céréales deviennent stériles, les greffons meurent, les plantes des jardins sont brûlées, les fruits des arbres sous lesquels elle [*i.e.* la femme réglée] s'est assise tombent ; l'éclat des miroirs se ternit rien que par son regard, la pointe du fer s'émousse, le brillant de l'ivoire

3 Sur la marge dans les rites de passage, voir Van Gennep 1909, *passim* et surtout Turner 1969, p. 94-113, 125-130.

4 Voir à ce sujet Aubaile-Sallenave 1997.

5 L'enfant est effectivement très vulnérable, ses défenses immunitaires n'étant pas encore prêtes à le protéger contre les infections extérieures.

6 Rochette 2002, p. 27.

7 Le nouveau-né n'étant pas capable de faire la distinction entre son environnement, représenté par la mère, et lui-même, comme cela a été démontré dans Winnicott 1989.

8 Rochette 2007, p. 85-87. Voir aussi Rochette 2002, en particulier p. 13-25.

9 Rochette 2002, p. 32.

10 Coulon-Arpin 1981, p. 56, n. 82.

11 Sur le concept de pollution, c'est-à-dire la propagation de la souillure par le contact, voir Douglas 1966.

12 *Livre VII*, chapitre XV. Les théologiens du Moyen Âge occidental glosèrent largement sur le sujet, et se montrèrent très inspirés par les écrits antiques ; la femme réglée et celle sortant de couches sont décrites par eux comme rituellement impures, généralement contagieuses, et devant donc éviter les lieux saints, comme tout contact avec les hommes, en particulier ceux en charge de la liturgie. Voir De Miramon 1999, en particulier p. 86-93. C'est aussi l'une des raisons pour lesquelles l'ordination féminine est souvent considérée comme impossible. Voir Macy 2008, p. 113-115.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

s'efface, les ruches des abeilles meurent ; même le bronze et le fer sont aussitôt attaqués par la rouille et le bronze contracte une odeur affreuse ; enfin, la rage s'empare des chiens qui goûtent de ce liquide et leur morsure inocule un poison sans remède[13].

Le « pouvoir corrupteur », pour reprendre les mots de J. Gélis[14], attribué au sang féminin expliquerait donc que la femme qui saigne se trouve tenue à l'écart, et souvent recluse. Toutefois, sa marginalisation s'avère en fait polysémique et peut, dans certains cas, trahir non pas le danger que la femme représente pour la communauté, mais celui que la communauté représente pour elle, c'est-à-dire pour la force génésique qu'elle incarne en cette période particulière et qui doit être protégée[15]. Ainsi, selon une enquête menée dans les années 1970 auprès des villageois de Fatiha, dans le Delta, la période de réclusion du post-partum doit non seulement prémunir le groupe du pouvoir contaminant (*nagasa*) de la jeune mère, mais permet aussi à cette dernière de se tenir éloignée des dangers qui pèsent sur elle et sur son enfant, tous deux étant particulièrement exposés au mauvais œil durant cette période[16].

Dans le Lévitique (XII, 2-7), cette véritable mise en quarantaine prend fin lors d'une cérémonie se déroulant au Temple, où la mère apporte un agneau et une tourterelle, tous deux sacrifiés par le prêtre afin qu'elle soit « rituellement purifiée de sa perte de sang » – le sang des uns venant, en quelque sorte, racheter le sang de l'autre. À l'issue de sa mise à l'écart, la mère se trouve donc au cœur d'une cérémonie qui la « débarrasse de la souillure de l'enfantement et marque officiellement sa réintégration dans l'espace communautaire[17] » , et qui matérialise la troisième phase des rites de passage[18] : les « relevailles ». C'est ainsi des relevailles de la Vierge dont il est question dans le Nouveau Testament, lorsque Marie présente l'enfant Jésus au Temple une fois « accomplis les jours de purification » (Luc, II, 22-24[19]). Cette purification mariale était, dans l'Occident moderne – jusqu'à la première moitié du XXe s. – le modèle à suivre. Les jeunes mères allaient ainsi se faire relever de leurs couches à l'occasion de la messe dominicale où, tenant un cierge à la main et souvent accompagnées de leur sage-femme, de la marraine de l'enfant et des femmes de la famille, elles étaient bénies par l'officiant du culte, qui posait son étole sur leur tête[20] (fig. 1a-b).

Les relevailles marquent la réintégration de la mère à la société, après qu'elle a acquis un statut nouveau – ce qui est particulièrement vrai pour un premier accouchement[21]. Elles manifestent

13 La situation est en fait assez paradoxale, puisqu'au *Livre XXVIII* de cette même *Histoire naturelle* (chapitre XXIII), Pline récapitule les fléaux entraînés par la femme réglée, mais énonce en même temps divers remèdes élaborés à partir de ce sang, en écartant certains comme des superstitions, en retenant d'autres pour leur efficacité qu'il juge avérée.

14 Gélis 1984, p. 292.

15 Buckley, Gottlieb 1998, p. 7. Frandsen (2007, p. 100) propose un système équivalent à propos des habitantes de Deir el-Medina : la fertilité représentée par les femmes réglées serait menacée par le contact répété de leur mari avec la tombe, c'est-à-dire avec la mort, ce qui expliquerait l'absence des ouvriers sur le chantier pendant la période de règles des femmes de leur maisonnée. Voir *infra*.

16 Morsy 1982, p. 171.

17 Gélis 1984, p. 292.

18 Voir *supra*, n. 2.

19 La fête de la Chandeleur, qui correspond à cette cérémonie, est fixée au 2 février dans le calendrier liturgique catholique romain, soit quarante jours exactement après Noël ; elle est attestée à partir du XIIe s. Knibiehler 2003, p. 22.

20 Gélis 1984, p. 293-294. Pour les détails de la cérémonie, voir les observations faites au cours de la seconde moitié du XVIIe s. par J.B. Thiers, curé du diocèse de Chartres, dans son *Traité des superstitions*, et analysées dans Lebrun 1977, p. 449-450. À noter que la femme morte en couches se faisait malgré tout relever, par l'entremise de la matrone ou d'une femme de sa famille venue en son nom à l'église, Lebrun 1977, p. 449-450 ; Gélis 1984, p. 294-295.

21 Van Gennep 2011, p. 63.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

aussi l'accueil de l'enfant par la communauté et peuvent être concomitantes à son baptême[22]. Les relevailles correspondent pour l'une et l'autre à la fin de la liminarité et à l'agrégation au groupe social.

Le propos sera ici de définir les conditions de la marge du post-partum en Égypte ancienne et de déterminer si des rites des relevailles existaient afin que la mère puisse en sortir. La documentation à notre disposition se divise, pour sa grande majorité, en deux ensembles cohérents : celle issue de Deir el-Medina, qui témoigne, à tout le moins, de la norme imposée aux femmes du village ; et celle issue des temples et mammisis gréco-romains, qui concerne les mères divines.

Le sang des femmes

En Égypte ancienne, l'accouchée doit se soumettre à une purification et l'on peut penser que, comme dans d'autres sociétés, la perte de son sang pourrait en être la cause[23].

Le terme *ḥsmn*, lorsqu'il est déterminé par (U32), (D26) et plus rarement (Y1)[24], désigne les « menstrues[25] ». Ainsi, dans le *Conte démotique de Setné I* (P. Caire 30646, 3, l. 7[26]), la jeune Ahourê dit au moment où elle prend conscience de sa grossesse : « Quand est venu le temps de faire mon *ḥsmn*, je ne fis pas de *ḥsmn.* » Autre exemple, dans un hymne à Khnoum du temple d'Esna (*Esna* III, 377, 3), le divin bélier est celui qui « rend les femmes enceintes et tarit l'écoulement mensuel (*ḥsm*(*n*)) à son juste moment[27] ». Toutefois, le terme *ḥsmn* ne désigne pas seulement les menstrues, mais également la période de purification qui les accompagne[28], ce que trahit notamment la graphie du mot déterminé par la boulette de natron[29] sur O. Ifao Inv. 35 (= Cat. O. DM 230[30]).

J.J. Janssen a suggéré que *ḥsmn* qualifie en réalité le post-partum, dans certains passages du *Journal de la Tombe*. En plusieurs endroits (notamment dans O. BM EA5634, d'époque ramesside[31]) l'état de *ḥsmn* de l'épouse – ou de la fille – du travailleur est avancé comme cause d'absence de ce dernier sur le chantier[32]. Or, selon l'auteur, *ḥsmn* n'y désigne pas les règles,

22 Par exemple, en plusieurs régions de Chine et à Taïwan. Voir Baptandier 1996, p. 119.

23 Comme le montre aussi le Lévitique, et comme l'indique par exemple l'enquête menée au village moderne de Fatiha. Morsy 1982, p. 171.

24 Wilfong 1999, p. 422.

25 *Wb* III, 163, 10 ; Deines, Grapow, Westendorf 1962, p. 635 ; Wilfong 1999, p. 422-423, avec de nombreuses références ; Frandsen 2007, p. 82-86. Le terme a clairement ce sens dans la documentation médicale, voir par exemple les formules n°s 832 et 833 du P. Ebers (voir Wreszinski 1913, p. 200 ; Bardinet 1995, p. 450). Pour une discussion autour des possibles significations de ce terme, qui pourrait être polysémique, voir Toivari-Viitala 2001, p. 162-168.

26 Spiegelberg 1908, p. 88, pl. 44 ; Erichsen *DemLes*, p. 3 ; Goldbrunner 2006, p. 4.

27 Traduction dans *Esna* V, p. 209.

28 *Ḥsmn* sert aussi à désigner le « natron » et « purifier, purification », en dehors du contexte des règles. Voir *Wb* III, 163, 3-5.

29 Janssen 1980, p. 141, n. 63 ; Wilfong 1999, p. 422, n. 8.

30 Voir Černý 1937, p. 10, pl. XVIII ; *KRI* III, p. 559.

31 Černý, Gardiner 1957, pl. LXXXIII-LXXXIV. Des mentions de l'absence des ouvriers en raison du *ḥsmn* de leur épouse ou de leur fille se trouvent aussi dans les O. MMA 14.6.217, O. CGC 25782, O. CGC 25784 (?), O. Turin N. 57388, O. Gardiner 167. Voir Wilfong 1999, p. 426 et Frandsen 2007, p. 90-96 avec les références.

32 Janssen 1980, p. 141-143. Mères et sœurs ne sont jamais mentionnées, peut-être parce que la mère d'un homme en âge de travailler à la Tombe était soit ménopausée, soit morte, et ses sœurs mariées, selon Frandsen 2007, p. 95.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

parce que ces mentions sont trop irrégulières, et celles de naissances *mswt* s'avèrent par ailleurs trop rares pour le nombre de femmes *a priori* concernées, c'est pourquoi le terme qualifierait plutôt la période de purification suivant l'accouchement[33]. S'il n'est en fait pas exclu que deux moments distincts de la vie des femmes aient été regroupés sous un même mot, dans la mesure où chacun correspond bien à une période pendant laquelle la femme perd du sang, aucune occurrence de *ḥsmn* ne désigne sans équivoque le post-partum[34].

L'impureté du sang des règles est attestée dès l'*Enseignement de Khéty*, dont l'élaboration est communément située à la XIIe dynastie, mais qui pourrait en fait dater du début de la XVIIIe dynastie[35]. Un passage expose l'ingratitude de la tâche du lavandier (*rḫty*) en moquant le fait qu'il est chargé de nettoyer les vêtements[36] de femmes dans leur *ḥsmn* (P. Sallier II, VIII, 2-6[37]) :

šbn(.f) ḥr šbn.w ḥr s.t-ḥsw nn ḥꜥ.t wꜥb.t ỉm.f
dd.f sw m dꜣjw s.t-ḥm.t wnn.t m ḥsmn.s[38]
Il se mélange[39] *à un mélange de saletés, aucun membre de son corps n'étant pur*
car on lui donne (i.e. à laver*) le pagne d'une femme alors qu'elle est dans son* ḥsmn.

Si ce texte ne trahit pas le tabou qui pèse plus tard sur le sang menstruel[40], il en montre déjà la nature impure. À noter que le sang menstruel ne semblait pas nuire aux autres femmes, réglées ou non, puisqu'il est utilisé comme remède dans la formule n° 808 du P. Ebers – daté du Nouvel Empire – qui vise à combattre l'affaissement des seins[41]. Par ailleurs, la marge nécessaire à la purification du *ḥsmn* pouvait peut-être être vécue en groupe, comme en attesterait l'O. OIM 13512[42] provenant de Deir el-Medina. Le texte indique en effet que huit femmes étant dans leurs *ḥsmn* se sont retirées dans la « place des femmes » (*s.t ḥm.wt*)[43], un espace

33 Janssen 1980, p. 143.

34 Voir Wilfong 1999 et Frandsen 2007.

35 La datation précoce est remise en question dans Stauder 2013, p. 468-476, d'après des critères linguistiques.

36 Parfois considérés comme des serviettes périodiques, voir sur le sujet Wilfong 1999, p. 430-431. C'est le mot *dꜣjw* qui est employé pour qualifier les vêtements souillés ; or, ce pagne apparaît fréquemment dans le contexte de l'accouchement. Voir Arnette à paraître, 2.3.4.4. Renaître dans Chemmis.

37 Helck 1970, p. 108-109 ; Vernus 2010, p. 248.

38 La version du P. Sallier II est fautive en plusieurs endroits, il faut donc rétablir le texte avec les autres versions connues, voir Helck 1970, p. 110.

39 W. Helck (1970, p. 110) propose de voir ici le mot *šbw* « nourritures », mais aucune des versions ne comporte le déterminatif du pain long ⟗ (graphie simplifié de X4) que l'on trouve habituellement.

40 Toivari-Viitala 2001, p. 162 ; Frandsen 2007, p. 100. P.J. Frandsen ajoute que rien ne prouve qu'à cette époque, le sang menstruel ait pu affecter les hommes, dans la mesure où les ostraca Bruxelles 6311 et OIC 9 indiqueraient un contact entre un homme et une femme en période de *ḥsmn*. Toutefois, l'auteur suggère un peu plus haut (2007, p. 96) que l'O. Bruxelles 6311 « should perhaps be excluded from the evidence for menstruation ». Quant à O. OIC 9, il indiquerait qu'un homme apporte un produit non déterminé à une femme dans cette période, sans toutefois spécifier l'existence d'un contact direct entre eux ; ce texte n'est pas publié, mais seulement mentionné par Toivari-Viitala 2001, p. 165.

41 Les seins, ainsi que le ventre et les cuisses, doivent être enduits avec le « sang » (*snf*) d'une femme dont le *ḥsmn* vient de commencer. Wreszinski 1913, p. 195 ; Bardinet 1995, p. 447. Toutefois, de nombreux produits considérés comme impurs (les excréments, l'urine, etc.) entrent dans la composition des remèdes médicaux.

42 Publié par Wilfong 1999 ; commenté dans Toivari-Viitala 2001, p. 163.

43 Pour une discussion sur le sens de cette expression, voir principalement Wilfong 1999.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

manifestement collectif et spécifique à la période de purification. Le cas n'est pas unique : par exemple, chez les juifs d'Éthiopie, les jeunes mères et les femmes ayant leurs menstrues sont rassemblées dans la « maison du sang » (*mergem gojo, mergem bet* ou *yedem bet*), où elles sont tenues à l'écart de la société le temps nécessaire, en fonction de la norme fixée par la loi hébraïque[44].

Ce n'est qu'aux époques tardives que le tabou[45] – en tant que prohibition touchant au domaine sacré – des femmes réglées est clairement attesté[46] : des passages extraits d'un catalogue religieux géographique[47] et du P. Jumilhac[48] notamment, montrent que la femme qui saigne (*snf.t*[49]) et celle étant désignée comme *ḥsmn.t* sont prohibées en certains lieux saints, puisqu'elles sont qualifiées de *bw.t*[50]. Pourtant, il est possible que la marge de la femme dans son *ḥsmn* se déroule alors à la maison, si l'on se fie à la documentation foncière thébaine de l'époque gréco-romaine, et jusqu'au début de l'époque islamique. Le terme *ḫrry.t* y désigne un espace, manifestement domestique, dévolu aux femmes dans leur *ḥsmn*[51], et il s'avère communément admis qu'il se situe sous l'escalier[52].

La marge du post-partum

Dans les différentes cultures où elle est pratiquée, la phase liminaire du post-partum se caractérise par les points suivants, à propos de la mère : une période de réclusion et de repos, un soutien organisé, une alimentation particulièrement riche, l'absence de contacts avec le père et *a fortiori* de relations sexuelles[53], et enfin, la charge des soins au nouveau-né et de son allaitement[54].

L'existence de la période de réclusion suivant l'accouchement est attestée par un passage du conte *Khéops et les magiciens* du P. Westcar[55] (= P. Berlin 3033, 11, 18-21), ce qui indique que cette pratique remonterait au moins au Moyen Empire[56]. La marge est citée après le récit de la naissance miraculeuse des trois premiers rois de la Ve dynastie, nés de Redjedjedet et de Rê :

44 Salamon 2005, p. 871-872 ; voir aussi Schwartz 1998, §15-25. Les observations de Friedmann 1994, p. 283-284 diffèrent quelque peu.

45 Sur la notion de tabou en Égypte ancienne, voir notamment Frandsen 1985 ; Frandsen 2001 ; Frandsen 2009, p. 7-10.

46 Voir Wilfong 1999, p. 431.

47 Connu par une copie au temple d'Edfou, par le P. géographique de Tanis et par le P. hiératique de Tebtynis. Voir les références dans Colin 2001, p. 267.

48 Vandier 1961, feuille XII, 16, l. 3.

49 La nature du sang n'est pas précisée. Pour Frandsen 2007, p. 86, il s'agit du sang perdu à la suite d'une fausse-couche.

50 Pour l'ensemble des sources, voir Frandsen 2007, p. 87-89.

51 Voir les références dans Wilfong 1999, p. 429 ; Frandsen 2007, p. 83-84 ; analyse dans Colin 2001, p. 259-268.

52 En réalité, Fr. Colin (2001, p. 264, n. 24) a montré « les circularités qui amènent à la constitution de l'hypothèse », cette dernière étant loin d'être avérée.

53 Knibiehler 2003, p. 22.

54 Voir Van Gennep 2011, p. 67-95. Toutefois, l'enfant lui est souvent enlevé dans les tous premiers jours, voir *infra*.

55 Le passage a notamment été relevé comme tel par Chassinat 1912, p. 185 ; Brunner-Traut 1955, p. 23 ; Janssen, Janssen 1990, p. 11 ; Loose 1993, p. 286 ; Wilfong 1999, p. 423.

56 Si le texte porté par le P. Westcar a été écrit au Nouvel Empire, sa composition date manifestement du Moyen Empire. Mathieu 2013, p. 1.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

ʿḥʿ.n R(w)d-ḏd.t wʿb.n.s m wʿb n hrw(.w) 14
ʿḥʿ.n ḏd.n.s n wbꜣ.t.s jn jw pꜣ pr
sspd(.w) ʿḥʿ.n ḏd.n.s jw.f sspd(.w) m bw nb nfr wpw-
ḥr hnw.w n jnj.tw
Alors Redjdjedet se purifia d'une purification de quatorze jours,
puis elle dit à sa servante : « La maison est-elle
approvisionnée ? » Alors elle (i.e. la servante*) lui dit : « Elle est approvisionnée de toutes bonnes choses, sauf de cruches de bière, on n'en n'a pas apportées. »*

Redjdjedet connaît une période de purification, désignée par le mot *wʿb* et non *ḥsmn*. Pendant ce temps, elle est manifestement tenue éloignée de sa demeure ou, tout du moins, ne s'occupe plus des événements domestiques qui s'y produisent. Cette purification dure dans ce cas quatorze jours, ce que pourrait venir confirmer le texte de l'O. Ifao Inv. 1069, d'époque ramesside et provenant de Deir el-Medina, puisqu'il situe au quatorzième jour la dernière fête après la naissance[57]. Toutefois, la nature littéraire du texte du P. Westcar comme le caractère merveilleux de l'accouchement de Redjdjedet, impliquent que ce qui est vrai pour elle ne l'est sans doute pas pour toutes les Égyptiennes. De même, la documentation issue de Deir el-Medina concerne une catégorie bien particulière de la population, sorte de classe moyenne supérieure. Or, d'une manière générale, la période de purification est d'autant moins longue que la catégorie sociale à laquelle la femme appartient est basse : la nécessité de travailler dans ou à l'extérieur de la maison ne permet pas de rester en marge bien longtemps, ce que l'on constate notamment dans l'Occident moderne, en dépit du temps idéal fixé à quarante jours[58].

Dans la mesure où la jeune mère ne s'occupe pas des affaires domestiques, ses besoins en nourriture et en biens divers peuvent être comblés par d'autres membres de la communauté, comme en témoigne le texte de l'O. OIC 16996 (= O. Nelson 13), provenant de Deir el-Medina[59]. Il s'agit d'une lettre envoyée par un auteur inconnu à plusieurs destinataires annonçant qu'une servante a donné naissance et allaite l'enfant mâle (*ṯꜣ*) du sculpteur Neferrenpet. Les destinataires de la lettre sont priés de fournir à la mère beaucoup de nourriture (viande, pain, gâteaux, miel[60], etc.), de l'huile cosmétique-*sgnn*, du bois et beaucoup d'eau. Les quantités d'aliments mentionnés suggèrent une alimentation roborative, tandis que le bois devait être utilisé, selon J. Toivari-Viitala[61], comme combustible pour les offrandes, et l'eau pour les ablutions purificatrices[62].

Le lieu de la marge est parfois représenté, au Nouvel Empire, par le *Wochenlaube*[63], un dais végétal notamment fait de *convolvulus*, et *a priori* élevé en extérieur ; la femme y allaite toujours son enfant. Pourtant, cela ne signifie pas qu'elle était *effectivement* recluse dans un tel pavillon,

57 Sur ce document, voir *infra*.

58 Voir Gélis 1984, p. 293. Il en va de même au village de Fatiha : bien que la période de réclusion théorique soit fixée à 40 jours, les femmes issues des couches sociales les plus basses retournent à leurs tâches, notamment agricoles, beaucoup plus tôt. Morsy 1982, p. 172.

59 La pièce, inédite, est commentée dans Toivari-Viitala 2001, p. 179-180. Merci à E. Teeter pour m'avoir autorisée à voir le texte, et à Fl. Albert pour l'aide qu'elle m'a apportée dans sa compréhension.

60 Sur le miel, voir *infra*.

61 Toivari-Viitala 2001, p. 180.

62 Voir *infra*.

63 D'après l'expression utilisée dans Brunner-Traut 1956. Sur ces documents, voir *infra*.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

qui n'est peut-être qu'un symbole utilisé dans l'iconographie pour signifier la marge[64]. Sur d'autres documents[65], la femme est assise sur un lit, ce qui ne prouve pas davantage que le post-partum se déroulait à l'intérieur de la maison. F.D. Friedman[66] a proposé que les « lits-clos » des habitations de Deir el-Medina en constitueraient le « lieu idéal », hypothèse qui doit être définitivement écartée puisque ces structures sont des autels, peut-être destinés à célébrer la fertilité de la maisonnée[67].

Si la jeune mère est tenue à l'écart, c'est peut-être aussi parce que l'impureté qui la touche menace de se propager, notamment aux hommes. Le *Journal de la Tombe* rapporte les absences d'ouvriers en raison de l'accouchement (*ms(w)t*) de leurs épouses[68]. Le nombre de ces mentions est toutefois peu élevé, comme souligné par J.J. Janssen[69], ce qui suggère des cas particuliers. Pour J. Toivari-Viitala, cela indiquerait que les travailleurs ne s'absentaient qu'en cas d'accouchements difficiles, afin d'assister leur femme d'une manière ou d'une autre[70]. Dans la mesure où tout porte à croire que les époux n'intervenaient pas directement dans l'accouchement[71], il faut peut-être chercher une autre origine à ces absences, et il est possible que l'impureté de leurs femmes en soit la cause[72]. Les pères contaminés auraient été tenus éloignés des autres ouvriers et de la tombe elle-même, afin de se purifier et d'éviter la propagation de la souillure[73]. Si le nombre de pères concernés est effectivement bas, c'est qu'il révélerait les cas singuliers d'hommes ayant eu des contacts en principe prohibés – de quelque nature qu'ils soient – avec leur femme, et se trouvant de ce fait contagieux.

64 Selon E. Brunner-Traut (1956, p. 68), il est aussi le lieu où la femme passait la fin de sa grossesse, et vivait son accouchement. R.M. et J.J. Janssen (1990, p. 4) vont aussi en ce sens, ainsi qu'E. Feucht (2001, p. 192), avant qu'elle ne change d'avis (2004, p. 51). L'existence même du *Wochenlaube* est en fait très incertaine (voir Kemp 1979, p. 52 et Toivari-Viitala 2001, p. 176), et aucune représentation n'y montre un accouchement. Seule la formule nº 33 du P. Leyde I, 348 (vº I,2-II,2) lierait directement le moment précis des couches avec le dais végétal : « Une très grande joie est dans le ciel car je vais accélérer la naissance ! Viens à moi, Hathor, ma maîtresse, dans mon beau pavillon (*jꜣm nfr*), en cette heure heureuse, dans le doux vent du nord (…) » (voir Borghouts 1970, p. 158). Toutefois, le terme *jꜣm* est un hapax et on ne peut donc pas être assuré du sens à lui donner.

65 Voir *infra*.

66 Friedman 1994, p. 98.

67 La petite taille du lit-clos et sa grande fragilité en interdisent nécessairement l'accès, même pour une personne seule. Voir notamment Koltsida 2006 ; Weiss 2009 ; Andreu 2010, p. 178 ; Cherpion 2011, p. 56.

68 On les trouve sur les ostraca suivants, relevés par J. Toivari-Viitala (2001, p. 172) :
– O. CGC 25516 (vº 17) [= O. Caire JE50250 = O. Caire SR01446], voir Černý 1935, p. 7-8, 13* et *KRI* IV, p. 328, 384-387 ;
– O. CGC 25517 (vº 6-7) [= O. Caire JE51514 = O. Caire SR01448], voir *KRI* IV, p. 320-321, 387-389 ;
– O. CGC 25531 (rº 5) [= O. Caire JE96077 = O. Caire SR01214], voir Černý 1935, p. 14, 30*, pl. XX et *KRI* IV, p. 437 ;
– O. Caire JE 72452 (l.6) [= O. Caire SR01467], voir *KRI* IV, p. 404.

69 Voir *supra*.

70 Toivari-Viitala 2001, p. 172-174.

71 Les hommes sont concernés par l'événement à d'autres égards : ils peuvent notamment commander des artefacts utilisés pour l'accouchement, comme le montrent certaines listes de Deir el-Medina (par exemple, O. Ashmolean Museum 9 [= O. Gardiner 9], voir Toivari-Viitala 2001, p. 178). Les médecins s'occupaient bien sûr de questions gynécologiques, comme en attestent les papyrus médicaux incluant des prescriptions concernant l'obstétrique (P. gynécologique de Kahun, P. Edwin Smith, P. Ebers, P. BM EA10059, P. Berlin 3038 et P. Carlsberg 8). Voir Bardinet 1995. Enfin, un ostracon représentant une scène de gynécée a été découvert en 2011 à la station du Col de Deir el-Medina, pourtant uniquement occupée par les ouvriers, Toivari-Viitala 2014.

72 Selon la même logique que lorsque les femmes des ouvriers ont leur règles, voir *supra*.

73 Voir aussi l'opinion de P.J. Frandsen, *supra*, n. 14.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ainsi, la marge du post-partum impose le repos à la jeune mère et lui interdit de prendre part à ses activités habituelles. Il semble qu'elle se consacre alors exclusivement à l'allaitement et, sans doute, aux soins du nouveau-né. Pour pallier cela, elle bénéficie parfois – au moins au Nouvel Empire – des bons soins des membres de sa communauté, avec lesquels elle n'entre pas nécessairement en contact direct, du fait de son impureté. Enfin, l'époux doit, semble-t-il, prendre lui aussi des dispositions particulières afin d'éviter la propagation de cette souillure, en particulier au chantier de la tombe royale.

Les rites des relevailles dans la documentation de Deir el-Medina

Les fêtes citées sur les ostraca documentaires

On trouve, en provenance du village, de nombreuses listes de nourriture et d'objets d'usage quotidien, associées à des indications de quantités et parfois, à des noms propres. Pour J.J. Janssen[74], ces listes seraient des inventaires de cadeaux établis à l'usage de la personne les ayant reçus pour une occasion particulière, telle une fête. Grâce à ces listes, le receveur pouvait savoir qui avait apporté quoi et rendre la pareille sans risque d'erreur, selon le principe du don réciproque. Le texte de l'ostracon ramesside O. Ifao Inv. 1069[75] (= Cat. DM 952) est l'un de ces inventaires, et la liste concerne un fait précis ainsi décrit sur le recto de l'objet (r°, l. 1-11) :

[wḥm] rdy.t n.f m pꜣ	*Ce qui lui a été donné [de nouveau ?]*
msw n tꜣy.f šrj.t	*lors de l'accouchement*[76] *de sa petite (i.e.* sa fille*) :*
ḫt jry.t 1	*1 lit de bois*
sš.tj m tꜣy.st s.t sḏr	*installé à l'endroit où elle passe la nuit*[77]*.*
ḥtp n wnm nty ḥr.f	*Une corbeille-repas. Ce qu'elle contient :*
ʿkk 1	*1 pain-*âkek *;*
ḏss 1	*1 poisson-*djéses *;*
jwf mḥ 1	*1 plat de viande ;*
[ḥ(n)q.t] mn.t 10	*10 jarres [de bière] ;*
[ꜣqw n ?] jt 9	*9 [pains d']orge ;*
[mrḥw ?] ḥnw…	… hin *d'onguent.*

Dans la mesure où le lit *jry.t*[78] est offert au père à l'usage de sa fille, il en va sans doute de même pour les aliments. Ces rations, particulièrement énergétiques, aideraient la jeune mère à reprendre des forces tout de suite après ses couches[79].

74 Janssen 1982, p. 254-255.

75 Grandet 2003, p. 124-126 pour la translitération et la traduction, p. 395-398 pour le texte hiératique et la transcription hiéroglyphique.

76 Pour le terme *msw* désignant ici l'accouchement, et non la naissance, Janssen 1982, p. 255.

77 P. Grandet (2003, p. 124) traduit par « chambre », mais il n'est pas certain que *s.t sḏr* qualifie effectivement une pièce de la maison, d'autant que l'auteur considère aussi l'expression comme une potentielle désignation du pavillon de naissance.

78 Sur ce terme, voir Grandet 2003, p. 125.

79 Voir *supra*.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le verso de l'ostracon livre une nouvelle liste correspondant à « son troisième jour » (*i.e.* à elle, *pꜣ[y].st sw 3*) [v°, l. 2-7] :

snw ꜥꜣ hꜣ.w (?) 1	*1 grand pain*-sénou *;*
sš.t (?)	*souchet (?);*
snw 5	*5 pains*-sénou *;*
jwr njt 1	*1 vase de fèves :*
sm ḫrš 30	*30 bottes de légumes ;*
jsy ḏr.t 15	*15 poignées de roseau.*

Puis, une liste fort brève correspond au « quatorzième jour » (*pꜣ sw 14*) [v°, l. 9-10] :

qḏḏ 1	*1 pain*-qédjedj *;*
jwr njt 1	*1 vase de fèves.*

Ces deux listes ne sont faites que de pains et de légumes, ce qui suggère une alimentation nettement plus légère[80] que celle prise tout de suite après les couches.

Enfin, à l'événement qualifié de « grande beuverie » (*pꜣ sw{r}j*) correspondent les denrées suivantes (l. 12-16) :

[ḥn(q).t] mn.t 6	*6 jarres [de bière] ;*
snw 20	*20 pains*-sénou *;*
mrḥw ḥn 1	*1* hin *d'onguent ;*
rḥsw jnr […]	*[…] plats de pains*-réhès *;*
sm ḫrš 40	*40 bottes de légumes ;*
jsy ḏr.t […]	*[…] poignées de roseaux.*

Plusieurs moments distincts sont donc célébrés, que P. Grandet a bien identifiés comme « les diverses étapes des relevailles[81] » de la fille de l'homme à qui les cadeaux sont faits :

– le moment de son accouchement à proprement parler ;
– le troisième jour après l'accouchement ;
– le quatorzième jour après l'accouchement ;
– la « grande beuverie », qui pourrait elle aussi avoir lieu le quatorzième jour, dans la mesure où aucune autre date n'est donnée la concernant.

Marquer les étapes du troisième et du quatorzième jour après la naissance est là encore chose courante : par exemple, à Fuzhou, en Chine, on célébrait encore au début du XXe s., la première fête au troisième jour après la naissance, lorsque des rites de protection de l'enfant et de la maison sont effectués ; la seconde fête au quatorzième jour, lorsque des actions de

80 L'étape du troisième jour est couramment marquée dans le monde arabo-musulman méditerranéen, notamment par des échanges alimentaires particuliers. Voir Aubaile-Sallenave 1997, p. 108, n. 11, p. 109, 113.

81 Grandet 2003, p. 5.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

grâce sont réalisées en faveur de la mère[82]. Comme le souligne P. Grandet[83], « la mention d'un quatorzième jour fait irrésistiblement penser au P. Westcar, 11, 18-19 », d'autant que Redjdjedet s'enquiert, à la suite de sa purification, de la présence de jarres à bière dans sa maison. Il s'agirait donc des préparatifs de la fête nommée « grande beuverie » sur le verso de l'ostracon.

J.J. Janssen a rapproché l'O. Ifao Inv. 1069 de l'O. Michaelides 48 (r°)[84], daté de la XXe dynastie et provenant sans doute du village. Il comporte lui aussi plusieurs listes, toutes liées à des fêtes religieuses, à l'exception d'une cérémonie de nature privée. Cette dernière est ainsi libellée (r°, II, 2) :

pꜣ swʿb n tꜣy.f šr[j.t…]
La purification de sa petite (i.e. sa fille*).*

La purification de la fille, là encore qualifiée de *šrj.t*, désignerait celle de son post-partum, dans la mesure où c'est le terme *wʿb* qui est employé, comme dans le P. Westcar. Cette mention est suivie d'une liste très fragmentaire, que J.J. Janssen suppose être – pour partie au moins – une liste de denrées alimentaires[85], qui seraient donc offertes[86] à l'occasion de la fête correspondante. Cette liste contient trois termes : le premier (II, 3) semble bien être *sš*, qui désigne des étoffes[87], et se comptent ici au nombre de 5 ; le deuxième est illisible ; le troisième (II, 4) est clairement *sʿb*, qui qualifie une sorte de pain[88], ici au nombre de 10. Or, l'offrande des étoffes et du pain, quoique différemment nommés, est un topos que l'on retrouve dans les rites du post-partum évoqués dans les mammisis[89], ce qui viendrait confirmer que cette fête concerne bien cette période.

Les rites représentés sur les ostraca figurés

Parmi les centaines d'ostraca en provenance de Deir el-Medina, un petit groupe de pièces figurées d'époque ramesside représentent des « scènes de gynécée », selon l'expression de J. Vandier-d'Abbadie[90]. Dans ces scènes, des femmes sont assises sur un tabouret installé sous le dais végétal – le *Wochenlaube*, dont les colonnettes sont faites de plantes de papyrus autour desquelles viennent s'enrouler des vrilles de liseron[91] – ou, plus couramment, assises sur un lit, peut-être en intérieur. Dans le premier cas, la femme est toujours représentée allaitant un enfant, qui n'est pas systématiquement présent dans le second. N'ont été retenus ici que les

82 Van Gennep 2011, p. 83.
83 Grandet 2003, p. 126.
84 *KRI* III, p. 56-557 ; Goedicke, Wente 1962, pl. 71-72 ; Janssen 1982, p. 255-256 ; David 2010, p. 172.
85 Janssen 1982, p. 256.
86 Toutefois, les protagonistes ne sont pas nommés, et en l'absence du verbe *rdj*, il est impossible d'affirmer qu'il s'agit là encore d'une liste de cadeaux, ainsi que J.J. Janssen l'avait proposé. David 2010, p. 172.
87 Andreu, Cauville 1978, p. 18.
88 *Wb* IV, 44, 6. Le même pain *sʿb*, toujours par 10, est aussi cité concernant une fête dédiée à Ptah (I, 8).
89 Voir *infra*.
90 Vandier d'Abbadie 1946, p. 80. Sur ces objets, on consultera aussi Brunner-Traut 1955 ; Minaut-Gout 2002a, p. 33-43 ; Backhouse 2012. Leur destination exacte a été discutée, mais demeure toujours incertaine. Comme l'a souligné récemment J. Backhouse (2012, p. 35), à la suite de B.J. Kemp (1979), la très grande proximité entre les scènes qui y sont représentées et celles peintes sur les murs de plusieurs maisons des villages de Deir el-Medina et d'Amarna penchent en faveur de travaux préparatoires à la réalisation de ces peintures. E. Brunner-Traut (1956, p. 68-69), notamment, propose aussi d'y voir des ex-voto. On peut effectivement envisager ces objets comme ayant été utilisés, d'une manière ou d'une autre, dans des cultes liées à la fertilité, mais il est impossible de préciser plus avant cet usage.
91 Sur la symbolique érotique du liseron, voir en dernier lieu Miller 2009.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

objets où apparaît le nourrisson, dans la mesure où il n'est pas possible d'affirmer que les autres sont précisément liées à la naissance plutôt qu'à la notion plus générale de fertilité.

On peut diviser ces objets en deux groupes[92], le premier correspondant aux femmes figurées *lactans* sous le *Wochenlaube*, le second aux femmes assises sur un lit au côté de l'enfant. Au sein du deuxième groupe, deux sous-catégories peuvent être distinguées pour les besoins de la présente démonstration : les scènes montrant une action (type avec rite), de celles n'en montrant pas (type sans rite), soulignant donc un état[93]. Les actions que dépeignent ces scènes sont bien des rites, puisqu'elles sont très proches formellement des représentations d'offrandes faites aux morts ou aux dieux et suivent les mêmes codes : le bénéficiaire est assis, tandis que l'officiant s'approche de lui, debout et tenant dans les mains les objets qu'il s'apprête à offrir. Ces scènes concernent la période qui suit la naissance[94], et les rites qui y figurent doivent permettre, comme nous le verrons, la purification et l'agrégation de la mère. Il s'agit de représenter les relevailles, dont on peut tenter de restituer la séquence – de manière forcément incomplète, car l'analyse est tributaire d'une documentation peu abondante.

- Au début de la marge : offrir le miroir et l'étui à khôl

Le premier groupe est constitué de quatre ostraca : O. Louvre E25333[95], O. BM EA8506[96], O. Ifao Inv. 3787 (= Cat. 2858)[97] et O. Bruxelles E6382[98]. Les trois premiers présentent des scènes suffisamment complètes pour être lisibles, le dernier n'étant qu'un petit fragment. L'O. Louvre E25333 (fig. 2) et l'O. BM EA8506 (fig. 3) figurent le pavillon de naissance et il est possible que l'O. Ifao Inv. 3787 (fig. 4) évoque le même dais, puisque l'on y voit des feuilles de *convolvulus*, comme sur l'O. Bruxelles E6382 (fig. 5), où subsiste une tige de papyrus. Sous ce dais, la femme est représentée *lactans*, tenant son enfant au creux de son bras gauche ; elle semble nue, mais porte en réalité un vêtement transparent – ou un tissu en bandoulière faisant office de porte-bébé –, un collier large au cou et une coiffure très particulière, faite de deux grosses mèches rassemblées sur le sommet du crâne et encadrant son visage, typique des accouchées[99]. Elle est assise, un pied à terre, l'autre à moitié relevé, sur un tabouret dont l'aspect évoque un

92 Selon le découpage notamment établi dans Pinch 1993, p. 220, Backhouse 2012 et Rigault 2013, p. 97-98.

93 Le type 6 des figurines de fertilité, tel que l'a défini G. Pinch (1993, p. 237-239), se caractérise par l'association de la femme, et éventuellement de l'enfant, à un lit, comme sur ces ostraca. Quelques rares exemplaires montrent des actions (scène de coiffure, Bès ou personnage nubien dansant, etc. ; voir Pinch 1993, p. 406-410), mais les représentations sont assez sommaires et ne livrent pas d'informations supplémentaires à celles fournies par les ostraca. Voir aussi l'étude de E. Teeter (2010, p. 5-155) concernant les figurines en terre cuite de femmes sur des lits en provenance de Medinet Habou, mais elles ne figurent aucune autre action que l'allaitement et n'ont donc pas été incluses dans notre étude.

94 Par exemple, Toivari-Viitala 2001, p. 179 ; Minault-Gout 2002b, p. 113-114.

95 Vandier d'Abbadie 1937, t. II/2, p. 70 et pl. LII ; Brunner-Traut 1955, p. 13, fig. 2.

96 Vandier d'Abbadie 1937, pl. LII ; Brunner-Traut 1955, p. 14, fig. 3.

97 Vandier d'Abbadie 1959, pl. CXX.

98 Brunner-Traut 1955, p. 14, fig. 4 ; Delvaux, Pierlot 2013, p. 64-65. Merci à Fr. Labrique de m'avoir signalé cette référence, et pour la relecture attentive qu'elle a faite de cet article.

99 Voir notamment Derchain 1975, p. 65-66, n. 35 ; Janssen, Janssen 1990, p. 7. Cette coiffure résulte sans doute de la nécessité de défaire les cheveux et les nœuds au moment des couches pour ne pas les entraver (à ce sujet, Staehelin 1970). G. Pinch (1993, p. 219-220) propose que cette coiffure soit plutôt reliée à un culte à Hathor, ou même, ne soit que le reflet d'une mode. Toutefois, dans la leçon de Ramsès VI du *Livre de la Terre*, le texte qui accompagne la neuvième scène de la « partie A » contient le verbe *msj*, déterminé par une variante unique, à ma connaissance, du signe B3 𓄡. Or, ce signe représente clairement une femme en train d'accoucher, et ses cheveux sont divisés en deux grandes mèches encadrant son visage. Pour ce texte, voir Piankoff 1953, p. 20, pl. IX-X ; Piankoff 1954, p. 341, pl. 117.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

sablier, à l'assise en forme de croissant sur laquelle est posé un coussin. Les lignes horizontales qui strient le siège, *a priori* spécifique de ces scènes[100], suggèrent le bois du palmier-dattier *bnrt*, arbre méridional qui endosse au Nouvel Empire des fonctions maternelles, puisqu'il peut être « habité par des divinités célestes et nourricières » telles que Nout[101]. Il est aussi étroitement lié au renouvellement de la nature, à tel point que le mot *rnp.t* s'écrit à l'aide de l'une de ses branches[102] ; il n'est donc pas anodin de trouver les jeunes mères assises sur des sièges taillés dans ce bois. C'est ce siège qui permit à R. Schulman[103] de reconnaître dans un fragment de bas-relief découvert à Memphis une scène très mutilée de purification du post-partum ; la colonne de texte qui subsiste indique « la purification (*wʿb*) de Taouretemheb[104] », et seul le tabouret autorise à en situer le contexte[105].

Les détails iconographiques de ces quelques objets ont souvent été discutés, c'est pourquoi il n'y a pas lieu d'en donner à nouveau un commentaire détaillé ; en revanche, bien peu d'attention a été portée aux rites qu'ils dépeignent, ni à celles et ceux qui les effectuent.

Sur l'O. Louvre E25333, l'O. Bruxelles E6382 et l'O. BM EA8506 est figurée l'offrande d'un miroir, au manche reproduisant le signe *ḥm*, et d'un étui à khôl. Si l'offrande du miroir seul, ou associé à d'autres objets[106], est bien connue par ailleurs, celle du miroir joint au khôl semble réservée à ces scènes de post-partum. Dans les deux premiers cas, c'est une femme nue et au profil allongé qui la réalise. Elle porte, sur l'objet du Louvre, une queue de cheval nouée haut sur la tête, tandis que la jeune fille figurée sur l'ostracon de la collection bruxelloise a le crâne non moins allongé, mais rasé, à l'exception de deux mèches, l'une sur le front, l'autre sur le sommet de la tête. Pour J. Vandier-d'Abbadie[107], cette coiffure et l'allongement prononcé du profil évoquent l'iconographie de divinités syro-palestiniennes – en particulier, Anat et Astarté[108] – c'est-à-dire que ces jeunes filles au crâne haut seraient de jeunes servantes asiatiques. Si l'allusion à la Syrie est très probable, le statut de ces jeunes filles n'est pas défini ; rien n'indique la nature des relations qu'elles entretiennent avec la mère. Tout au plus peut-on dire que des figures syriennes – si l'on admet cette origine – tiennent ici le rôle d'officiantes[109].

Sur l'O. BM EA8506, le personnage présentant le miroir et le pot à khôl pourrait lui aussi evoquer *a priori* une origine étrangère ; il porte une coiffure très particulière, faite d'une sorte de houppe au sommet du crâne rasé, d'où partent quatre mèches mi-longues. Cette coiffure est souvent interprétée comme nubienne, et il est vrai que l'anneau à l'oreille du personnage irait

100 J. Brunner-Traut (1955, p. 28, n. 85) indique toutefois que l'ostracon inédit JE63807 représenterait un homme assis sur ce type de siège.

101 Baum 1988, p. 261, voir aussi p. 279.

102 Darby, Ghalioungui, Grivetti 1977, p. 729.

103 Schulman 1985.

104 Schulman 1985, p. 98, fig. 1a, 1b.

105 L'O. Ifao Inv. 3810 (= Cat. 2853, Vandier d'Abbadie 1959, t. II/4, p. 186, pl. CXIX) porte le dessin sommaire, et très effacé, d'une souris assise sur ce même tabouret recevant l'offrande du miroir et du khôl : en dépit du fait que le petit rongeur n'y allaite pas d'enfant, on peut supposer qu'il parodie bien une scène de *Wochenlaube*. Il apparaît aussi sur les restes d'une peinture sise dans la première pièce d'une maison du village de Deir el-Medina, peinture qui s'avère donc être une scène de *Wochenlaube*. Voir la reconstitution, très probable, dans Brunner-Traut 1995, p. 15, fig. 3.

106 Voir notamment Evrard Derriks 1975 ; Husson 1977, p. 32-33 ; Rigault 2013, p. 99, fig. 6.

107 Vandier d'Abbadie 1957, p. 24.

108 À ce sujet, voir Leclant 1960, p. 24, n. 2, avec quelques exemples. Cette coiffure est particulièrement proche de celle portée par une déesse, probablement Astarté, figurée sur un couvercle de pyxide provenant du port d'Ougarit, daté du XIIIe s. av. J.-C. et conservé au musée du Louvre (AO 11601). Voir en dernier lieu Cornelius 2004, p. 110-111.

109 Sur les dix femmes asiatiques connues au village, une seulement était servante, les neuf autres maîtresses de maison – toutes modestes, il est vrai. Ward 1994, p. 67, 168-169, n. 23, 24.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

en ce sens[110]. Toutefois, une coiffure très similaire – sans la houppe au sommet du crâne – est arborée par les filles, bien égyptiennes cette fois, d'Inerkhâouy dans la TT 359 (paroi nord du caveau G[111]). Il s'agit d'une coiffure enfantine en vogue au village, puisqu'on la trouve sur de nombreux ostraca, par exemple sur l'O. Ifao Inv. 3650 (= Cat. 2447[112]), où elle est portée par une petite fille. Ainsi, si cette coiffure peut trouver ses racines en Afrique subsaharienne, rien n'indique que ceux et celles qui en sont parés soient aussi de cette origine.

Enfin, sur l'O. Berlin 21451[113] (fig. 6), qui appartient au deuxième groupe, la femme *lactans* apparemment nue est assise sur le lit, tandis qu'on lui présente le miroir et le khôl. Sa tête est manquante, mais sur ses épaules, point de traces de cheveux ; elle portait donc la coiffure des jeunes accouchées, qui ne pend jamais sur les épaules[114]. Ainsi, cette perruque permet d'établir un lien certain entre les objets du premier groupe et ceux du deuxième, attestant qu'ils appartiennent à une sphère commune. Une seconde femme, assise sur le lit, présente à la mère un miroir et un étui à khôl ; elle porte là encore la queue de cheval implantée haut sur la tête, coiffure qui est donc fondamentalement liée à cette offrande[115]. Le lit est très décoré et l'on note en particulier ses trois pieds figurant Bès, tous différents[116] : celui sur la gauche tient un luth, celui au milieu, ailé, écarte les bras et semble serrer dans ses mains un couteau et un serpent, tandis que le geste de celui de droite ne se laisse pas interpréter, l'un de ses bras étant malheureusement endommagé. Le motif du Bès médian n'est pas sans rappeler les décors des *apotropaïa*[117] et les cordons de divinités protectrices armées de couteaux qui, plus tard, défendent l'accouchement divin dans les mammisis[118]. Bès joue donc ici le rôle de gardien des couches qui, sans doute, viennent d'avoir lieu.

Ce qui frappe concernant les acteurs des rites représentés sur ces documents, c'est avant tout l'insistance portée sur des caractères d'origine étrangère, syriens et nubiens. Le lien avec la Syrie et, en filigrane, avec Ânat et Astarté, est peut-être dû aux qualités particulières attribuées à ces déesses, à la fois maternelles et guerrières, et notamment guérisseuses[119]. Ainsi, des officiantes syriennes – ou égyptiennes revêtant ces marques pour leur valeur symbolique – pourraient chasser démons et maladies pendant la phase spécialement dangereuse du post-partum. Il est très probable que des communautés étrangères aient réellement vécu à Deir el-Medina[120], et les compétences de sorciers étrangers, Nubiens en particulier, sont souvent citées dans les textes[121]. Toutefois, comme le souligne Y. Koenig[122], invoquer la Nubie dans une formule magique

110 Par exemple, Brunner-Traut 1956, p. 68.

111 Voir Cherpion, Corteggiani 2010, pl. 131-138.

112 Vandier d'Abbadie 1937, t. II/2, p. 93, pl. LXI.

113 Brunner-Traut 1956, p. 69, pl. XXV. L'O. Berlin 21773 (Brunner-Traut 1956, p. 70 et pl. XXV) est potentiellement proche de celui-ci, mais le dessin qu'il porte est en mauvais état, et l'on ne peut savoir si la scène qu'il porte concerne bien le post-partum, et non la toilette.

114 Brunner-Traut 1956, p. 69.

115 Backhouse 2012, p. 32

116 De véritables pieds de lit en bois revêtant la forme de ce petit dieu ont été mis au jour à Deir el-Medina ; voir en dernier lieu Raven 2014. Plusieurs exemplaires (Raven 2014, p. 192, fig. 2, p. 193, fig. 4) montrent Bès pressant sa poitrine, dans un geste qui rappelle tout à fait celui de l'allaitement.

117 Par exemple, une baguette en provenance d'el-Lahun et aujourd'hui conservée à Berlin (14207), Dasen 1993, p. 69, fig. 6.1. Sur ces objets en général, voir surtout Altenmüller 1965.

118 Par exemple, dans le mammisi de Philae, voir *mam. Philae*, 112-113.

119 Leclant 1960, p. 5.

120 Ward 1994.

121 Voir notamment Pinch 1983, p. 45, 52, 58, 95, 161-162 ; Koenig 1987, en particulier p. 105 pour une lettre d'Amenhotep II envoyée au vice-roi de Nubie.

122 Koenig 1987, p. 105-110. Merci à Chr. Zivie-Coche pour m'avoir indiqué cette référence, et pour l'aide qu'elle m'a apportée dans la finalisation de cet article.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

accroît son efficacité ; ainsi, la présence de caractères non-égyptiens chez les officiants figurés sur ces ostraca ne signifie pas nécessairement que des étrangers prenaient effectivement part à l'action, mais ils en augmentent assurément l'efficacité. Plus encore, la Nubie, et l'Afrique subsaharienne en général, semblent tenir un rôle tout particulier dans le domaine de l'enfantement, si l'on considère notamment :

– l'origine éthiopienne des petits singes verts qui apparaissent sur plusieurs documents en rapport avec la féminité, et la naissance en particulier[123] ;
– la couleur de la peau de la petite assistante représentée sur la membrane de tambourin CGC 69352 (= JE25993[124]), instrument d'époque tardive sans doute utilisé dans des rituels célébrant l'accouchement[125], celle du personnage en charge de la toilette sur l'O. Ifao Inv. 3787, ainsi que la coiffure du danseur sur le même document[126] ;
– le rapport étroit entretenu avec l'Afrique subsaharienne par le dieu Bès[127], qui apparaît aussi sur nombre d'objets féminins (manche de miroir, pots à khôl, etc.).

D'une manière générale, il est possible que l'exotisme des contrées étrangères ait exercé quelque charme sur l'esprit égyptien, et qu'elles aient été de ce fait associées à la féminité, à la sexualité et donc, à l'enfantement. Cette association formelle de l'Asie et de l'Afrique en lien avec la maternité rappelle un passage de *Mutter und Kind* (P. Berlin 3027), texte lui aussi daté du Nouvel Empire. La formule D (r° 2, 6-10[128]), destinée à protéger l'enfant d'un démon féminin, ordonne à une Asiatique (*ꜥꜣm.t*)[129] et à une Nubienne (*nḥsy.t*) de sortir du corps de l'enfant, comme les maladies qui le menacent. Si les ostraca de Deir el-Médina montrent des personnages dotés de caractères étrangers intervenant dans les suites de l'accouchement, le texte de *Mutter und Kind* montre que leur réputation était en fait ambiguë et souligne l'ambivalence du motif[130].

Contrairement à ce que pense B.J. Kemp[131], pour lequel la présentation du miroir est « le rite final de purification » du post-partum, il semble que l'on se trouve ici au tout début du processus. En effet, la femme *lactans* porte dans tous les cas la coiffure typique des jeunes accouchées et non pas encore la perruque tripartite qui caractérise les étapes ultérieures[132]. De plus, l'accent est mis sur sa nudité et la prescription n° 97 du P. Ebers (94, 10-11)[133] préconise que la femme s'assoie étant « nue » au moment des couches. La phase de marge est une zone intermédiaire, durant laquelle la personne n'a plus d'identité sociale définie[134] ; or, dans l'iconographie, le statut se traduit principalement par les vêtements, les perruques et les parures

123 Par exemple, Bulté 1991, p. 101. Sur O. Ifao Inv. 3787 (voir *infra*), un petit primate est assis derrière le tabouret où la mère est assise, et déguste un fruit.
124 Hickmann 1949, p. III et pl. LXXX (fig. B). Pour un commentaire, Borchardt 1935-1938.
125 Manniche 1973, p. 31-32.
126 Voir *infra*.
127 Voir notamment Dasen 1993, p. 62-63.
128 Erman 1901, p. 14-15 ; Borghouts 1978, p. 42 ; Yamazaki 2003, p. 16, pl. III.
129 L'Asiatique apparaît aussi dans la formule E (r° 5, 3) en tant qu'ennemie, mais elle n'y est pas accompagnée de la Nubienne. Voir Yamazaki 2003, p. 20-21.
130 Cette association néfaste de la Nubienne et de l'Asiatique se trouve aussi dans un pronostic de naissance du P. Berlin 3038 (formule n° 198, r° 2, 1-2). Voir les commentaires de Koenig 1987, p. 105.
131 Kemp 1979, p. 53.
132 Voir *infra*.
133 Wreszinski 1913, p. 194 ; Bardinet 1995, p. 445.
134 Voir surtout la démonstration de Turner 1969, *passim* ; Loose 1993, p. 285.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

qui, ici, expriment davantage fécondité et maternité. Comme l'écrit Fr. Guilne[135], la perte de l'identité sociale appartient au « processus de *tabula rasa* » typique de la liminarité qui, seul, permet ensuite une reconstruction. Ainsi, les objets apportés à la mère ne semblent pas se référer à un rite de purification – contrairement à l'eau, à l'encens, etc. –, mais plutôt à un rite d'agrégation, et pourraient lui permettre de (re)trouver cette identité ou d'en construire une nouvelle. À noter également qu'une scène célèbre du Papyrus érotique de Turin[136] montre une femme se maquillant à l'aide d'un pinceau à khôl, et tenant dans l'autre main son étui et un miroir. Il serait tentant de considérer que la présentation du miroir et du khôl sur ces ostraca signifierait aussi la levée de l'interdiction sexuelle qui aurait pu peser sur les femmes au sortir de leurs couches[137].

- Laver les pieds, danser de joie

Pour G. Robins[138], c'est la toilette des pieds qui correspond à la dernière phase du rituel. En fait, un seul objet, O. Ifao. Inv. 3787, montre ce geste, manifestement exécuté en même temps que l'offrande des objets de toilette, c'est-à-dire au début de la marge : alors que l'un des pieds de la mère est lavé, une femme au crâne allongé coiffée d'une queue de cheval s'avance vers elle. Si les objets qu'elles tenaient dans les mains ont disparu, sa coiffure plaide en faveur du miroir et du khôl. Toutefois, J. Vandier-d'Abbadie[139], suivie par J. Backhouse[140], optent pour des fleurs. Dans le rapport de la campagne 1949-1950 des fouilles de Deir el-Medina[141], l'inscription très effacée qui surmonte la scène était relevée de la façon suivante : . Plus tard, dans un article consacré à deux ostraca en provenance du village, J. Vandier-D'Abbadie la transcrivait , et la traduisait par : « offrir de belles plantes et des fruits, des offrandes du jardin et des champs pareillement[142] ». Finalement, dans le catalogue des ostraca figurés de Deir el-Medina, l'auteure comprenait l'inscription de la sorte : [143]. Le texte est de lecture très difficile, mais les propositions de J. Vandier-d'Abbadie ne résistent pas à l'examen de la pièce. En fait, seul le dernier signe (M2) se lit sans difficulté, et aucune transcription ne peut être proposée.

C'est un personnage à la peau sombre, potentiellement nubien[144], qui lave le pied gauche de la femme *lactans*, dans une bassine à anses. La toilette des pieds indique à la fois la purification

135 Guilne 2011, p. 281-322.

136 Voir notamment Manniche 1987, p. 110-111, scène IV.

137 Sur la disponibilité sexuelle possiblement affichée par les jeunes mères dans ces scènes, voir Derchain 1975. On peut à ce sujet citer l'O. Ifao Cat. 2345 (collection particulière), qui figure une femme alanguie sur un lit, un bras passé derrière la tête, tandis que sous le meuble, sont précisément disposés le miroir, l'étui à khôl, et un vase surmonté de deux cônes de graisse parfumée. Toutefois, on peut se demander si le dais placé au-dessus d'elle ne serait pas funéraire. Sur l'O. Turin S6287 (= RCGE 9741 http://collezioni.museoegizio.it/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightboxView/result.t1.collection_lightbox.$Tsp TitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=0&sp=3&sp=Slightbox_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=0), une femme assise sur une chaise allaite son enfant face à un canard aux ailes déployées ; dans la mesure où l'échelle semble légèrement différente, le volatile pourrait ne pas appartenir à la scène, comme pour souligner précisément son aspect sexuel. Sur la dimension érotique du canard, voir notamment Derchain 1975, p. 62-64 ; Vernus, Yoyotte 2005, p. 359 ; Teeter 2010, p. 164-166.

138 Robins 1993, p. 83.

139 Vandier d'Abbadie 1957, p. 28.

140 Backhouse 2012, p. 30.

141 Bruyère 1953, p. 63, fig. 14.

142 Vandier d'Abbadie 1959, p. 187. La proposition semble encore différente sur le dessin que l'auteure réalise de l'objet, voir Vandier d'Abbadie 1959, pl. CXX.

143 Vandier d'Abbadie 1957, p. 28.

144 Par exemple, Minault-Goult 2002a, p. 40. Par contre, rien ne permet de dire qu'il s'agit d'une femme, contrairement à l'opinion communément admise.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

et l'accueil[145], deux aspects essentiels des rites de relevailles[146]. La bassine tout à fait particulière ne serait, selon J. Vandier-d'Abbadie, pas attestée à Deir el-Medina avant l'époque romaine[147], mais l'auteure souligne l'existence d'une bassine semblable au cœur d'une scène de remise de tributs par des Asiatiques, dans la tombe de Houya à Amarna[148] ; il est à noter que plusieurs vases qui l'accompagnent sont de cette origine (amphore avec une tête de gazelle en ronde bosse, vase à bouchon plastique). L'objet pourrait donc, lui aussi, discrètement évoquer l'Asie.

Le pied droit de la jeune mère est posé sur une natte roulée, qui se trouve aussi sous les pieds de celle de l'O. Louvre E14295 et de l'O. Ifao Inv. 3557 (= Cat. 2335 et 2346[149]). Le motif de la natte est courant au Nouvel Empire, mais principalement connu en contexte funéraire : les pieds des défunts peuvent être posés sur cet objet (par exemple, Nebamon et son épouse Ipouky[150]) ou le sarcophage dressé dessus. Or, pour A. Semat-Nicoud[151], le fait d'être représenté sur la natte exprimerait le changement d'état ou de statut qui découle de l'accomplissement des rites, dans ce cas lors des funérailles, dans celui des ostraca en question, lors des relevailles. Comme tous les supports de pieds (sellette, marchepieds, etc.), la natte signale aussi la position socialement élevée de celui qui s'y repose. Il pourrait donc être signifiant qu'un pied seulement repose sur la natte dans le cas de l'O. Ifao Inv. 3787, mais deux dans celui de l'O. Louvre E14295, où le rite de purification a déjà été accompli et le statut social retrouvé[152].

À côté de la toilette des pieds et de l'offrande du miroir et du khôl, l'O. Ifao Inv. 3787 figure aussi une danse. La musique et la danse tiennent une place de premier ordre dans le déroulement de l'accouchement depuis les époques anciennes ; elles l'encouragent, le fêtent et le défendent[153]. Sur la gauche de l'ostracon, un personnage masculin, dont la coiffure trahit là encore une influence nubienne, est représenté sautillant, un pied ramené vers les fesses, une main devant le visage. Un parallèle existe sur une paroi de la tombe d'Aÿ à Amarna (mur nord de la salle à piliers[154]): Aÿ et son épouse y reçoivent les colliers jetés par la famille royale depuis la fenêtre d'apparition, tandis qu'un groupe de danseurs célèbrent l'événement en train de se jouer. Or, l'un d'entre eux esquisse les mêmes mouvements que ceux montrés sur l'ostracon O. Ifao Inv. 3787 : il s'agirait donc là aussi d'une expression de joie[155], fêtant dans ce cas l'issue – nécessairement – heureuse de la naissance.

145 Voir Arnette à paraître, 3.1.2.2. Une toilette partielle : les pieds et les mains.

146 Voir *supra*.

147 Vandier d'Abbadie 1957, p. 27. V. Le Provost et A. Simony, céramologues, sont venues confirmer ces propos (communications personnelles). Qu'elles soient toutes deux remerciées de l'aide qu'elles m'ont apportée.

148 Davies 1905, pl. XIV, en haut à droite, deuxième registre, objet de droite.

149 Voir *infra*.

150 TT 181. Davies 1925, pl. XXIX.

151 Communication personnelle. Je remercie l'auteure d'avoir partagé sa réflexion avec moi.

152 Voir *infra*.

153 Dans la tombe de Mérérouka, à Saqqâra, un tableau sis dans la chapelle d'Ouatetkhethor figure une troupe de danseuses encourageant la naissance par leurs gestes et les paroles de leur chanson. Wild 1963, p. 71 ; Roth 1992, p. 141-143 ; Kinney 2008, p. 159, 192. Au Nouvel Empire, le dieu Bès et la déesse Taouret dansent sur les murs d'une maison au village d'Amarna, tandis que les peintures d'une autre maison représenteraient des danseurs venus célébrer une naissance. Kemp 1979, p. 47-53 ; Pinch 1983, p. 405-414. Le tambourin tardif auquel appartenaient les membranes CGC 69351 et CGC 69352 était sans doute utilisé pendant les accouchements. Dasen 1993, p. 153-155 ; Manniche 1973, p. 33-34.

154 Repéré par Vandier d'Abbadie 1957, p. 1 ; voir Davies 1908, pl. XXIX.

155 Sur les sauts et les danses comme manifestations de la joie, voir Gobeil 2008, p. 330-332. Merci à A. Salmas pour m'avoir indiqué cette référence, et pour la lecture attentive qu'elle a faite de cet article.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

- Coiffer

Il semble que la coiffure soit au centre de la séquence du post-partum. En effet, dans les cycles de la naissance royale du temple de Deir el-Bahari et du temple de Louqsor, elle est le seul rite appartenant à cette séquence ; la scène se situe après la naissance et la présentation du nouveau-né à son père Amon, et parallèlement à l'allaitement de l'enfant et de son *ka* par les nourrices divines[156]. Si, à Louqsor, une assistante coiffée d'un vase *ḥs* lève simplement la main vers la chevelure de Moutemouia[157] (fig. 7a), à Deir el-Bahari, le *modius* est en train d'être posé sur la tête d'Ahmès[158] (fig. 7b), soulignant ainsi son statut de reine.

Une parodie animalière d'une telle scène de post-partum est figurée sur le papyrus satirique du Caire (JE31199) [fig. 8][159], d'époque ramesside et provenant sans doute de Deir el-Medina[160]. Une souris lève une coupe à boire à hauteur de son museau[161], tandis qu'un chat debout derrière elle ajuste sur sa tête une volumineuse perruque. Plusieurs détails invitent à l'interpréter de la sorte : Dame souris est assise sur le tabouret en bois de *bnrt* à la forme si particulière[162], elle porte la même robe transparente que certaines mères figurées sur les ostraca du premier groupe[163], et un souriceau protégé par un éventail – caricature d'enfant royal[164] ? – est porté en écharpe par un chat-nourrice. Si l'enfant est ainsi amené vers sa mère, c'est qu'il a été préalablement séparé d'elle. Comme A. Van Gennep le remarquait[165], la pratique de confier l'enfant nouveau-né à une autre femme dans les premiers jours est courante et « n'est pas en relation avec le temps de montée du lait ». Pour l'auteur, il s'agirait d'un rite de séparation à destination de l'enfant, matérialisant la rupture d'avec le milieu antérieur représenté par la mère, condition *sine qua non* à son intégration ultérieure dans le groupe social.

Bien que parodique, ce document donnerait à voir un état intermédiaire entre les scènes du début de la marge, habituellement figurées sous le dais, et celle prenant place sur le lit. En effet, la mère souris se trouve encore assise sur le tabouret normalement utilisé sous le pavillon ; pourtant, le chat coiffeur la pare déjà de la perruque que l'on trouve sur les ostraca du deuxième groupe. Or, comme G. Robins[166] l'a démontré, la coiffure n'est pas uniquement affaire de genre, mais aussi de statut. La perruque d'une femme ne représente pas seulement son pouvoir procréateur et son attrait sexuel[167], mais témoigne aussi de la place occupée par elle dans la hiérarchie sociale. Les perruques lourdes et élaborées s'avèrent être la marque des

156 Deir el-Bahari : Naville 1896, pl. LI-LIII ; Louqsor : Gayet 1894, pl. LXV, fig. 182 (*199*), pl. LXVII, fig. 187 (*194*).

157 Gayet 1894, pl. LXVI-LXVII, fig. 185-186 (*192-193*). Le motif perdure dans les mammisis, par exemple *Mam. Edfou*, pl. XV.

158 Naville 1896, pl. LIII, scène en haut à gauche.

159 Commentaire dans Vandier d'Abbadie 1946, p. 70 ; Houlihan 2001, p. 6, 66, fig. 62,; Minault-Gout 2002a, p. 102, fig. 76.

160 Minault-Gout 2002a, p. 155. L'O. Louvre E25324 (inédit), très fragmentaire, pourrait lui aussi représenter une scène de coiffure dans le contexte du post-partum. Sur un lit où repose un enfant, une femme est assise, tandis qu'une autre debout semble poser ses mains sur les cheveux de la première ; toutefois, le décor est peu lisible, et il donc difficile de s'en assurer.

161 Les scènes de coiffure vont très souvent de pair avec la présentation de boissons, Gauthier-Laurent 1935-1938, p. 694.

162 Voir *supra*.

163 Dans toutes les autres scènes satiriques où apparaît une souris, le petit rongeur porte un pagne long, vêtement typiquement masculin ; il ne peut donc s'agir de Dames souris, contrairement à ce qu'écrit notamment P. Houlihan (voir par exemple les légendes des fig. 76, p. 79, fig. 79, p. 80 dans Houlihan 2001).

164 Comparer avec deux scènes de la tombe royale d'Amarna (salle *alpha*, paroi F et salle *gamma*, paroi A) où le nouveau-né – peut-être Toutânkhaton – se trouve sous un flabellum qui indique son rang. Voir Gabolde 1998, p. 118-121, pl. V, VI.

165 Van Gennep 2011, p. 76.

166 Robins 1999. Sur les coiffures féminines du Nouvel Empire, voir, en particulier, p. 63-68.

167 Derchain 1975.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

femmes de l'élite – et des femmes qui les entourent, servantes incluses – par opposition aux coiffures simples portées par les femmes de petite condition, travaillant par exemple dans les champs[168]. De plus, elle distinguerait aussi la femme adulte et sans doute mariée, de l'adolescente ou de la femme encore célibataire[169]. Ainsi, la perruque que l'on ajuste sur la tête de Dame souris soulignerait le statut social élevé qu'elle est train de retrouver, tout en manifestant son rôle de mère.

- Au sortir de la marge : l'identité retrouvée

Sur trois ostraca, appartenant au type sans rite du deuxième groupe – l'O. Caire JE63806 (= Cat. 2337, autrefois Inv. 3003*bis*) [fig. 9], O. Ifao Inv. 3400 (= Cat. 2338) [fig. 10] et le fragment O. Ifao Inv. 4097 (= Cat. 2862)[170] –, les objets de toilette sont rangés sous la couche où se tiennent la mère et son enfant. Sur les deux premiers ostraca, la femme est assise au milieu du lit, son enfant mâle allongé auprès d'elle. Elle est vêtue d'une longue robe plissée et porte la perruque tripartite frisée, deux éléments qui soulignent nettement sa position sociale. Les pieds de la femme sont, dans les deux cas, posés sur un petit piédestal dont la nature est impossible à définir, mais attestant là encore son statut. Sous le lit figuré sur l'O. Caire JE63806[171], se trouvent un miroir, un étui à khôl et un vase à panse large, à pied conique et large lèvre, sans doute destiné à contenir de la graisse parfumée. Ce même vase accompagne le miroir et l'étui à khôl sur le fragment O. Ifao Inv. 4097, un cône d'onguent figuré au-dessus – la graisse est donc *dedans*, selon le principe de la perspective rabattue. Un quatrième document, l'O. MM 14005[172] (fig. 11), peut être rapproché des trois autres, tout en s'en distinguant légèrement. Une femme pareillement vêtue y allaite cette fois son enfant sur un lit ; le miroir et l'étui figurés plus grands que nature, ce qui pourrait trahir l'importance du motif, se trouvent derrière elle. Dans tous les cas, le miroir et l'étui rangés sous ou derrière le lit montrent que les scènes se situent, dans la chronologie des rites, après l'offrande de ces objets sous le dais végétal.

La présence sous le lit de pots contenant de la graisse parfumée n'est pas non plus anodine, comme le fait que le cône d'onguent se trouve souvent sur la tête de la mère dans les scènes du deuxième groupe, mais *jamais du premier*. Ce cône est aussi présent, dans certaines tombes thébaines du Nouvel Empire[173], sous les représentations du lit où est allongée la momie, tandis qu'Anubis effectue sur elle les passes magiques. Il s'y trouve associé, comme pour les ostraca, au miroir et à l'étui à khôl, par exemple dans la tombe de Nebenmaât (TT 219) où une laitue montée, symbole sexuel patent, les accompagne[174]. Ainsi que l'a souligné N. Cherpion,

168 On distingue donc grâce à leurs cheveux deux catégories seulement de femmes : celles appartenant à l'élite et leur entourage direct / celles de petites condition travaillant à l'extérieur. Robins 1999, p. 67. Les distinctions entre les hommes sont beaucoup plus fines, voir Robins 1999, p. 60-63.

169 Robins 1999, p. 64, 69.

170 On distingue des petits pieds sur le bord du lit, sans doute ceux d'un enfant, ce qui nous permet d'inclure ce fragment dans notre étude. On peut peut-être ajouter O. Ifao Cat. 2353 (collection particulière, Vandier d'Abbadie 1937, t. II, p. 73, pl. LVII), mais la présence de l'enfant n'est pas assurée, dans la mesure où la pièce est fragmentaire.

171 Le lit est décoré d'un serpent qui court le long du sommier. J. Vandier d'Abbadie (1959, t. II/4, p. 83) considère que les serpents qui ornent souvent ces lits jouaient un rôle prophylactique. Pour E. Brunner-Traut (1955, p. 24), ils évoqueraient le serpent protecteur *qrḥt*, gardien de la fertilité. Ils pourraient aussi être une image de Meretseger, déesse ophidienne particulièrement vénérée à Deir el-Medina où elle revêt des aspects éminemment maternels. C'est ce que l'on voit par exemple dans la TT 336 (Neferrenpet) : la déesse y allaite le mort afin qu'il redevienne petit enfant dans l'au-delà. Voir Bruyère 1929-1930, fig. 21.

172 Peterson 1973, p. 103, pl. 69.

173 Voir Cherpion 1994, p. 104-105, fig. 24-26.

174 Cherpion 1994, p. 105, fig. 25.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

le cône n'a sans doute jamais été posé comme tel sur le sommet du crâne des gens[175], mais serait plutôt « l'image concrète choisie par les Égyptiens pour rendre une notion abstraite, l'onction[176] », c'est-à-dire parfumée, donc érotique. De plus, il exprime manifestement un état – pas forcément celui de *mꜣʿ-ḫrw*, comme B. Bruyère le supposait[177], puisque également porté par les vivants –, lié à la (re)naissance et à la sexualité, auquel « les subalternes n'ont pas droit[178] ». À noter que l'O. Ifao Inv. 3750 (= Cat. 2343)[179] montre l'offrande du cône à une femme assise sur un lit, sous lequel sont figurés le miroir et l'étui, ce qui laisserait à penser que l'onguent était présenté *après* les instruments de la toilette dans la séquence rituelle. Toutefois, point d'enfant sur cet objet, et l'on ne peut donc pas affirmer qu'est représenté sur ce dernier un rite en lien avec la naissance[180].

Sur ces ostraca, la femme a reçu l'offrande du miroir et du khôl, a été vêtue de la robe qui signale son statut, a été coiffée de la perruque qui a la même fonction, et ses cheveux ont été enduits de graisse parfumée, qui apporte une touche érotique supplémentaire. Tout porte à croire qu'ils représentent la phase ultime du rituel, lorsque la mère s'apprête à réintégrer le monde[181].

- Chanter ?

Sur l'O. Louvre E25318 (= Ifao. Cat. 2344[182]) [fig. 12], une femme vêtue d'une longue robe, coiffée de la perruque longue ceinte du bandeau floral et surmontée du cône de graisse, est assise sur un lit aux pieds en forme de Bès. Elle allaite son enfant et, tout autour d'elle, on devine des feuilles de *convolvulus*, qui évoquent le *Wochenlaube* sans le montrer tout à fait. Devant la femme *lactans*, une petite figure noire semble danser[183], tandis que les trois touffes de cheveux qui ornent son crâne évoquent la coiffure enfantine, peut-être d'origine nubienne, bien attestée à Deir el-Medina[184]. Cette silhouette serait le *ka* de l'enfant pour J. Vandier d'Abbadie, mais les figurations connues du *ka* le présentent toujours comme le double parfait de la personne à laquelle il est attaché[185], ce qui n'est pas le cas ici. A. Minaut-Goult propose d'y voir l'ombre du nouveau-né, sans doute en raison de la couleur noire de la silhouette, mais cette hypothèse n'explique pas davantage le pas de danse qu'elle esquisse. En fait, le petit personnage pourrait bien correspondre à un élément du décor peint au mur de la pièce dans laquelle se déroulerait la scène[186] – qui aurait donc lieu en intérieur – parce

175 Voir les nombreux arguments allant en ce sens dans Cherpion 1994, p. 81-83.

176 Cherpion 1994, p. 86. La pensée de l'auteure est bien résumée par cette formule (Cherpion 2003, p. 108) : « en somme, dans l'expression "cône d'onguent", il faut retenir le mot "onguent" et bannir le mot "cône" ». Merci à N. Cherpion de m'avoir indiqué cette référence.

177 Bruyère 1926, p. 69-72, 137.

178 Cherpion 1994, p. 88.

179 Vandier d'Abbadie 1937, t. II/2, p. 71, pl. LI.

180 Sur l'O. Louvre E14295 (= Cat. 2335, Vandier d'Abbadie 1937, t. II/2, p. 69, pl. XLIX), le cône de graisse est offert à une jeune femme assise sur un lit, mais l'enfant est également absent. M. Gauthier-Laurent (1935-1938, p. 695-696) y voit aussi une scène de coiffure.

181 Comme l'a suggéré E. Brunner-Traut (1955, p. 24), notamment suivie par J. Loose (1993, p. 289), il s'agirait de la fin de la période de réclusion.

182 Vandier d'Abbadie 1937, t. II/2, p. 71, pl. LIII ; Minault-Gout 2002a, p. 39, fig. 24. Merci à V. Rondot pour m'avoir autorisée à voir la pièce, à G. Andreu et E. Rickal pour l'aide apportée dans sa lecture.

183 G. Pinch (1983, p. 410) établit un parallèle avec une représentation d'un danseur nubien dans la TT 78 (voir Davies, Gardiner 1936, pl. XL).

184 Par exemple, O. Berlin AM21444, voir Andreu 2013, p. 282 (cat. 124). Voir *supra*.

185 Notamment royal sur le tour de potier de Khnoum dans les scènes évoquant la naissance du souverain, par exemple Naville 1896, pl. XLVIII.

186 En parallèle aux Bès dansant peints sur les murs d'une maison du village d'Amarna, Kemp 1975, p. 48, fig. 1, pl. VII.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

qu'il est posé sur un trait qui peut difficilement être autre chose qu'une ligne de registre ; il en irait peut-être de même pour les *convolvulus* qui l'entourent[187]. Un groupe de femmes se tient derrière le lit, vêtues et coiffées, à l'exception du bandeau, de la même manière que la mère. Pour J. Vandier-D'Abbadie, suivie notamment par A. Minault-Gout[188], elles chantent et battent des mains. Si une certaine animation se dégage du groupe ainsi formé, les femmes tendent en réalité leurs mains devant elles ; celle du milieu semble même présenter un élément ovoïde, soit une offrande dont il est difficile de déterminer la nature exacte. De plus, on ne voit pas – plus ? – leur bouche, si bien qu'il n'est pas davantage possible d'affirmer qu'elles chantent[189]. Dans la mesure où ces femmes sont vêtues comme la jeune mère, portent le cône de graisse sur la tête et ne sont manifestement pas figurées en train de la servir, elles pourraient être des dames partageant la même condition, peut-être les membres féminins de la famille ou les amies réunies pour l'occasion.

- Offrir aliments (?) et boissons

Les ostraca documentaires rencontrés plus haut font état de cadeaux alimentaires et de boissons offerts à l'occasion des fêtes du post-partum. Deux ostraca figurés – l'O. MM 14137[190](fig. 13) et l'O. Louvre E27661[191] (fig. 14) – pourraient y faire écho[192]. Dans les deux cas, la mère porte la robe longue plissée, la perruque tripartite frisée sur laquelle repose un cône de graisse et une fleur de lotus, ce qui indiquerait que l'on se trouve à la fin de la période de marge.

L'O. MM 14137 figure une femme assise sur un lit, les pieds posés sur un piédestal. Un enfant est allongé derrière elle et tout autour du lit se déploie un décor de feuilles de *convolvulus*. Le bras droit de la femme est tendu devant elle, un objet peint en blanc dressé dans sa main. B. Peterson y a reconnu un pain[193]. Si tel est le cas – on peut aussi y voir un bouton du bouquet de lotus qui se déploie devant la mère –, il s'agirait du seul exemple datant du Nouvel Empire d'une offrande alimentaire figurée dans le cadre du post-partum.

La scène de l'O. Louvre E27661, qui n'appartient ni au premier, ni au second groupe des scènes de gynécée, est unique en son genre. La femme *lactans* y est assise sur une chaise, qui n'est pas spécifique de ces représentations, contrairement au tabouret et au lit décoré : il faut peut-être y voir un signe supplémentaire de la fin de sa marge. En face d'elle se trouvent trois sellettes. Un petit personnage masculin se tient debout derrière la première, levant les mains dans un geste de dévotion ; son crâne allongé et légèrement pointu rappelle le profil syrien des jeunes officiantes sur les ostraca du premier groupe. L'Asie est aussi présente par le biais de la

187 Puisqu'ils sont attestés sur les murs de la première pièce, celle du « lit-clos », de certaines maisons du village de Deir el-Medina. Voir, par exemple, Andreu 2002, p. 28, fig. 9.

188 Minault-Gout 2002a, p. 39.

189 Contrairement au harpiste chantant, la bouche grande ouverte, sur les parois de certaines tombes thébaines. Voir, par exemple, Cherpion, Corteggiani 2010, pl. 10

190 Peterson 1973, p. 103, pl. 70.

191 Minault-Gout 2002b, p. 114, objet 54.

192 Il serait tentant d'y inclure aussi l'O. Louvre E14337 (= Cat. 2341, Vandier d'Abbadie 1937, t. II, p. 71, pl. LI ; Minault-Gout 2002b, p. 112-113, objet 52) qui représente, dans un décor de *convolvulus*, une femme vêtue de la longue robe plissée, assise sur un lit décoré du corps d'un serpent. En face d'elle, une autre femme, vêtue de la même robe, et coiffée de la perruque tripartite frisée surmontée du cône d'onguent, lui présente une coupe et une bouteille. La scène se déroule dans une architecture, puisqu'une frise surmonte les deux femmes et semble en figurer le toit. Malheureusement, la scène est incomplète, et l'on ne peut être sûre qu'un nouveau-né y prenait part.

193 Peterson 1973, p. 103.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

bassine à deux anses posée sur la deuxième sellette[194] et par le vase à col haut et anse unique derrière celle-ci. Il s'agit d'une jarre dite « de type syrien[195] », ou « bouteille cananéenne[196] » ; les tributaires asiatiques apportent de tels vases dans certaines peintures des tombes de la région thébaine, par exemple celle de Nebamon (TT 17[197]), c'est-à-dire que leur origine étrangère était connue des artistes et mise en scène. Cette bouteille est en fait un pichet à vin, utilisé pour le service de la boisson à l'occasion de fêtes et de banquets[198]. Sans être une denrée rare à Deir el-Medina, dans la mesure où des distributions régulières étaient organisées par l'administration[199], le vin revêtait une véritable « importance sociale[200] » et un certain prestige devait être attaché à sa consommation. Les autres vases représentés sur l'O. Louvre 27661, enfin, soulignent le caractère rituel de la scène. La première sellette supporte une coupe carénée pleine d'une matière fumante – peut-être de l'encens – et la troisième, une jarre ovoïde décorée à col tronconique, typique de l'époque ramesside à Deir el-Medina[201]. Or, ce vase peint n'est pas destiné à un usage quotidien, mais au contraire réservé aux cérémonies religieuses[202].

Ainsi, cette scène montre une femme de l'élite, profitant de produits exotiques et coûteux. La présentation rituelle d'alcool pourrait préciser les circonstances, puisqu'elle rappelle le texte de l'ostracon O. IFAO. 1069[203], et en particulier « la grande beuverie » qui clôture les fêtes du post-partum et qui pourrait donc être ici évoquée.

Les rites de relevailles dans les temples de l'époque gréco-romaine et les mammisis

La difficulté réside dans la différenciation des rites d'offrandes ordinaires représentés dans le mammisi, « relatifs aux cérémonies du culte quotidien de la divinité et qui ne se distinguent en rien de ceux que l'on trouve ailleurs[204] », de ceux qui découlent de la nature particulière du monument, consacré à la célébration de la naissance de l'enfant divin. De plus, si Fr. Daumas a décomposé le mystère de la naissance divine en seize étapes distinctes[205], suivant le processus ordinaire de la génération, celui-ci est souvent bouleversé[206] et ne constitue pas toujours un socle solide pour l'analyse. Ainsi, un rite du post-partum n'est pas toujours représenté après une scène de naissance, et seul le contexte interne du tableau peut aiguiller la réflexion. Enfin,

194 Elle revêt exactement la même forme que celle employée pour laver les pieds de l'accouchée sur l'O. Ifao Inv. 3787, voir *supra*.

195 Douze bouteilles de ce type ont été mises au jour dans la tombe de Toutânkhamon. Elles contenaient du vin, égyptien quant à lui, si l'on en juge par les indications de provenance données par les empreintes de sceau figurant sur les bouchons. Voir Lesko 1977, p. 23.

196 Par exemple Bavay 2002, p. 105.

197 Voir Lesko 1977, p. 27.

198 Bavay 2002, p. 106.

199 Valbelle 1985, p. 153.

200 Tallet 1998, p. 241.

201 Par exemple, la jarre peinte N 882 (9) du musée du Louvre. Voir la base Atlas : http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=24131&langue=fr.

202 Car les exemplaires connus témoignent que la peinture est appliquée après cuisson, Bavay 2002, p. 96-97, objets 31a-c, 32.

203 Voir *supra*.

204 Chassinat 1912, p. 186.

205 Daumas 1958, p. 285-489 ; voir aussi un résumé dans Sauneron 1962, p. 190. On s'attendrait à trouver des allusions aux rites du post-partum entre la scène IX et la scène XI (nativité, reconnaissance de l'enfant par son père, allaitement par les nourrices divines), mais elles ne sont pas nécessairement situées à cet endroit.

206 À ce sujet, voir Daumas 1958, p. 379-382, 438 et *passim*. Fr. Daumas (1958, p. 438) écrit : « Nous éprouvons quelque difficulté à situer exactement la nativité dans le drame. »

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

il faut garder à l'esprit que la ritualité d'un geste effectué dans le mammisi ne correspond pas nécessairement à sa ritualité *à l'extérieur* du mammisi, c'est-à-dire qu'il peut tout à fait avoir existé dans le monde ordinaire sans y revêtir un sens clairement religieux, ni même appartenir à un rituel. Un même geste, en changeant de contexte, change nécessairement de sens.

La marge d'Isis

C'est à partir de la XXIIe dynastie qu'apparaît le motif de la déesse Isis *lactans* représentée à l'intérieur d'un bosquet de papyrus[207]. Dans le mammisi d'Edfou, sur la paroi sud du sanctuaire[208], Isis est ainsi figurée (fig. 15) au côté d'Osiris, tandis qu'Anubis joue du tambourin devant eux ; le titre de la formule (*mam. Edfou*, 21, 11) indique qu'il s'agit de célébrer « la joie dans le ciel » consécutive à la naissance du rejeton divin. Le bosquet évoque Chemmis[209], lieu mythique de l'accouchement de la déesse, mais aussi de la réclusion qui suit, pendant laquelle mère et enfant se cachent des alliés de Seth. Or, ce « nid de Chemmis » n'est pas sans rappeler le dais végétal des ostraca du Nouvel Empire évoqués plus haut. La mise en image de la quarantaine isiaque et horienne aux époques tardives pourrait trouver son origine dans la réclusion du post-partum – élevée à un plan mythique, et trouvant aussi une justification dans le scénario de la naissance d'Horus. Elle constituerait alors un exemple unique de marge vécue par une déesse, ce qui ne serait pas étranger à la proximité qu'entretient Isis avec le modèle humain, comme le fait l'ensemble de la famille osirienne.

Le réconfort apporté par l'offrande alimentaire

Dans le mammisi d'Edfou et dans le temple d'Isis de Dendara, la mère divine reçoit une offrande alimentaire faite de pain et de miel, spécifique des sorties de couches et clairement identifiée comme telle. Remarquons par exemple que ces deux ingrédients ont aussi leur importance dans les coutumes entourant la naissance chez les populations musulmanes du pourtour méditerranéen, où miel et produits céréaliers sont offerts et consommés à l'occasion du post-partum[210].

Le premier tableau d'Edfou[211], figuré sur le pilier sud-ouest du portique, face ouest, représente le roi faisant offrande d'une galette incisée en son milieu et d'un petit vase à la déesse Hathor, figurée debout (fig. 16a). Il est ainsi libellé (*mam. Edfou*, 151, 16) :

ꜥpr smꜣ.tw m jr.t-Ḥr bnr(.t) wp(.w) rꜣ.ṯ jm.sn wꜥb(.w)
Galette-âper[212] *réunie à l'œil doux d'Horus. Ta bouche est ouverte par eux, ils sont purs.*

La présentation de la galette et du miel – « l'œil doux d'Horus » – provoque l'ouverture de la bouche de la déesse. Celle-ci, selon la remarque judicieuse d'É. Chassinat, est peut-être « considérée comme *morte* et retranchée théoriquement du reste des vivants[213] », mais non

207 Forgeau 2010, p. 344, n. 396.
208 *Mam. Edfou*, pl. XIII ; Voir Daumas 1958, p. 384.
209 Sur ce bosquet, Forgeau 2010, p. 344.
210 Aubaile-Sallenave 1997, p. 105-107. Voir aussi *Naissances* 2005, p. 35.
211 *Mam. Edfou*, pl. XXXII, fig. 3.
212 La galette est connue dès l'Ancien Empire. Elle fait son apparition sur les tables des défunts entre la seconde moitié de la IVe dynastie et le début de la Ve dynastie, dans les scènes figurées sur les parois des mastabas de cette époque ; voir Barta 1995, p. 27-28.
213 Chassinat 1912, p. 184.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

pas jusqu'au jour de son accouchement, comme l'auteur le suppose, mais jusqu'à celui de ses relevailles. É. Chassinat poursuit : « L'opération de l'ouverture de la bouche aurait donc eu pour but de la réintégrer dans la société, dont elle avait été exclue pour une période plus ou moins longue ». Cette offrande marquerait ainsi la troisième phase des rites de passage[214], que A. Van Genepp venait de définir au moment même où l'égyptologue écrivait son article.

Le souverain officiant dit ensuite à Hathor (*mam. Edfou*, 152, 2-3) :

> *mj n.ṯ šsr ꜣbḫ.tw r bj.t ḥr smꜣʿj (?) ḫ.t.ṯ m-ḫt pʿpʿ<.f> wnm.ṯ t m-r ʿ.wy.ṯ nḏm.t m rḏw.w nw ḥm.ṯ*
> *Prends pour toi la galette-*cheser *mélangée au miel pour renouveler (?) ton ventre après l'accouchement, puisses-tu manger le pain que tu as fait de tes mains, adouci(e ?) au moyen des humeurs de Ta Majesté.*

La galette, nommée *šsr* et non plus *ʿpr* comme dans le titre du tableau, est enduite – ou fourrée – de miel, et faite par la mère elle-même[215]. Ces aliments devaient lui permettre de se remettre des fatigues et des douleurs de l'enfantement[216], c'est-à-dire de rétablir son ventre, ainsi que le texte semble l'indiquer. Les produits céréaliers permettent à l'accouchée de reprendre des forces, « les vertus reconstituantes du miel étant bien connues dans la pharmacopée[217] » où il joue un rôle cicatrisant et calmant. Des propriétés fortifiantes sont encore attribuées au miel à l'époque gréco-romaine (*Edfou* IV, 87, 2) : « Tu as mâché du miel (*sn-bj.t*), qui renforce ton corps (*rwḏ ḏ.t.k*) avec du lait[218]. » À ces aspects pragmatiques se superpose sans doute un sens symbolique, dans la mesure où le miel entretient un lien étroit avec la sexualité et la fertilité. Il entre dans la composition de nombreux remèdes gynécologiques[219] et, dans les temples tardifs, est souvent offert aux dieux ithyphalliques ou procréateurs[220]. Plus encore, selon M. Zecchi,

214 Voir *supra*, n. 2.

215 Le pain *t* est en fait le même produit que la galette *šsr* , par comparaison avec le second tableau d'Edfou (voir ci-dessous) dont le titre mentionne un « pain de naissance » (*t msw.t*), alors que le roi dit bien offrir la galette-*cheser*. C. Spieser (2014, p. 285) considère ces galettes comme représentant « très probablement une offrande de substitution pour le placenta perdu ». Comme l'auteure le souligne, « il existait des rites très comparables en Grèce ancienne, où les femmes mangeaient des pains en forme de placenta après leur accouchement » (Spieser 2014, p. 285, n. 54). En Occident moderne, le pain des relevailles représente aussi le placenta (Gélis 1984, p. 289-291), le mot lui-même venant du latin « gâteau, galette ». Toutefois, l'équivalence entre le pain des relevailles et le placenta n'est pas clairement attestée en Égypte ancienne, et la proposition de C. Spieser demeure donc – pour le moment – une hypothèse.

216 Chassinat 1912, p. 184. Les colonnes x+V à x+VI du P. Brooklyn 47.218.2, texte médico-magique d'époque ptolémaïque entièrement consacré aux questions de gynécologie, sont occupées par une formule visant à apaiser les douleurs d'une femme venant d'accoucher. Pour rétablir son ventre, cette dernière doit avaler un remède fait de pain-*bekhesou* broyé et de graisse, ou bien un mélange de miel et de bois. Voir Guermeur 2013, p. 17.

217 Cauville 2009, p. 219. Voir aussi la remarque de Daumas 1958, p. 281, n. 2 et Spieser 2014, p. 286.

218 Zecchi 1997, p. 72.

219 Par exemple, pour soigner les affections des parties génitales, dans la prescription nº 3 du P. Kahun (1, 8-12) et nº 785 du P. Ebers (93, 10-11) ; voir Bardinet 1995, p. 438, 444. Dans la prescription nº 783 du P. Ebers (93, 6-8), le miel est cette fois utilisé comme contraceptif ; voir Bardinet 1995, p. 443. La formule nº 801 du P. Ebers (94, 15-16) préconise l'utilisation du miel pour provoquer l'accouchement, et la prescription nº 790 (93, 20-21) est un « remède pour faire descendre le placenta d'une femme à sa place » (*pḥr.t n.t rd.t ḥꜣj mw.t-rmṯ n.t s.t r s.t.s*), c'est-à-dire destinée à traiter la rétention placentaire ; voir Bardinet 1995, p. 445, 444. On voit donc que le miel a un rôle assez ambigu, pouvant tour à tour empêcher la procréation ou la favoriser.

220 Leclant 1968, p. 56 ; Darby, Ghaliougui, Grivetti 1977, p. 431 ; Zecchi 1997, p. 72. Pour quelques exemples du lien qui unit Min au miel, notamment à Edfou et à Dendara, voir Zecchi 1997, p. 72-76 ; Manassa 2008, p. 116, n. 32.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

l'offrande du miel au bélier de Mendès Banebdjed, évoquée à Edfou, provoquerait l'érection du dieu : au pot de miel soulevé par le roi correspondrait le phallus divin qui se dresse[221]. Une fois de plus, de discrètes allusions sexuelles entourent les suites des couches, par l'entremise du miel.

Quant à la galette, elle est *nḏm.t m rḏw.w nw ḥm.ṯ*, ce qui peut se comprendre de trois manières :

– *nḏm.t* est un participe accompli passif féminin se rapportant à la déesse Hathor. Le verbe n'est pas suivi d'un nom – par exemple *jb* dans l'expression *nḏm jb*, « se réjouir » – mais aurait une personne pour objet, ce qui est peu courant[222]. Le verbe est employé de la sorte dans la documentation médicale, où il exprime la guérison d'une maladie, le rétablissement après une période de fatigue[223]. La déesse serait donc « soulagée à propos des *rḏw.w* de (S)a Majesté », le terme *rḏw.w* désignant ce qui protège l'embryon, alors qu'il est encore dans le corps de sa mère, c'est-à-dire les liquides amniotiques[224]. Dans ce cas, il est probable que la partie – les liquides – représente le tout – la matrice – et la déesse serait donc guérie dans son ventre par l'entremise de la bienfaisante galette ;

– *nḏm.t* est une graphie défective du passif *nḏm.tw*, sur le même modèle que *sm3.tw* qui précède, et se rapporte au pain (*t*) que mange la déesse ; la particule *m* évoque le moyen. Ce pain serait « adouci » par les *rḏw.w* perdus par la déesse lors de son accouchement, c'est-à-dire qu'ils entreraient dans sa confection. D'autres éléments issus du corps de la parturiente pouvaient effectivement être consommés, dans des circonstances très particulières toutefois. La prescription du P. Ramesseum IV (C 17-24) recommande ainsi que le nouveau-né mange une boulette de *mw.t-rmṯ*, c'est-à-dire de placenta, pour que soient déterminées ses chances de survie[225] ;

– l'analyse de *nḏm.t* est la même que dans la solution précédente, mais le sens de la particule *m* change, alors comprise comme « à l'intérieur », c'est-à-dire que le pain serait doux dans la matrice divine[226] mise à mal par l'accouchement qui vient de se produire. Toutefois, dans le temple d'Edfou et dans son *mammisi*, on rencontre plus souvent la graphie (P1) pour *(j)m* « à l'intérieur » que le signe (Aa15) qui est ici employé.

Le second tableau d'Edfou[227] traitant de l'alimentation particulière de la mère divine est figuré sur le pilier nord-ouest, face ouest du portique (fig. 16b). Il représente une scène identique à la première, et son titre définit ainsi la nourriture que présente le roi à la déesse (*mam. Edfou*, 163, 10-11) :

t msw.t w3ḏ ms.j n k3.ṯ ḏfḏf.tw m jr.t-Ḥr bnr(.t)
Pain de naissance frais. Je présente à ton ka *ce qui a suinté de l'œil doux d'Horus*.

221 Zecchi 1997, p. 76-77, suivi par Manassa 2008, p. 116. Selon Chr. Zivie-Coche (2013, p. 767-768), le bélier ne recevrait pas du miel *bj.t*, mais un sexe féminin *k3.t*, écrit à l'aide du signe de l'abeille ; l'auteure rappelle que « connaissant le goût des Égyptiens pour les jeux d'écriture, on ne peut totalement exclure que le choix de l'abeille pour écrire *k3.t* n'ait pas été fait pour évoquer indirectement et de manière purement graphique le miel que l'on offre à d'autres divinités ithyphalliques ».

222 Borghouts 2007, p. 53.

223 Pour *nḏm* revêtant ce sens spécifique, *Wb* II, 380, 5-6.

224 Meeks 2006, p. 115, n. 362.

225 La consommation de l'arrière-faix par l'un ou l'autre des parents est une coutume avérée en de nombreuses cultures extra-européennes, mais aussi dans la France préindustrielle, où la placentophagie est pratiquée, pour des raisons principalement prophylactiques, au moins jusqu'au XVIIIe s. Gélis 1984, p. 288-289.

226 C'est le parti pris par S. Cauville (2011, p. 73), qui traduit par « est doux dans les entrailles ».

227 *Mam. Edfou*, pl. XXXVII, fig. 3.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

La galette, de même aspect que dans le premier tableau, est bien un pain réalisé à l'occasion particulière des couches, et là encore enduit de miel. En effet, l'expression « ce qui a suinté de l'œil doux d'Horus » peut être mise en parallèle avec un passage du P. Salt 825 (II, 5-7), lequel donne pour origine à l'abeille, comme à la cire et au miel qu'elle produit, les larmes de l'œil de Rê[228].

L'officiant, c'est-à-dire le roi, s'exprime ensuite à l'intention de la déesse Hathor (*mam. Edfou*, 163, 13-14) :

mj n.k šsr smꜣ.tw r wḏ.t (?) ꜥpr.t m bj.t Mꜣꜥ.t jm.ṯ Mḥj.t grg.t jr.t-Ḥr nḏm.s ḥr-jb.ṯ
*Prends pour toi la galette-*cheser *mélangée à* l'oudjet[229]*, la galette-*âperet *au miel ; Maât est en toi. Méhit, équipée [de] l'œil d'Horus soulage ton milieu* (*i.e.* ta poitrine, ton ventre ?).

La galette-*cheser* est enduite d'un produit que dont il est difficile de connaître la nature, tandis que c'est la galette-*âperet* qui est garnie de miel. La mention « Maât est en toi » souligne le rétablissement du corps maternel, dont le désordre est chassé, mais pourrait aussi se référer au goût sucré de la galette. Cette association entre Maât et le sucre transparaît chez Plutarque, qui indique qu'à l'occasion de certaines fêtes égyptiennes, « on mangeait du miel et des figues en disant : "sucrée est la vérité" » (*Isis et Osiris*, 68).

La nourriture n'est pas le seul secours apporté à la mère divine, puisque la déesse-lionne Méhit adoucit « son milieu », sans doute sa poitrine. Assimilée à la Lointaine, cette déesse a le pouvoir de déchaîner ou de retenir les miasmes grâce à son souffle pestilentiel[230], c'est-à-dire qu'elle peut condamner ou guérir. De plus, Méhit est aussi la personnification du vent du nord[231], à la fois lié à l'abondance de la nourriture et à la naissance, dès les *Textes des Pyramides*[232]. À l'époque ramesside, la formule n° 33 du P. Leyde I, 348[233], destinée à accélérer la naissance, mentionne le « doux vent du nord » (*mḥy.t nḏm(.t)*) soufflant en compagnie de la déesse Hathor, dont l'assistance est réclamée au moment crucial des couches. Ainsi, Méhit pourrait contribuer à soulager la mère et chasserait le mal de son corps, soit le désordre et l'impureté engendrés par l'accouchement.

Ces scènes du mammisi d'Edfou trouvent des parallèles dans le temple d'Isis de Dendara, où la naissance de la déesse est célébrée. Au sein du sanctuaire *pr-nw* (chapelle B), dans le troisième tableau du deuxième registre du soubassement sud[234], le roi se tient debout devant Nout assise, coiffée de la couronne hathorique, et de Geb, lui aussi assis. Il présente à la déesse une galette ronde et un pot, sans doute de miel (fig. 17a). Le titre du tableau est le suivant (*Temple d'Isis*, 171, 12-13) :

228 Derchain 1965, vol. I, p. 137 ; Manassa 2008, p. 114-116 ; Cauville 2011, p. 110.

229 J. Lafont, qui écrit actuellement une thèse de doctorat sur le thème du miel (université Paul-Valéry Montpellier III), propose d'y voir le mot *ḥḏ.t*, qu'elle comprend comme une désignation du miel blanc. Au vu du contexte, il serait aussi possible d'y voir une allusion au lait.

230 Cauville 1982, p. 117-118.

231 Cauville 1982, p. 17, n. 1 ; Corteggiani 2007, p. 314.

232 Dans le *Spr.* 511, §1158b-c le roi manifeste son souhait d'être « inondé » (*wꜣḥy*) d'offrandes divines et d'avoir « l'abondance » (*bꜥḥ*) du vent du nord. Voir Allen 2005, p. 154. Il est la nourrice (*mnꜥt*) du défunt renaissant dès le *Spr.* 669 (§1970d) des *Textes des Pyramides*. Voir Allen 2005, p. 266.

233 J.F. Borghouts 1970, p. 30 et pl. XIV-XV.

234 *Temple d'Isis,* pl. 157.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

ḥnk ʿpr.t bj.t n ḫnm.t-wr.t Nw.t ms nṯr.w sʿm.t jm.sn ḥtp.ṯ jm.sn smt.ṯ jm.sn jw.w wʿb
*Offrir la galette-*âperet *et le miel à la Grande Nourrice, Nout qui enfante les dieux. Tu en avales, tu en es satisfaite/apaisée, tu en es forte, car ils sont purs.*

Ne sont cités ni un « pain de naissance », ni une offrande destinée à « après l'accouchement », contrairement aux scènes d'Edfou, et c'est la mention même de la galette et du miel qui guide l'interprétation. De plus, l'emphase est mise sur le rôle de génitrice de Nout par les paroles que Geb prononce (*Temple d'Isis*, 172, 9-10) : « Elle est Ipet-Ouret [qui enfante] les princes (*Jp.t-wr.t [ms] ḥqʿ.w*) en tant que puissances divines lors des cinq jours épagomènes (*m ḥrw 5 ḥry.w rnp.t*)[235]. » Il est clair que la galette au miel offerte à la déesse a pour objet de la fortifier après ses couches, et peut-être aussi de la purifier, dans la mesure où les produits sont définis comme « purs » (*wʿb*). Un lien pourrait aussi être établi entre la galette et l'allaitement – favoriserait-elle la lactation ? –, dans la mesure où Nout est qualifiée de « Grande Nourrice » (*ḫnm.t-wr.t*)[236].

Des détails sur ce pain se trouvent aussi à la fin du texte relatif au roi (*Temple d'Isis*, 172, 1-2)[237] :

wnn sꜣ Rʿ (Kꜣysrs ʿnḫ ḏ.t mry Ptḥ ꜣs.t) ḥr srḫ.f m ʿ n ʿqy.t jr(.w) t sw m ḥqʿ nfr sḥb mnḏ.ty rdj ḫr.t n mw.t-ntr
Qu'existe le fils de Rê (César, vivant éternellement aimé de Ptah et d'Isis) sur son trône, en enfant d'Âqyt qui fait le pain, il est le bon prince, dont les yeux sont fardés, qui donne la subsistance à la mère du dieu.

Le gâteau est fait par le roi-officiant, et non par les mains de la parturiente, contrairement à ce qu'indiquent les textes du mammisi d'Edfou. C'est bien sa qualité de pourvoyeur en nourriture que le texte souligne, puisque le souverain est l'enfant de la déesse Âqyt, personnification des provisions *ʿq.w*[238], et qu'il fournit à sa mère « sa subsistance ». En revanche, l'épithète *sḥb mnḏ.ty* n'appartient pas au contexte alimentaire. Elle est en général employée lors de scènes d'offrandes de miroirs et associée à une autre épithète, « au beau visage » (*ḥr nfr*) ; si elle s'applique majoritairement à des déesses[239], Horus et Ihy la portent à Dendara (*Dend.* VI, 54, 1 et 165, 4), tous deux partageant une même nature enfantine, qui est peut-être aussi celle du souverain.

Une scène très similaire[240], différant un peu dans les textes, correspond au deuxième tableau du troisième registre sur la paroi extérieure nord (E) du grand temple (fig. 17b). Le titre du tableau est le suivant (*Temple d'Isis*, 281, 9) :

ḥnk ʿpr.t bj.t n Jp.t-wr.t sḥtp šps.t m mrr.t.s
*Offrir la galette-*âperet *et le miel à Ipet-Ouret, satisfaire/apaiser la vénérable avec ce qu'elle aime.*

235 Cauville 2009a, p. 142-143. Nout accouche pendant les jours épagomènes, période de marge par excellence puisqu'il s'agit d'un temps suspendu, les cinq jours supplémentaires à l'année. L'eau purificatrice est apportée « lors des jours de l'année pendant lesquels Nout enfante ses enfants ainsi que pendant le jour du Nouvel An ».

236 Sur cette épithète, Wilson 1997, p. 770.

237 Cauville 2009a, p. 140-141.

238 Wilson 1997, p. 179-180.

239 Hathor et Nephthys à Edfou, Hathor, Isis et Iousâas à Dendara. Cauville 2004, p. 437.

240 *Temple d'Isis*, pl. 235. É. Chassinat est, là encore, le premier à avoir identifié dans cette scène une allusion au post-partum, voir Chassinat 1912, p. 183, n. 1.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'eulogie de Nout – assimilée à l'hippopotame Ipet-Ouret – est là encore concentrée sur sa qualité de mère (*Temple d'Isis*, 281, 5) : « Nout la Grande, qui enfante les dieux (*ms nṯr.w*), la mère divine (*mw.t-nṯr*) de la Maîtresse des humains, la belle génitrice des fils et des filles de Geb (*tmꜣ.t nfr.t n.t sꜣ.w sꜣ.wt Gbb*)[241]. » La fin de l'eulogie royale (*Temple d'Isis*, 281, 3) souligne aussi, comme dans le tableau précédent, un lien entre la galette et l'allaitement, dans la mesure où le souverain est celui « qui procure la subsistance à la Grande Nourrice » (*jr ḥr.t n ḫnm.t-wr.t*).

La purification par l'eau et par l'encens

Un texte du mammisi d'Edfou fait allusion à la purification de la jeune mère, tout en mentionnant qu'elle a lieu « après l'accouchement ». Il accompagne un tableau situé à l'extérieur du sanctuaire et de la salle des offrandes, au deuxième registre de la paroi sud[242] (fig. 18a). Ce tableau représente la déesse Hathor assise allaitant Ihy sous sa forme enfantine, avec, derrière elle, le dieu Harsomtous également assis, mais figuré adulte. Devant l'estrade où se tiennent les divinités, le roi debout lève une aiguière au niveau de son visage ; de cette aiguière s'écoulent deux filets d'eau – la lustration réalisée avec les quatre vases-*nemeset* cités dans le titre du tableau –, lesquels viennent former une sorte de dais autour des divinités. L'eulogie d'Hathor la nomme « maîtresse de la pureté dans le Château-de-la-Pureté » (*nb.t wʿb m ḥw.t-wʿb*), et comprend la mention suivante (*mam. Edfou*, 77, 8-9) :

wnn nb(.t) Jwn.t ḫʿ.t ḥnʿ nn.wj.s ḥr swʿb ḫʿ.w.s m-ḫt pʿpʿ sw mj nw.t wʿb.tw n jgp
Elle est la maîtresse de Dendara qui paraît avec ses deux enfants pour purifier ses membres après l'accouchement, pareille au ciel pur et sans nuage.

En combinant le texte et l'image, il apparaît que la purification après les couches découle d'une lustration ; celle-ci concerne l'ensemble des protagonistes, c'est-à-dire la mère et ses enfants, puisque tous sont inclus sous l'eau purificatrice qui est versée par le roi. C'est sans doute la nature céleste de Nout qui fonde la comparaison établie entre la mère purifiée et un ciel dégagé, « sans nuage ».

Un second tableau du mammisi d'Edfou, situé à l'extérieur du sanctuaire et de la salle des offrandes, paroi nord, deuxième registre[243], présente une composition très proche de celui décrit ci-dessus. Hathor y est assise sur une estrade et allaite Harsomtous (fig. 18b) ; derrière elle, le dieu Ihy sous sa forme adulte est également assis. Devant l'estrade, le roi debout lève une aiguière au niveau de ses épaules et, de cette aiguière, s'écoulent deux filets d'eau qui, là encore, forment une sorte de dais autour des dieux. Le geste est purificateur, car l'eulogie royale (*mam. Edfou*, 93, 9) indique que le souverain « purifie les Puissants de ses mains » (*swʿb sḫm.w m ʿ.wy.f*). Dans le texte qui concerne la déesse, on peut lire (*mam. Edfou*, 93, 11-12) :

ḏd-mdw jn Ḥw.t-Ḥr nb(.t) Jwn.t jr Rʿ nb(.t) pt wsr.t ḫnm.t m Jwnw
wnn nwb.t ḫʿ.t m ḥw.t –nmj.t ḥr snṯr ḫʿ.w.s m-ḫt ḥmsj
Paroles à dire par Hathor maîtresse de Dendara, l'œil de Rê, la maîtresse du ciel, la puissante, la nourrice dans Héliopolis.

241 Cauville 2009a, p. 278-279.
242 *Mam. Edfou*, pl. XX.
243 *Mam. Edfou*, pl. XXI.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

*Elle est la Dorée qui paraît dans le mammisi (*litt. *le Château-du-Lit) en encensant ses membres après l'accouchement.*

L'encens, produit divin par essence comme l'indique son nom, « lave et orne » (*jʿj sḫkr*) celui ou celle à qui il est présenté, comme le montre notamment un hymne ptolémaïque du temple d'Arensnouphis à Philae[244] ; selon S. Cauville, ses fonctions ne s'arrêtent pas là, car il « chasse les démons et apaise[245] ». Ici, il rétablirait le corps mis à mal par les couches, et éloignerait peut-être les forces néfastes auxquelles la déesse serait plus vulnérable. L'auteure souligne aussi son rôle procréateur puisqu'il « favorise l'érection de l'animal divin[246] » dans le temple d'Edou, où il « fait dresser (s)on phallus, bélier éjaculateur transcendé par l'odeur de l'encens » (*Edfou* IV, 303, 1-5). C'est aussi un produit exotique, en provenance des lointaines contrées d'Afrique subsaharienne et du pays de Pount, ce qui place une fois de plus les régions étrangères en lien avec l'accouchement et les rites qui lui sont associés[247]. Il est à noter que l'offrande de la myrrhe, elle aussi africaine puisque venant d'Éthiopie et de Somalie[248], pourrait aussi appartenir aux actions du post-partum, comme pourrait le suggérer un tableau du mammisi de Philae (*mam. Philae*, 394-395). Isis *lactans* y reçoit des mains du roi l'offrande de « myrrhe afin d'en oindre [s]es membres » (*ʿntjw r gs ḥʿ.w.ṯ jm.f*) et, en regard de cette scène, sur le même registre, Khnoum modèle les hommes sur son tour de potier. Toutefois, l'accouchement de la déesse n'est pas cité conjointement à l'offrande de myrrhe, ce qui empêche de tirer de ce texte des conclusions définitives.

Enfin, pour certains auteurs, il serait possible de situer dans le temps la purification de la déesse grâce aux calendriers des fêtes au mammisi. En effet, dans le grand calendrier des fêtes d'Horus à Edfou, est mentionnée la « purification d'Hathor, Dame de Dendara » (*pꜣ wʿb n Ḥw.t-Ḥr nb(.t) Jwn.t*) au cours du mois lunaire Pachons[249]. Malheureusement, le jour du début de la fête est ici manquant. Pour Fr. Daumas, il s'agirait du 11 Pachons, hypothèse fondée sur un texte du bandeau extérieur du mammisi, qui mentionne la naissance d'Horus à cette date[250]. Toujours selon l'auteur, suivi par J. Loose[251], cette fête durait jusqu'au 2 Paoni – là encore en fonction du texte sis sur le bandeau du mammisi –, ce qui signifierait que la purification rituelle de la mère divine durait vingt-et-un jours après son accouchement. Pour d'autres[252], la « purification d'Hathor » correspondrait à la fête du 15 Pachons, appelée « fête de l'accouchement de la déesse » (*ḥb msw.t nṯr.t*) dans le texte du grand calendrier des fêtes d'Hathor, selon lequel cette célébration dure vingt-trois jours[253] et s'achève par des purifications[254].

244 Žabkar 1992, p. 236-237.
245 Cauville 2011, p. 34.
246 Cauville 2011, p. 37.
247 Voir *supra*.
248 Germer 1982, col. 275 ; Cauville 2011, p. 125.
249 Cité dans Loose 1993, p. 289, mais sans les références ; voir Daumas 1958, p. 263, 279, n. 1, p. 281. Texte dans Alliot 1949, p. 207, col. 13 et p. 212 pour la traduction.
250 Daumas 1958, p. 262. Voir *Mam. Edfou*, 56.
251 Loose 1993, p. 289.
252 Alliot 1949, p. 212, n. 5, en comparaison avec le calendrier d'Hathor à Edfou (p. 231), suivi par Grimm 1994, p. 109.
253 Pour une discussion sur la situation dans le temps de ces fêtes, Grimm 1994, p. 423.
254 Texte hiéroglyphique : Alliot 1949, p. 217, traduction : Alliot 1949, p. 231 ; Daumas 1958, p. 277. On retiendra, parmi les différentes étapes de la fête, le « cérémonial de la mise au monde du dieu » qui correspond à jeter des graines et fruits sur le sol, et à détacher les vêtements de la déesse en gésine, sans doute par magie sympathique (voir *supra*, n. 102). Le fait de jeter les graines et les fruits pourrait aussi encourager la naissance, le fruit représentant alors l'enfant qui vient au monde – *rdj r tꜣ*, littéralement « mettre à terre » est une expression désignant le fait d'accoucher –, les graines évoquant le principe procréateur. Sur l'enfant comme un fruit, dont la mère serait l'arbre, voir Gélis 1984, *passim*.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

En fait, dans le cas des fêtes d'Horus, il est impossible de situer la purification de la mère par rapport à l'événement de son accouchement, dans la mesure où la correspondance voulue par Fr. Daumas avec le bandeau extérieur n'est pas établie. Concernant la fête d'Hathor, la purification au dernier jour de la *ḥb msw.t* intéresse en réalité le dieu nouveau-né – c'est l'expression *swʿb nṯr* qui est employée –, et non celle de sa mère.

***La purification et l'accueil par le geste-*nini**

Dans le mammisi de Philae, sur la paroi nord du naos (registre inférieur) est évoqué l'accueil de la mère et de son enfant par le geste-*nini*. Y sont figurées Isis *lactans*, Nekhbet assise derrière elle ; devant elle, Khnoum modèle le *ka* de l'enfant divin sur son tour, tandis que Thot debout accorde au jeune Horus les millions d'années (fig. 19a). Derrière Thot, Reret et Meskhenet debout font le geste-*nini*, un petit filet d'eau posé dans chacune de leurs mains (fig. 19b). Reret joue le rôle de la nourrice, comme l'indique la légende sise au-dessus d'elle, qui la qualifie de celle « qui élève le fils d'Osiris » (*rr sꜣ Wsjr*). Les paroles qu'elle adresse à Isis sont les suivantes (*mam. Philae*, 378-379, 3-4) :

pgꜣ ʿ.wy(.j) ḥr njnj m ḥr.ṯ ḥnʿ sꜣ.ṯ Ḥr m hrw n ms.tw.f
*J'ouvre mes bras en faisant le geste-*nini *devant toi avec ton fils Horus le jour où il est enfanté.*

Le rôle de Meskhenet est moins net (peut-être joue-t-elle celui d'accoucheuse ?), puisqu'elle est celle « qui donne une belle *meskhenet* à Horus-fils-d'Isis » (*dj(.t) msḫn(.t) nfr.t n Ḥr sꜣ ꜣs.t*) selon la colonne de textes écrite devant elle. Elle interpelle Isis en ces termes (*mam. Philae*, 378-379, 7-8) :

šm.n(.j) […] ḥr njnj n kꜣ.ṯ ḥnʿ Ḥr hrw pn wbn.f hr tꜣ
*Je suis venue […] en faisant le geste-*nini *pour ton* ka *avec Horus le jour où il se lève sur la terre (i.e.* où il naît*).*

Le terme *njnj* serait utilisé pour souhaiter la bienvenue[255], mais le sens du geste qui lui est associé n'est pas clair. La plupart des auteurs qui se sont penchés sur la question[256] s'accordent toutefois pour y voir une allusion à la purification par l'eau, ou bien à une offrande d'eau[257]. Dans de nombreux cas, ce geste est lié à la naissance et à la renaissance d'un dieu, d'un mort ou du roi. Il est alors effectué, parfois par une déesse-mère, à destination de l'entité qui (re) naît[258]. Or, dans les textes du tableau de Philae, Reret et Meskhenet font ce geste au double bénéfice d'Isis et d'Horus : c'est que tous les deux sont accueillis, l'une dans son nouveau statut de mère, l'autre comme un nouvel être.

255 Dominicus 1994, p. 54-58.

256 Voir les références dans *Mam. Philae*, 379, n. 1, auxquelles on ajoutera E. Brunner-Traut 1982 ; Westendorf 1991 ; Dominicus 1994, p. 38-58.

257 Pour Br. Dominicus (1994, p. 58), les deux filets d'eau, présents dans les représentations et dans la graphie du déterminatif (A136), ne sont utilisés que pour signaler les deux *n* qui écrivent le mot *njnj* ; leur valeur serait phonétique et n'aurait rien à voir avec l'eau à proprement parler.

258 Par exemple, dans les tombes d'Amenhotep III et de Toutânkhamon, Nout « fait le geste-*nini* pour celui qu'elle a mis au monde » (*jr.s njnj n ms(w).n.s*). Dominicus 1994, p. 43. Dans celle de Nakht-Thot (TT 189), c'est la déesse de l'Occident, maternelle par nature, qui reçoit le mort en faisant ce geste. Assmann 2003, p. 261.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le geste-*nini* pourrait aussi signaler que les mains de celui à qui il est adressé auraient été lavées et en seraient purifiées, ou s'apprêteraient à l'être[259]. Du point de vue de l'anthropologie, la toilette des mains est liée au franchissement des seuils, réels[260] et symboliques, c'est-à-dire qu'elle est un rite d'accueil, au même titre que la toilette des pieds[261]. Ainsi, dans le *Conte des Deux Frères*, la maîtresse de maison a l'habitude de « laver (les) mains » (*jꜥj ḏr.t.f)* de son époux dès sa rentrée des champs, chaque soir, en même temps qu'elle allume les lampes pour l'accueillir[262]. Dans le *Spr*. 565, §1428b des *Textes des Pyramides*, la déesse Sothis « lave les bras » (*jꜥꜥ.wy*) du défunt renaissant, au cœur d'un passage mimant de manière fort précise la première venue au monde[263].

Le geste-*nini*, dans le cadre du tableau de Philae et à l'image du motif de la toilette des pieds rencontrée plus haut, manifesterait à la fois la purification et l'accueil de l'accouchée divine et de son enfant, deux aspects fondamentaux des rites des relevailles.

L'offrande des langes parfumés

Enfin, après la naissance, certains rites faits en direction de la mère divine sont en réalité au bénéfice de son enfant : c'est le cas de l'offrande du linge de naissance *nwd.t*[264]. Le terme, bien connu par ailleurs[265], est utilisé pour désigner les langes à l'exclusion de toute autre étoffe ; l'offrande du *nwd.t* signale sans ambiguïté une action propre au post-partum.

Dans une scène du mammisi d'Edfou, sise sur la paroi nord du sanctuaire A, des langes sont offerts à Hathor, représentée allaitant son fils (fig. 20). L'ensemble de cette paroi évoque la conception et la naissance du rejeton divin[266] et l'eulogie d'Hathor insiste sur sa qualité de mère primordiale, « la mère qui fait les mères (*mw.t jr(.w) mw.wt*), la mère divine du premier des enfants (*mw.t-nṯr n tpy n ḫrd.w*) » (*mam. Edfou* 25, 11). La scène est intitulée comme suit (*mam. Edfou* 25, 1-2) :

> *Ḥnk nwd(.t) ḏd-mdw nwd(.t).k n.k jtn.tj ḥr ḏr.t.k nxn n nbw.t ḫn.t ḥw.t-nmj.t mḏ(.t) jw.s jwḥ.t m sšn msḫꜥ ḥꜥ.w.k m ḫnm.s*
> *Offrir le lange*-nwd.t. *Ton lange*-nwd.t *est pour toi, étincelant dans ta main, (ô) enfant de la Dorée qui est dans le mammisi* (litt. Le Château-du-lit). *Quant à l'onguent, il est imbibé de lotus et tes membres se réjouissent de son odeur*[267].

Le lange est parfumé d'huile de lotus[268], qui apporte une dimension cosmogonique à la scène, puisque c'est de sa fleur sortie du *noun* qu'émerge le soleil dans les mythes d'Hermopolis, au premier matin du monde. C'est donc sans doute à ce parfum que l'on doit le qualificatif

259 Voir Brunner-Traut 1982, col. 509-510 ; Westendorf 1991, p. 352 et *passim*.

260 Dans la pensée van gennepienne, le passage matériel est à l'origine de tous les rites de passage. Van Gennep 2011, p. 28-40. Sur la place ambiguë du passage spatial, par opposition au passage métaphorique (changement de statut) dans l'œuvre d'A. Van Gennep, on consultera avec profit l'analyse de Bonnin 2000, p. 65-68.

261 Voir *supra*.

262 Grandet 1998, p. 100.

263 Allen 2005, p. 175 ; Arnette, Greco, Mouton 2014, p. 262-276.

264 Voir Cauville 2011, p. 119.

265 *Wb* II, 225, 12-14 ; Wilson 1997, p. 500-501.

266 *Mam. Edfou*, pl. XV.

267 Merci à A. Rickert, Chr. Thiers et E. Jambon pour l'aide qu'ils m'ont apportée dans la lecture de ce passage.

268 Voir aussi *Opet* 88, 133, 165 ou encore *Edfou* V, 284.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

« brillant » attribué aux langes. L'entremêlement du plan terrestre – les langes – et du domaine cosmique – le lotus – est patent. Dans le temple de Dendara, les prêtres, adultes, portent des vêtements parfumés de cette essence (*Dend.* V, 89, 6), qui souligne peut-être aussi la double nature de l'enfant divin – sa « bipolarité », selon l'expression d'A. Forgeau[269] – combinant aux premiers instants de son existence la vulnérabilité de l'enfance à la force conquérante de l'âge mûr.

Contrairement à ce que propose S. Cauville[270], il n'est en revanche pas certain que deux scènes du temple d'Isis à Dendara, sises sur les parois ouest et est du *pr-nw* et montrant respectivement Isis et Hathor recevant du lait et des tissus, correspondent à une offrande de langes. En effet, dans le premier cas (*Temple d'Isis*, 181, 1-4[271]), le tissu est qualifié de *mnḫt*, soit la désignation générique des étoffes, puis de *mss.t*, terme signifiant « tunique[272] », soit un vêtement porté par les adultes[273]. Dans la seconde scène (*Temple d'Isis*, 161, 5-13), le vocabulaire employé ne semble pas non plus désigner spécifiquement les langes : les tissus offerts sont tour à tour qualifiés d'« étoffes » (*mnḫt*), de « bandes de lin » (*nms*[274]), de « vêtements de couleur claire » (*šsp.w*[275]) et de « vêtements » (*ḏbꜣ*[276]). De plus, le texte ne précise pas que les tissus sont pour l'enfant nouveau-né, alors qu'Hathor est, dans son eulogie, qualifiée de « dame de l'étoffe divine » (*ḥnw.t nṯr.t*), c'est-à-dire qu'ils pourraient lui être destinés.

Conclusion

En dépit de contexte profondément différents, entre les documents privés du Nouvel Empire que sont les ostraca de Deir el-Medina et les documents officiels tardifs que représentent les scènes issues des temples ptolémaïques et romains, la période du post-partum est rythmée dans ces deux sphères par des célébrations marquant les étapes de la purification de la mère, ainsi que sa réintégration à la communauté. Ces célébrations lui permettent de vivre un « retour social de couches », c'est-à-dire qu'elles se comprennent comme des rites de relevailles, qui ne sont pas réunis en une unique cérémonie, mais paraissent au contraire échelonnés dans le temps[277].

Dans la sphère privée, la norme veut que la mère subisse une réclusion qui lui permet de se purifier ; c'est peut-être la perte de son sang qui serait la cause de la souillure dont elle doit se débarrasser. Pendant cette marge, la femme se trouve au cœur de fêtes, à l'occasion desquelles boissons et aliments sont échangés, et subit aussi un certain nombre de rites, centrés sur les soins de son corps. Sous le pavillon de naissance, presque nue, elle reçoit des instruments typiquement féminins, le miroir et l'étui à khôl. Ils lui sont offerts par de jeunes femmes affichant des caractéristiques venant d'Asie, sans que le rôle de cette région si présente dans le domaine de la naissance, au côté de l'Afrique subsaharienne, puisse être clairement explicité. Dans le

269 Forgeau 2010, p. 80-84.
270 Cauville 2011, p. 54. Ces références ne sont d'ailleurs pas reprises à l'entrée « lange de la naissance » de l'ouvrage, p. 119.
271 *Temple d'Isis*, pl. 163.
272 *Wb* II, 149, 8 ; Wilson 1997, p. 466.
273 P. Wilson (1997, p. 466) indique en effet que le vêtement *mss.t* peut-être protecteur sur le champ de bataille, quand il est réalisé en métal, ou encore porté par les prêtres, lorsqu'il est fait de lin fin.
274 *Wb* II, 269, 1-4; Wilson 1997, p. 518.
275 *Wb* IV, 284, 8-9.
276 *Wb* V, 560, 10-11; Wilson 1997, p. 1230.
277 Cela n'est pas une spécificité égyptienne. Voir *Naissances* 2005, p. 35.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

même temps, les pieds de la mère sont lavés, signe de sa purification et marque de son accueil, ce que l'on peut interpréter comme un prélude à son agrégation. Elle se pare ensuite de la tenue qui atteste son statut social, c'est-à-dire qu'elle revêt la perruque élaborée et la robe longue plissée portée par les grandes dames. La séquence rituelle semble close par la présentation de nourritures et d'alcool, quand la mère est prête à réintégrer le monde.

Dans le temple tardif, la marge ne semble pas nécessaire : à l'exception d'Isis, la plus humaine des déesses, qui accouche et vit une période de liminarité dans les marais de Chemmis, les autres mères divines ne semblent pas assujetties à une réclusion. La chronologie des rites du post-partum est bien plus difficile à établir que dans la sphère privée : tout au plus peut-on supposer que la présentation de la galette et du miel a lieu peu après les couches, puisque ces aliments doivent permettre à la déesse de remettre son ventre en état. La purification de la mère divine passe par l'eau, grâce aux vases-*nemeset* que présente le roi et par l'encensement de ses membres. L'eau marque peut-être également son accueil, signifié par le geste-*nini* effectué par l'accoucheuse et la nourrice. La déesse mère reçoit aussi des langes pour son nouveau-né, parfumés de lotus, ce qui souligne sans doute la superposition des plans terrestre et cosmique.

En dépit d'une trame commune, les rites évoqués dans la sphère privée du Nouvel Empire et ceux représentés dans la sphère divine de la période gréco-romaine diffèrent, sans que l'on puisse choisir *a priori* un facteur – contexte différent ou époque, puisque plus de mille ans les séparent – comme cause de ces variations. Toutefois, d'une manière générale, les pratiques qui entourent la naissance comme l'imaginaire qui les fonde sont exceptionnellement stables ; l'histoire de la naissance, très peu marquée par les ruptures, est très lente, presque immobile. Aussi peut-on supposer que, dans le cas égyptien comme ailleurs, le contexte tantôt privé, tantôt divin, permet davantage d'expliquer ces différences observées dans les rites du post-partum.

Bibliographie

PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* :

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle, Livre VII*, R. Schilling (trad.), Paris, 1977.

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, *Livre XXVIII*, A. Ernout (trad.), Paris, 1962.

PLUTARQUE, *Isis et Osiris* :

Plutarque, *Œuvres morales. Isis et Osiris*, Chr. Froidefond (trad.), Paris, 1988.

ALLEN 2005

J.P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, *SBLWAW* 23.

ALLIOT 1949

M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées, BdE* 20.

ALTENMÜLLER 1965

H. Altenmüller, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens: eine typologische und Religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten "Zaubermesser" des Mittleren Reichs,* München.

ANDREU 2002

G. Andreu (dir.), *Les artistes de Pharaon : Deir el-Médineh et la Vallée des rois. [Exposition] Paris, musée du Louvre, 15 avril-22 juillet 2002, Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire, 10 septembre 2002-12 janvier 2003, Turin, fondation Bricherasio, 11 février-18 mai 2003,* Paris, Turnhout.

ANDREU 2010

G. Andreu, « Les mystères des Deir el-Medina », *Memnonia, Cahier supplémentaire* 2, p. 171-179.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

ANDREU 2013
G. Andreu-Lanoë (éd.), *L'Art du contour. Le dessin dans l'Égypte ancienne*, Paris.
ANDREU, CAUVILLE 1978
G. Andreu, S. Cauville, « Vocabulaire absent du Wörterbuch (II) », *RdE* 30, p. 9-21.
ARNETTE, GRECO, MOUTON 2014
M.-L. Arnette, Chr. Greco, A. Mouton, « The Cyclical Character of Human Life in Ancient Egypt and Anatolia » dans A. Mouton, J. Patier (éd.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity Individuals Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, PIHAN 124, 2014, p. 253-286.
ARNETTE à paraître
M.-L. Arnette, *Regressus ad uterum. La mort comme nouvelle naissance dans les grands textes funéraires de l'Égypte ancienne (Ve-XXe dynasties)*, Le Caire.
ASSMANN 2003
J. Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco (rééd.).
AUBAILE-SALLENAVE 1997
Fr. AUBAILE-SALLENAVE, « Les nourritures de l'accouchée dans le monde arabo-musulman méditerranéen », *Médiévales* 33, p. 103-124.
BACKHOUSE 2012
J. Backhouse, « Figured Ostraca from Deir el-Medina », *Current Research in Egyptology 12*, p. 25-39.
BAPTANDIER 1996
Br. Baptandier, « Le rituel d'Ouverture des Passes. Un concept de l'enfance », *L'Homme* 36/137 (*Chine : facettes d'identité*), p. 119-142.
BARDINET 1995
Th. Bardinet, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique : traduction intégrale et commentaire*, Paris.
BARTA 1995
M. Barta, « Archaeology and Iconography: *bdꜣ* and *ʿprt* bread moulds and "Speisetischeszene" », *SAK* 22, p. 21-35.
BAUM 1988
N. Baum, *Arbres et arbustes de l'Égypte ancienne. La liste de la tombe thébaine d'Ineni (n° 81)*, *OLA* 31.
BAVAY 2002
L. Bavay, « Pichet à vin », dans G. Andreu-Lanoë (éd.), *L'Art du contour. Le dessin dans l'Égypte ancienne*, Paris, p. 105-106 (42).
BORCHARDT 1935-1938
L. Borchardt, « Die Rahmentrommel in Museum zu Kairo », dans *Mélanges Maspero* I, *Orient Ancien*, *MIFAO* 66, p. 1-6.
BORGHOUTS 1970
J.F. Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348, OMRO* 51.
BORGHOUTS 1978
J.F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, *NISABA* 9.
BORGHOUTS 2007
J.F. Borghouts, *Book of the Dead [39]: from Shouting to Structure*, *SAT* 10.
BONNIN 2000
Ph. Bonnin, « Dispositifs et rituels du seuil : une topologie sociale. Détours japonais », *Communications* 70, p. 65-92.
BRUNNER-TRAUT 1955
E. Brunner-Traut, « Die Wochenlaube », *MiO* 3, p. 11-30.
BRUNNER-TRAUT 1956
E. Brunner-Traut, *Die altägyptischen Scherbenbilder (Bildostraka) der deutschen Museen und Sammlungen*, Wiesbaden.
BRUNNER-TRAUT 1982
E. Brunner-Traut, *LÄ* IV, col. 509-511, *s. v.* « nini ».
BRUYÈRE 1926
B. Bruyère, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh, 1924-1925, FIFAO* 3/3.
BRUYÈRE 1929-1930
B. Bruyère, *Mert Seger à Deir el-Medineh*, *MIFAO* 58.
BUCKLEY, GOTTLIEB 1988
T. Buckley, A. Gottlieb, (éd.) *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation,* Berkeley, Los Angeles, Londres.
BUDDE 2011
D. Budde, *Das Götterkind im Tempel, in der Stadt und im Weltgebäude. Ein Studie zu Drei Kultobjekten der Hathor von Dendera und zur*

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Theologie der Kindgötter im griechisch-römischen Ägypten, *MÄS* 55.

Bulté 1991

J. Bulté, *Talismans égyptiens d'heureuse maternité : faïence bleu-vert à pois foncés,* 1991.

Cauville 1982

S. Cauville, « L'hymne à Mehyt d'Edfou », *BIFAO* 82, 1982, p. 105-125.

Cauville 1997

S. Cauville, *Dendara. Les chapelles osiriennes : transcription et traduction, BdE* 117/1.

Cauville 2002

S. Cauville, *Dendara. Les fêtes d'Hathor*, *OLA* 105.

Cauville 2004

S. Cauville, *Dendara* V-VI. *Index phraséologique. Les cryptes du temple d'Hathor, OLA* 132.

Cauville 2009a

S. Cauville, *Dendara. Le temple d'Isis.* I, *Traduction, OLA* 178.

Cauville 2009b

S. Cauville, *Dendara. Le temple d'Isis.* II, *Analyse à la lumière du temple d'Hathor, OLA* 179.

Cauville 2011

S. Cauville, *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, Louvain, Paris, Walpole.

Černý 1935

J. Černý, *Ostraca hiératiques. Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire, N. 25501-25832*, Le Caire.

Černý 1937

J. Černý, *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el Médineh.* III, *nos 190 à 241*, *DFIFAO* 5.

Černý, Gardiner 1957

J. Černý, A.H. Gardiner, *Hieratic Ostraca*, vol. I, Oxford.

Chassinat 1912

É. Chassinat, « À propos de deux tableaux du mammisi d'Edfou », *BIFAO* 10, p. 183-193.

Cherpion 1994

N. Cherpion, « Le cône d'onguent, gage de survie », *BIFAO* 94, p. 79-106.

Cherpion 2003

N. Cherpion, « Les «cônes aromatiques» », dans M.-Chr. Grasse, *L'Égypte, parfums d'histoire*, Grasse, Paris, p. 108.

Cherpion, Corteggiani 2010

N. Cherpion, J.-P. Corteggiani, *La tombe d'Inherkhâouy (TT 359) à Deir el-Medina*, *MIFAO* 128.

Colin 2001

Fr. Colin, « Un espace réservé aux femmes dans l'habitat de l'Égypte hellénistique d'après des papyrus grecs et démotiques », dans *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia, Firenze 1998,* Florence, p. 259-268.

Corteggiani 2007

J.-P. Corteggiani, *L'Égypte ancienne et ses dieux. Dictionnaire illustré*, Paris.

Coulon-Arpin 1981

M. Coulon-Arpin, *La maternité et les sages-femmes, de la préhistoire au XXe siècle*, Paris.

Darby, Ghalioungui, Grivetti 1977

W.J. Darby, P.E. Ghalioungui, L. Grivetti, *Food: The Gift of Osiris,* vol. II, Londres, New York, San Francisco.

Dasen 1993

V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford.

Daumas 1958

Fr. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris.

David 2010

A. David, *The Legal Register of Ramesside Private Law Instruments*, *GOF* IV/38.

Davies 1905

A. Davies, *The Rock Tombs of el-Amarna*. III, *The Tombs of Huya and Ahmes*, *ASEg* 15.

Davies 1908

A. Davies, *The Rock Tombs of el-Amarna.* VI, *The Tombs of Parennefer, Tutu, and Aÿ*, *ASEg* 18.

Davies, Gardiner 1936

A. Davies, A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Paintings*, Chicago.

Davie 1925

N. de G. Davies, *The Tomb of Two Sculptors at Thebes*, *MMAEE* 4.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Delvaux, Pierlot 2013
L. Delvaux, A. Pierlot, *L'art des ostraca en Égypte ancienne. Morceaux choisis*, Bruxelles.
De Miramon 1999
Ch. de Miramon, « Déconstruction et reconstruction du tabou de la femme menstruée, XIIe-XIIIe siècle », dans A. Thier, G. Pfeifer, P. Grzimek (éd.), *Kontinuitäten und Zäsuren in der Europäisschen Rechtsgeschichte*, *Europäisches Forum Junger Rechtshistorikerinnen und Rechtshistoriker, München 22.-24. Juli 1998*, Francfort-sur-Main, p. 79-107.
Dend. V
É. Chassinat (dir.), *Le temple de Dendera* V, Le Caire.
Dend. VI
É. Chassinat (dir.), *Le temple de Dendera* VI, Le Caire.
Derchain 1975
Ph. Derchain, « La perruque et le cristal », *SAK* 2, p. 55-74.
Dominicus 1994
Br. Dominicus, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittelren Reiches*, *SAGÄ* 10.
Douglas 1966
M. Douglas, *Purity and Danger. Analysis of the concepts of Pollution and Taboo*, Londres.
Edfou IV
É. Chassinat, *Le temple d'Edfou* IV, *MIFAO* 21.
Erichsen *DemLes*
W. Erichsen, *Demotische Lesestücke. Literarische Texte mit Glossar und Schrifttafel*, Leipzig.
Erman 1901
A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind. Aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums*, *APAW Philos.-Hist. Kl.* 2, Berlin.
Esna III
S. Sauneron, *Le temple d'Esna* III, Le Caire (rééd.).
Esna V
S. Sauneron, *Les Fêtes religieuses d'Esna : aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire (rééd.).
Evrard-Derricks 1975
C. Evrard-Derricks, « Le miroir représenté sur les peintures et bas-reliefs égyptiens », dans P. Naster, H. De Meulenaere, J. Quaegebeur (éd.), *Miscellanea in Honorem Josephi Vergote*, *OLA* 6, 1975, p. 223-229.
Feucht 2001
E. Feucht, dans D.B. Redford, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. I, New York, p. 192-193, *s. v.* « Birth ».
Feucht 2004
E. Feucht, « Der Weg ins Leben », dans V. Dasen, (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité : actes du colloque de Fribourg, 18 novembre – 1er décembre 2001*, *OBO* 203, p. 33-53.
Forgeau 2010
A. Forgeau, *Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu*, *BdE* 150.
Frandsen 1985
P.J. Frandsen, *LÄ* VI, col. 135-142, *s. v.* « Tabu ».
Frandsen 2001
P.J. Frandsen, dans D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt,* vol. III, New York, p. 345-346, *s. v.* « Taboo ».
Frandsen 2007
P.J. Frandsen, « The Menstrual Taboo in Ancient Egypt », *JNES* 66/2, p. 81-106.
Frandsen 2009
P.J. Frandsen, *Incestuous and Close-Kin Marriage in Ancient Egypt and Persia: An Examination of the Evidence*, *CNIP* 34.
Friedman 1994
F.D. Friedman, « Aspects of Domestic Life and Religion », dans H. Lesko (éd.), *Pharaoh's Workers. The Village of Deir el-Medina*, Ithaca, Londres, p. 95-118.
Friedmann 1994
D. Friedmann, *Les Enfants de la Reine de Saba, Les juifs d'Éthiopie (Falachas) histoire, exode, intégration*, Paris.
Gabolde 1998
M. Gabolde, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, *CIAHA* 3.
Gayet 1894
A. Gayet, *Le temple de Luxor. 1er fascicule. Constructions d'Aménophis III. Cour d'Aménophis, salle hypostyle, salle des offertoires, salle du Lever et sanctuaire de Maut*, *MMAF* 15.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

GAUTHIER-LAURENT 1935-1938
M. Gauthier-Laurent, « Les scènes de coiffure féminine dans l'Ancienne Égypte », dans *Mélanges Maspero* I, *Orient Ancien*, *MIFAO* 66, p. 673-696.
GÉLIS 1984
J. Gélis, *L'arbe et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne (XVIe-XIXe siècle)*, Paris.
GERMER 1982
R. Germer, *LÄ* IV, col. 275-276, *s. v.* « Myrrhe ».
GOBEIL 2008
C. Gobeil, *Modes et domaines d'expression de la joie en Égypte ancienne*, thèse de doctorat, université Paris Sorbonne – Paris 4, inédit.
GOEDICKE, WENTE 1962
H. Goedicke, E. Wente, *Ostraka Michaelides*, Wiesbaden.
GOLDBRUNNER 2006
S. Goldbrunner, *Der Verblendete Gelehrte. Die Erste Setna-Roman (P.Kairo 30646)*, *DemStud* 13.
GRANDET 1998
P. Grandet, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris.
GRANDET 2003
P. Grandet, *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deîr el-Médînéh.* IX, *Nos 831-1000*, *DFIFAO* 41.
GRIFFITH, PETRIE 1889
F.Ll. Griffith, W.M.Fl. Petrie, *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, Londres.
GRIMM 1994
A. Grimm, *Die Altägyptischen Festkalender in den Tempeln der Griechisch-Römischen Epoche*, *ÄAT* 15.
GUERMEUR 2013
I. GUERMEUR, « Entre médecine et magie : l'exemple du papyrus Brooklyn 47.218.2 », *Égypte, Afrique & Orient* 71, 2013, p. 11-22
GUILNE 2011
Fr. Guilne, *Les stratégies narratives dans la recension damascène de Sirât al-Malik al-Zahir Baybars*, Damas.
HELCK 1970
W. Helck, *Die Lehre des DwA-Xtjj*, *KÄT* 3.
HICKMANN 1949
H. Hickmann, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Nos 69201-69852. Instruments de musique*, Le Caire.
HOULIHAN 2001
W.F. Houlihan, *Wit and Humour in Ancient Egypt*, Londres.
HUSSON 1977
C. Husson, *L'offrande du miroir dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine*, Lyon.
JANSSEN 1982
J.J. Janssen, « Gift-Giving in Ancient Egypt as an Economic Feature », *JEA* 68, p. 253-258.
JANSSEN, JANSSEN 1990
R.M. Janssen, J.J. Janssen, *Growing up in Ancient Egypt*, Londres.
Mam. Philae
H. Junker, E. Winter, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, *DAWW*.
KEMP 1979
B. Kemp, « Wall Paintings from the Workmen's Village at El-Amarna », *JEA* 65, p. 47-53.
KINNEY 2008
L. Kinney, *Dance, Dancers and the Performance Cohort in the Old Kingdom*, *BAR-IS* 1809.
KNIBIEHLER 2003
Y. Knibiehler, « Grossesse et sexualité. Regards sur le passé », *Spirales* 26, p. 19-27.
KOENIG 1987
Y. Koenig, « La Nubie dans les textes magiques. "L'inquiétante étrangeté" », *RdE* 38, p. 105-110.
KOLTSIDA 2006
A. Koltsida, « Birth-Bed, Sitting Place, Erotic Corner or Domestic Altar? A Study of the So-Called "Elevated Bed" in Deir el-Medina Houses », *SAK* 35, p. 165-174.
LEBRUN 1977
Fr. Lebrun, « Le "Traité des superstitions" de Jean-Baptiste Thiers. Contribution à l'ethnographie de la France du XVIIe siècle », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 83, n° 3, p. 443-465.
LECLANT 1960
J. Leclant, « Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes », *Syria* 37, 1960, p. 1-67.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Leclant 968
J. Leclant, « L'abeille et le miel dans l'Égypte pharaonique », dans R. Chauvin (éd.), *Traité de biologie de l'abeille*. V, *Histoire, ethnographie et folklore*, Paris, p. 51-60.
Lesko 1977
H. Lesko, *King Tut's Wine Cellar*, Berkeley.
Lepper 2008
V.M. Lepper, *Untersuchungen zu pWestcar: eine philologische und Literaturwissenschaftliche (Neu-) Analyse, ÄgAbh* 70.
Lichtheim 1980
M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings.* III, *The Late Period,* Bekerley, Los Angeles, Londres.
Loose 1993
J. Loose, « Laborious Rites de Passage: Birth Crisis in this World and in the Beyond », dans G.M. Zaccone, T. Ricardi di Netro, *Sesto congresso internazionale di egittologia, Atti,* vol. II, Turin, p. 285-290.
Mam. Edfou
É. Chassinat, *Le mammisi d'Edfou*, *MIFAO* 16.
Mam. Philae
H. Junker, E. Winter, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, *DAWW*.
Macy 2008
G. Macy, *The Hidden History of Women's Ordination: Female Clergy in the Medieval West*, Oxford.
Manassa 2008
C. Manassa, « Sounds of the Netherworld », dans B. Rothöhler, A. Manisali (éd.), *Mythos & Ritual. Festschrift für Jan Assmann zum 70. Geburstag*, *Religionswissenschaft: Forschung und Wissenschaft* 5, p. 109-135.
Manniche 1973
L. Manniche, « Rare Fragments of a Round Tambourine in the Ashmolean Museum, Oxford », *AcOr* 35, p. 29-34.
Mathieu 2013
B. Mathieu, « Les contes du Papyrus Westcar ou *Khéops et les magiciens* », p. 1-17, en ligne, consulté le 30 mai 2014, http://www.academia.edu/5145593/Les_contes_du_Papyrus_Westcar.
Meeks 2006
D. Meeks, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125.
Miller 2009
R.L. Miller, « Was Convolvulus Erotic? », dans S. Ikram, A. Dodson (éd.), *Beyond the Horizon: Studies in Egyptian Art, Archaeology and History in Honour of Barry J. Kemp*, vol. I, Le Caire, p. 247-261.
Minault-Gout 2002a
A. Minault-Gout, *Carnets de pierre. L'art des ostraca dans l'Egypte ancienne*, Paris.
Minault-Gout 2002b
A. Minault-Gout, « L'amour, la famille » dans G. Andreu (éd.), *Les artistes de Pharaon. Deir el-Medineh et la Vallée des Rois*, Paris, p. 112-115 (cat. 52 à 55).
Morsy 1982
S.A. Morsy, « Childbirth in an Egyptian Village », dans M. Artschwager Kay (éd.), *Anthropology of Human Birth*, Philadelphie, p. 147-174.
Naissances 2005
Naissances, gestes, objets et rituels. L'album de l'exposition, Paris.
Naville 1896
E. Naville, *The Temple of Deir el-Bahari.* II, *Plates-XXV-LV. The Ebony Shrine. Northern Half of the Middle Platform*, *ExcMem* 29.
Peterson 1973
B.J. Peterson, *Zeichnungen aus einer Totenstadt: Bildostraka aus Theben-West, ihre Fundplätze, Themata und Zweckbereiche mitsamt einem Katalog der Gayer-Anderson-Sammlung in Stockholm, MedMusB* 7-8.
Piankoff 1953
A. Piankoff, *La création du disque solaire, BdE* 19.
Piankoff 1954
A. Piankoff, *The Tomb of Ramesses VI*, *BollSer* 40.
Pinch 1983
G. Pinch, « Childbirth and Female Figurines at Deir el-Medina and el-Amarna », *Orientalia* 52, p. 405-414.
Pinch 1993
G. Pinch, *Votive Offerings to Hathor*, Oxford.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

PINCH 1994
G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, Oxford.
RAVEN 2014
M. Raven, « Women's Beds from Deir el-Medina », dans B.J.J. Haring, O.E. Kaper, R. van Walsem (éd.), *The Workman's Progress. Studies in the Village of Deir el-Medina and Other Documents from Western Thebes in Honour of Rob Demarée, EgHuit* 28, p. 191-204.
RIGAULT 2013
P. Rigault, « Scènes d'allaitement : de la scène de genre à la composition symbolique », dans G. Andreu-Lanoë (éd.), *L'Art du contour. Le dessin dans l'Égypte ancienne*, Paris, p. 96-101.
ROBINS 1993
G. Robins, *Women in Ancient Egypt*, Londres.
ROBINS 1999
G. Robins, « Hair and the Construction of Identity in Ancient Egypt », *JARCE* 36, p. 55-69.
ROCHETTE 2002
J. Rochette, *Rituels et mise au monde psychique. Les nouvelles présentations au Temple,* Ramonville-Saint-Agne.
ROCHETTE 2007
J. Rochette, « La mélodie des émotions dans le post-partum immédiat : quarante jours pour accorder les violons », *Spirales* 44, p. 85-93.
ROTH 1992
A.M. ROTH, « The *psš-kf* and the Opening of Mouth Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth », *JEA* 78, p. 113-147.
SALAMON 2005
H. Salamon, « Interactions religieuses sur une scène africaine. Juifs éthiopiens dans l'Éthiopie chrétienne », dans D. Biale (dir.), *Les cultures des juifs. Une nouvelle histoire*, Paris, p. 857-884.
SCHULMAN 1985
R. Schulman, « A Birth-Scene (?) from Memphis », *JARCE* 22, p. 97-103.
SCHWARZ 1998
T. Schwarz, « "Les plus purs des Juifs". D'Éthiopie en Israël, l'évolution des rituels de purification falashas », *Terrain* 31, p. 45-58, en ligne, consulté le 30 mars 2014, http://terrain.revues.org/3136 ; DOI : 10.4000/terrain.3136.
SPIEGELBERG 1908
W. Spiegelberg, *Die demotischen Denkmäler. Die demotischen Papyrus. Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire, N°s 30601-31270, 50001-50022,* Le Caire.
SPIESER 2014
C. Spieser, « La nature ambivalente du sang, du lait et du miel dans les croyances funéraires égyptiennes », dans G. Tallet, Chr. Zivie-Coche (éd.), *Le myrte et la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis, CENiM* 9/2, 2014, p. 281-287.
STAEHELIN 1970
E. Staehelin, « Bindung und Entbindung. Erwägungen zu Papyrus Westcar 10, 2 », *ZÄS* 96, p. 125-139.
STAUDER 2013
A. Stauder, *Linguistic Dating of Middle Egyptian Literary Textes, LingAeg Studia Monographica* 12.
TALLET 1998
P. Tallet, « Quelques aspects de l'économie du vin en Égypte ancienne au Nouvel Empire », dans N. Grimal et B. Menu (éd.), *Le commerce en Égypte ancienne*, *BdE* 121, p. 241-267.
Temple d'Isis
S. Cauville, *Dendara. Le temple d'Isis,* Le Caire.
TEETER 2010
E. Teeter, *Baked Clay Figurines and Votive Beds from Medinet Habu*, *OIP* 133.
TOIVARI-VIITALA 2001
J. Toivari-Viitala, *Women at Deir el-Medina. A Study of the Status and Roles of the Female Inhabitants in the Workmen's Community during the Ramesside Period*, *EgUit* 15.
TOIVARI-VIITALA 2014
J. Toivari-Viitala, « A Lady of a Hut in the Theban Mountains », dans B.J.J. Haring, O.E. Kaper, R. van Walsem (éd.), *The Workman's Progress. Studies in the Village of Deir el-Medina and Other Documents from Western Thebes in Honour of Rob Demarée, EgHuit* 28, p. 233-236.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Turner 1969
V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago.
Valbelle 1985
D. Valbelle, *Les ouvriers de la Tombe. Deir el-Medineh à l'époque ramesside*, *BdE* 96.
Vandier 1961
J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac,* Paris.
Vandier d'Abbadie 1937
J. Vandier d'Abbadie, *Catalogue des ostraca figurés de Deir el-Médineh. Deuxième fascicule, nº 2256-2722*, *DFIFAO* 2.
Vandier d'Abbadie 1946
J. Vandier d'Abbadie, *Catalogue des ostraca figurés de Deir el-Médineh. Troisième fascicule*, *DFIFAO* 2.
Vandier d'Abbadie 1957
J. Vandier d'Abbadie, « Deux ostraca figurés », *BIFAO* 56, p. 21-34.
Vandier d'Abbadie 1959
J. Vandier d'Abbadie, *Catalogue des ostraca figurés de Deir el-Medineh. Quatrième fascicule, nº 2734 à 3053, DFIFAO* 2.
Van Gennep 2011
A. Van Gennep, *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Genève (rééd).
Vernus 2010
P. Vernus, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Arles (rééd.).
Vernus, Yoyotte 2005
P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire des Pharaons*, Paris.
Ward 1994
W.A. Ward, « Foreigners at Deir el-Medina », dans L.H. Lesko (éd.), *Pharao's Workers. The Villagers of Deir el Medina*, Ithaca, Londres, p. 61-85.
Weiss 2009
L. Weiss, « Personnal Religious Practice: House Altars at Deir el-Medina », *JEA* 95, p. 193-208.
Westendorf 1991
W. Westendorf, « Die Nini-Begrüßung », dans U. Verhoeven, E. Graefe (éd.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten: Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*, *OLA* 39, p. 351-362.
Wild 1963
H. Wild, *Les danses sacrées de l'Égypte ancienne*, *SourcOr* 6.
Wilfong 1999
T.G. Wilfong, « Menstrual Synchrony and the Place of Women in Ancient Egypt (OIM 13512) », dans E. Teeter, J.A. Larson (éd.), *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor to Edward F. Wente*, *SAOC* 58, p. 419-434.
Wilson 1997
P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon: A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, *OLA* 78.
Winnicott 1989
D.W. Winnicott, « La première année de la vie : conceptions modernes du développement affectif au cours de la première année de la vie », dans J. Kalmanovitch (trad.), *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, p. 310-324.
Wreszinski 1913
W. Wreszinski, *Der Papyrus Ebers. Umschrift, Übersetzung und Kommentar*, Leipzig.
Yamazaki 2003
N. Yamazaki, *Zaubersprüche für Mutter und Kind Papyrus Berlin 3027*, *Achet Schriften zur Ägyptologie* B2.
Žabkar 1992
L.V. Žabkar, « A Hymn to Incense in the Temple of Arensnuphis at Philae », dans A.B. Lloyd (éd.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, *EES Occasional Publications* 8, p. 236-245.
Zecchi 1997
M. Zecchi, « On the Offering of Honey in the Graeco-Roman Temples », *Aegyptus* 77 (1-2), p. 71-83.
Zivie-Coche 2013
Chr. Zivie-Coche, « Banebdjed dans tous ses états, du Delta à Edfou », *EtudTrav* XXVI/2, p. 761-772.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

© RMN-Grand Palais (MuCEM)

Fig. 1a. *Les relevailles*, Olivier Perrin, vers 1810 (Marseille, musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée). Dessin édité dans A. Bouët, *Galerie bretonne, Breiz-Izel ou Vie des Bretons dans l'Armorique*, 1836, Paris, Quimper.

© Cliché Gérard Dufrêne

Fig. 1b. *Messe de relevailles de la duchesse de Berry,* Louis-Nicolas Lemasle, 1828 (Saint-Quentin, Aisne, musée Antoine-Lécuyer).

© IFAO 2025
BIFAO en ligne
https://www.ifao.egnet.net

© Musée du Louvre, Christian Décamps.

Fig. 2. Louvre E 25333 (Paris, musée du Louvre).

Trustees of the British Museum

Fig. 3. O. BM EA8506 (Londres, British Museum).

© Ifao

Fig. 4. O. Ifao Inv. 3787.

© MRAH, Bruxelles

Fig. 5. O. Bruxelles E6382 (Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire, musée du Cinquantenaire).

© Droits réservés

Fig. 6. O. ÄM 21451 (Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Altes Museum). D'après E. Brunner-Traut, *Die altägyptischen Scherbenbilder (Bildostraka) der deutschen Museen und Sammlungen*, Wiesbaden, 1956, pl. XXV.

BIFAO 114 (2015) p. 59-74 Marie-Lyssia Pirotte
Purification du post-partum et rites des relevailles dans l'Égypte ancienne
© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

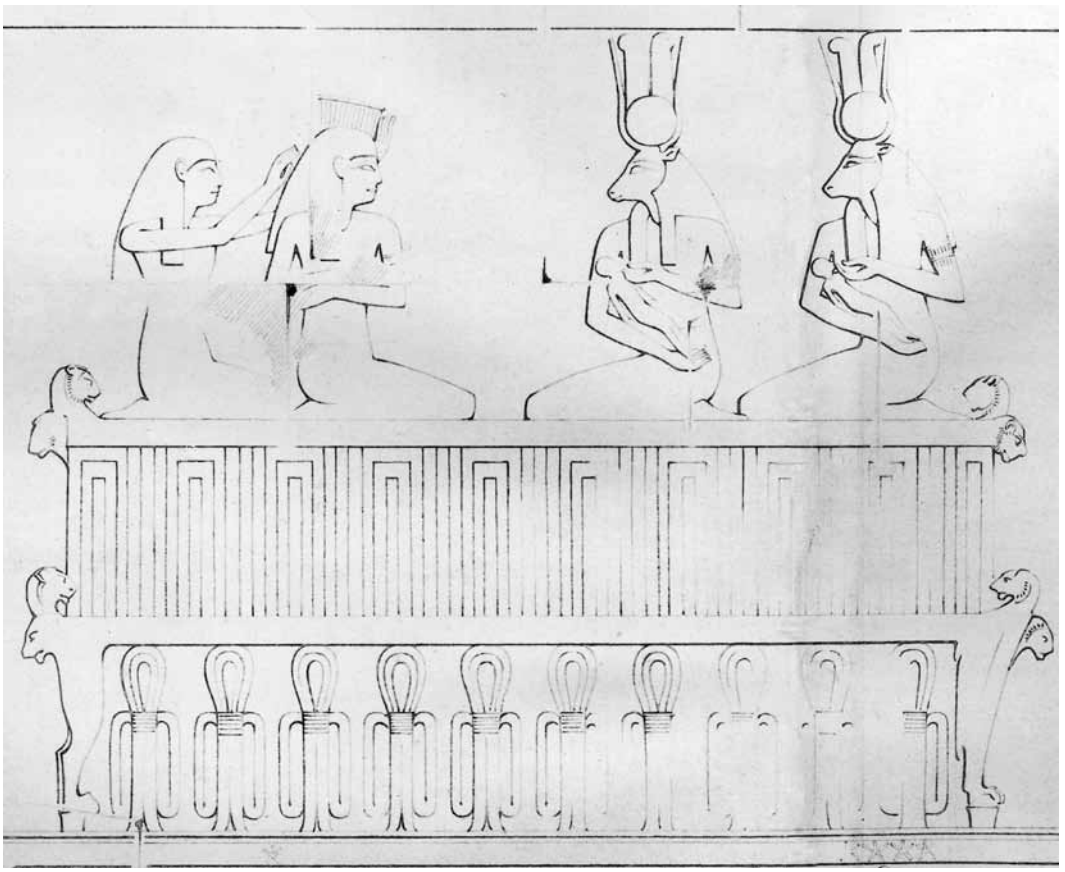


Fig. 7a. Château des millions d'années d'Hatchepsout à Deir el-Bahari, scène de coiffure.
D'après E. Naville, *The Temple of Deir el-Bahari.* II, *Plates-XXV-LV. The Ebony Shrine. Northern Half of the Middle Platform*, *ExcMem* 29, 1896, pl. LIII.

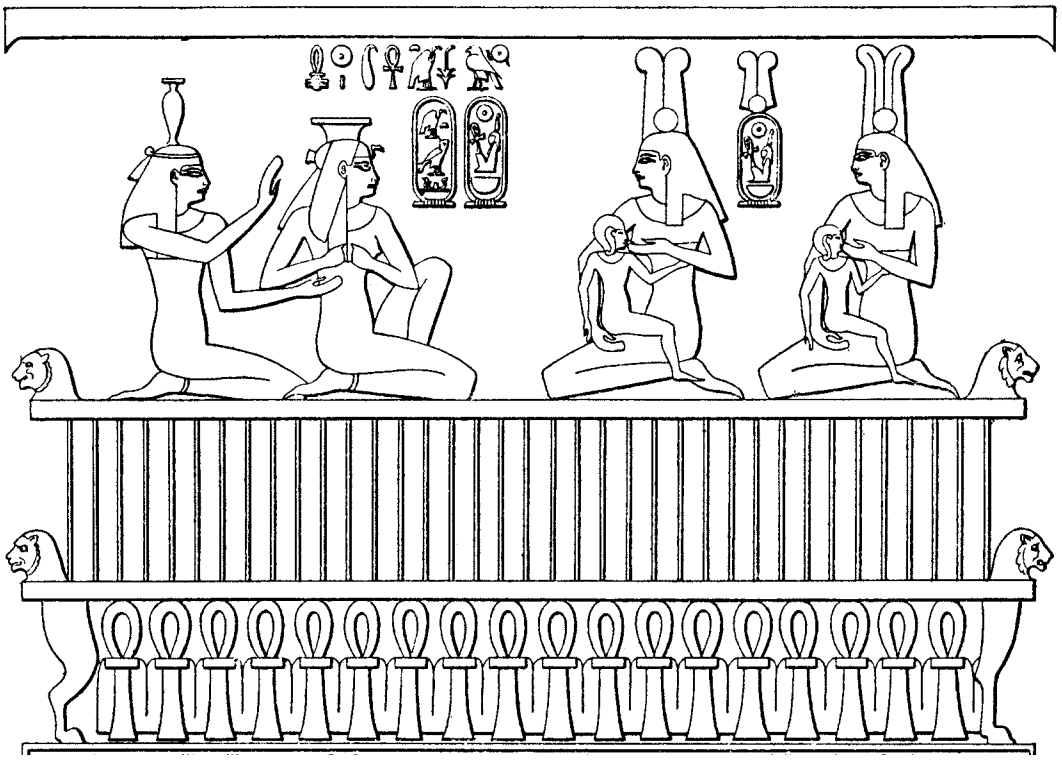
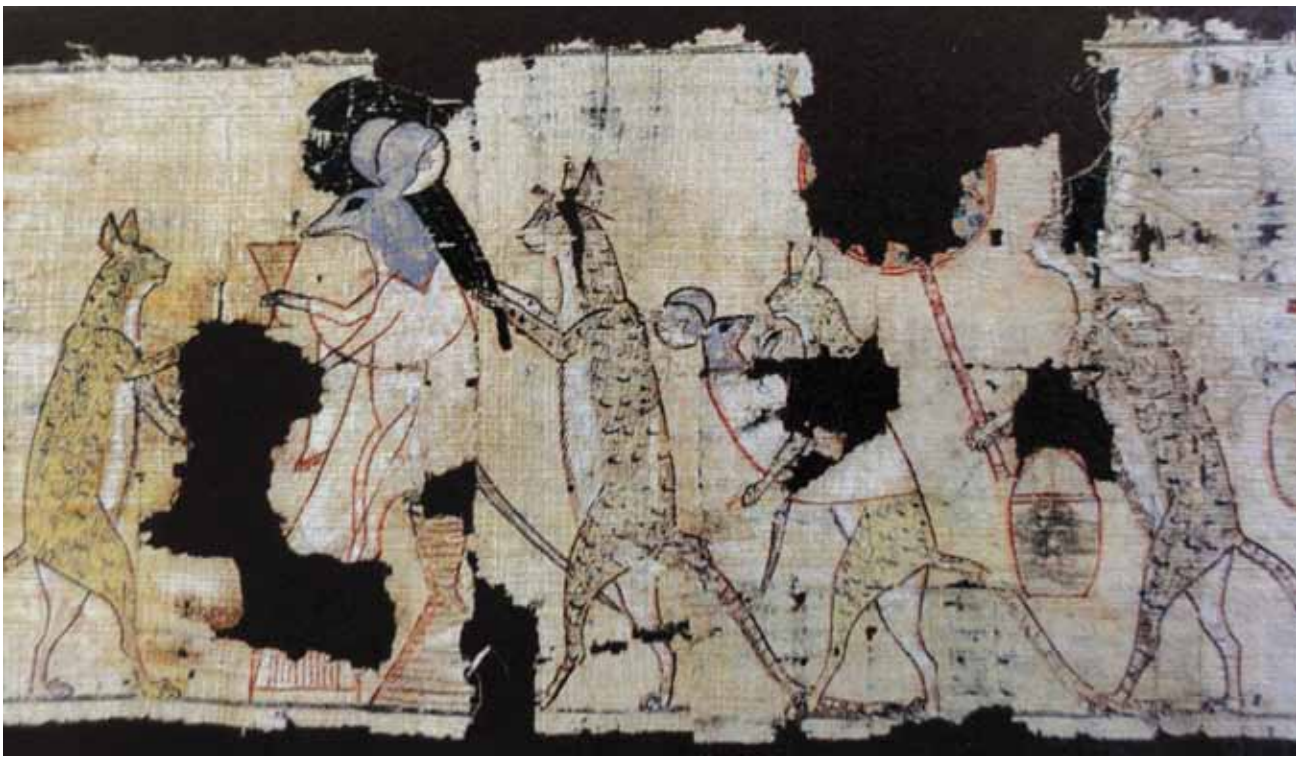


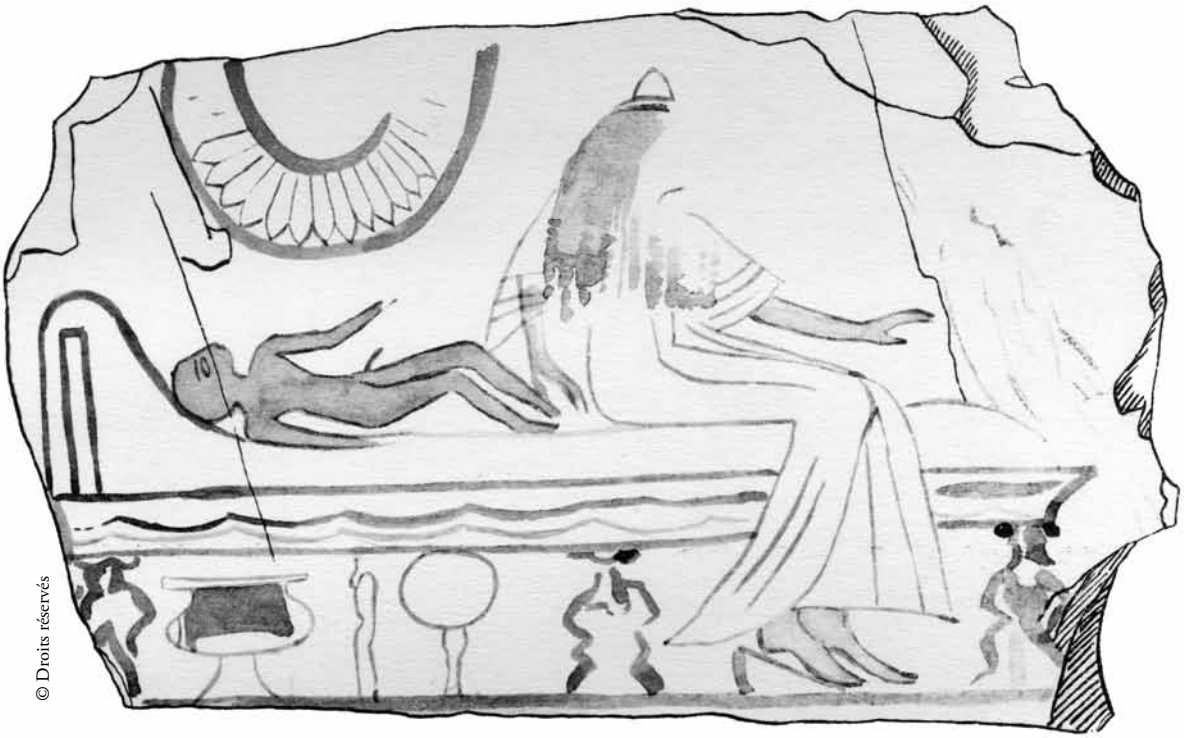
Fig. 7b. Temple de Louqsor, scène de coiffure.
D'après A. Gayet, *Le temple de Luxor. 1er fascicule. Constructions d'Aménophis III. Cour d'Aménophis, salle hypostyle, salle des offertoires, salle du Lever et sanctuaire de Maut, MMAF* 15, 1894, pl. LXVI-LXVII, fig. 185-186 (192-193).

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net



© Droits réservés

Fig. 8. Papyrus satirique JE31199 (Le Caire, Musée égyptien).



© Droits réservés

Fig. 9. O. Caire JE63806 (Le Caire, Musée égyptien).
D'après J. Vandier d'Abbadie, *Catalogue des ostraca figurés de Deir el-Médineh. Deuxième fascicule, nº 2256-2722*, *DFIFAO* 2, 1937, pl. L.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Fig. 10. O. Ifao Inv. 3400.

Fig. 11. O. MM 14005 (Stockholm, Medelhavsmuseet).

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

© Musée du Louvre, Christian Décamps

Fig. 12. O. Louvre E25318.

© Medelhavsmuseet

Fig. 13. O. MM 14137 (Stockholm, Medelhavsmuseet).

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

© Musée du Louvre, Georges Poncet

Fig. 14. O. Louvre E27661 (Paris, musée du Louvre).

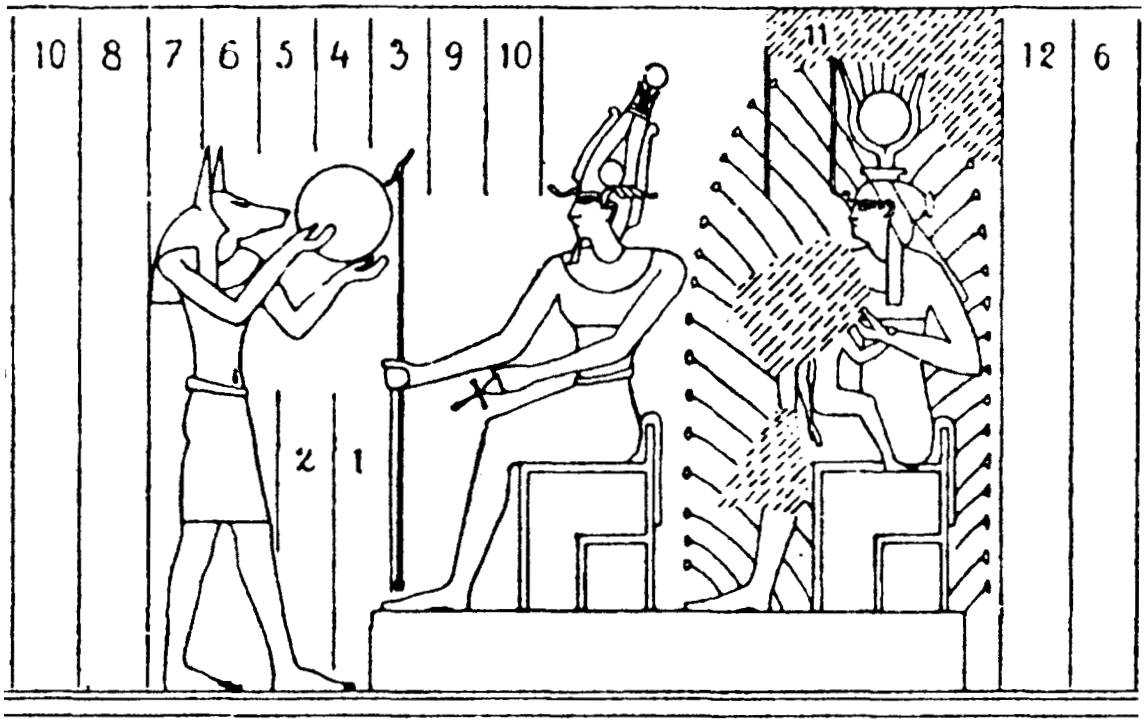


Fig. 15. Mammisi d'Edfou, Isis *lactans* dans le bosquet.
D'après É. Chassinat, *Le mammisi d'Edfou*, *MIFAO* 16, 1910-1939, pl. XIII.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

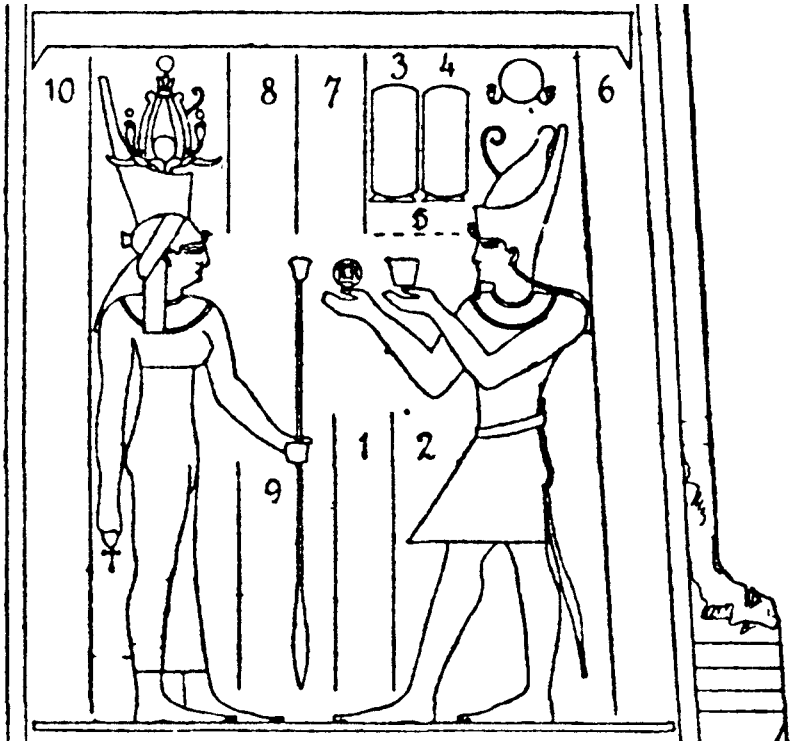


Fig. 16a. Mammisi d'Edfou, offrande de la galette et du miel, premier tableau. D'après É. Chassinat, *Le mammisi d'Edfou*, *MIFAO* 16, 1910-1939, pl. XXXII.

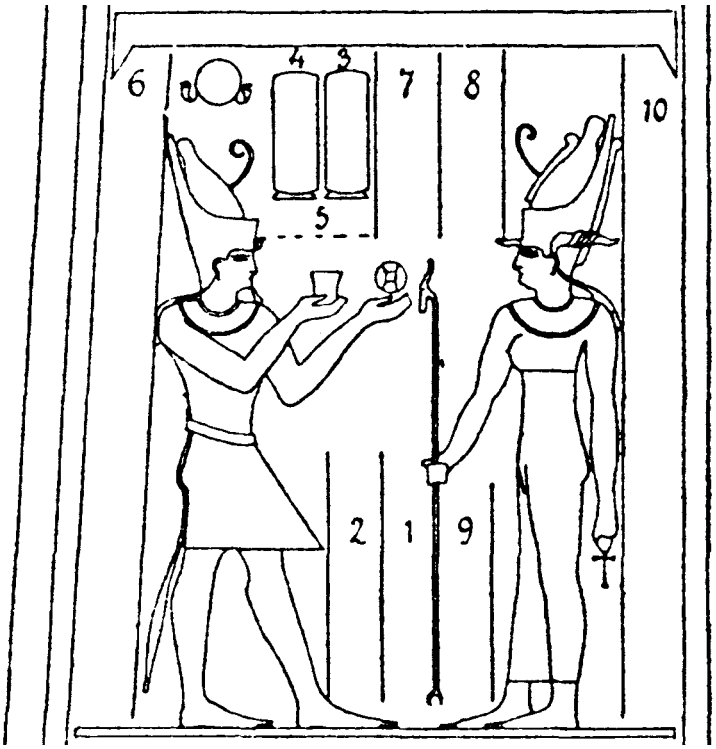


Fig. 16b. Mammisi d'Edfou, offrande de la galette et du miel, second tableau. D'après É. Chassinat, *Le mammisi d'Edfou*, *MIFAO* 16, 1910-1939, pl. XXXVII.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

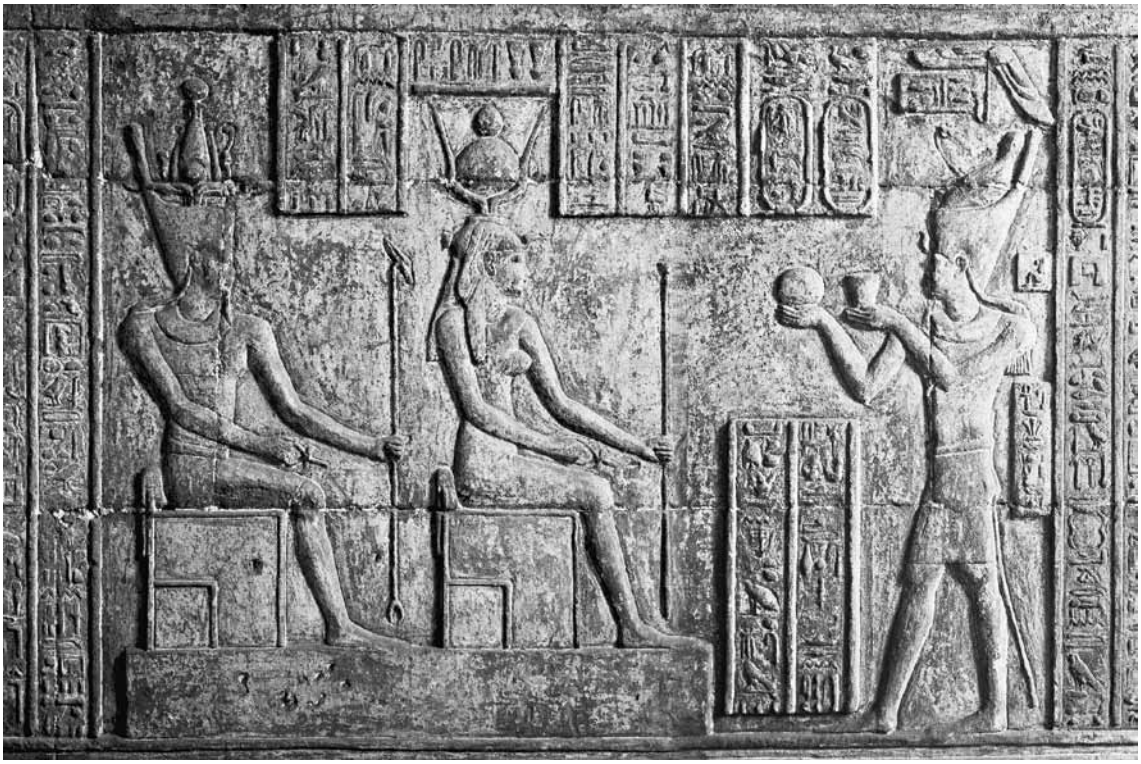


Fig. 17a. Temple d'Isis à Dendara, offrande de la galette et du miel, premier tableau.
D'après S. Cauville, *Dendara. Le temple d'Isis,* Le Caire, 2007, pl. 157.

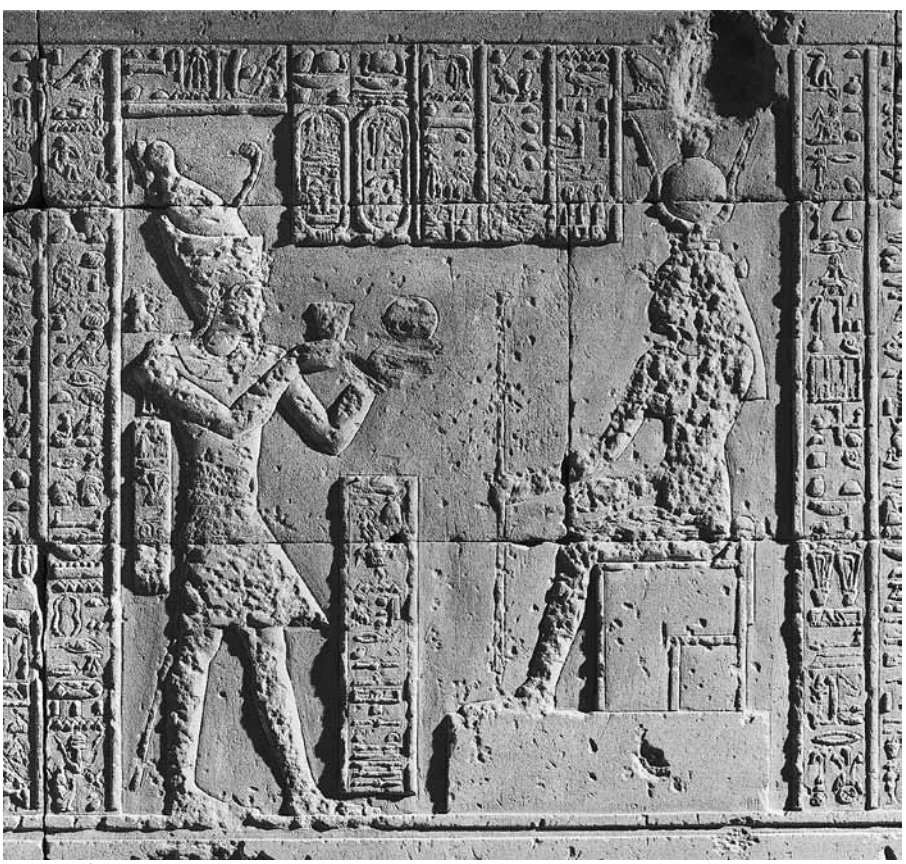


Fig. 17b. Temple d'Isis à Dendara, offrande de la galette et du miel, second tableau.
D'après S. Cauville, *Dendara. Le temple d'Isis,* Le Caire, 2007, pl. 235.

BIFAO 114 (2015), p. 19-72 Marie-Lys Arnette
Purification du post-partum et rites des relevailles dans l'Egypte ancienne
© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

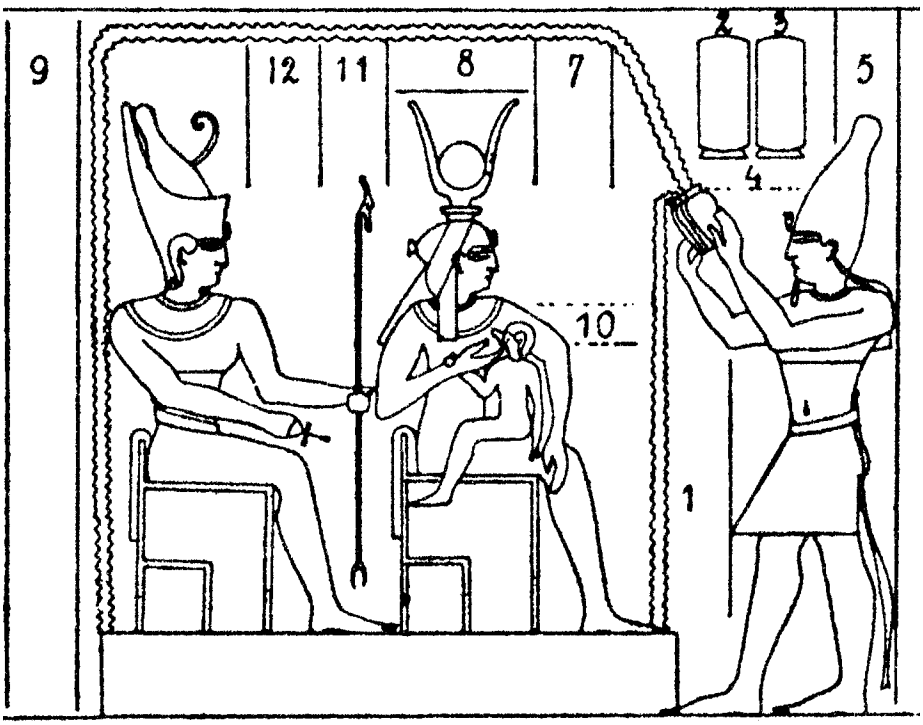


Fig. 18a. Mammisi d'Edfou, purification d'Hathor, d'Ihy et de Harsomtous, premier tableau. D'après É. Chassinat, *Le mammisi d'Edfou*, *MIFAO* 16, 1910-1939, pl. XX.

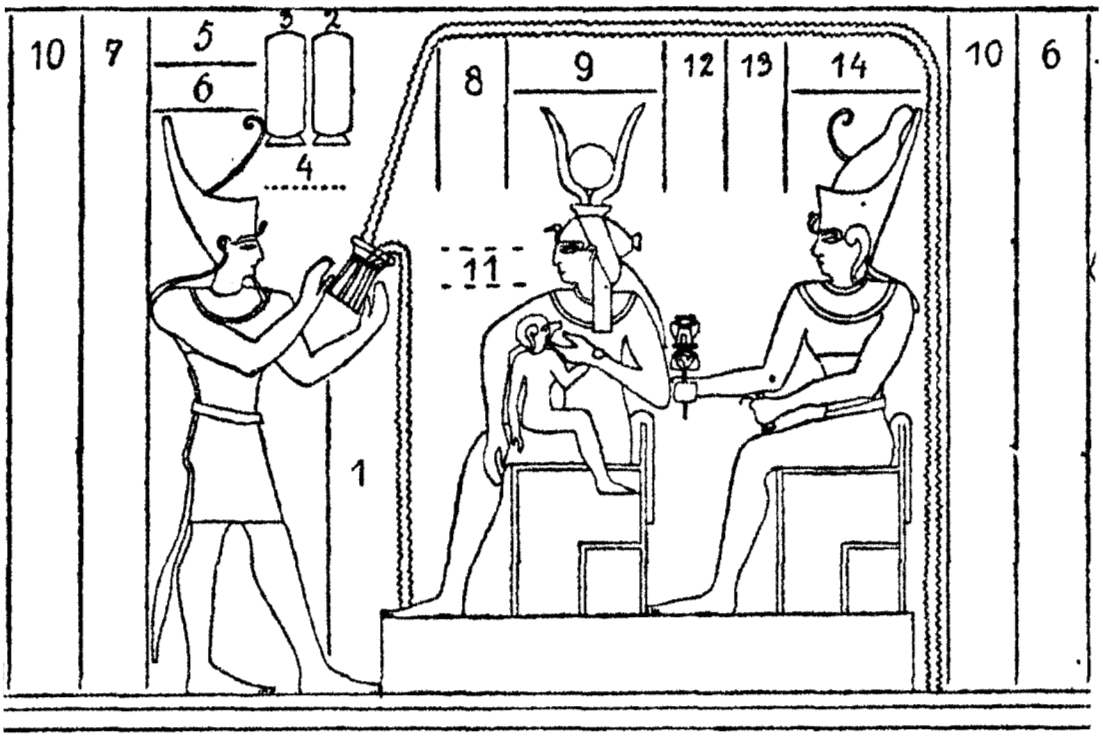


Fig. 18b. Mammisi d'Edfou, purification d'Hathor, d'Ihy et de Harsomtous, second tableau. D'après É. Chassinat, *Le mammisi d'Edfou*, *MIFAO* 16, 1910-1939, pl. XXI.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

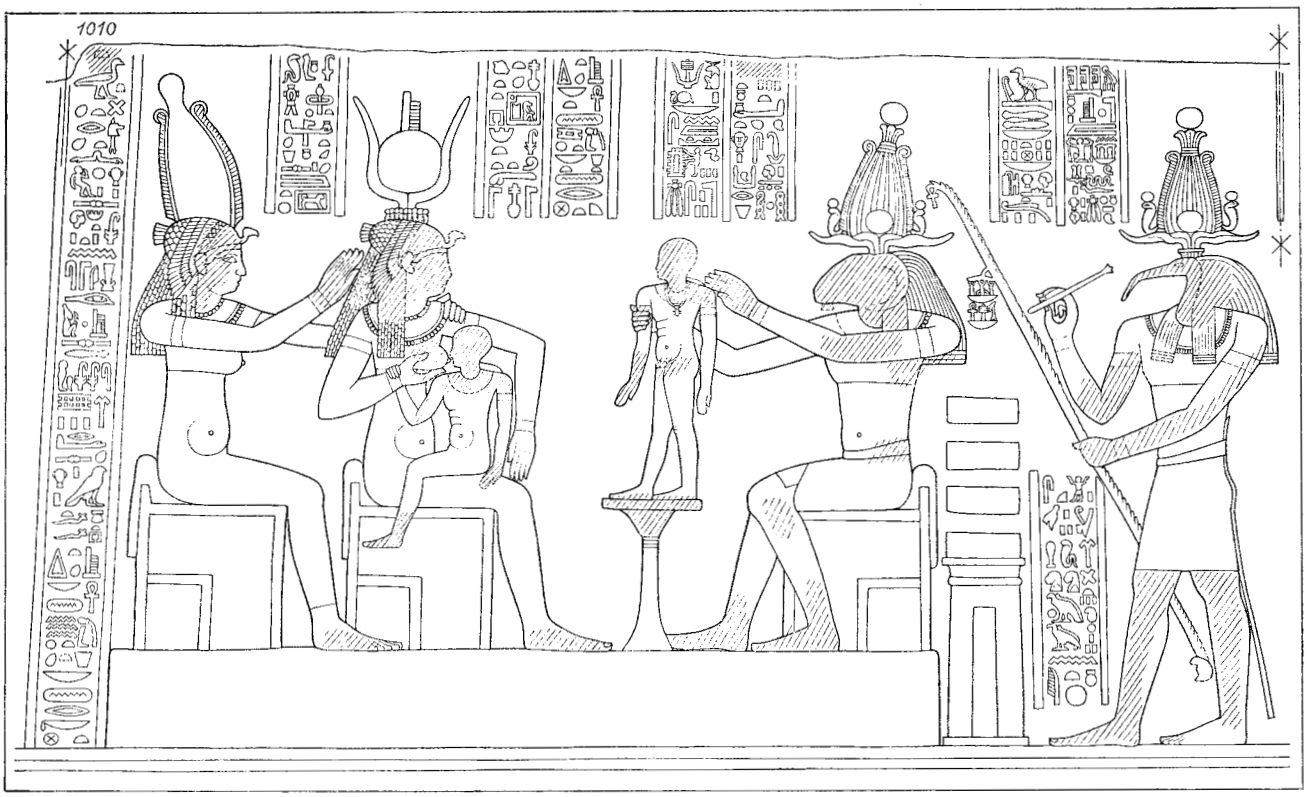


Fig. 19a. Mammisi de Philae, Isis *lactans*, Khnoum et Thot.
D'après H. Junker, E. Winter, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, *DAWW*, 1965, p. 378-379.

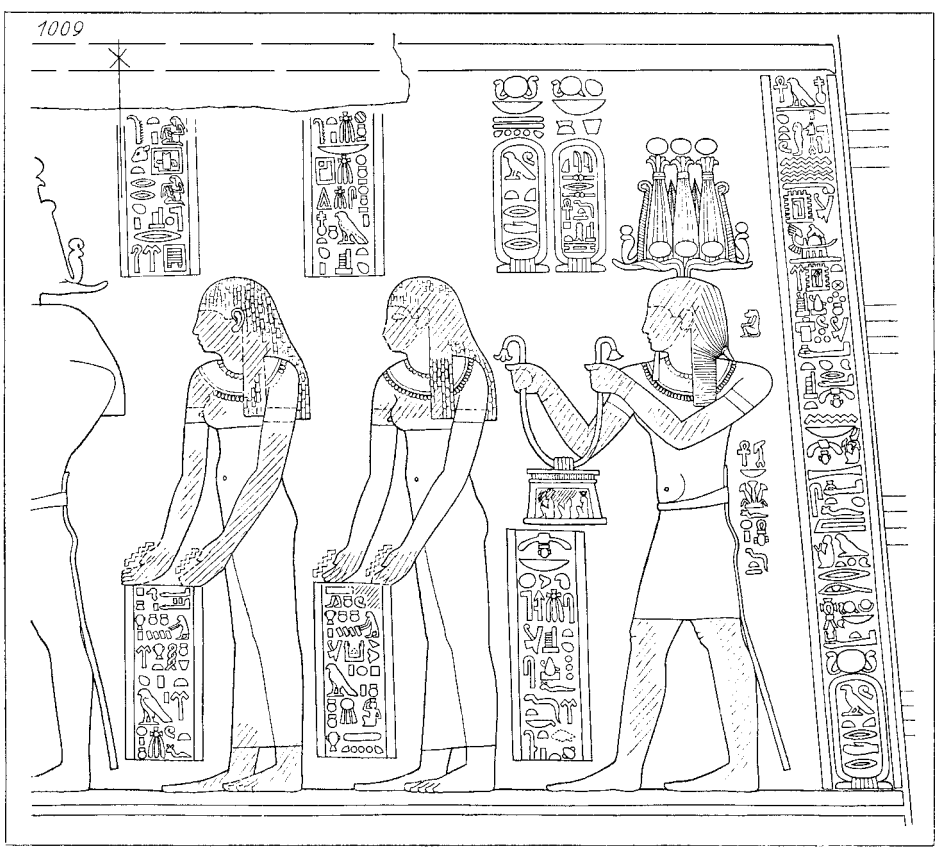


Fig. 19b. Mammisi de Philae, geste-*nini*.
D'après H. Junker, E. Winter, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, *DAWW*, 1965, p. 378-379.

BIFAO 114 (2015), p. 19-72 Marie-Lys Arnette
Purification du post-partum des femmes en Égypte ancienne
© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

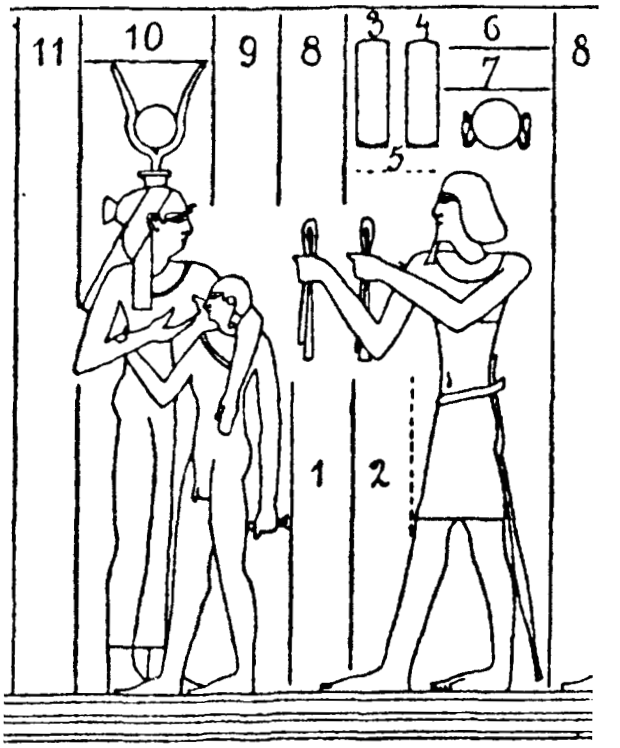


Fig. 20. Mammisi d'Edfou, offrande des langes parfumés. D'après É. Chassinat, *Le mammisi d'Edfou*, *MIFAO* 16, 1910-1939, pl. XV.

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net