

SORCELLERIE HITTITE

Alice Mouton (CNRS Strasbourg)

Dans le cadre de ma réédition du rituel d'Alli pour le « Digitale Publikation von Texten der Hethiter »¹ auquel je collabore modestement, je me suis intéressée à la sorcellerie. J'entends par « sorcellerie » les pratiques de magie nuisible (« harmful magic » dans les publications anglophones), celles qui sont utilisées pour faire du mal à autrui. C'est ce que les textes hittites désignent par le terme *alwanzatar* dont l'étymologie est, d'après la plupart des indo-européanistes, incertaine².

Certains africanistes anglophones font, depuis Edward E. Evans-Pritchard, la distinction entre « witchcraft » et « sorcery », le premier terme étant relatif à une qualité physique héréditaire que possèdent de rares individus, le second désignant l'usage de techniques magiques sans qu'une quelconque spécificité physique soit requise³. Cependant, le corpus hittite ne permet pas de faire cette distinction – qui n'existe d'ailleurs peut-être pas –, car le profil du sorcier reste presque totalement inconnu de nous. Nous ne pouvons, en effet, pas affirmer que les Hittites croyaient en l'existence de personnages possédant des dons héréditaires qui les prédisposaient à la sorcellerie. C'est pourquoi je ne ferai pas ici la distinction entre « witchcraft » et « sorcery » et j'utiliserai « sorcellerie » comme terme générique pour désigner la magie malveillante en général.

Plusieurs travaux importants ont déjà étudié la question de la sorcellerie hittite. Citons notamment le travail de Maurice Veyra (1966), d'Ahmet Ünal (1988, et plus particulièrement 64–65 pour la sorcellerie) ainsi que les différentes contributions de Volkert Haas (1977: 173–75; 1994: 884–91), de Marie-Claude Trémouille (2004: 162–64) et de Daniel Schwemer (2007a: 255–76). Lors de mon séjour à Mayence en Novembre 2007, j'ai eu l'occasion d'établir la liste de toutes les occurrences connues du terme *alwanzatar*, ainsi que d'autres expressions clairement associées à la pratique de la sorcellerie: « langue mauvaise », « yeux mauvais », « personne mauvaise », « malédiction », etc. Il en ressort un corpus très étendu, que je n'ai pas eu le temps d'étudier en entier.

Par conséquent, le présent article ne prétend pas être exhaustif, il s'agit au contraire de sélectionner quelques-uns des témoignages qui me semblent les plus intéressants pour répondre à des questions précises. Ces questions sont: 1) Qui pratique la sorcellerie?; 2) Quelles sont les différentes manifestations de la sorcellerie, sous quelles formes apparaît-elle?; 3) Quelles sont les techniques d'ensorcellement attestées par les textes; 4) Quels sont les effets

Les abréviations employées ici sont celles se trouvant dans: *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CHD), éd. H. G. Güterbock et H. A. Hoffner Jr. (Chicago, 1989–) et dans *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CAD), éd. A. L. Oppenheim et al. (Chicago, 1964–). À ces abréviations, il faut ajouter *Konkordanz* = S. Košak, *Konkordanz der hethitischen Texte* (online: <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/>).

1. <http://www.hethiter.uni-mainz.de/>

2. *HED* I, 46–47 et *HEG* I, 20–21. Voir toutefois la théorie d'E. Rieken et I. Yakubovich mentionnée à la fin de cet article.

3. Marwick, éd. (1970: 12–13). Abusch (1999: 112–13) utilise cette distinction pour le corpus mésopotamien: « I simply note that occasionally I find it useful to adopt the anthropological distinction between 'sorcery' and 'witchcraft' according to which 'sorcery' refers to the aggressive use of magical techniques for pernicious private ends, whereas 'witchcraft' refers to behavior of or acts by a human being believed to be endowed with a special mystical power and propensity for evil that results in harm to others. » Notons que cette distinction a tendance à être abandonnée dans les études récentes d'anthropologie, car elle est loin d'être universelle: voir, par exemple, Stewart et Strathern 2004: 1–2 et Favret-Saada 2004: 672.

causés par l'ensorcellement?; 5) Comment neutraliser l'ensorcellement ? Je ne suis, bien entendu, pas la première à me poser ces questions, mais plusieurs aspects me semblent suffisamment intéressants pour être réétudiés. Notons que la sorcellerie a été beaucoup plus amplement étudiée dans le domaine mésopotamien, depuis les travaux de Gerhard Meier en 1937 jusqu'à ceux de Daniel Schwemer en 2007, en passant par ceux d'Erica Reiner, de Marie-Louise Thomsen et de Tzvi Abusch. Je pense qu'il serait nécessaire de se pencher également plus en détails sur les pratiques hittites de sorcellerie, qui peuvent encore nous révéler bien des informations.

1. Les sources

A. Le rituel de Maštigga de Kizzuwatna contre des querelles dans une maisonnée (CTH 404.1)⁴: ce texte a été réédité et étudié en détail par Jared Miller dans son ouvrage de 2004. Bien que l'incipit de cette composition ne le signale pas, nous avons bien affaire à un cas de sorcellerie. En effet, les « langues » sont mentionnées à plusieurs reprises dans le texte. Cette expression est une forme abrégée de « langues mauvaises », qui désigne probablement un ou des propos diffamant(s) provoquant un effet analogue à celui produit par une malédiction. Le terme hittite *hurtai-* « malédiction » est également utilisé en association avec la langue. Le fait que des querelles familiales soient le symptôme d'un ensorcellement est, d'ailleurs, également connu dans le monde de la Grèce ancienne (Bernand 1991: 328 et Graf 1994: 177–78).

B. Un rituel contre l'ensorcellement du roi Tudhaliya (KUB 24.12+: CTH 448.4.9): il s'agit d'un rituel d'exorcisme destiné à libérer le roi d'un ensorcellement pratiqué sur sa personne. La présence de la divinité hattie Zalipura tendrait à indiquer que ce rituel relève originellement de cette aire culturelle. Le texte a été édité par Piotr Taracha en 2000 (2000: 86–95).

C. Le rituel contre l'ensorcellement pratiqué par Ziplantawiya (CTH 443): ce rituel est destiné à pacifier la divinité solaire du sang et le dieu de l'orage après qu'une malédiction a été proférée par Ziplantawiya contre son frère Tudhaliya et sa famille, du moins du point de vue du roi⁵. Gabriela Szabó est responsable de l'*editio princeps* de 1971 et Alexei Kassian nous a offert une réédition en 2000.

D. Le rituel contre l'ensorcellement de la Vieille Femme Hebattarakki de la ville de Zuhāruwa⁶ (CTH 397): plusieurs passages de ce rituel ont été édités par David Engelhard dans sa thèse de doctorat sur la magie hittite. Ce rituel témoigne de l'emploi de techniques de contre-magie tout à fait particulières. Le duplicat *KBo* 54.13 indique probablement que ce rituel provient de la région de Mukiš.⁷

E. Le rituel d'Alli d'Arzawa contre l'ensorcellement (CTH 402): ce rituel a été édité en 1972 par Liane Jakob-Rost, mais plusieurs modifications peuvent être faites suite à la découverte de nouveaux duplicats et joints. Je viens de terminer une réédition de ce texte, réédition qui doit être mise en ligne sur le site internet de Mayence. Voici la liste des manuscrits après les modifications que je suggère:

- A: *KBo* 12.126 + *KUB* 24.9 + *KBo* 12.127 + *JCS* 24:37
- B: *KUB* 24.10

4. Pour la dimension politique éventuelle de cette composition, voir Hutter 1991: 38–39.

5. Concernant la possibilité pour que cet ensorcellement, comme beaucoup d'autres, n'ait jamais eu lieu, voir la discussion autour de l'article à paraître de J. Miller, dans le paragraphe 2.

6. Lecture assurée par le duplicat *KBo* 54.13.

7. *KBo* 54.13 i 1: [...] ^{MUNUS}ŠU.GI ^{URU}zuharuwa ŠA KUR ^{URU}mu[kis?]. Voir Schwemer (2007a: 267). Contra Hutter (2003: 252) qui le faisait venir du Kizzuwatna.

- C: *KBo* 57.28 (+) 911/u + *KUB* 24.11 + 987/v + 1015/z (anciennement duplicit M)(+?) 861/z (anciennement duplicit O) (+?) *KBo* 46.6 (anciennement duplicit K) (joints A. Mouton)
- D: *KBo* 11.12 + *KBo* 10.43
- E: *KBo* 10.41
- F: *IBoT* 2.123 (+?) Bo 3582 (anciennement duplicit L) (joint A. Mouton)
- G: Bo 8752 + *KUB* 41.2 (joint J. Miller)
- H: *KUB* 41.1
- I: *KBo* 21.8
- J: *KBo* 45.190
- K: 452/u (anciennement appelé duplicit N)

Le rituel d'Alli combine prescriptions rituelles et incantations. Parmi les gestes rituels marquants, on remarquera la manipulation de cinq figurines d'argile: deux masculines et trois féminines. Faut-il voir, dans la supériorité numérique de la femme sur l'homme, une association plus forte entre la sorcellerie et la femme ? Ce ne serait, en effet, pas la première fois que l'on remarque, dans une société traditionnelle, la suprématie de la femme sur l'homme dans le domaine de la sorcellerie⁸.

À côté de ces rituels « spécialisés » dans les questions d'ensorcellement, de nombreux autres ont une fonction plus généraliste. Je pense plus particulièrement aux rituels de purification qui font souvent allusion au phénomène de l'ensorcellement comme source de souillure. Citons, à titre d'exemple, le célèbre rituel du fleuve de Tunnawi(ya) édité dès 1938 par Albrecht Goetze. Lorsque l'origine d'une souillure n'est pas connue, il paraît raisonnable d'envisager, entre autres possibilités, un acte de sorcellerie. C'est ce que nous indique ce rituel qui fait tout d'abord allusion à « ceux » (au pluriel dans le texte: *kuiēš*) qui pourraient être auteurs de l'impureté du patient, cette expression pouvant désigner aussi bien les divinités que les hommes. Puis on mentionne plus précisément des « mauvaises personnes », des personnes mal intentionnées qui auraient pu avoir recours à la sorcellerie (§ 15; Goetze 1938: 12–13). Le terme *alwanzatar* « ensorcellement » n'apparaît toutefois qu'un peu plus loin dans le texte (§ 19).

Une autre composition bien connue des hittitologues, et qui fait elle aussi allusion au phénomène de l'ensorcellement, et plus précisément de la malédiction, est le rituel de purification d'une maison invoquant les divinités souterraines, *CTH* 446. Heinrich Otten a édité ce texte en 1961⁹. La malédiction y est mentionnée aux côtés d'autres maux, tels que le crime de sang, l'impureté et le parjure.

Un troisième exemple de rituel « généraliste » faisant allusion au phénomène de la sorcellerie est le rituel d'Am-mihiatna de Kizzuwatna destiné à purifier une personne qui a été contaminée par une souillure (*CTH* 471). L'édition de Rita Strauss de 2006: 216–52 nous permet d'avoir l'ensemble du texte sous les yeux. Or, parmi les sources d'impureté évoquées, on remarquera des aliments ensorcelés (§ 2: *NINDA-an* ^{UZU}İ *alwanzahhan*).

Parmi les autres rituels « généralistes », nous aurions également pu citer les rituels *taknaz da-*, étudiés, notamment, par Manfred Hutter (1988) and Piotr Taracha (1990, avec bibliographie). Mais pour revenir très rapidement sur la notion de « mauvaise personne », je voudrais souligner la présence, dans le rituel VS NF 12.26 appartenant au corpus de Lallupiya et Istanuwa sur lequel nous travaillons à l'heure actuelle Ian Rutherford et moi-même, de l'expression LU^{MES} aršanatallaš LU^{MES} harpana[ll]iēš « les hommes envieux (et) les hommes hostiles » (Vo 22') dans un contexte lacunaire mentionnant une personne ensorcelée (*alwanzahhanza*: Vo 31'). La notion de jalouse, en particulier, est tout à fait caractéristique dans un contexte de sorcellerie. On pensera, par exemple, au phénomène du mauvais œil tel que le folklore méditerranéen le décrit.

8. Voir également les réflexions de Sefati et Klein (2002) et de Westbrook (2006: 50). L'africaniste Roger Brand a écrit à ce propos: « La femme est un lieu de rencontre de la vie: elle façonne ce que l'homme a déposé en elle. À ce titre, elle est soupçonnée de posséder un pouvoir d'agression et de sorcellerie. » (Brand 1986: 43).

9. Otten 1961. Voir également Collins 2003.

2. Qui pratique la sorcellerie?

Les témoignages issus des Lois Hittites et de l'édit de Telepinu¹⁰ semblent indiquer que tout un chacun peut pratiquer la sorcellerie. Le fait que l'on puisse, par exemple, ensorceler quelqu'un simplement en tuant un serpent et en prononçant son nom en même temps (Hoffner 1997: 136 § 170) indiquerait que certaines pratiques de sorcellerie sont accessibles à tous. Ce même passage des Lois hittites envisage en outre deux cas de figure: soit la personne qui a pratiqué cet acte de sorcellerie est une personne libre, soit elle est un esclave. Ainsi, comme le fait André Bernand au sujet du sorcier de la Grèce antique, nous pourrions dire que « le sorcier n'est pas dépositaire d'une science, mais dispose plutôt de recettes (Bernand (1991: 42). » Si cette interprétation se révélait correcte, cela signifierait que la sorcellerie est plus accessible que sa contrepartie la « magie blanche ».

Une interprétation légèrement différente, mais qui n'est pas totalement en contradiction avec la précédente, consisterait à dire que la personne pratiquant l'acte de sorcellerie doit jouir d'un talent particulier pour cet art. Ainsi, la sorcellerie pourrait notamment être pratiquée par les mêmes experts que la magie bienveillante, comme semblent le penser Gabriella Frantz-Szabó¹¹ et Volkert Haas (Haas 2001: 55). Cette interprétation serait proche de ce que l'on observe dans l'antiquité gréco-romaine¹². Un indice en faveur de cette vue est l'ambiguïté même qui caractérise certaines incantations de magie non agressive: les incantations de contre-magie d'une part, et celles accompagnant les serments d'autre part. Dans ces deux types d'incantations, on inclut une formule de malédiction à la récitation. La seule différence entre les deux contextes est que, dans le cas d'un serment, la malédiction est « conditionnelle », pour reprendre l'expression de Fritz Graf(1994: 185): elle ne se produira qu'en cas de parjure.

Concernant les serments hittites, je renvoie le lecteur aux travaux de Mauro Giorgieri (1995) et de Kirsten M. Reichardt (1998). Je tiens toutefois à citer un passage des serments militaires hittites édités par Norbert Oettinger, et qui se trouve clairement à l'intersection entre serments et magie malveillante (*KBo* 6.34+ iii 12–23): *n[u=šm] aš=kan AL[AM ... Š]A=ŠU uidan<da> šū [INA Q]ATI=ŠUNU dā[i] nu kišan tezzi [k]aš=wa kuiš Ū[L=wa] linkiškit [nu] DINGIR^{MEŠ}-aš peran [link]atta namma=kan NIŠ DINGIR^{L[IM]} šar]radda n=an linkiantes ēpper n=aš=šan ŠA=ŠU šuttati nu=za šarhuwandan QATI=ŠU peran UGU-a karpan harzi n=ašta kuiš kūš NIŠ DINGIR^{L[IM]} šarrizzi n=an kē NIŠ DINGIR^{MEŠ} appandu n=aš=šan ŠA=ŠU šuttaru andurza=ma=[...]=kan INA ŠA=ŠU DUMU ^DIšhāra [...-d]u n=an karipandu « Il place dans leurs mains une figu[rine ...] ayant le cœur rempli d'eau et il dit la chose suivante: 'Qui est-il ? N'a-t-il pas prêté serment ? Il a prêté serment en présence des dieux et ensuite il a brisé le serment des dieux. Les (dieux du) serment se sont emparés de lui. Il a eu le cœur rempli (d'eau). Sa main a porté son estomac vers le haut. Quiconque brise ces serments du dieu, que ces serments des dieux se saisissent de lui ! Que son cœur se remplisse (d'eau) ! Qu'à l'intérieur, dans ses organes, le(s) fils d'Ishara [...] ! Qu'ils le dévorent (Oettinger (1976: 12–13) ! » La manipulation, dans ce contexte, d'une figurine anthropomorphe associe cette malédiction « conditionnelle » aux pratiques d'envoûtement connues par les rituels de contre-magie. Enfin, un rituel prophylactique consiste peut-être à brûler la figurine en bois d'un ennemi du roi hittite¹³. Cette pratique, que Daniel Schwemer identifie également dans le monde mésopotamien (2007), est bien à l'intersection entre magie bienveillante et malveillante.*

10. Hoffmann 1984: 55 § 50: l'édit indique qu'un acte de sorcellerie pratiqué au sein d'une famille est possible.

11. Frantz-Szabó 1995: 2007: « On the whole, witchcraft, like magic, may perhaps be considered from the special viewpoint of an art practiced professionally by one with a talent for it, in order to help or harm fellow human beings or superior forces. »

12. Gally 1978: 52: « Ce dernier terme [sorcière] renvoie en effet à une image créée par un mythe différent issu en majeure partie du Moyen-Âge. Une telle notion, engendrée principalement par l'idéologie chrétienne et sa façon de poser le problème du Bien et du Mal, n'existe pas dans l'Antiquité. La magie n'est pas alors décrite comme un phénomène collectif (sabbats – messes 'noires'...) mais reste une affaire de spécialistes qui opèrent seuls grâce à une science précise et à des pouvoirs particuliers qui en font les alliés des divinités plus que les victimes de forces mauvaises. Elle garde avant tout un caractère rituel et religieux. »

13. Voir en dernier lieu Schwemer 2007a: 271–72: il s'agit du rituel de Nikkaluzi *KUB* 7.61 sur lequel nous reviendrons ci-après.

Ces quelques exemples indiquent que la magie malveillante pouvait être pratiquée par les spécialistes de la magie « officielle » que nos textes mentionnent, la Vieille Femme étant le personnage prédominant¹⁴. La magie hittite est donc ambivalente, tantôt bienveillante, tantôt malveillante et même parfois les deux à la fois¹⁵. La preuve en est que quand, comme l'indiquent les Lois Hittites, un expert pratique un rituel de purification mais place les résidus du rituel dans le champ ou la maison de quelqu'un, cela est considéré comme un acte de sorcellerie (Hoffner (1997: 52–53 § 44b). Dans le même ordre d'idées, Tzvi Abusch a montré comment la sorcière *kaššāptu* du monde mésopotamien, bien que surtout mentionnée pour sa magie malveillante, n'était pas considérée comme méchante par nature et pouvait tout aussi bien pratiquer la magie bienveillante. Elle pouvait même intervenir en tant que guérisseuse (Abusch 2002: 8–10 et 84–85). La *kaššāptu* mésopotamienne est donc en premier lieu ce que l'on appelle un « *witch-doctor* » dans la littérature anthropologique: magicienne et guérisseuse à la fois. L'ambivalence de la magie se retrouve dans celle de l'un de ses principaux instruments: les plantes. En effet, le fait qu'une seule et même plante puisse tenir lieu tantôt de médecine, tantôt de poison est bien connu.

Par ailleurs, la magie malveillante ne relève pas des seules couches populaires, mais se retrouve aussi dans les élites sociales. Le rituel de Hebattarakki fait allusion à la possibilité, pour la « mauvaise personne » d'avoir ses dieux, ses serviteurs, son char et ses chevaux, ce qui tend à prouver qu'une personne exerçant la sorcellerie peut provenir d'une classe sociale aisée. Les textes historiques se font en outre l'écho de plusieurs accusations de personnes proches de la sphère royale pour actes de sorcellerie (Arma-Tarhunta contre Hattušili III, Tawananna contre Muršili II, etc.), Raymond Westbrook les a réétudiés récemment¹⁶. Cela pourrait indiquer que la sorcellerie n'était pas vue, dans le monde hittite, comme l'apanage des magiciens, mais que des personnes bénéficiant seulement de quelques rudiments de magie étaient vues comme capables de la pratiquer. Une autre interprétation est de considérer que chacun de ces actes de malveillance imputés à des membres de l'élite sont vus comme ayant été effectués par l'intermédiaire d'un spécialiste. Il me semble que les deux cas de figure doivent être envisagés, en fonction de l'acte de sorcellerie pratiqué. La malédiction, par exemple, est décrite dans les textes hittites comme pouvant être effectuée directement par le non spécialiste. En revanche, d'autres pratiques de magie malveillante, tel que l'envoûtement, par exemple, pouvaient être l'apanage exclusif des experts rituels. Cette dernière interprétation reste une simple supposition, les textes n'étant pas explicites sur ce point.

Derrière ces accusations de sorcellerie, on cherche avant tout à donner un sens à un événement malencontreux. Comme l'écrit très bien Jean-Benoît Clerc au sujet de la magie de la Rome impériale, reprenant ainsi une idée d'Edward E. Evans Pritchard, « La magie et la sorcellerie apparaissent comme une mise en forme des malheurs ; elles introduisent un lien causal dans les événements malencontreux de façon à leur donner un sens, une explication particulière qui déterminera une réaction et qui déclenchera un processus de résolution, d'annulation du malheur

14. Concernant la Vieille Femme, voir notamment Bin-Nun 1975: 120 et suivantes. Notons toutefois que le passage plusieurs fois commençé du Testament de Hattušili I ne lie pas la Vieille Femme et la sorcellerie de manière explicite. Le passage indique en effet (*KUB* 1.16+ iii 65–69: Sommer et Falkenstein 1938: 16–17 et Beckman 2003: 81): (version akkadienne) *lā inūma lugal kiām iqab[bišum u] dumu^{mēs} é.gal iqabbūšum annū munus.mēššu.gi [t]aštanl u lugal kiām iqabbi adi inann[a] munus.mēššu.gi ištanl ul idē / (version hittite) *lē=man=še* [*LUG*]AL-uš kiššan tezzi DUMU^{MĒS} É.GAL-š-a daranzi [kā]ša=wa=z MUNUS.MĒŠŠU.GI-uš punuškizzi LUGAL-š=a=š[maš? kišš]an tezzi kinur=wa=z nūwa MUNUS.MĒŠŠU. GI-[uš punuškiz]zi UL šaggahhi « (Afin) que le roi ne dise pas cela, les fonctionnaires du palais lui disent: 'Elle (= Haštayar) continue à interroger les Vieilles Femmes.' Le roi (leur) dit: 'Interroge-t-elle toujours les Vieilles Femmes ? Je ne sais pas.' » L'action d'interroger (*šalūm* en akkadien et *punuš-* en hittite) les Vieilles Femmes fait clairement référence à leur fonction de devineresses et n'a donc aucun lien évident avec une éventuelle pratique de sorcellerie. Pour une interprétation analogue à la mienne, voir la contribution de J. Miller, à paraître. Au sujet de la pratique de la magie malveillante par la Vieille Femme, voir également Haas 2001: 55.*

15. Pour le monde mésopotamien, voir Abusch (1999: 84). Voir également Schwemer (2007) qui édite un texte de « rituel de guerre » néo-assyrien ayant des vertus protectrices, mais aussi une fonction offensive contre l'ennemi étranger susceptible d'être un sorcier. Pour les malédictions qui servent aussi le plus souvent de demandes de bénédictions indirectes au Proche-Orient ancien, voir Kitz (2007).

16. Westbrook 2006: 48–49. Notons que Westbrook (2006: 50) suit à tort l'interprétation de Bin-Nun (1975: 186) qui voit dans Mezzulla une sorcière qui aurait proféré des malédictions à la demande de Tawananna (dans la prière *CTH* 70 éditée par Hoffner 1983 et traduite par Singer 2002: 73–77). En réalité, le terme employé dans ce passage de *KUB* 14.4 iii 7 est *hukmauš* qui signifie « conjurations, incantations » et n'est pas clairement lié à une pratique de sorcellerie. Le passage est fragmentaire et, pour cette raison, ambigu. Pour une étude des cas de malédiction et de « langues mauvaises » dans l'histoire événementielle hittite, voir également Haas 2001.

(Clerc 1995: 21). » Je souhaiterais, dans ce cadre, faire référence à la contribution importante de Jared Miller sur les accusations de sorcellerie dans les textes hittites¹⁷. Jared Miller montre de manière tout à fait convaincante comment presque toutes les accusations de sorcellerie mentionnées dans les textes hittites sont très probablement diffamantes. Bien que je sois persuadée de la justesse de son argumentation, cela ne me paraît pas remettre fondamentalement en question ce qui a été affirmé par de nombreux hittitologues: la sorcellerie est bien une réalité pour les Hittites, y compris dans l'élite sociale. En effet, qu'un acte de magie malveillante ait vraiment eu lieu ou non est, à mon sens, un faux problème, ou plus précisément un simple problème de point de vue. L'important – du moins dans le cadre du présent article – est que l'on considère qu'il est possible qu'un membre de la famille royale, par exemple, ait pu pratiquer des actes de sorcellerie ou faire appel à un sorcier. Prenons un exemple précis: que Tawannana ait vraiment tenté de nuire à la santé de Gaššuwaliyawiya par le biais de la sorcellerie ou quelle soit, au contraire, innocente, il n'est pas possible de nier qu'une telle éventualité a été considérée avec sérieux par les Hittites. Cela indique que cette éventualité existe bel et bien à leurs yeux¹⁸. Quant à savoir si la pratique de la sorcellerie était très répandue ou non, il me paraît bien difficile de répondre avec certitude à cette question à partir des informations à notre disposition.

Dans tous les cas de figure, l'anthropologie montre que le fait de sorcellerie est généralement imputé à quelqu'un qui connaît personnellement la victime: soit un membre de sa propre famille, soit un voisin, un collègue, etc. La sorcellerie est en effet considérée comme beaucoup plus efficace si elle est ciblée avec précision sur une victime: son nom, sa représentation, voire, lorsque cela s'avère possible, des éléments issus de son environnement immédiat ou de sa personne physique sont souvent au cœur même du rituel d'ensorcellement.

Contrairement aux sources mésopotamiennes, qui font allusion à la sorcière *kaššāptu* comme personne en marge de la société, les textes hittites n'attestent pas de l'existence d'un équivalent anatolien de ce genre de personnage. Les deux expressions qui désignent principalement le sorcier ou la sorcière, à savoir « la mauvaise personne » et « la personne ensorcelée » ne sont jamais accompagnées d'une description de ce personnage et il me semble que ce fait résulte d'un choix délibéré: on laisse ouverte la question de l'identification de l'ensorceleur. C'est également ce qu'indiquent les textes que j'ai sélectionnés pour cet article:

A. Le rituel de Maštigga contre la zizanie dans une maisonnée: une incantation présente dans le rituel de Maštigga indique qu'une malédiction peut être proférée par un parent. *L'incipit* envisage le père et le fils, le mari et la femme, et le frère et la sœur (§ 14): *nu MUNUSŠU.GI kiššan memai kuit=wa=za=kan kuit ištarna hūrzaketten* « La Vieille Femme parle ainsi: 'Quelles que soient les malédictions que vous avez prononcées entre vous...' ». Il n'est donc pas nécessaire d'être un expert rituel pour pratiquer ce type d'acte de sorcellerie.

B. Le rituel KUB 24.12+: le seul expert rituel mentionné dans les passages préservés de KUB 24.12+ est un scribe. Le rôle d'exorciste que joue ici le scribe pourrait à première vue surprendre, mais ce texte est loin d'être le seul témoin des fonctions religieuses voire magiques que peut assumer le scribe hittite¹⁹. Le profil de l'ensorceleur n'est cependant pas décrit dans cette composition.

17. Il s'agit de sa conférence intitulée « A Reappraisal of Black Magic among the Hittites » lue à Florence en 2007. Un article reprenant cette conférence paraîtra prochainement. Je remercie J. Miller qui m'a fait l'amitié de me transmettre le manuscrit de sa conférence.

18. Dans sa communication, J. Miller insiste sur l'invraisemblance des actes de sorcellerie imputés aux différents personnages historiques. Mais en insistant sur cet aspect, c'est son propre point de vue qu'il présente, et non pas celui des supposées victimes de ces actes, qui croient bel et bien en l'existence de la sorcellerie. Par ailleurs, J. Miller critique les formulations de plusieurs hittitologues qui ont fait allusion à ces accusations de sorcellerie. Il me semble, pour ma part, qu'il s'agit d'un malentendu: je pense que nos collègues hittitologues – en « bons » cartésiens – ne croient pas eux-mêmes en l'existence de la sorcellerie hittite et ne donnent pas foi aux témoignages historiques. Ils se contentent, dans leurs études, de se placer du point de vue des Hittites qui, eux, regardaient la sorcellerie comme une réponse possible à un problème.

19. Voir mon étude en cours de préparation sur le rôle religieux du scribe, étude réalisée dans le cadre du projet ANR MESPERIPH de C. Roche.

C. Le rituel contre l'ensorcellement pratiqué par Ziplantawiya (CTH 443): Ziplantawiya, qui est accusée dans le texte d'avoir pratiqué un ensorcellement, est la sœur du roi. Notons qu'une fois encore la pratique de sorcellerie imputée à cette non spécialiste de la magie est une forme particulière de magie malveillante, à savoir la « langue mauvaise ».

D. Le rituel contre l'ensorcellement de la Vieille Femme Hebattarakki de la ville de Zuhāruwa (CTH 397): ce texte ne donne aucun détail sur l'identité de la personne ensorceleuse.

E. Le rituel d'Alli: les incantations présentes dans le rituel d'Alli envisagent deux possibilités: l'ensorceleur peut être un homme ou une femme. Il s'agit pour le rituel de parer à ces deux éventualités en adressant une incantation différente pour chacun. On ne sait rien de plus de l'ensorceleur. Ainsi, il nous est impossible de déterminer si cette personne est un proche de sa victime ou un parfait inconnu.

3. Les différentes manifestations de la sorcellerie

A. La « langue mauvaise »: c'est une des manifestations les plus courantes de la sorcellerie dans les textes hittites. Le rituel d'Alli mentionne surtout cette forme d'ensorcellement. Nous reviendrons sur la « langue mauvaise » dans le paragraphe concernant les techniques d'ensorcellement.

B. Les « yeux mauvais »: dans un article paru dans les Mélanges Michel Tardieu (Mouton 2009), j'ai montré que plusieurs concepts distincts se cachent derrière cette expression. Reflétant parfois la colère des dieux et des hommes, elle n'est toutefois pas sans relation avec la sorcellerie. Ainsi, le rituel KUB 17.28 à pratiquer pour neutraliser une malédiction et édité par Giulia Torri indique (KUB 17.28 ii 40–47): *kuiš DUMU.LÚ.[U₁₉,LU]=ya lālan DINGIR^{MEŠ}-naš peran [ka]rapta kuiš=mu=(š)šan DINGIR^{MEŠ}-uš EGIR-an uerit nu kāš karianza mahhan hatanza apella eššari É=ZU QĀTAMMA hādu nu=(š)ši=(š)šan DINGIR^{MEŠ}-uš LÚ.MEŠ BĒLŪTI=ya idālu IGI^{HĀ}-wa uwandu nu=za DUMU.NITÁ DUMU.MUNUS lē hāši nu=(š)ši halkiš lē māi* « Le mortel qui a 'levé' la langue devant les dieux, celui qui a invoqué les dieux (contre) moi, tout comme cette herbe (est) devenue sèche, que de même sa forme [= son apparence physique] et sa maison s'assèchent ! Que les dieux et les seigneurs le regardent avec des yeux mauvais ! Qu'il n'engendre ni fils ni fille ! Que son grain ne pousse pas (Torri 2004: 132 et 134) ! »

L'association entre « langue mauvaise » et « mauvais yeux » se retrouve dans une incantation du rituel d'Annā de Kaplawiya. On y lit (KUB 12.44 iii 2'-9'): *nu ŠA ^{GIS}KIRI₆ GEŠTIN kuwapi KÁ-aš EGIR-an kēz kēzziya tēkan paddahhi n=ašta kēz kēzziya pattešni anda 3 ^{GIS}hatalkiš tittanummi § nu kiššan temi idāluš=wa=(š)šan antūwahza idāluš EME-aš idālawā IGI^{HĀ}-wa ^{GIS}hatalkišnit katta tarmān ešdu* « Là où (se trouve) le portail d'entrée de la vigne, je creuse le sol derrière le portail de ce côté-ci et de ce côté-là. Je place de côté-ci et de côté-là trois plantes épineuses *hatalkiš*- dans le trou. § Je dis ainsi: 'Que la mauvaise personne, les langues mauvaises (et) les mauvais yeux soient cloués (au sol) par les plantes *hatalkiš*!²⁰ ! » Notons que dans ce second exemple, le concept de « mauvais yeux » semble se rapprocher sensiblement de celui des folkloristes: il est, en effet, possible qu'une personne envieuse ait volontairement provoqué par un acte de sorcellerie la stérilité de la vigne, dans le but de nuire au propriétaire de celle-ci.

C. Les « mauvais rêves »: les « mauvais rêves » sont mentionnés à plusieurs reprises en relation directe avec la sorcellerie. Dans un passage, le rituel d'Alli associe l'ensorcellement et les mauvais rêves, qui doivent être fixés dans le sol. Cette même association se retrouve dans le rituel d'Ehal-Tešub d'Alep. Je pense que cette association récurrente témoigne du fait que certains « mauvais rêves » peuvent être produits par la sorcellerie. Ayant déjà étudié

20. KUB 12.44 iii 2'-9': Haas 1988: 138–39.

cet aspect par ailleurs (Mouton 2007: 54–55), je n'y reviens pas ici. Je me contenterai de préciser qu'une telle association entre « mauvais rêves » et ensorcellement est particulièrement bien attestée dans le corpus mésopotamien, comme l'a bien montré Sally Butler (1998: 53–57).

D. Le cas du rituel d'Hebattarakki de Zuhāruwa: le rituel d'Hebattarakki représente un cas particulier dans le corpus des textes hittites sur la sorcellerie. En effet, il semble bien que l'ensorcellement prenne, dans ce texte, la forme d'entités divines ou sans doute plutôt démoniaques que l'on peut nommer (i 18–20): ^DAgalmat=ta awan arha tittanunun ^DĀnnamilulin=ma=ta=(k)kan SAG.DU-az awan arha šwanun « J'ai retiré Agalmati hors de toi, j'ai expulsé Ānnamiluli de ta tête. » La suite du texte fait référence au « feu » de l'ensorcellement qui s'est allumé dans la tête de la victime, nous reviendrons sur ce passage plus tard. Selon Ben van Gessel (1998: 7 et 31), les deux démons mentionnés dans ce passage, Agalmati de nom *a priori* hourrite et Ānnamiluli de nom louvite, ne se retrouveraient dans aucun autre texte hittite. Il est donc bien difficile d'en déduire leur nature, fonction et filiation. Mais ce passage reste très intéressant par son originalité: l'ensorcellement serait ici personnifié sous la forme de démons hantant le corps de la victime.

4. Les techniques employées

A. La « langue mauvaise » et la malédiction: la « langue mauvaise » est une des manifestations de la sorcellerie²¹ et correspond vraisemblablement à un propos diffamant qui a le pouvoir de souiller sa victime. Elle est en cela à rapprocher de la malédiction. Toutes deux peuvent, en effet, être considérées comme des techniques de sorcellerie à part entière. Il suffit de prononcer une incantation malveillante pour ensorceler une personne. C'est ce que semble indiquer le rituel d'Alli qui contient vraisemblablement une malédiction devant servir à annuler celle qui a déjà été proférée, nous reviendrons sur ce phénomène par la suite. Maurice Veyra a remarqué la présence, dans le rituel de Šamuha CTH 480, d'une malédiction (Lebrun 1976: 123–24 et Strauss 2006: 205; KUB 29.7+ Vo 36–41): EGIR-anda=ma=(š)i šu[ppiwašha]r^{SAR} pianzi anda=ma=kan kiššan memai mān=wa ANA PĀNI DINGIR^{LIM} kuiški kiššan me[miškiz]zi kāš=wa māhhan šuppiwašhar^{SAR} hurpaštaz anda hūlaliyanza nu araš aran ar[ha UL] tarnai idālauwanzi=ya Nīš DINGIR^{LIM}=ya hurtaiš paprannaš=(š)a [PĀ]NI É.DINGIR^{LIM} šuppi[wašh]aš iwar anda hūlaliyan hardu kinun=a kāša kūn šup[piw]ašhar^{SAR} arha šippanun [n=an=š]an katta 1 kākin dawanin kurkun idālu=ya uttar Nīš DINGIR^[LIM] hu]rtaiš paprātar ANA DINGIR^[LIM] pera]n arha QĀTAMMA šippaiddu nu DINGIR^{LUM} EN.SÍSKUR=ya apē[z udda]naz parkuwaēš ašandu « Ensuite, on lui donne un oignon et il dit en même temps: 'Si quelqu'un a pa[rl]é de la façon suivante devant la divinité: 'Tout comme cet oignon est entouré de peaux et (tout comme une de ses peaux) [ne] se sépare pas d'une autre (peau), que comme l'oignon le fait d'être mauvais, le serment du dieu, la malédiction et l'impureté dans un temple se soient enroulés (ensemble) !', maintenant je viens de peler cet oignon. Je n'ai gardé de lui qu'une tige (et) un morceau (insignifiant). Qu'il pèle de la même manière la mauvaise parole, le parjure, la malédiction, l'impureté devant la divinité ! Que la divinité et le commanditaire du rituel soient purifiés par cette parole ! »

La technique utilisée pour maudire la personne visée relève de la magie analogique, également appelée homéopathique: l'on compare un phénomène observable dans le quotidien à celui que l'on souhaite voir survenir, en l'occurrence l'apparition de différents maux. Giulia Torri a rassemblé, dans son ouvrage de 2003 (Torri 2003), l'ensemble des incantations magiques hittites relevant de cette technique. Par ailleurs, remarquons l'association entre

21. Ce fait est notamment illustré par l'expression *idālamuš alwanzinnuš EME^{HĀ}* « les mauvaises langues ensorcelées » dans le rituel contre l'ensorcellement supposé avoir été pratiqué par Ziplantawiya KBo 15.10+ i 30–31 (Kassian 2000: 28). Reichardt (1998: 17) considère que la « langue mauvaise » n'est pas une véritable malédiction mais un simple acte de diffamation. Je pense toutefois que les nombreux rituels d'exorcisme qui sont prescrits en cas de « langue mauvaise » prouvent en eux-mêmes la grande nocivité de ce phénomène. Il doit donc s'agir d'un propos diffamant « chargé » magiquement.

le « serment du dieu » et la malédiction, ce qui ne nous surprendra pas: les textes rendant compte des serments sont bien connus pour comporter une malédiction en vue d'un éventuel parjure.

Un passage du rituel contre l'ensorcellement supposé avoir été pratiqué par Ziplantawiya indique la façon dont celle-ci s'y serait prise pour attaquer son frère Tudhaliya (*KBo* 15.10+ i 18–21): *nu idālu kue ITT[I] 'Duthaliy[a U] f'Nikalmāti ANA DUMU^{MEŠ}=ŠUNU mēmiškit nu=šmaš EME^{HĀ} [išš]išta n=uš=kan išhanāš^DUTU-i^DIM-ni parānta [idāl]u memiškit n=uš alwanzahhiškit* « Les mauvaises (paroles) qu'elle a prononcées contre Tudhaliya, Nikalmati et leurs enfants, elles (les) a faites (sous forme de) langues contre eux [=Tudhaliya et sa famille]. Elle les [=Tudhaliya et sa famille] a mentionnés en mal à la divinité solaire du sang (et) au dieu de l'orage, elle les a ensorcelés. » Cette fois, nous pouvons affirmer que la technique utilisée consiste à dire du mal de la personne devant des divinités choisies au préalable. Le fait que la fonction principale du rituel soit, d'après le texte, de pacifier (*lilai-*) les deux divinités prises à partie dans cette affaire de « langue mauvaise » indique, à mon avis, que Ziplantawiya, pour nuire à son adversaire, a accusé celui-ci d'avoir perpétré une faute contre ces mêmes dieux, ce qui a immanquablement provoqué leur colère. Cette technique consistant à accuser son adversaire d'un méfait en présence ou, plus souvent, vis-à-vis d'une divinité est bien connue dans les textes magiques de l'Égypte hellénistique (Bernard 1991: 77). Mais sans aller aussi loin dans le temps et l'espace, Raymond Westbrook (2006: 45–46) a récemment discuté un passage du recueil mésopotamien *Maqlū* (« le fait de brûler ») édité dès 1937 par Gerhard Meier et amplement commenté par Tzvi Abusch. Le passage indique: « Du fait qu'une sorcière m'a ensorcelé, qu'une femme sournoise m'a accusé (*ubbiranni*), qu'elle a (de cette façon) fait en sorte que mon dieu et ma déesse deviennent des étrangers vis-à-vis de moi²². »

Pour en revenir au corpus anatolien, un passage de la « version A » du rituel de Pupuwanni (*KUB* 7.2 i 24–30) me semble rapprocher l'ensorcellement d'un acte juridique: *nu=za EN.SÍSKUR É-ri ištarni=ya ešari nu=(š)ši 1 LÚ^{LUM} kattišši tiyazi EN.SÍSKUR=ya kuiš ALAM IM ienza²³ nu=(š)ši 1 LÚ kattan tiyazi alwanzeni ŠA IM UN-ši 1 LÚ^{LUM} tiyazi nu EN.SÍSKUR kišan halzāi^DU^DUTU^DPLAMMA^DGulšeš^D[Tarawes²⁴] kī=wa=za ammuk PANI DINGIR^{MEŠ} parkuiš kuit [...]* « Le commanditaire du rituel s'assied dans (sa) maison. Un homme se tient avec lui. Le commanditaire du rituel que l'on représente²⁵ (sous la forme) d'une figurine d'argile, un homme se tient avec lui. Et un (autre) homme se tient (avec) l'ensorceleur (représenté sous la forme) d'un personnage en argile. Le commanditaire du rituel déclare la chose suivante: 'Dieu de l'orage, divinité solaire, dieu LAMMA, Gulšeš, [divinités Tarawa], voici que (je me présente) pur devant (vous), les dieux. [...] » (Bawanypeck 2005: 278). Dans ce passage, chacune des deux parties adverses est représentée soit en personne (c'est le cas du commanditaire du rituel) soit par sa figurine (l'ensorceleur). Mais elle l'est également par un homme qui, à mon sens, tient lieu de témoin. Le discours que le commanditaire du rituel adresse aux dieux a également l'apparence d'un plaidoyer: « (je me présente) pur devant (vous), les dieux », ce qui, dans ce contexte, signifie probablement: « je suis dénué de toute faute > innocent²⁶ devant vous, les dieux ». Le caractère juridique de ce procédé rituel est encore renforcé par un autre passage, malheureusement lacunaire, de cette même « version A » du rituel de Pupuwanni (*KUB* 7.2 ii 24) qui indique: *hannie[ššar hanni²] « [Rends] (ton) jugem[ent]²⁷ ! »*. Il peut s'expliquer par l'usage même que l'on fait du rituel de Pupuwanni: les deux versions de la composition font allusion à l'ensorcellement du commanditaire du rituel, mais emploient également l'expression « retourner son habit šeknu- sur quelqu'un » (^{TÚG}šeknu- šarā pippa-) qui pourrait, selon Doris Prechel, relever du vocabulaire juridique²⁸. La « version B » de la composition mentionne par ailleurs

22. *asšu munus-uš₁₁ ukaššipanni elēnītum ubbiranni dingir-ya u dištar-ya ušissū* (Meier 1937: 7 i 4–6). Voir également Abusch 1999: 91–92.

23. Le texte indique *iyanzi* mais il s'agit clairement d'une erreur pour *iyanza*. Voir le parallèle de ce passage dans la version B du rituel de Pupuwanni (Ro 25–26): Bawanypeck 2005: 286.

24. Restitution assurée par un passage précédent dans le texte.

25. Le hittite indique « que l'on fait ».

26. Ce sens possible de *parkui*, voir CHD P, 166.

27. Restitution suggérée à juste titre par Bawanypeck (2005: 280).

28. Prechel 2002: 281 et 287: cette expression, qu'elle rapproche de l'akkadien *māmit nahlapti nakāsu*, désignerait une action consistant à mettre en évidence le changement de statut d'une personne. D'après elle, ce changement pourrait intervenir dans le cadre d'un parjure. À mon

côte à côte le parjure et la malédiction parmi les maux que ce rituel est à même de traiter (*IBoT* 4.14+ Vo 7'-8'): [k]āša=wa ŠA LUGAL lingain hurdāin ēšhar ēšhahru tarmānun « Je viens de clouer le parjure, la malédiction, le crime de sang, les larmes du roi » (Bawanypeck 2005: 287). Quoi qu'il en soit, et malgré ce contexte rituel peut-être « spécialisé » dans les « attaques magico-juridiques », le rapprochement entre le phénomène d'ensorcellement et une attaque en justice me paraît important à souligner.

B. Envoûtement

J'entends par envoûtement la technique consistant à « représenter une personne par une figure de cire, de terre glaise, etc. dans le dessein de faire subir à la personne représentée l'effet magique des invocations que l'on prononce devant la figurine ou des atteintes qu'on lui porte » (Le Petit Robert: 788). L'envoûtement est, avec la malédiction et la « langue mauvaise », l'une des techniques les plus courantes de la sorcellerie anatolienne. Elle figure même dans les Lois Hittites, qui indiquent (§ 111/11): [takku šē]ni purut kuiški epāri alwanzatar DīN LUGAL « Si quelqu'un modèle de l'argile (pour en faire) une figurine, (c'est) de la sorcellerie (et) un cas de justice (pour le) roi. » Le fragment de déposition KUB 40.83 édité par Rudolf Werner atteste que le nom de la victime était inscrit sur la figurine (Werner 1967: 64–65). Le rituel KUB 24.12+ constitue ici un témoignage important, puisqu'il décrit, bien que de manière succincte, le processus d'envoûtement (ii 19–23): [nu=kan ¹]UDUB.SAR anda kišan memāi [GIM²-a]n=wa=kan ANA ¹Tudhaliya ALAM ¹GURUŠ [i]nniri laplapi zamankur [...]an] ēšta nu=war=at alwanzahhan [nu tuk K]I-aš ^DUTU-i EGIR-pa maniyahhan ēšta « Le scribe parle en même temps de la manière suivante: '[Comme] un (poil du) sourcil, un cil (ou un poil de) la barbe a été [placé/fixé] sur une figurine de jeune homme (représentant) Tudhaliya, il a été ensorcelé et [t']a été remis [à toi], déesse Soleil de la terre²⁹... » La suite du texte indique même par quel biais la figurine ayant servi à l'envoûtement a été transmise à la déesse Soleil de la terre (iii 10'-14'): nu=kan waranza pahhüenaš haš[šāš ^DZal]ipurāš kēdāš tarpaluš arkammi[=ya]: mamannaten EN.SISKUR=ma=wa=mu ALAM ¹GURUŠ haštāi [:] halhalzanan innirī laplipin zamankur hašsaz EGIR-pa pešten « Brûlant (dieu) du feu, Zalipura du foyer, appropriez-vous (CHD L-N: 138) ces substituts [et] (ce) tribut mais rendez-moi la figurine de jeune homme (représentant) le commanditaire du rituel, l'os, le halhalzana-, le (poil de) sourcil, le cil, (le poil de) barbe en provenance du foyer ! » Le feu semble donc avoir été le moyen utilisé pour acheminer la figurine à la déesse Soleil de la terre³⁰, ce par l'intermédiaire du dieu du feu et Zalipura du foyer (Zalipura étant une variante phonétique pour la divinité hattie Zilipuri [Yoshida 1991: 56–60]).

Un passage du rituel pour Šuppiluliuma II KUB 41.21 me paraît également intéressant à ce sujet: il semble en effet énumérer, à côté de certaines capacités, les éléments du corps de la victime que le sorcier peut « prendre » (c'est-à-dire aliéner, envoûter). Le texte mentionne ainsi: « un cheveu de la tête », « la salive de la bouche », « la perception des yeux », « l'impureté des cheveux », « la sueur du corps », « la saleté des mains et des pieds », « le pan du vêtement *mäššiya* », « les déchets du grand pot DÍLIM de la table » et « l'argile de la roue du char »³¹. La technique de l'envoûtement implique donc la confection d'une figurine représentant la victime et/ou l'utilisation d'un élément provenant de son environnement immédiat: éléments corporels de préférence, sinon des éléments qui ont été en contact avec la victime (vêtement, déchets, sol). Cette même technique a été relevée par Erica Reiner pour le monde mésopotamien: les textes néo-assyriens de contre-magie mentionnent dans ce contexte les rognures d'ongles, les cheveux, les empreintes de pas et les aliments de la personne à ensorceler (Reiner 1966: 73).

sens, cette interprétation n'est pas incompatible avec celle avancée par Melchert (1983: 141–45), qui veut voir derrière l'expression « retourner son habit šeknu- » un geste irrévérencieux consistant à montrer son postérieur nu à quelqu'un ou quelque chose. Cet acte provocateur peut, en effet, avoir été réinterprété, ou plus exactement, restreint dans le domaine juridique. Sur l'habit šeknu- dans les textes religieux hittites, voir également Haas 2003: 635–37.

29. Taracha 2000: 88–89. Pour une translittération légèrement différente, voir CHD L-N: 167.

30. Pour le feu en tant que moyen de communication entre le monde des dieux et celui des hommes, voir Mouton 2006.

31. KUB 41.21 i 7'-16': Haas et Wegner 1988: 161–62.

Le rituel néo-assyrien *Maqlū* fait quant à lui allusion à une figurine représentant la victime qui doit être enterrée et piétinée par des gens³². Enfin, un texte mésopotamien dit médical mentionne une maladie due à la « main d'un être humain », c'est-à-dire à un ensorcellement. Or, le sorcier est accusé dans ce passage d'avoir alité des figurines représentant sa victime³³.

C. Autres techniques attestées

Les Lois Hittites font allusion à une autre technique d'ensorcellement qui consiste à tuer un serpent tout en prononçant le nom de l'adversaire (§ 170)³⁴. Quant au rituel d'Ammihatna, il atteste la possibilité de souiller quelqu'un par le biais d'une nourriture ensorcelée. Une façon d'ensorceler un mets ou une boisson pourrait consister à y verser des substances considérées comme magiques. Les textes hittites semblent rester muets sur ce point, mais Tzvi Abusch a remarqué l'expression *šammī ša kišpi* (« herbes de sorcellerie ») dans une lettre de Mari³⁵, ce qui fait clairement référence à des herbes ayant le pouvoir d'ensorceler et d'empoisonner un objet ou de la nourriture. Par ailleurs, le *pharmakos* de la Grèce antique, qui est le spécialiste des drogues à base de plantes, est souvent considéré comme un sorcier (Bernard 1991: 44).

5. Les effets de la sorcellerie

La sorcellerie provoque deux types de maux, qui sont d'ailleurs intimement liés: 1) l'impureté, cet état à la fois physique et psychique qui éloigne une personne de ses dieux ; 2) la maladie touchant plus particulièrement le corps de l'homme. Mauro Giorgieri avait déjà fait remarquer, dans son article de 1992 (Giorgieri 1992: 89), que le charme du sorcier pouvait s'attaquer aux diverses parties du corps humain, prenant pour illustration un passage du rituel contre l'ensorcellement pratiqué par Ziplantawiya, passage dans lequel on souhaite que les « langues » de Ziplantawiya s'emparent de la tête, du cœur, des entrailles, du genou, des mains et des pieds de l'ensorceléeuse. Ce passage, tout comme les textes comprenant des conjurations des douze membres du corps, tel que celui que Mauro Giorgieri étudie dans son article, indique bien que l'ensorcellement se saisit de ces membres. Le rituel d'Allaiturahhi de Mukiš fait lui aussi écho de cette vision des choses dans son *incipit* qui peut être restitué de la manière suivante à partir des duplicitats et colophons (*KUB* 59.71 i 1–3): *mān antu[hša(š) alwanzahhanza nu=(š)ši i NÍ.TEMEŠ-uš danza n=an EGIR-pa [SIG₅-ahmi]* « Si une perso[nne] (est) ensorcelée et (que) ses membres (sont) pris, je la r[établissement] (de la manière suivante). »

Volkert Haas a également fait allusion à l'état de paralysie dans lequel se trouve la personne ensorcelée (Haas 1994: 887). Le rituel d'Allaiturahhi indique en effet que celle-ci a la « bouche entravée » (*iššaš=(š)ta dammenkuwar* « le fait d'être entravé pour la bouche »), les « yeux (emplis) de brouillard » (*IGI^{HĀ}-waš=ma=ta=(k)kan kammaran* « le brouillard des yeux »)³⁶. La même composition indique que la personne ensorcelée est « clouée (au sol) » (*GIŠ-ruantan*) et « entravée » (*išhiyantan*) toute entière³⁷. Le rituel de Tunnawi(ya) édité par Albrecht Goetze indique de son côté que l'ensorcellement peut provoquer un dysfonctionnement des organes de reproduction voire une fausse couche³⁸. Enfin, le rituel de la Vieille Femme Hebattarakki (*CTH* 397) montre que le mal issu de l'ensorcellement

32. *Maqlū* IV 36: Meier 1937: 30 et *CAD* K: 10.

33. *TDP* XXIII: 3 (Labat 1951: 176–77 et *CAD* §: 85): *murussu qāt amēlūti nu.meš-šū šunullu* « Sa maladie est 'main d'un être humain': on a alité des figurines le représentant ».

34. Hoffner 1997: 136. Il faut noter que l'homme libre effectuant cet acte ne sera pas mis à mort, contrairement à l'esclave.

35. Abusch 2002: 80. Il s'agit de la lettre *ARMT* 26/2.314 éditée par Charpin (1988: 75–77).

36. *KUB* 24.13 ii 5–6: Haas et Wegner 1988: 109.

37. *KBo* 12.85+ i 30–31: Haas et Wegner 1988: 127.

38. *KUB* 7.53+ i 4–5: Goetze 1938: 4–5.

peut s'en prendre à la victime sous la forme d'une fièvre (i 20–22): ANA SAG.DU=KA=*ma=(d)du=(š)šan pahhur kištanunun n=at=šan alwazeni UN-ši SAG.DU-i warnunun* « J'ai éteint le feu de ta tête et je l'ai fait brûler dans la tête de la personne ensorcelée. »

Bien que la plupart de nos textes fassent surtout allusion à l'ensorcellement d'une ou tout au plus de deux personnes, il faut noter que tout un groupe de personnes peut être collectivement touché par un tel phénomène³⁹. C'est ce que nous indique notamment le passage de la tablette-catalogue *KUB* 30.51+ (iv 12'-14'): *mā[n] KUR Šalattani anda alwanzahhi[t] akkiškittari* « Si, en raison d'un ensorcellement, beaucoup de gens meurent dans le pays de Šalattani. »⁴⁰ Dans ce cas, il y a tout lieu de croire que l'on considère le roi de Šalattani comme la personne principalement visée par l'ensorcellement, le reste des habitants étant, en quelque sorte, des « victimes collatérales ». C'est également le cas dans les prières de Muršili II contre une épidémie: le fléau qui touche l'ensemble du pays est considéré par lui comme une punition lui étant directement adressée.

Par ailleurs, plusieurs textes indiquent que l'ensorcellement peut s'en prendre aussi bien à une personne qu'à son dieu, sa maison ou à ses possessions. C'est ce qu'illustre le rituel de Pupuwanni en particulier, mais aussi un passage du compte rendu oraculaire *KUB* 5.6 (*KUB* 5.6 iii 17–19): *nu GAM ariškir nu=za=kan hurtauš meqqaš taranš n=at IŠTU TUPPI anīr zilaš=ma kallareškittari nu DINGIR^{LUM}=ma=(š)ši alwanzahhanza apāš=(š)a alwanzahhanza nu kiššan ariēr* « On a à nouveau interrogé l'oracle (*HW²* A: 290). Il (= Mašhuiluwa en l'occurrence) a proféré (mot à mot: « lâché ») de nombreuses malédictions (sous-entendu contre Mon Soleil). On a pratiqué un rituel selon la tablette mais le présage est toujours défavorable. Sa divinité (est) ensorcelée, il (est) lui-même ensorcelé. On a interrogé l'oracle de la façon suivante: (suit la liste des différentes personnes qui pourraient être impliquées dans l'ensorcellement de Mon Soleil). » Un passage de la question posée à l'oracle indique (*KUB* 5.6 iii 25–26): *kuitman=ma=aš SISKUR mantalliya ^{URU}KÜ.BABBAR-aš ^{URU}Arzawaš=(š)a iwar ITTI ^DUTU^{ši} iyanzi* « jusqu'à ce qu'on pratique le rituel *mantalli(ya)* avec Mon Soleil à la manière de Hattuša et à la manière d'Arzawa, etc. » Remarquez la mention du *mantalli(ya)* dans un contexte de sorcellerie.

6. Neutraliser la sorcellerie

Ce point a été bien étudié par David H. Engelhard (1970: 61–71) et plus récemment par Marie-Claude Trémouille (2004: 162–64), je ne vais donc pas tenter de dresser la liste complète des actes de contre-magie attestés dans les textes hittites mais vais, au contraire, sélectionner quelques-uns de ceux qui me paraissent les plus intéressants. Dans la sphère humaine, l'expert le plus fréquemment mentionné en relation avec les rituels de contre-magie est la Vieille Femme. Dans la sphère divine, de nombreuses divinités sont mises à contribution, en fonction du contexte précis et de l'identité du ou des « patients ». Notons toutefois que la déesse-mère de la rive du fleuve revient souvent parmi les divinités invoquées: on la trouve en effet aussi bien dans le rituel d'Alli (§ 40) que dans *KUB* 24.12+ (iii 30'; Taracha 2000: 89). Elle est également mise à contribution dans le rituel de purification d'une maison édité par Heinrich Otten (*CTH* 446). Rappelons-nous, en outre, de sa mention dans le rituel plus généraliste de Tunnawi(ya) (§ 7). De même, la plupart des rituels destinés à neutraliser un ensorcellement font appel à une divinité solaire: divinité solaire de la main (§ 4 et 8) et dieu Soleil du ciel (§ 39) dans le rituel d'Alli, dieu Soleil (du ciel ?, en tout cas un dieu masculin car il est qualifié de « père » § 18) et divinité solaire souterraine (§ 37) dans celui de Maštigga, enfin, divinité solaire du sang dans le rituel contre l'ensorcellement de Ziplantawiya.

39. Les textes grecs attestent d'une croyance analogue: Graf 1994: 190.

40. Un autre exemple possible d'épidémie provoquée par un acte de sorcellerie et plus précisément, en l'occurrence, par une « langue mauvaise » est le rituel de l'augure arzawéen *Maddunāni* où des figurines en forme de langues sont manipulées (Bawanypeck 2005: 130–31).

A. Manipulation de figurines

Tout comme le sorcier fabrique souvent une figurine pour envoûter sa victime, il arrive fréquemment que l'expert chargé du rituel de contre-magie confectionne à son tour une effigie analogue, comme pour reproduire les gestes du sorcier et les rediriger contre lui. Un témoignage en ce sens semble se trouver dans le rituel dit de Nikkaluzi contre un ennemi du roi, KUB 7.61 (CTH 417): 4–7 dans lequel on lit: *nu=wa* 2 ALAM DÙ-*uen nu=wa* 1 ALA[M ŠA GIŠERIN] 1 ALAM=ma=wa ŠA IM DÙ-*uen nu=w*[a ANA ALAM ŠA] GIŠERIN ŠUM LÚKUR DUTUŠTiy[auen] ANA ALAM IM=ma=wa=kan ŠUM PU.[LUGAL=ma tiyauen] « Nous avons fait deux figurines. Nous avons fait une figurine [de bois de cèdre] et une figurine d'argile. [Nous avons] placé le nom de l'ennemi de Mon Soleil [sur la figurine de] bois de cèdre et [nous avons placé] le nom de PU-Šarruma sur la figurine d'argile (Hutter (1991: 39). » Richard Beal (2001: 67), suivi par Volkert Haas (2001: 55–56), suggère que les deux figurines sont jetées au feu, ce qui a pour effet de détruire celle représentant l'ennemi du Grand Roi qui est en bois et de renforcer celle en argile de BU.LUGAL, un allié du roi. Notons toutefois, à la suite de Daniel Schwemer (2007b: 272), que, d'une part, ce passage fragmentaire ne fait aucune allusion au fait de brûler les deux figurines et que, d'autre part, aucun parallèle mésopotamien de cette éventuelle pratique n'est connu. Il est donc possible que les gestes rituels réalisés dans ce contexte soient tout autres. Quoi qu'il en soit, il est clair que ce rituel est destiné à nuire à l'ennemi du Grand Roi, et la pratique consistant à manipuler une figurine le représentant est comparable à celle que nous avons mentionnée plus haut dans le contexte d'un envoûtement.

A.1. Figurines anthropomorphes ou une technique de « contre-envoûtement »: le rituel d'Alli met surtout l'accent sur l'utilisation de cinq figurines d'argile. Les incantations du texte montrent que ces figurines personnifient l'ensorceleur. Les attributs des figurines sont en effet mentionnés en relation avec l'ensorceleur dans les incantations. Ainsi, les figurines masculines sont décrites de la manière suivante (§ 1:4–8⁴¹): 5 ALAM IM ŠÀ.BA 2 LÚ nu KUŠkuršaš] karpan harkanzi n=ašta anda EME^{MES} kiantari 3 MUNUS^{MES} n=at TUGkurišnanteš « Cinq figurines en argile dont deux masculines. Elles portent des kurša- et des langues se trouvent dedans. Trois figurines féminines. Elles (sont) coiffées d'un kurešsar. » Les incantations comparant l'ensorceleur aux figurines indiquent (§ 4:22–31): kišseraš DUTU-uš kāša alwanzinieš antuhšeš nu kūn UN-an mān LÚ-iš iyan ha[rzi] n=at kāša iškišaz karpan harzi n=e=za EGIR-pa dāu n=at iškišaz karpan harzi [m]ān=an [MUNUS-z]a=[m]a iyan harzi n=an zik DUTU-uš šakti [n=a]t<=ši> TUGkurešsar ešdu n=at=šan INA SAG.DU=ŠU šiyan hardu n=e=za EGIR-pa dāu « Divinité solaire de la main, (vois) ces ensorceleurs ! Si (c'est) un homme (qui) a traité rituellement cette personne, puisse-t-il porter cela sur le dos ; qu'il les reprenne ! Puisse-t-il porter cela sur le dos. Mais si (c'est) une [femme] (qui) l'a traitée rituellement, (et que) toi, divinité solaire, tu la reconnais (comme telle), que [c]ela soit <son> kurešsar, qu'elle le maintienne sur sa tête ! Qu'elle les reprenne ! » L'incantation continue en mentionnant la ceinture et la chaussure de la sorcière, éléments qui ne sont pas mentionnés pour les figurines féminines.

Ainsi, l'une des techniques magiques utilisées lors du rituel d'Alli pour neutraliser l'ensorcellement est la magie analogique: on compare les figurines manipulées dans le rituel aux auteurs de l'ensorcellement. Cette comparaison est effective tout au long du rituel, puisque dans toute une série d'incantations, on matérialise l'ensorcellement par de la laine de couleur que l'on enroule autour des figurines. Je ne citerai qu'une seule incantation de la série en guise d'illustration (§ 10:63–68): [EGIR-a]nda=ma ŠA SÍG SA₅ kāpinan QĀTAMMA [iyazi nu tezzi kuiš]=an išharnuškit kuiš=an alwanza[hhikit išha]rnuwanda alwanzata daškimi n=at [E]GIR-pa [išhi=(š)ši pi]škimi kāpinan ITTI ALAM^{HA} hūlal[ēzzi] « [Ens]uite, elle traite un fil de laine rouge de la même manière [et dit]: ‘[Celui qui] l'a rendu rouge sang, celui qui l'a ensorcelé, je lui retire les (choses) rouge sang et l'ensorcellement et je les rends à leur [propriétaire].’ Elle enroule le fil (de laine) autour des figurines. » Représenter l'ensorceleur ou l'ensorceleuse sous la forme d'une figurine est une façon de rendre cette « mauvaise personne » présente. Le choix consistant à faire

41. La numérotation suit celle employée dans mon édition en ligne de CTH 402.

figurer les deux sexes indique très vraisemblablement que ni l'identité ni même le sexe de la personne ensorcelée n'est connue de la victime.

La possibilité de représenter l'ensorceleur sous la forme d'une figurine anthropomorphe qui sera manipulée dans le rituel de contre-magie est clairement attestée dans le rituel de Pupuwanni CTH 408 destiné, notamment, à neutraliser l'ensorcellement des divinités d'une personne. Un passage de cette composition étudiée en dernier lieu par Daliah Bawanypeck⁴² indique en effet (*KUB* 7.2 i 11–12): [HUL-*l*] *un*=(*n*) *a UN-an ALAM IM ienzi DINGIR^{MEŠ}=ŠU=ya=ši [IR^{MEŠ}=Š]U ANŠE.KUR.RA^{MEŠ GIŠ}GIGIR^{MEŠ}=ŠU ŠA IM=pat ienzi* « On fait en argile une figurine (représentant) la mauvaise personne. On fait également ses dieux, ses serviteurs, ses chevaux et ses chars en argile. » Des parallèles mésopotamiens sont connus, notamment dans le recueil néo-assyrien *Maqlū*, dans lequel on lit: « J'ai confectionné la figurine de ‘mon’ sorcier et de ‘ma’ sorcière, de mon envoûteur et de mon envoûteuse, je vous ai mis sous serment, je (vous) ai attaqués en justice⁴³. »

A.2. Figurines non anthropomorphes: les figurines les plus fréquemment mentionnées dans les textes hittites sont celles qui sont en forme de langues. Cela est lié à la prédominance des « langues mauvaises » en tant que technique d'ensorcellement. Les figurines en forme de langues peuvent être en argile, en pâte ou en cire, principalement. Le rituel de Šehuzzi pour rétablir une personne ensorcelée (*KUB* 9.39 + *KUB* 43.59 i 1: *mān UH₇-a[h] handan SIG₅-ahmi*) préconise la confection de figurines en forme de langues et en forme de bouche (*KUB* 9.39 + *KUB* 43.59 i 2–8: *CHD* Š, 109): [*n*]*u=za šaluinaš purut lalauišnaš purut wa[p]puwaš IM-an NUMUN^{HÁ} hūmanda DIM₄ BAPPIR n=at EGIR-pa paraža mallanzi n=at IM-ni IGI-anda immianzi nu ALAM^{HÁ} KA×U EME^{HÁ} DÙ-mi n=at KA×U-iš haššit šunnahhi n=at IM-nit ištappi n=at šiyami* « De la terre de šalwana-, de la terre de fourmis, de l'argile de la rive (d'un fleuve), toutes les graines, du malt et du pain à bière. On les moud à l'envers. On les mélange avec de l'argile. Je fais des figurines de bouche et de langues. Je les remplis, (elles et) la bouche, de cendre, je les recouvre d'argile et je les scelle. »

Le rituel de Maštigga mentionne également des figurines en forme de mains dans un contexte faisant allusion à des malédictions. Volkert Haas indique très justement que figurines de mains et figurines de langues symbolisent les deux catégories d'actes magiques: manuels et oraux (Haas 1994: 884). Par ailleurs, le rituel d'Alliturahhi de Mukiš fait allusion à un chien et à un porc de l'ensorceleur⁴⁴. Peut-être s'agit-il de figurines représentant ces deux animaux, comme le proposent Volkert Haas et Ilse Wegner, les éditeurs de ce texte ? Le passage est trop lacunaire pour pouvoir l'affirmer.

B. Des malédictions contre une malédiction précédente

Le rituel d'Alli contient une incantation assez inhabituelle (§ 6:36–39): [*nu a*] *lwanzata dukanzi x[...]* *ěšdu n=an haššannit dāu ŠAH=ma=aš=kan GIŠGAG-az išparzašdu n=at EGIR-pa BĒLĪ=ŠU paiddu* « Que [l'en]sorcellement soit ... *dukanzi* ! Qu'elle le prenne par (sa) matrice ! Qu'il s'échappe du bâton du porc⁴⁵ ! Qu'il retourne auprès de sa propriétaire ! » Ce passage n'est pas sans difficulté. Outre *dukanzi*, dont le sens est peu clair dans le passage, mais que Craig Melchert suggère de traduire « cultivation, breeding » (Melchert 1999: 20–22), le lien logique entre les différentes propositions de cette incantation n'est pas évident à première vue. Seule l'interprétation proposée par Craig Melchert me paraît résoudre cette difficulté: selon lui, l'expression « bâton du porc » utilisée dans ce passage serait une façon de désigner le sexe de l'animal. On souhaiterait ainsi que l'ensorcellement soit renvoyé dans la ma-

42. Bawanypeck 2005: 276–77. Voir également Prechel 2002.

43. *Maqlū* I 15–17 (Meier 1937: 7): *epuš nu luš₁₁-ya u munusuš₁₁-ya ša epišya u muštepistiya aškun ina šaplikunuma adibbub dini*.

44. *KUB* 24.13 ii 29: Haas et Wegner 1988: 111.

45. -aš alterne avec -at dans les différents manuscrits, bien que -aš soit majoritaire. Voir Melchert 1999: 21 pour ce passage.

trice de l'ensorceleuse à la suite d'une relation sexuelle avec un porc. Nous aurions donc affaire une malédiction. Or, une telle malédiction n'est-elle pas un des moyens les plus logiques de lutter contre une malédiction préalable ?

Un exemple de « contre-malediction », si l'on peut dire, se retrouve dans le rituel *KUB* 17.27 d'Allaiturahhi (*KUB* 17.27 iii 12–15 ; 18): *n=at=kan ANŠE-aš šehurreškiddu*⁴⁶ [*n=at=kan GU₄-uš kammaršieškiddu DUMU. LÚ.U₁₉.LU-uš=šan [kuiš] šer arha iyattari nu=(š)šan šer [all]appahiškiddu*; iii 18: [...]x=war=an UH₇-an UN-an L[ʃ]M DINGIR^{MES} *hurzaškand[u]* « Qu'un âne urine sur eux (= les mots de l'ensorcellement UH₇-naš *uddār*) ! Qu'un bœuf défèque sur eux ! Qu'un homme qui passe (par ici) crache sur (eux) ! (...) Que les mille dieux mau-dissent la personne ensorceleuse [...] (Haas et Wegner 1988: 194; Haas 2007: 18) ! » D'autres dieux devant maudire l'ensorceleur sont énumérés ensuite, dans un passage plus lacunaire. On pourrait également citer l'incantation prononcée lors du rituel de Pittei contre l'ensorcellement d'un nouveau-né, incantation assez difficile à comprendre mais dans laquelle interviennent plusieurs malédictions (Beckman 1983: 178–79).

C. Ensevelissement

Le rituel d'Alli mentionne la possibilité de renvoyer l'ensorcellement et les mauvais rêves dans la Terre Sombre et de les y fixer (§ 20:124–36): *manninkuwahhi tēkan paddāi nu=kan aniuraš KIN^{HĀ} anda dāi pūrut šer išhuwai nu ištalakzi nu=za ḠišGAG^{HĀ} walahzi nu kišan tezzi kuiš kūn alwanzahhiškit kinun=a apēl alwanzata EGIR-pa dahhun n=at=kan taknai kattanda tēhun n=at tarmānun nu alwanzata idalauēš tešhuš tarmānteš ašandu n=at=kan namma šarā lē u[i]zzi n=at dankuīš daganzipaš hardu* « À proximité, elle creuse la terre et elle place les objets du rituel dans (le trou). Elle verse de l'argile par-dessus et elle aplani (le tout). Elle enfonce les piquets et dit: 'Celui qui a ensorcelé celui-ci, maintenant, je lui ai retiré l'ensorcellement, je l'ai placé dans la terre et je l'y ai fixé. Que l'ensorcellement (et) les mauvais rêves (y) soient fixés ! Qu'ils ne remontent plus ! Que la Terre Sombre les (re)tienne !' » Une technique analogue est mentionnée dans le rituel *kizzuwatnien* de Maštigga contre une querelle familiale: on y précise que les malédictions, sous la forme de la bouche et de la langue, doivent être fixées dans le sol et adressées à la divinité solaire (Miller 2004: 94–95 § 37).

D. Couper un lien

Le rituel de Maštigga mentionne la technique consistant à « couper/séparer les langues » avec un couteau (§ 10⁴⁷) *nu SÍG mittan dāi n=at=šašma[š]=kan IŠTU GÍR šer arha kuerzi nu kišan memai apedani=wa=šmaš=kan U₄-ti kuit haššikkedumat kinun=a=wa=šmaš=kan kā[š]a apedaš U₄-aš EME^{HĀ} ^DĀndāliyaš IŠ[T]U GÍR karašta n=an=kan hašši [pe]ššiyazzi*: « Elle prend de la laine rouge, la coupe au-dessus d'eux avec un couteau, et parle ainsi: 'Du fait que vous vous êtes querellés en ce jour, maintenant, Āndāliya vient de couper de vous les langues de ces jours.' Elle jette cela dans le foyer. » Le fait que l'ensorcellement soit vécu comme un lien qui unit magiquement l'ensorceleur et l'ensorcelé sera examiné ci-après.

E. Autres techniques

Les textes attestent d'autres techniques de contre-magie. La façon dont la Vieille Femme nie le talent de l'ensorceleur dans un petit rituel attribué à Allaiturahhi est à cet égard intéressante: elle prétend en effet que l'ensorce-

46. D'après la photographie de la tablette mise en ligne sur le site de Konkordanz, il semble bien qu'un signe ŠE ait été inscrit sur un signe EŠ érasé, d'où la confusion de lecture possible pour ce terme entre *ešharreškiddu* (*HED* K: 37) et *šeħurreškiddu* (Haas et Wegner 1988: 194). Par ailleurs, la lecture choisie par Haas et Wegner me paraît plus satisfaisante dans le contexte.

47. Je suis la numérotation de Miller 2004.

leur n'a pas pratiqué son rite d'ensorcellement correctement⁴⁸. Des techniques de purification connues par ailleurs (illustration, exorcisme voire substitution, etc.) peuvent également être utilisées dans le cadre d'un rituel de contre-magie. D'autres techniques de contre-magie relèvent quant à elles, semble-t-il, de la thérapeutique. Ainsi, dans le rituel d'Alli, il semble que la Vieille Femme fasse à deux reprises une sorte de cataplasme qu'elle enroule sur une partie du corps du patient tout en prononçant une incantation de magie analogique (§ 29 et 30).

De même, dans le rituel de Maštigga, une « plante de la divinité solaire » est enroulée autour du corps des deux antagonistes en proférant une incantation demandant la suppression des « mauvais mots de la bouche et de la langue » (§ 43). Notons enfin l'utilisation, dans le rituel d'Hebatarraki (CTH 397), d'excrément de chien mélangé à de la farine d'orge et à différentes plantes qui, sous forme de pâte, est d'abord appliquée sur la victime (le texte utilise le verbe *tamasš-* « to press ») puis apparemment brûlée en fumigation puisque la conjuration qui accompagne le rituel indique notamment (*KUB* 24.14 i 22–24): ŠA UR.GI,₇=ma=(t)ta waršulan awan arha parhun ŠA UR.GI,₇=ma šalpaš (*KUB* 24.15 i 22: *šalpan*) UZU UR.GI,₇ UZU GÌR.PAD.DU UR.GI,₇=ya šimišyanun « J'ai chassé l'odeur du chien hors de toi, j'ai brûlé en fumigation les (ou le dans le duplicat) *šalpa-* du chien, la chair du chien et les os du chien. »

Conclusion

L'ensorcellement peut consister à l'établissement d'un lien magique entre deux personnes: l'ensorceleur et l'ensorcelé. Le rituel *mantalli(ya)* est précisément destiné à dénouer ce lien⁴⁹. Dans ce contexte, l'expression *mantallieš EME^{HĀ}-eš* dans le rituel de Maštigga contre des querelles familiales est particulièrement intéressante, puisqu'elle atteste l'existence d'une relation entre la langue et le fait d'établir un lien. À côté des allusions faites au lien symbolique qui unit les antagonistes, quelques séquences rituelles matérialisent ce lien sous la forme d'une corde tressée qu'il s'agit de dénouer: c'est le cas dans le rituel d'Allaiturahhi *KUB* 17.27⁵⁰. Le rituel d'Uruwanda contre « les langues » CTH 411 représente lui aussi l'ensorcellement sous la forme d'éléments liés entre eux. Le texte indique en effet (*KBo* 11.11 i 3–5): *n=ašta UZU SA ANA GI anda huittahhari nu=(š)an hamenkeškimi* « Je tire le tendon dans un roseau. Je (les) lie (ensemble)⁵¹. » Notons que la représentation de l'ensorcellement comme un lien, un noeud, se retrouve dans la magie de l'Égypte ancienne et de la Grèce antique. En Égypte ancienne, un article récent de Willemina Wendrich a montré à quel point les noeuds sont omniprésents dans les pratiques magiques (Wendrich 2006).

Quant à la symbolique du lien dans la Grèce ancienne, elle a notamment été étudiée par André Bernand à travers l'analyse du terme grec *katádesis* « ligature » que le latin traduit par *defixio* (Bernand 1991: 75 et 162). Derrière cette image du lien magique se cache en outre un second concept: le lien entrave la personne ensorcelée, il la paralyse. Dans le même ordre d'idées, lier la figurine représentant la personne ensorcelée comme on le fait dans le rituel d'Alli est une manière de l'immobiliser⁵². Le rituel d'Allaiturahhi et ses nombreuses expressions utilisant le terme *išhai-* « lier » est une belle illustration de cette conception de l'ensorcellement.

Si l'ensorceleur est parvenu à ses fins, c'est le plus souvent parce qu'il a réussi à éloigner les dieux de sa victime⁵³. Il a, pour ce faire, provoqué leur colère soit en accusant sa victime d'avoir commis une faute vis-à-vis d'eux (ce qui est l'un des principes de la malédiction mais semble également correspondre à certains emplois de l'expression « mauvais yeux »), soit en souillant sa victime, ce qui a comme effet d'éloigner les dieux. Le rituel d'Ammihatna fait notamment allusion à l'ensorcellement de la nourriture de la victime qui, une fois ingérée, provoque son impureté. Les dieux en colère considèrent alors la personne ensorcelée comme un parfait étranger. Dans un article d'Ilya

48. *KUB* 17.27 ii 28'–30': Haas et Wegner 1988: 192.

49. Sur le champ sémantique du lien qu'on noue et qu'on dénoue, voir également Haas et Thiel 1978: 40–46.

50. *KUB* 17.27 ii 37'–41': Haas et Wegner 1988: 193.

51. Pour d'autres citations mentionnant l'ensorcellement sous la forme d'un lien, voir *CHD L-N*: 2–3 sub *la-*.

52. Cette même image se retrouve notamment dans le rituel de guerre néo-assyrien récemment édité par Daniel Schwemer, où l'ennemi serait soupçonné de pouvoir « lier » (*russū*) les armes du roi. Pour ce sens de *russū*, voir Schwemer 2007a: 39.

53. Voir, sur ce thème, Abusch 1999.

Yakubovich⁵⁴, cet auteur, suivant une suggestion d'Elisabeth Rieken, indique que la racine hittite *alwanza- pourrait se retrouver dans l'adjectif louvite *aliwanna/i-, *alunna/i- qui signifierait « ennemi, étranger » à l'instar du latin *aliēnus*. Cette théorie me paraît tout à fait séduisante à la lumière de ce qui a été dit ici: l'ensorcellement est avant tout ressenti comme une aliénation⁵⁵.

Les techniques de contre-magie relèvent principalement de la logique suivante: il s'agit de renvoyer l'ensorcellement à l'ensorceleur, la malédiction à la personne qui l'a proférée. Pour ce faire, plusieurs techniques peuvent être utilisées voire de préférence combinées: 1) la personnification de l'ensorceleur sous la forme de figurines sur lesquelles on pourra agir plus aisément ; 2) maudire la personne ayant proféré une première malédiction. Cette technique est clairement mentionnée dans un passage du recueil néo-assyrien *Maqlū*, dans lequel il est dit: « Sa parole est retournée dans sa bouche, sa langue est liée⁵⁶. » Le même recueil décrit par ailleurs l'incantation suivante: « Je fais contre toi l'acte (de sorcellerie) que tu avais fait contre moi. Je t'ai fait te confronter à la machination à laquelle tu m'avais fait me confronter. Je t'ai retourné la faveur que tu m'avais faite⁵⁷ ! »

Notons que des mesures préventives permettant d'éviter un ensorcellement devaient également exister, mais les textes ne les décrivent pas, du moins à ma connaissance. En revanche, un texte mésopotamien étudié par Walter Farber fait allusion à l'emploi d'une pierre magique et d'une incantation pour « empêcher la sorcellerie d'atteindre une femme enceinte et qu'elle ne perde son fœtus⁵⁸ ».

Pour neutraliser l'ensorcellement, il faut donc refaire les mêmes gestes à l'envers, pour défaire ce qui a été fait, comme l'indique très justement Maurice Veyra (1966: 106). Celui-ci écrit: « Défaire, d'une part, afin de remettre les êtres et les choses dans leur état primitif, renvoyer le mal là d'où il vient, c'est-à-dire, d'abord chez le sorcier: telle sera surtout la tâche du magicien. Mais aussi, il arrivera très fréquemment, plus fréquemment peut-être, que l'on ne se contentera pas de renvoyer le mal à celui qui l'a provoqué, mais bien dans 'la Terre sombre', aux Enfers, où – tirons la conclusion que les textes suggèrent – réside le principe du mal » (Veyra 1966: 113). Plus que défaire, c'est surtout dire qui semble rendre le rituel de contre-magie efficace. Le caractère performatif des incantations prononcées n'est plus à démontrer: en décrivant un phénomène, on souhaite l'ancrer dans la réalité autant que l'on suggère aux dieux d'agir d'une certaine façon.

Après avoir défaire ce qui a été fait, on éloigne à jamais la menace en clouant, en enterrant ou en brûlant l'élément symbolisant l'ensorcellement. Les deux premières techniques semblent témoigner de l'origine chthonienne de l'impureté ainsi provoquée. L'impureté étant une des principales conséquences de l'ensorcellement, son caractère chthonien est important à souligner: il témoigne du lien qui semble exister entre la sorcellerie et le monde des morts, lien qui est bien mieux connu dans d'autres sociétés méditerranéennes anciennes (Égypte, Grèce et monde romain). La *defixio* romaine consiste en effet à envoûter un adversaire en faisant appel à un défunt. À ma connaissance, une telle pratique n'est pas attestée dans les textes hittites, mais un lien magique relevant de la sorcellerie peut toutefois exister entre une personne vivante et un défunt, comme en témoigne le compte rendu oraculaire *KBo* 2.6 édité par Theo van den Hout (1998: 196–217).

Ensorceler quelqu'un revient donc à l'attirer irrésistiblement dans le monde des morts. On se souviendra de l'expression *taknaz da-* « prendre/retirer de la terre » qui prend ici tout son sens. La personne ensorcelée entre malgré elle dans un état d'entre-deux, de liminarité comme diraient les anthropologues, qui la met en danger: elle a déjà un pied dans le monde des morts sans y être pourtant totalement intégrée. Le lien magique qui la paralyse et l'enchaîne à l'ensorceleur doit impérativement être coupé pour éviter qu'elle ne soit définitivement happée par la Terre Sombre.

54. Yakubovich 2008. Je remercie I. Yakubovich qui m'a aimablement fait parvenir le manuscrit de son article avant parution.

55. Kitz 2007: 619 utilise, dans une logique analogue, le terme « segregation ».

56. Maqlū I 28 (Meier 1937: 8): *turrat inim=sa ana ka=xu=ša eme=ša kaṣrat*.

57. Maqlū VII 73–75 (Meier 1937: 49): *ipšu tepušinni epuški mihir tušamhirinu ušamhirki gimil tagmilinni utır agmilki*.

58. Farber 1989: 110–11: *ana munus erīti kišpu nu te-e ša-šā-šā la šub-e*.

References

- Abusch, T.
- 1999 Witchcraft and the Anger of the Personal God. Pp. 83–121 in *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, ed. T. Abusch et K. van der Toorn, Ancient Magic and Divination 1, Groningen: Styx.
 - 2002 *Mesopotamian Witchcraft: Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, Ancient Magic and Divination 5. Leyde: Brill.
- Bawanypeck, D.
- 2005 *Die Rituale der Auguren*, THeth 25. Heidelberg: Winter.
- Beal, R. H.
- 2001 Hittite Military Rituals. Pp. 63–76 in *Ancient Magic and Ritual Power*, 2nd ed., éd. M. Meyer et P. Mirecki. Leyde: Brill.
- Beckman, G.
- 1983 *Hittite Birth Rituals*. StBoT 29. Wiesbaden: Harrassowitz.
 - 2003 Bilingual Edict of Hattušili I. Pp. 79–81 in *The Context of Scripture II. Monumental Inscriptions from the Biblical World*, éd. W. W. Hallo et K. L. Younger Jr., Leyde: Brill.
- Bernand, A.
- 1991 *Sorciers grecs*. Paris: Fayard.
- Bin-Nun, S. R.
- 1975 *The Tawananna in the Hittite Kingdom*. THeth 5, Heidelberg: Winter.
- Brand, R.
- 1986 Rites de naissance et réactualisation matérielle des signes de naissance à la mort chez les Wémémou (Bénin/Dahomey). Pp. 37–62 in *Naître vivre et mourir. Actualité de Van Gennep, Musée d'ethnologie Neuchâtel (exposition du 28 juin au 31 décembre 1981)*, éd. J. Hainard et R. Kaehr, Neuchâtel: Musée d'ethnographie.
- Butler, S. A. L.
- 1998 *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*. AOAT 258. Münster: Ugarit-Verlag.
- Charpin, D.
- 1988 Les représentants de Mari à Ilân-Šûrâ. Pp. 31–137 in *Archives épistolaires de Mari I/2*. Archives Royales de Mari XXVI, éd. D. Charpin et al., Paris: Editions Recherche sur les civilisations.
- Clerc, J. -B.
- 1995 *Homines magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*. Publications Universitaires Européennes III/673. Bern: P. Lang.
- Collins, B. J.
- 2003 Purifying a House: A Ritual for the Infernal Deities. Pp. 168–71 in *The Context of Scripture I*, 2nd ed., éd. W. W. Hallo et K. L. Younger. Leyde: Brill.
- Engelhard, D. H.
- 1970 *Hittite Magical Practices: An Analysis*. thèse de doctorat de l'Université de Brandeis.
- Farber, W.
- 1989 *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und –Rituale*. Mesopotamian Civilizations 2, Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Favret-Saada, J.
- 2004 Sorcellerie. Pp. 670–73 in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 2nd edition, éd. P. Bonte et M. Izard. Paris: Presses universitaires de France.
- Frantz-Szabó, G.
- 1995 Hittite Witchcraft, Magic, and Divination. Pp. 2007–19 in *Civilizations of the Ancient Near East* 3, éd. J. M. Sasson, New York: Scribner's Sons.
- Gally, M.
- 1978 Médée, ou le vertige d'un autre monde. Pp. 49–89 in *La sorcellerie*. Les Cahiers de Fontenay n°11.12, Fontenay aux Roses: École Normale Supérieure.
- Gessel, B. van
- 1998 *Onomasticon of the Hittite Pantheon I*. HdO I/33. Leyde: Brill.
- Giorgieri, M.
- 1992 Un rituale di scongiuro antico ittita per Labarna-Hattušili. SMEA 29: 47–98.
 - 1995 *I testi ittiti di giuramento*. thèse de doctorat de l'Université de Florence.

- Goetze, A.
- 1938 *The Hittite Ritual of Tunnavi*. AOS 14. New Haven: American Oriental Society.
- Graf, F.
- 1994 *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres.
- Haas, V.
- 1977 *Magie und Mythen im Reich der Hethiter*. Hamburg: Merlin.
 - 1988 Magie in hethitischen Gärten. Pp. 121–42 in *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, éd. E. Neu et Ch. Rüster. Wiesbaden: Harrassowitz.
 - 1994 *Geschichte der hethitischen Religion*. HdO I/15. Leyde: Brill.
 - 2001 Verfluchungen am hethitischen Hof und deren rituelle Beseitigung. Pp. 53–71 in *Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes*, éd. R. Albertz. AOAT 285. Münster: Ugarit-Verlag.
 - 2003 *Materia magica et medica hethitica*. Berlin: de Gruyter.
 - 2007 Notizen zu den Ritualen der Frau Allaiturah aus Mukš. AoF 34: 9–36.
- Haas, V. et Thiel, H. J.
- 1978 *Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(h)i und verwandte Texte*. Hurritologische Studien 2. AOAT 31. Neukirchen-Vluyn: Ugarit-Verlag.
- Haas, V. et Wegner, I.
- 1988 *Die Rituale der Beschwörerinnen SALŠU.GI. ChS I/5*. Rome: CNR.
- Hoffmann, I.
- 1984 *Der Erlass Telipinus*. THeth 11. Heidelberg: Winter.
- Hoffner, H. A.
- 1983 A Prayer of Muršili II about his Stepmother. JAOS 103: 187–92.
 - 1997 *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*. DMOA 23. Leyde: Brill.
- Hout, T. van den
- 1998 *The Purity of Kingship. An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tuthaliya IV*. DMOA 25. Leyde: Brill.
- Hutter, M.
- 1988 *Behexung, Entsöhnung und Heilung*. OBO 82. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
 - 1991 Bemerkungen zur Verwendung magischer Rituale in mittelhethitischer Zeit. AoF 18: 32–43.
 - 2003 Aspects of Luwian Religion. Pp. 211–80 in *The Luwians*, éd. H. C. Melchert. HdO I/68, Leyde: Brill.
- Kassian, A.
- 2000 *Two Middle Hittite Rituals Mentioning ŋZiplantawija, Sister of the Hittite King ŋTuthalija II/I*. Moscou: Paleograph.
- Kitz, A. M.
- 2007 Curses and Cursing in the Ancient Near East. *Religion Compass* 1/6: 615–27.
- Labat, R.
- 1951 *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux I*. Travaux de l'académie internationale d'histoire des sciences 7, Paris: Académie internationale d'histoire des sciences; Leyde: Brill.
- Lebrun, R.
- 1976 *Samuha. Foyer religieux de l'empire hittite*. Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain.
- Marwick, M. éd.
- 1970 *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Meier, G.
- 1937 *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlū*. AfO Beiheft 2. Berlin: Archiv für Orientforschung.
- Melchert, H. C.
- 1983 Pudenda hethitica. JCS 35: 137–45.
 - 1999 Hittite tuk(kan)zi- ‘Cultivation, Breeding’. Ktèma 24: 17–23.
- Miller, J. L.
- 2004 *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals*, StBoT 46, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Mouton, A.
- 2006 Quelques usages du feu dans les rituels hittites et mésopotamiens. RHR 223: 251–64.
 - 2007 *Rêves hittites. Contribution à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolie ancienne*, CHANE 28, Leyde: Brill.

- 2009 Le ‘mauvais œil’ d’après les textes cunéiformes hittites et mésopotamiens. Pp. 425–39 in *Pensée grecque et sagesse d’Orient. Hommage à Michel Tardieu*, éd. M.-A. Amir-Moezzi *et al.*, Bibliothèque de l’École des Hautes Études Sciences Religieuses 139. Paris: Presses universitaires de France.
- Oettinger, N.
 1976 *Die militärischen Eide der Hethiter*. StBoT 22. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Otten, H.
 1961 Ein Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy. ZA 54: 114–57.
- Prechel, D.
 2002 Betrachtungen zum Ritual der Pupuwanni. Pp. 277–88 in *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, éd. P. Taracha, Varsovie: Agade.
- Reichardt, K. M.
 1998 *Linguistic Structures of Hittite and Luvian Curse Formulae*. Thèse de doctorat de l’Université de Chapel Hill.
- Reiner, E.
 1966 La magie babylonienne. Pp. 67–98 in *Le monde du sorcier*. Sources orientales 7. Paris: Éditions du Seuil.
- Schwemer, D.
 2007a Witchcraft and War: The Ritual Fragment Ki 1904-10-9, 18 (BM 98989). *Iraq* 69: 29–42.
 2007b *Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sefati, Y. et Klein, J.
 2002 The Role of Women in Mesopotamian Witchcraft. Pp. 569–87 in *Sex and Gender in the Ancient Near East*, 47^e R.A.I., éd. S. Parpola et R. M. Whiting. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Singer, I.
 2002 *Hittite Prayers*. WAW 11. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Sommer, F. et Falkenstein, A.
 1938 *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattušili I. (Labarna II.)*, ABAW NF 16, Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Stewart, P. J. et Strathern, A.
 2004 *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, R.
 2006 *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna*. Berlin: de Gruyter.
- Szabó, G.
 1971 *Ein hethitisches Entschuldungsritual für das Königspaar Tuthalija und Nikalmati*. THeth 1. Heidelberg: Winter.
- Taracha, P.
 1990 More about the Hittite *taknaz da* Rituals. *Hethitica* 10: 171–84.
 2000 *Ersetzen und Entschön: Das mittelhethitische Ersatzritual für den Grosskönig Tuthalija (CTH *448.4) und verwandte Texte*. CHANE 5, Leyde: Brill.
- Thomsen, M.-L.
 1987 *Zauberdiagnose und schwarze Magie in Mesopotamien*. CNI Publikations 2. Copenhague: Museum Tusculanum.
- Torri, G.
 2003 *La similitudine nella magia analogica ittita*. Studia asiana 2. Rome: Herder.
 2004 A Hittite Magical Ritual to be Performed in an Emergency. JANER 4: 129–41.
- Trémouille, M.-Cl.
 2004 I rituali magici ittiti. RANT 1: 157–203.
- Ünal, A.
 1988 The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions according to the Cuneiform Texts from Boğazköy-Hattuša. BMECCJ 3: 52–85.
- Vieyra, M.
 1966 Le sorcier hittite. Pp. 101–25 in *Le monde du sorcier*. Sources orientales 7. Paris: Éditions du Seuil.
- Wendrich, W.
 2006 Entangled, Connected or Protected ? The Power of Knots and Knotting in Ancient Egypt. Pp. 243–69 in *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt*, éd. K. Szpakowska. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Werner, R.
 1967 *Hethitische Gerichtsprotokolle*. StBoT 4. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Westbrook, R.
- 2006 Witchcraft and the Law in the Ancient Near East. Pp. 45–52 in *Recht gestern und heute: Festschrift zum 85. Geburtstag von Richard Haase*, éd. J. Hengstl et U. Sick, Philippika. Marburger alterkumskundliche Abhandlungen 13, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Yakubovich, I.
- 2008 The Luvian Enemy. *Kadmos* 47: 1–19.
- Yoshida, D.
- 1991 Ein hethitisches Ritual gegen Behexung (KUB 24.12) und der Gott Zilipuri/Zalipura. *BMECCJ* 4: 45–61.