

CENTRE NATURE ET CULTURE :
LES CYNOCEPHALES DE L'ART RUPESTRE DU MESSAK
(FEZZAN, LIBYE)

Jean-Loïc LE QUELLEC*

« *Irridet primo pia uota lycaon* »
(Ovide, *Métamorphoses*, I-221)

Au Sahara central, parmi les figurations gravées de personnages, on en remarque certains qui paraissent munis de cornes, ou dont les oreilles ou la face ne semblent guère humaines. L'interprétation hésite fréquemment entre «personnages masqués» et «théranthropes mythiques», «hybrides», «thériomorphes» ou «thériocéphales», voire «divinités». Il est vrai que, dans la majorité des cas, et notamment lorsque les figurations sont de petite taille ou assez sommaires, aucun détail ne permet de trancher entre ces diverses possibilités.

S'autorisant de cette incertitude de lecture, plusieurs auteurs ont nié l'existence de théranthropes surréels dans l'art rupestre préhistorique saharien. Certains ont même adopté une explication proche de celle de Luquet, selon qui l'homme, habitué à ne dessiner que des fauves, aurait inconsciemment (?) reproduit des traits animaux en tentant de représenter ses congénères (Avello 1974:26). D'autres ont préféré des explications purement techniques, faisant dériver ces figurations de rituels de chasse où des humains travestis auraient tenu le rôle de certains animaux, procédé cynégétique qui aurait plus tard conduit au nagualisme. Mais cette théorie, depuis longtemps réfutée (Krappe 1938:36), ne s'appuie que sur des attestations africaines actuelles de rites impliquant une relation magique entre le chasseur et l'animal, le premier essayant de forcer l'amitié du second. Or l'ethnologie nous apprend que ces dites «pantomimes de chasse» dont Huard et Leclant (1980:455) rappellent l'existence au sujet des théranthropes gravés du Sahara, ne se bornent pas à la simple imitation des gestes animaux. Loin de se limiter à un jeu propitiatoire, elles sont référées à des éléments mythiques et il est tout à fait gratuit de se fonder sur leur existence pour supposer une hypothétique complexification de pantomimes originelles exécutées à des fins purement techniques, et qui se seraient peu à peu chargées d'éléments symboliques de plus en plus abstraits, pour aboutir enfin à des danses de caractère religieux.

* CERDO (Centre d'Étude, Recherche et Documentation sur l'Oralité), B.P. 05, 79201 PARTHENAY CEDEX.
Mes remerciements s'adressent à Yves et Christine Gauthier, qui m'ont offert l'occasion de visiter le Messak Mellet en juillet-août 1992 et février-mars 1993, me permettant ainsi d'étendre la documentation réunie lors de mes premiers séjours au Messak Settafet à partir de 1976. La présente recherche n'aurait pu être poursuivie sans les autorisations gracieusement délivrées par les autorités libyennes représentées en la personne du Dr Mhammed Ibrahim Meshai, dont on ne peut que partager l'intérêt pour les exceptionnelles richesses archéologiques du Fezzân. Ma reconnaissance va également à Axel et Anne-Michèle Van Albada, qui m'ont amicalement communiqué plusieurs documents inédits, et m'ont régulièrement fait part de leurs observations.

En ce qui concerne les gravures sahariennes, et avant d'évoquer des déguisements rituels à des fins cynégétiques ou non, il faudrait tout d'abord lever la difficulté à faire le départ entre «personnages masqués» parfaitement humains et «théranthropes mythiques», c'est-à-dire héros ou divinités (fig. 10). Or c'est maintenant chose possible pour les gravures de la phase ancienne de l'art du Messak, vraisemblablement située aux débuts de l'«Humide néolithique», vers 4000 bc (Muzzolini 1992).

Pour étudier ces oeuvres, et grâce à la récente découverte des documents décisifs nouveaux qui seront examinés plus loin, on n'est plus tenu de suivre la méthode jusqu'alors utilisée par Muzzolini (1991:18) qui préconisait «de constituer, de ces deux catégories, un seul ensemble». Au contraire, le retour à deux grandes entités constitutives distinctes permettra d'éviter la «composante spéculative» posée en prémisses par cet auteur, et selon laquelle «les deux catégories relevaient certainement, dans les imaginaires collectifs, d'un même archétype conceptuel : celui qui admettait une certaine identité [...] entre l'homme et l'animal » (Muzzolini 1991 : 18-19). Cette démarche aura au moins l'avantage de faire l'économie de notions aussi controversées et mal définies que celles d'«imaginaire collectif» et d'«archétype». Nous verrons qu'elle permettra également de préciser l'affirmation selon laquelle «les masques et théromorphes sahariens ne permettent pas d'affirmer l'existence d'un culte ou d'une croyance en un "dieu-animal", à tête de chacal ou de chat » (Muzzolini 1991:35).

En effet, on peut commencer par éliminer tous les cas indécidables et ceux sur lesquels un masque est distinctement représenté (parfois avec son système d'attache) : ainsi de cet étonnant masque-heaume d'Éléphant du Wâdi Adro, qui laisse apparent le visage de son porteur et qui est certainement artificiel, étant donné le poids d'une vraie tête d'Éléphant (fig. 20). Du reste, on connaît ailleurs dans le Messak (Settafet) un exemple de masque-heaume d'Éléphant où le pachyderme est représenté en entier (fig. 21). Ces cas éliminés, il reste alors que l'hypothèse d'êtres surréels est la seule capable d'expliquer l'existence d'un certain nombre de gravures à propos desquelles la possibilité d'actions réellement accomplies par des humains est à exclure totalement. Au Messak, on peut notamment signaler les scènes suivantes :

- Deux théranthropes à tête de lycan qui se font face à I-n-Habeter (fig. 2), l'un d'eux présentant à l'autre un oryx tenu à bout de bras par le cou, exploite inaccessible aux humains ordinaires (Frobenius 1937 : pl. LVI);

- Un théranthrope à tête de canidé de Tel-Isaghen (fig. 4), portant sur les épaules un Aurochs dont le cornage montre bien qu'il s'agit d'un adulte (Graziosi 1970 : fig. 175);

- Deux cynocéphales à oreilles arrondies et rictus satisfait qui se font suite dans le Wâdi I-n-Hagalas (fig. 5), celui de gauche maintenant, de ses bras puissants, un Aurochs adulte sur ses épaules. Ils sont représentés côte à côte sur un dièdre, de manière à faire face à un rhinocéros (Van Albada 1992-a : 27; 1992-b : fig. 4-2);

- Un théranthrope à tête de lycan qui court à grandes enjambées dans le Wâdi Iser (fig. 6), tout en portant sur les épaules un Aurochs adulte (Van Albada 1992-a : 27 en bas);

- Un cynocéphale du Wâdi Teknîwen qui porte tranquillement un rhinocéros, tenu à l'envers sous son bras (fig. 11). L'animal est parfaitement reconnaissable, et il est indiscutable qu'aucun homme masqué ne saurait se livrer à un tel exercice, seulement accessible aux possibilités surhumaines d'un être mythique : on songe à une sorte de « maître des fauves » ou bien à la magnification des « travaux » d'un héros tel qu'en connaissent diverses mythologies;

- Une célèbre gravure d'I-n-Habeter (fig. 8) montrant des êtres à tête de chacal brandissant un poignard, et dont l'un tire d'une seule main le cadavre d'un rhinocéros, chose bien sûr impossible, même au plus vigoureux des chasseurs (Frobenius 1937, pl. LIV).

A propos de la dernière oeuvre citée, et qui est l'une des plus anciennement connues, rappelons que Jelínek (1984 : 143), insistait sur le fait que « ces êtres mythologiques ne sont pas des hommes masqués, mais des êtres anthropomorphes à tête de chacal », et qu'auparavant Huard et Leclant (1980 : 455) avaient émis l'hypothèse selon laquelle il s'agirait « de divinités de la chasse, dans un haut-lieu comme In Habeter, où l'on peut supposer qu'initiations, rites et cultes des chasseurs trouvaient normalement place ». Quant au topique du robuste cynocéphale portant un grand boviné sur l'échine, il a probablement motivé l'ajout d'un boviné posé « en écharpe » sur les épaules d'un tel être, gravé à I-n-Habeter, montrant peut-être une poitrine de femme, et aux biceps gonflés bien mis en valeur par le piquetage (fig. 28, d'après Van Albada 1990 : 42).

L'arme de poing brandie par les êtres d'I-n-Habeter (fig. 8) ou passée à la ceinture du théranthrope portant un Aurochs de Tel-Isaghen (fig. 4), se trouve également en possession de plusieurs autres de ces êtres (fig. 27, 31, 34 à gauche). C'est le cas de l'un d'eux, à tête de lycaon, qui, dans la Wâdi Geddis, s'apprête à sacrifier un Aurochs retenu d'une seule main par une corne, autre exemple d'action impossible à l'homme (fig. 27, d'apr. Van Albada 1992-a : 29 en bas). Dans une grotte d'el-Warer, un théranthrope malheureusement incomplet (fig. 7) dirige cette arme vers un rhinocéros mort, posé sur le dos comme celui de la grande oeuvre d'I-n-Habeter mentionnée plus haut, mais dont la tête a été coupée (Lutz 1992 : fig. 9, Le Quellec & Gauthier 1993). Or le trophée de l'animal est posé entre ses pattes, et celles-ci ont été repliées de façon non naturelle en forçant les articulations d'une manière qui paraît extrêmement difficile (sinon impossible) à obtenir dans la réalité. Ce détail semble donc à ajouter à la liste des indices graphiques signant une intervention non humaine.

Les exemples cités prouvent donc l'existence d'une catégorie de théranthropes dont la tête animale ne peut correspondre à un masque et qui, lorsqu'elle est reconnaissable, est toujours celle d'un canidé. Lorsqu'ils se livrent à des activités inaccessibles à l'homme, tel que le portage individuel de très grands fauves, il ne fait pas de doute qu'ils typifient des êtres surréels, divinités ou héros. Par contre, lorsqu'ils sont représentés isolés, ou dans des rôles qu'auraient pu tenir les Néolithiques eux-mêmes, un doute subsiste. Par exemple, à Tel-Isaghen, est-ce un homme masqué ou un théranthrope, qui observe des chasseurs d'Autruches sur une gravure publiée par Frobenius (1937 : pl. LXIX) ? On comprend mal l'intérêt d'un masque de chacal pour approcher ces oiseaux, et la deuxième hypothèse peut donc être valablement évoquée. Mais que dire d'un

«personnage» (?) en marche à I-n-Habeter, muni d'une volumineuse tête de lycan (fig. 3), et situé juste derrière deux Hippopotames de facture différente, dont l'un est très probablement la copie de l'autre? Cette créature, plutôt de la même main que la copie, a parfois été formellement rapprochée de la déesse Thouéris, et le rapport de taille est très en sa faveur, mais on ne peut l'interpréter comme théranthrope mythique que par comparaison avec ceux de ces êtres que nous avons déjà considérés comme certains, et à la typologie desquels il s'intègre parfaitement.

L'existence d'un irréductible reliquat de représentations qui, considérées individuellement, ne peuvent être classées avec certitude ni dans le groupe des humains ni dans celui des êtres surréels, est immanquablement ressentie comme un obstacle à la compréhension de l'art qui nous intéresse, ou comme une limite à nos possibilités de lecture. Mais plutôt que de persister à vouloir opérer dans tous les cas une dichotomie, peut-être artificielle (d'accord ici avec Muzzolini), entre «êtres mythiques» et «hommes masqués», ne pourrait-on supposer que l'essence de ces figurations était justement de jouer avec les limites ? Si ces oeuvres signifiaient, n'auraient-elles pas eu pour fonction de figurer notamment des notions impliquant une réflexion sur la relation humanité-animalité, voire sur l'animalité de l'homme (Pury 1984) et sur ce que nous appelons la nature et la culture ?

Il me semble en effet que la clef de lecture de ces oeuvres, si elle existe, serait à rechercher non pas tant du côté des techniques de chasse, que dans les rapports imaginaires et symboliques établis par l'homme entre lui-même et l'animal, proposition que les exemples suivants vont maintenant étayer.

Plusieurs scènes témoignent de rapports particuliers établis entre cynocéphales mythiques et rhinocéros, dans les conceptions de la société à laquelle appartenaient les graveurs du Messak. Outre la scène de sacrifice de la grotte d'el-Warer (fig. 7) et les thérocéphales, déjà cités, qui font face à un rhinocéros du Wâdi I-n-Hagalas (fig. 5) ou s'occupent à en porter un autre sous le bras au Wâdi Teknîwen (fig. 11), ou à en tirer un dernier par une patte à I-n-Habeter (fig. 8), on peut citer les cas suivants :

- Dans le Wâdi Teknîwen, deux cynocéphales se côtoient sur une face d'un dièdre (fig. 9), et paraissent poursuivre un rhinocéros situé sur l'autre face (Van Albada 1993-a : 47);

- Un cynocéphale du Wâdi Imrâwen (fig. 13), monté sur le dos d'un éléphant, présente aussi un rhinocéros à son côté (Van Albada 1993-a : 40);

- Un groupe de cynocéphales du Wâdi I-n-Aramas, s'activant autour de plusieurs quadrupèdes (fig. 23), dont un éléphant qui n'est qu'un ajout tardif, une antilope, et surtout un animal hybride qui semble résulter d'un dessin de rhinocéros auquel on aurait ajouté une trompe, et dont on aurait doublé la corne pour faire les deux défenses d'une tête d'éléphant (Castiglioni & Negro 1986 : 480);

On aura remarqué que, sur ces gravures associant cynocéphales et rhinocéros, le pachyderme est généralement en mauvaise posture. Deux fois, il gît sur le dos, et une fois il a les pattes cassées. Dans un cas, il semble avoir été décapité, et les êtres surréels qui accompagnent cet animal s'imposent toujours à

lui par leur taille, leur attitude ou leurs armes. Du reste, il semble que le rhinocéros soit la seule espèce à être aussi souvent représentée sur les rupestres sous l'aspect d'un animal mort. Dessiner cet animal à l'envers, avec les pattes en l'air, serait une convention commode pour représenter le gibier vaincu et inanimé, et ce procédé est d'ailleurs connu des historiens de l'art à d'autres époques et en d'autres lieux. Or à ma connaissance, quatre rhinocéros au total sont ainsi montrés, dont deux sont portés par des théranthropes. Deux connotations s'associent donc aux cynocéphales que nous étudions : d'une part la chasse, et d'autre part la mort.

L'ensemble de ces déductions est renforcé par l'examen de certains détails de l'habillement des cynocéphales, lorsque ce dernier est indiqué. En effet, plusieurs de ces êtres portent un protomée de rhinocéros pendu à leur ceinture, ou attaché de quelque façon à leur taille. C'est notamment le cas d'un cynocéphale courant avec un Aurochs sur les épaules dans le Wâdi Iser (fig. 6), d'un autre qui s'active près d'éléphants du Wâdi Ti-n-Sharûma (fig. 32), d'un redoutable thérocéphale à tête de lycaon du Wâdi Tidûwa (fig. 24), d'un de ceux du Wâdi I-n-Hagarîn (fig. 33) et des deux théranthropes à tête de lycaon qui se font face à I-n-Habeter, l'un d'eux soulevant une antilope d'une seule main, en la tenant par le cou (fig. 2). Le port d'un tel trophée à la ceinture permet sans doute de comprendre pourquoi le rhinocéros de la grotte d'el-Warer a été décapité par le porteur de poignard qui le côtoie (fig. 7).

Plusieurs de ces cynocéphales qui portent une tête de rhinocéros pendue à leur côté, présentent également une autre pendeloque, qui retombe de l'autre. Or, dans tous les cas connus, il s'agit alors d'un protomée de boviné, parfois réduit à sa plus simple expression, comme à I-n-Habeter où le « bident » attaché à la taille de l'un des protagonistes doit donc être interprété, non comme une arme particulière (qui constituerait un étrange hapax), mais comme un bucrane au dessin très simplifié, fort énigmatique pour les préhistoriens qui jusqu'alors ne disposaient pas de points de comparaisons, mais qui devait être suffisamment « parlant » pour tels des contemporains des graveurs qui en connaissaient le code (fig. 8). La signification véritable de cette figuration allusive apparaît clairement lorsque cette pendeloque est rapprochée de celles, plus détaillées, que portent d'autres cynocéphales, et où sont visibles cornes, oreilles et mufler vu de dessus (fig. 24, 29, 32).

On doit donc retenir que les cynocéphales en question doivent non seulement illustrer des mythes associant la chasse et la mort, mais qu'ils aussi sont particulièrement associés aux rhinocéros (fig. 2, 6, 7-9, 11-13, 23, 24, 32, 33) et aux bovinés (fig. 4-6, 12, 19, 24, 25, 27-30). Lorsqu'un protomée de chacune de ces deux espèces est utilisé en pendentif, il est même permis de se demander s'il n'aurait pas été traité là d'une opposition symbolique établie entre elles. Cette hypothèse paraît confirmée par une frise du Wâdi Alamas qu'a fait connaître Axel Van Albada (1993 : 48, fig. 2), où se reconnaît un groupe de quatre cynocéphales (dont deux armés) qui semblent se concerter, entre un boviné et un rhinocéros tournés

symétriquement vers eux (fig. 12)¹. Le parallélisme avec les figurations précédentes est flagrant car, dans tous ces cas, les cynocéphales (isolés ou en groupe) sont entre rhinocéros et boviné (vivants ou réduits à l'état de pendentif).

L'examen des relations entre cynocéphales et éléphants va maintenant nous permettre de découvrir d'autres connotations.

Nous avons eu l'occasion de croiser plus haut un cynocéphale du Wâdi Imrâwen, associé à un rhinocéros, et monté sur le dos d'un éléphant (fig. 13-14). Contrairement aux rares pseudo-cornacs déjà signalés çà et là au Sahara, cette scène ne résulte pas d'une superposition tardive d'un personnage à un éléphant pré-existant. Certes, la ligne dorsale de l'éléphant recoupe le tracé du cynocéphale, mais l'examen minutieux de l'ensemble, sur place, montre qu'il s'agit bien d'une composition intentionnelle. Il n'y a pas lieu d'en tenir compte dans le cadre d'une éventuelle discussion sur la possibilité d'une domestication de l'éléphant au Sahara à haute époque, notamment parce qu'il est impossible de se maintenir aussi loin en arrière de la monture, mais surtout à cause du caractère évidemment surnaturel du cornac. Les deux montants situés devant lui sont très proches de ceux qui se trouvent sur les selles de bovinés gravés dans la même région et l'ensemble, loin d'accréditer l'hypothèse d'une véritable monte de l'éléphant, résulte simplement d'un montage graphique à valeur essentiellement mythique.

Or il existe d'autres gravures fezzanaises associant des éléphants à des cynocéphales :

- Un cynocéphale ithyphallique de Tel-Isaghen, qui dirige son sexe élargi vers un pachyderme, en présence d'un porteur de « raquette » (fig. 1) (Jelínek 1985-a : fig. 49);

- Un autre cynocéphale ithyphallique qui s'approche derrière un(e) éléphant(e) du Wâdi Alamas touché(e) sous la queue, d'après une gravure dont A. Van Albada m'a aimablement communiqué le relevé (fig. 17);

- Un cynocéphale du Wâdi I-n-Elobu, assis sur un siège monopode et qui semble guetter un grand éléphant, en tenant (ou en s'abritant derrière un objet non reconnaissable (fig. 22);

- Deux cynocéphales encadrant un éléphant derrière lequel s'en trouve un autre, plus petit, et occupé à lécher les fumées du pachyderme, tout en dressant une hache (fig. 34).

Il est hors de doute que ces gravures sont non descriptives. Une fois de plus, la difficulté qu'il y a généralement à reconnaître les hommes masqués, sur les rupestres, paraît ici levée : si l'éléphant impliqué dans de telles scènes de « zoophilie » est bien vivant, ce ne sont certainement pas des hommes ordinaires (masqués) qui peuvent se trouver dans une telle situation, et l'on a donc affaire à des êtres surréels, ce qui confirme nos précédentes déductions.

1. L'hypothèse évoquée renvoie du reste à une autre opposition possible entre Rhinocéros et Aurochs : le premier est toujours porté (posé ou tiré) à l'envers, alors que le second semble plus volontiers chargé sur les épaules (pour une exception, voir fig. 22), à la manière d'un pasteur portant un agneau, bien que ces deux animaux puissent être tous deux décapités pour élaborer des trophées destinés à être portés à la ceinture ou à la taille.

On peut ajouter que les cynocéphales géants qui pénètrent des éléphants sont à rapprocher d'êtres similaires représentés en train de coïter avec des femmes apparemment ordinaires, sur des gravures dont on peut sans grand risque supposer qu'elles sont en relation avec la notion de fécondité. Ces rapprochements semblent à même de pouvoir élucider la présence d'une énigmatique face dioculaire reliée par un lien « psychologique » à la base de la queue d'un(e) grand(e) éléphant(e) d'I-n-Galjeïen (fig. 15). En effet, cette face est exactement la même que celle d'un des Ithyphalliques en posture de Bès d'I-n-Habeter (fig. 16), dont certains homologues besognent ailleurs des « femmes ouvertes ».

A la lumière de ces oeuvres, auxquelles s'ajoutent deux autres cynocéphales encadrant un éléphant mâle du Wâdi Alamas (fig. 18) touché à la queue par l'un d'eux (Van Albada, 1993-a : 48, fig. 1), on pourrait regarder d'un autre oeil les personnages qui « touchent » la queue de certains proboscidiens gravés : ne font-ils que la toucher, et certains n'ont-ils pas l'air de la soulever ? Et, ce faisant, ne reproduiraient-ils pas, rituellement ou imaginativement, le geste primordial effectué par les cynocéphales mythiques ?

J'ai rapproché ailleurs (Le Quellec 1994) cette tradition graphique du mythe d'Amerolqis, géant civilisateur saharien qui est crédité de l'invention des principaux traits de la société touareg (écriture, langue, poésie, violon monocorde, musique). Ce « maître des animaux et de la fertilité », dont l'union est fertile avec les animaux et stérile avec les femmes, est l'initiateur mythique de la première copulation fertile. Or des Touareg actuels qui n'ont jamais vu d'éléphant vivant de leur vie attribuent fréquemment à ce héros des gravures rupestres de toute époque, qu'il aurait gravées avec son sexe sur les roches avant qu'elles ne durcissent, et qui sont généralement considérées par eux comme des illustrations de son mythe.

D'une manière générale, les traditions orales africaines connaissent des géants mythiques accomplissant des exploits impossibles à l'homme, et rappelant ceux que réalisent les cynocéphales des gravures fezzanaises. Les Sao, ancêtres légendaires des tchadiens, sont ainsi supposés avoir été des colosses « d'une force telle que lorsqu'un Sô tuait un éléphant à la chasse, il pouvait sans fatigue le rapporter sur ses épaules [...] Un jour, l'un de ces géants, ayant tué deux éléphants, en fit rôtir un dans la brousse et le mangea pendant le trajet de retour, rapportant le second sur ses épaules pour sa famille » (Tilho 1911). Les mythologies maghrébines et sahariennes évoquent des colosses qui peuvent prendre une forme mi-animale, mi-humaine, à la denture puissante, poilus et munis de grandes oreilles (Aghali Zakara & Drouin 1979 : 43). Certains contes précisent que ces êtres, capables de manger une girafe en un seul repas, vivaient au temps où les roches étaient molles, détail justement prêté à Amerolqis (Gado, 1976 : 32-35, 44). Par ailleurs, le fait que l'accouplement du héros berbère soit infécond avec les femmes et fécond avec des éléphantines, constitue un thème très proche de l'interdit, général en Afrique sub-saharienne, qui punit de stérilité les femmes qui approchent un éléphant, ou voient sa trompe. Tous ces rapprochements suggèrent l'existence d'un ancien fonds de conceptions paléo-africaines, d'où seraient issus tant la croyance sub-saharienne archaïque ainsi illustrée, que le mythe berbère actuellement utilisé pour expliquer la genèse des gravures, et il semble finalement

très probable que des mythes du même type étaient encore familiers aux Paléoberbères ancêtres des Touareg actuels. Dans cette optique, il n'est pas possible de soutenir que ce sont les gravures qui auraient motivé les récits d'accouplements entre héros géant et éléphants. Il n'y a pas lieu non plus de retenir l'hypothèse selon laquelle les récits concernant les cynocéphales seraient nés d'un célèbre texte d'Hérodote (IV : 191) décrivant, dans la partie orientale de la Libye, « les cynocéphales et les acéphales [oi kynoképhaloi kai oi aképhaloi] qui ont leurs yeux dans la poitrine », pas plus du reste que l'opinion inverse professée naguère par Ph. E. Legrand (1960 : 193-194), traducteur de l'édition des «Histoires» aux Belles Lettres : «Dans ces régions du Sahara [...], nombre d'images rupestres de personnages humains sont sans tête ou à tête de chien, d'où avait pu naître la fable qu'il existait de tels monstres». En effet, la répartition des «fables» de cynocéphales dépasse de beaucoup trop, dans le temps et dans l'espace, celle des rupestres du Sahara central pour en être issue.

Après cette approche des connotations associées aux cynocéphales fezzanais, il nous reste à comprendre pourquoi les théranthropes mythiques observés sur les oeuvres ont généralement une tête de canidé. En premier lieu, est-il possible et utile de déterminer les espèces concernées ? On pourrait penser qu'il serait quelque peu vain de vouloir identifier à tout prix les canidés en cause sur ces gravures rupestres, puisqu'elles ne sont finalement que la trace de héros ou de divinités invisibles, matérialisés sur les rochers du Messak par les hommes qui devaient jadis y conter leur geste. Mais les mythes tirant le plus grand parti d'observations naturalistes qui, dans les sociétés traditionnelles, peuvent être d'une grande précision (Lévi Strauss 1962 : 14 20), la détermination exacte des espèces en question et l'étude de leurs moeurs peuvent contribuer à une meilleure connaissance du symbolisme mis en oeuvre.

Or on sait que l'identification zoologique des animaux représentés sur les gravures est souvent très difficile, et qu'il est plus prudent de s'en tenir au genre, ce qui est généralement suffisant pour résoudre les questions de paléo-écologie, dans le cadre des reconstitutions chrono-climatiques, par exemple. Cependant, que sait-on des *Canidae* du Sahara, qui pourrait nous aider ?

Les candidats sauvages ne sont pas très nombreux : renard, chacal, cynhyène, et seuls les deux premiers sont encore couramment observables dans le Sahara actuel. On admet qu'en Afrique, tous les chiens dont on suppose généralement qu'ils dérivent du loup (soit de la sous espèce européenne *Canis lupus lupus*, soit éventuellement d'une sous espèce orientale comme *Canis lupus arabs* ou *Canis lupus chanco*) (Poplin 1980) ont été introduits à l'état domestique, probablement par le Proche-Orient ou la Péninsule Arabique, au moins dès 6500 B.P. environ, date attribuée aux premiers chiens africains de Wâdi Bakht et de Nabta, dans le désert égyptien oriental (Chaix in Bonnet *et al.* 1989 : 36-37). Cette date est importante, car elle pourrait bien nous livrer un *terminus post quem* pour toutes les gravures fezzanaises susceptibles de représenter des chiens apparemment domestiques. Or on ne peut plus affirmer, comme le faisait encore Bernolles en 1968, qu'« aucune figuration de chien n'apparaît sur les rochers d'un Sahara humide et fertile » (Bernolles 1968 : 73). En effet, on connaît maintenant au Fezzân des figurations de chiens impliqués dans des scènes de chasse (Van Albada 1992b : fig. 5) ou de pastoralisme (Gauthier 1993). Ces animaux nettement

domestiques, étant de style fezzanais archaïque, apportent un argument de poids à la «chronologie courte» des gravures, évoquée au début.

Trois renards et un chacal vivent en Libye, et la tête de certaines de ces espèces rappelle tels de nos cynocéphales mythiques qui arborent des oreilles pointues et un museau fin. Le renard le plus répandu est *Vulpes vulpes* Linnaeus 1758, à oreilles longues et pointues, généralement solitaire et nocturne, localement appelé *et-tâleb* («l'étudiant, l'intelligent»), qui se nourrit de fruits, d'insectes, de lézards, d'oiseaux et de lièvres. Le Renard des sables (*Vulpes rüPELLI* Schinz 1825) est un animal nocturne, craintif, solitaire, moins grand que le précédent, à oreilles larges et plus longues que *V. vulpes*, et qui se nourrit de racines et de petits animaux; trois sous-espèces en ont été décrite en Libye. Le Fennec (*Fennecus zerda* Zimmerman), bien connu pour ses oreilles immenses, est de fort petite taille et n'intéresse guère la présente recherche, car aucune gravure n'y ressemble. Quand à *Vulpes pallida* Cretschmar 1826, de petite taille et inconnu en Libye, il ne se rencontre que du Soudan au Nigéria, mais on l'a signalé vers le Tibesti; ses oreilles sont assez longues mais arrondies aux extrémités. Le chacal (*Canis aureus* Linnaeus 1758), à longues oreilles pointues, haut sur pattes et au museau à la fois plus court, plus pointu mais plus large que celui d'un chien, est commun en Libye, et se nourrit de végétaux et de petits animaux. Deux sous-espèces ont été décrites : *Canis aureus algirensis* Wagner, qui se trouve près de la côte et apprécie la proximité des habitations, et *Canis aureus lupaster* Hemprich & Ehrenberg, qui vit plutôt à l'intérieur du pays, où il s'attaque parfois aux moutons et aux gazelles. Souvent, *Canis aureus* est populairement décrit comme un loup, alors que le vrai *Canis lupus* n'a jamais été signalé au Maghreb en général (mais sa présence aurait été notée en Egypte). Il est également à retenir que tous les *Canidae* peuvent se croiser en donnant des produits fertiles et que tous les chacals sont faciles à domestiquer, à condition de s'emparer des petits avant qu'ils aient ouvert les yeux (Hufnagl 1972 : 36-37).

Cependant, certains des cynocéphales fezzanais ont une tête qui ne peut en aucun cas être rapportée à ces espèces et qui, par de grandes oreilles largement arrondies, évoque plutôt celle du cynhyène ou lycaon (*lycaon pictus*, Temminck 1820). Malheureusement, les caractères physiques permettant de distinguer ce dernier (grandes oreilles dressées largement arrondies, museau noir molossoïde) du chacal (oreilles pointues, museau fin) ne sont pas toujours bien observables sur les gravures (Malbrant 1936 : 122).

Les bandes de lycaons ont pratiquement disparu des régions Sahariennes mais, vers les années soixante, on pouvait en rencontrer dans les zones méridionales (Aïr, Tanezrouft) et, à cette époque, une meute d'une douzaine d'individus a pu encore être observée en train de chasser un oryx adulte près de la falaise de Tiguidit, au Sud du massif de l'Aïr. Actuellement, le chacal doré est «*le plus grand canidé vivant aujourd'hui au Sahara après la disparition du lycaon*», dont la zone de répartition est devenue plus méridionale (Dragesco Joffé 1993, 34,43,50). Rien ne s'oppose à ce qu'anciennement ce dernier, animal des savanes ouvertes ou boisées, ait vécu beaucoup plus au Nord (Monod 1928), et notamment au Fezzân, à l'époque où les graveurs peaufinaient leurs figurations de cynocéphales. Certes, il ne figure pas dans les listes de faune dressées par les archéozoologues pour le Maghreb et le Sahara, contrairement au chacal *Canis*

aureus et aux trois renards *Vulpes vulpes*, *V. pallidus* et *V. rüPELLI*. Mais ce ne serait pas le seul exemple d'animal à être totalement absent ou rarissime dans la documentation ostéologique et pourtant bien représenté sur les oeuvres rupestres. Camps (1993b : 126) rappelle à juste titre que «la faune d'un gisement préhistorique n'est pas le reflet exact de la faune sauvage de l'époque, mais seulement celui d'un tableau de chasse» et Gautier, l'archéozoologue auteur de la plus récente mise au point pour le Sahara, cite justement l'exemple du lycaon, en estimant qu'il n'y a guère à s'étonner de l'absence, dans les restes de cuisine préhistorique, de cette espèce non consommée (Gautier 1993 : 262,264). Il en profite d'ailleurs pour insister sur les raisons psychologiques de la domestication du chien, à l'occasion d'un type de relation «autre que celle existant entre l'homme et l'animal sauvage» (Gautier 1988 : 35; discussion des autres hypothèses dans Rozoy 1978 : 1068 1069).

Quoi qu'il en soit, l'utilisation des canidés pour la constitution d'une «métaphore» théromorphique de certains traits des sociétés humaines est bien attestée dans les mythes de l'Afrique sub-saharienne (Baines 1993 : 67; Beidelman 1975; Gottlieb 1986) et, chacal ou cynhyène, la distinction eut peut être quelque importance pour la société à laquelle appartenaient les graveurs. En effet, ces deux espèces s'opposent par plusieurs traits fondamentaux, présentés dans le tableau suivant :

<i>Canis aureus</i>	<i>lycaon pictus</i>
nocturne	diurne
s'adapte souvent à la présence de l'homme, pénètre volontiers dans les agglomérations peut se domestiquer	nomadise sans cesse et fuit généralement les zones habitées par l'homme n'a jamais été apprivoisé
solitaire ou en couple	en meute de 6 à 90 individus, très rarement seul ou en couple; femelles se rassemblant en un même lieu pour donner naissance à leurs petits; coopération des membres actifs pour rapporter la nourriture au gîte
ne communique que par jappements perçants	communique grâce à une grande gamme de vocalisations (abolements, hurlements, claquements de langue, cris "assez harmonieux")
chasseur solitaire charognard omnivore dépeceur de carcasses et cadavres	chasseur très organisé prédateur redoutable dévorant ses proies vivantes
appréciant fruits et insectes, rongeurs ou animaux ne dépassant pas la taille d'un lièvre Se repaît "égoïstement"	proies favorites : toutes les Antilopes (mêmes les plus grandes), Girafes, voire Lions isolés Partage la nourriture (régurgitation)

(d'après Dekeyzer 1955, Hufnagl 1972:36 37, Dorst & Dandelot 1976, Lagraulet 1970, Le Berre 1990, Tréolle 1993)

Ces oppositions tranchées entre un lycaon carnivore «préférant» fuir l'homme pour chasser en groupe, et un chacal solitaire appréciant volontiers le voisinage humain, mais omnivore et charognard (voire coprophage), font de ces animaux des espèces «bonnes à penser». Du reste, c'est bien un cynocéphale à tête de chacal ou de *Vulpes* (mais certes non de lycaon) qui lèche les fumées lâchées par un éléphant du wâdi Tidûwa, sous le regard sévère de deux cynocéphales à

tête de lycan : la scatophilie du petit cynocéphale est ici bien conforme au comportement de *Canis aureus* (fig. 34).

Une opposition du même type, entre lycan et autres canidés, est d'ailleurs attestée par l'étude des palettes égyptiennes de Nagada III (3300-3100 av. J.C.) dont le caractère non utilitaire est patent. Alors que la plupart des divinités canines de l'époque dynastique sont des chacals (Baines 1993:58), des lycans se remarquent sur la palette de Hiérakonpolis, sur celle du Metropolitan Museum et sur celle du Louvre dite «Palette des Chiens» (Midant Reynes 1992 : 224-227). Le monde symbolique de ces palettes, objets votifs et/ou funéraires sur lesquels les canidés jouent un rôle éminent, met en oeuvre de grandes oppositions bien étudiées par Baines (1993). Ces objets votifs sont particulièrement remarquables par leur organisation graphique différenciée : l'exemplaire de l'Ashmolean Museum, par exemple, présente une partie supérieure («céleste») organisée symétriquement, entièrement réservée au monde sauvage (les lycans) et mythologique (les animaux surréels dits «serpopards») alors que sa base («terrestre») est réservée au monde humain, représenté par une scène de chasse à courre où des chiens munis de colliers médiatisent l'action de l'homme sur la nature, dans une composition orientée vers la droite (fig. 26).

L'intérêt d'un symbolisme utilisant ainsi diverses espèces de canidés dans une métaphore graphique de l'opposition nature-culture, est que plusieurs de ces espèces, ambivalentes et difficiles à classer tout uniment dans l'une ou l'autre de ces catégories, peuvent être conçues comme médiatrices, et s'avérer utiles dans le cadre d'une réflexion sur les frontières ou les transitions entre homme et animal, présent et au-delà, réel et imaginaire (Lurker 1969, Lincoln 1979). Déjà, les anciens textes mésopotamiens insistaient sur l'ambivalence profonde du chien, considéré par les Babyloniens comme à la fois sauvage et familier (Finet 1993, Limet 1993).

Or les diverses espèces de Canidés sont interfécondes et offrent toutes les gradations entre le domestique² et le sauvage, ouvrant donc des possibilités de symbolisation proprement impensables avec, par exemple, le chat domestique et les grands félins (Baines 1993:66). Non seulement ces possibilités d'accouplement entre canidés sauvages et domestiques ont été très tôt remarquées puisqu'en Cyrénaïque antique selon Aristote (Bodson 1980:13) et en Gaule selon Pline (*H.N.*, VIII 148), on savait croiser une chienne et un loup afin d'obtenir des sujets plus agressifs, mais elles ont été utilisées dans le cadre d'une pensée symbolique, ainsi que le prouvent les recueils de présages de la Mésopotamie ancienne, où une attention toute particulière fut portée aux accouplements unissant un renard et un chien, ou bien un chien et un loup (Limet 1993 : 128).

On comprend alors que les canidés en général (et les cynocéphales en particulier) soient quasi universellement commis à deux rôles principaux : d'une part, ils constituent une commune allégorie du « sauvage » qui ne sait qu'aboyer et dévorer de la viande crue (s'opposant donc au civilisé qui, lui, parle et pratique une cuisine raffinée) (White 1991), et d'autre part ils jouent le rôle de gardiens de

² Dans le cas du chien, l'opposition domestique-sauvage se réfère essentiellement à l'habitat (*domus*) et donc plus à l'espace qu'à l'espèce : il y a des chiens dits « domestiques » mais retournés vers la nature, donc « mauvais » car inclassables puisque ne choisissant pas leur camp ; leur perpétuelle errance entre nature et culture les oppose tant au « bon chien » du foyer qu'aux véritables canidés sauvages (Sur ce : Poplin 1986).

l'Au-delà car ils doivent, dans des mythologies très diverses, surveiller l'orée du monde des morts, c'est à dire «la» transition par excellence : ce sont des êtres de «la» porte et du passage (Lurker 1983).

En ce qui concerne plus particulièrement les théranthropes à tête de chacal, on peut rappeler que, dans l'ensemble du Maghreb et du Sahara actuels, ce dernier animal est mis en rapport avec la pluie (conçue comme résultant des « noces du chacal»). En conséquence, Camps (1993a) suggère que les nombreuses figurations rupestres de coïts mettant en scène des thérocéphales à tête de chacal auraient pu avoir « une signification magique dans laquelle se trouvaient associés l'obtention de la pluie et les espoirs de fertilité et de fécondité ». Cette idée paraît difficilement vérifiable, mais elle montre au moins l'importance des traditions orales actuelles, qui peuvent livrer des éléments de compréhension inattendus ou élargir le cadre de nos hypothèses. Du reste, les récits mettant en scène des cynocéphales sont largement répandus en Afrique depuis l'Antiquité (Lecouteux 1981, 1993; Meinardus 1987, White 1991), et certains d'entre eux ont même toujours cours en Libye, où il conviendrait de les enregistrer. C'est ainsi qu'à Brâk, en mai 1979, j'ai pu recueillir, de la bouche d'un vieux fezzanais, le mythe suivant, qui illustre parfaitement la manière dont le chien peut être associé au « sauvage », et donc à l'étranger :

Au Soudan (certains libyens disent : aux environs de Gatrûn, dans l'extrême sud fezzanais), se trouve une zone appelée *Barr el-Kelb* («la région du Chien»), irriguée par le *Wâdi el-Kelb* («la Rivière du Chien»). Les chiens vivent sur un bord de cette rivière, et les hommes sur l'autre. Tout le long du *Wâdi* pousse une espèce particulière d'épineux appelés *sa'adên* : les hommes peuvent se frayer un chemin à travers eux, mais les chiens en sont incapables. Une belle fois, une femme traversa ces arbustes, et s'en alla vivre avec un chien. Ils gardèrent longtemps les vaches ensemble et, un jour, le chien la posséda³. Bien qu'elle se fut lavée après les rapports, elle devint enceinte, et donna naissance à un garçon, le premier homme chien d'une nouvelle race à laquelle appartient l'ancêtre des *Mandâra*⁴. Les gens disent que c'est pour cela que les *Mandâra* n'ont pas de pomme d'Adam, et que les autres tribus, comme par exemple les *Mgârha*, refusent de leur donner leurs filles en mariage, justifiant cette attitude en disant : «nous avons honte» (*indna 'ayb*).

Il est curieux de rapprocher ce mythe des textes où Pline conte comment, dans cette même région du Sud Libyen, le roi des Garamantes disposait d'une armée de deux cents chiens⁵. Mais surtout, ce récit s'intègre parfaitement à la série des mythes évoquant l'union ancestrale d'une femme et d'un chien, au-delà d'une rivière qui insularise et protège le monde des hommes « vrais », tout en permettant d'élaborer une géographie mythique renvoyant le monde sauvage des hommes-chiens à la périphérie de l'univers civilisé. Ce mytheme se retrouve aussi bien en Chine (Liu 1932) que dans le *Mahâvamsa* ceylanais, aussi bien dans le *Petavatthu* indien que chez les écrivains médiévaux de l'occident qui peuplaient de cynocéphales les limites des *mappae mundi* (Méray 1873 : 217), et

³ *Yâkel min fommha wa ya 'riflha* : « il mangea de sa bouche et la connut ».

⁴ *Mandâra* : tribu fezzanaise du Shâti supposée être venue du Sud "dans des temps très reculés" (*zamân bukkol*).

⁵ « *Garamantum regem canes CC ab exilio reduxere proeliatu contra resistentes* » (H.N., VIII-142).

toujours dans le cadre d'une « mythologie des limites » rejetant l'autre dans l'extériorité de la nature (White 1991). C'est dans cet ensemble que doit se comprendre le texte d'Hérodote si souvent cité, et qui concerne les limites méridionales du monde connu des Grecs, forcément entouré de monstres (dont les cynocéphales), tout comme l'était, à même époque ou même antérieurement, l'univers des anciens Chinois ou Indiens.

D'une telle vision de l' « autre » à la conception du « tout autre », il n'y a qu'un pas, et le caractère psychopompe des canidés ne saurait être circonscrit à la seule aire saharo-égyptienne. Nous avons vu que les graveurs fezzanais ont probablement valorisé les connotations de ces animaux avec la mort. On pourrait alors être tenté d'évoquer plus particulièrement tant Anubis, cynocéphale égyptien présidant aux sépultures et à l'embaumement de la Ière à la Ve Dynasties (env. 3200 à 2500 B.C.), que d'autres divinités cynocéphaliques égyptiennes de la mort, comme Wepwawet attesté à partir du Moyen Empire (Wp w3 Wt : « celui qui ouvre les chemins ») ou Khenti Amentiu connu depuis la Ière Dynastie (Baines 1993:68, Bianchi 1984). Cette évocation appellerait alors bientôt celle de relations possibles entre Égypte et Sahara, dans un sens ou dans l'autre, d'autant que « les dates ne s'opposent pas à un rapprochement entre les deux traditions, saharienne et nilotique » (Muzzolini 1991 : 33).

Il est vrai que des récits concernant le « Pays des chiens » [*Bilad el-kilâb*] ont été recueillis dans la vallée du Nil à époque récente : Delagrave rapporte que « Tous les Soudanais croient que cette région existe quelque part au Sud, vers l'Uganda... dans ce pays mystérieux, tous les hommes deviennent des chiens au coucher du soleil, et rôdent dans les forêts obscures », et Winkler précise que « Dans le Sud, il y a aussi des gens qui peuvent se changer en chiens. Ils se roulent dans les cendres et deviennent des chiens cherchant leur proie parmi les troupeaux » (Piankoff 1942 : 20, n.2). Mais ce ne sont encore là que les derniers avatars de l'antique tradition peuplant de monstres l'au-delà du monde connu.

Il se trouve que le thème du canidé psychopompe ou gardien du monde des morts, repéré jusque chez les Guanches (Biedermann 1972, Comte 1990), est actuellement bien connu en Afrique sub-saharienne, et notamment chez les Serer (Dupire 1985), Ewe, Bena Kanioka, Korongo (Abrahamsson 1951), Nuba (Nadel 1947 : 268), Bantu, Azandé, Dogon, Minyanka, etc (Frank 1965, Jespers 1983). On sait par exemple que chez les Dogon, cet animal communique à l'homme le chiffre de l'inconnu, du destin et de la mort et que, dans de nombreuses populations africaines (Konkomba, Holoholo, Ambo, Herero, Nuba, Bobo...), on considère que les esprits des morts rôdent sous forme de chiens ou d'êtres à demi canins (Frank 1965 : 116).

Il en résulte qu'opérer une comparaison strictement limitée à l'Égypte ancienne reviendrait à être une fois de plus victime d'un mirage récurrent dans l'archéologie saharienne (*ex oriente lux* !) et, même sans raviver quelque avatar du vieux « panégyptianisme » de Perry, à reposer le problème des rapports entre mythologies égyptienne et saharienne (le plus souvent à propos des bovinés et béliers à sphéroïdes ou divinités à tête animale) en « oubliant » totalement le reste de l'Afrique et du monde. On ne peut non plus se borner à invoquer un substrat africain archaïque hérité, cette « africanitude » que Muzzolini (1991 : 37) et Leclant

(1990 : 6,9) évoquent à propos de certains traits culturels comme les béliers ornés, la pardalide et le « *thériomorphisme des divinités* » (Leclant 1972 : 89). En effet, le même thème se retrouve dans tout le domaine indo-européen (Gubernatis 1874 : 17-41, Henkel 1973, Jenkins 1957, Lurker 1983, Prieur 1988 : 135, Röhrich 1951, Schlerath 1954, Thévenot 1953), de même que chez les amérindiens (Neuman 1975, Soustelle 1940 : 54), ce qui peut être mis en rapport avec le fait que le chien est le plus ancien animal domestique connu : dès 12000 av. J. C. dans la double sépulture d'Oberkassel en Allemagne) (Gautier 1990 : 116), 12000 B.P. environ dans le Zarzien de Palegawra en Iran (Turnbull & Reed 1974) et dans le Natoufien d'Aïn Mallaha et Hayonim en Israël (Davis & Valla 1978, Valla 1975 77, 1988, 1990). Il apparaît ensuite en Europe (St Thibaud de Couz vers 10000 B.P., Star Carr et Bedburg Königshoven vers 9500 B.P.), et les hommes qui l'introduisirent en Amérique à l'état domestique durent le faire en traversant le détroit de Behring entre le XVe et le XIIIe millénaires, les plus anciens spécimens américains étant datés de 10400 B.P. environ dans l'Idaho (Gautier 1990 : 118, Helmer 1992 : 81). Nul doute qu'en introduisant cet animal, ses maîtres introduisirent également sur ce continent les mythes et rites dont il était le support.

En ce qui concerne les chiens gardant l'autre-monde et le royaume souterrain des morts, il suffira ici d'en rappeler quelques exemples, outre celui, bien connu, de Cerbère et d'Orthros souvent traités (Van den Gheyn 1883, Jacoby 1922, Lincoln 1979, Schlerath 1954 : 31-33). Dans la mythologie hindoue, la chienne Sâramâ, est la mère des deux chiens quadrioculaires Sârameya gardiens de Yama, le premier mortel devenu divinité de la mort (Frédéric 1987 : 951). Dans un mythe des Philippines, c'est un chien surnaturel (*Furarakao*) qui guide deux orphelins à la recherche de leur père assassiné (Coyaud & Potet 1986 : 54-55), tout comme en Grèce ancienne, c'est la chienne *Maira* qui conduit Érigonè vers le cadavre de son père Icare. On pourrait encore convoquer le *Garmr* germanique, *Siaw* le noir chien arménien de la mort (Lincoln 1979 : 275), ou *Asu Gamplong* qui en est un équivalent indonésien, et *Tausun Tara* le chien chthonien qui garde l'Autre Monde des Rama du Nicaragua; à la suite on songerait au «chien blanc» qui surveille la montagne sacrée des morts chez les Tziganes (Lurker 1987 : 136), ou au «chien ardent» qui garde le séjour des défunts du Nord de Bornéo (Lurker 1969 : 208) et l'on évoquerait encore *Xolotl*, qui guide les âmes des morts aztèques dans leur voyage souterrain vers leur dernier séjour (Soustelle 1940 : 54), sans oublier les «chiens de paille» accompagnant les morts en Chine (Schipper 1982), etc.

Le procédé qui consiste à ensevelir un canidé, parfois momifié, dans une sépulture humaine, afin qu'il guide le défunt dans l'au-delà, était connu des anciens Slaves où un chien coupé en deux servait de viatique (Lurker 1983 : 142), et de récents travaux montrent qu'il dut être assez fréquent dans le Mésolithique scandinave (Larsson 1990, 1991). Il est également attesté chez certains Eskimo qui placent une tête de chien sur la tombe des enfants décédés en bas âge, afin de guider dans l'autre monde leurs petites âmes encore privées d'entendement (Koppers 1930 : 364). Mais on le retrouve également chez les Toltèques (Lurker 1969 : 204-205), les Toungouse de Mandchourie (Koppers 1930 : 385), ou dans les tombes des souverains Yin à Anyang (Dynastie Shang, XVe-XIe siècles av. J. C.), et il est encore attesté chez les Miao du Sud-Ouest de la Chine. Dans le monde grec, l'Iliade (XXIII, 173-174) mentionne le sacrifice d'un chien sur la tombe de son

maître. Quant au Xolotl des anciens Mexicains (dont le nom a donné celui du coyote), il est une incarnation de Quetzalcoatl comme dieu de la mort et de la renaissance : c'est le chien qui guide les âmes dans l'Au-delà jusqu'au Pays des Neuf Fleuves, que le défunt devait traverser avec l'aide du chien sacrifié près de lui (Soustelle 1940 : 13,20,54). A ces quelques exemples, ajoutons l'affirmation, tout aussi répandue, selon laquelle les chiens sont seuls capables de voir les morts qui visitent les vivants sans que ces derniers perçoivent autrement leur présence: cela se trouve déjà dans l'Odyssée (XVI 160 sq.), mais aussi dans la France du XIXe siècle (Sébillot 1968 : I-142) voire actuelle (Dehasse 1993 : 87 90) ou en Macédoine, tout comme chez les Slaves, les Germains ou les Aïnu (Krappe 1938 : 43-44). Il semble que cette association quasi universelle du chien à la mort est liée aux habitudes fouisseuses de cet animal et à son attirance pour les os : on dit par exemple en Chine que rêver d'un chien creusant la terre de ses griffes est un présage funeste, car c'est qu'il creuse une tombe (Doré 1970 : 96), selon une conception déjà attestée chez les Babyloniens anciens (Limet 1993 : 122).

En Afrique, des coutumes du même genre paraissent attestées par des tombes néolithiques de la culture Kerma (Soudan central) depuis le milieu du 3e millénaire, et on les retrouve également plus au Sud, aux époques méroïtique et post-méroïtique (Bonnet & al. 1989), mais ailleurs aussi, aux Canaries (nécropole de Llano de Maja, Tenerife) (Comte 1990 : 70), et surtout dans des sépultures du Natufien ancien : tombe H104 d'Aïn Mallaha (Israël) datée de 13500 B.P. à 12000 B.P. (Davis & Valla 1978) et tombe de Hayonim (13000 à 12000 B.P.). Toutes ces découvertes suggèrent l'existence, dès ces époques, de croyances apparentées. On peut rappeler qu'à Kerma, dans la tombe 133, représentative des inhumations du Kerma moyen (vers 1700-1600 av. J. C.), un chien mâle adulte roulé en boule avait été placé sous l'extrémité occidentale du lit funéraire, alors qu'au sud se trouvaient deux moutons aux cornes décorées de pendentifs (Bonnet 1988 : 14-15, et fig. 13; Chaix 1988 : 28); la tombe 67 a même livré le lacet de cuir qui avait servi à étrangler la chienne déposée dans la sépulture, et qui était resté en place (Chaix 1990 : 112).

Quant aux occupations cynégétiques et violentes des géants mythiques fezzanais s'en prenant à des rhinocéros, elles sont particulièrement bien mises en valeur par l'hybridation graphique entre l'homme et le Cynhyène. En effet, ce dernier est un carnassier nomade redoutable, chassant en groupe, et dont les africains de l'Est disent actuellement, de façon proverbiale, qu'il est « *la mort rôdant sur la plaine* » (Huot 1992 : 92). Il est du reste remarquable que le lycaon ne semble pratiquement jamais représenté en tant que tel sur les gravures du Messak⁶ et que seule sa tête y est utilisée que pour composer des cynocéphales : ce « silence » des rupestres peut certes correspondre à une absence réelle dans la faune, mais il pourrait tout aussi bien résulter de l'action d'un filtre culturel produisant un « sacrifice iconographique » du lycaon, non pas tant pour céder la place à d'autres catégories (comme cela eut lieu en Egypte dynastique où il disparut au profit du chacal : Baines 1993) que pour être « sacrifié » au sens fort du mot (*sacrum facere*). La « transparence » iconographique du lycaon, son absence du répertoire des images gravées, laissent donc deviner en filigrane l'existence

⁶ Ceux que signale Lhote (1976:558-559) au Wâdi Djerât me paraissent douteux, ayant des oreilles pointues.

d'une image mentale forte, socialement reconnue, et qui influa sur la pratique des graveurs.

Doit-on pour autant évoquer une divinisation, et affirmer que les cynocéphales à tête de lycaon étaient des « dieux de la chasse » ? En comparant l'évolution idéologique du Proche-Orient et celle du Sahara, Cauvin (1984 : 29), évoque telles figurations du Néolithique saharien sur lesquelles « des personnages "extraordinaires" à forme humaine ou animale [...] s'accompagnent d'humains plus petits, les bras levés en position d' "orants" », pour affirmer que « là aussi, une brisure s'est donc creusée à l'intérieur du psychisme entre un "sommet" et une "base", un dieu et des fidèles, avec entre les deux, comme pour souligner la distance nouvelle, l'effort existentiel de la prière ». Mais on ne peut admettre sans discussion que la signification des « orants » sahariens fut toujours conforme à l'étymologie du terme par lequel les Préhistoriens traditionnellement les désignent maintenant (Le Quellec 1993), et rien ne prouve que ce que nous entendons actuellement par « dieu » ait répondu à quelque conception néolithique. Même en passant outre ces deux énormes difficultés, force nous est de constater qu'il n'existe qu'un seul cas de petit personnage en « position d'orant » devant un cynocéphale (fig. 34 à droite), et qu'on ne peut, à partir de là, généraliser en supposant culte ou divinité théromorphe.

Il est donc temps de rappeler que les stratégies de chasse utilisées par les lycaons ont été étudiées par divers observateurs (Fanshawe *et al.* 1993, Frame *et al.* 1979, Fuller 1993, Malcom 1980, Malcom & Van Lawick 1975, Reich 1978) qui ont tous été frappés par l'extrême efficacité de leur poursuite, le leader précédant souvent la meute de quelques centaines de mètres afin de rabattre la proie sur le reste de la bande, tout en la forçant à la course. On songe alors aux figurations rupestres qui montrent des cynocéphales regroupés en action de chasse (fig. 23), ramenant collectivement leur gibier (fig. 5, 8), se le présentant (ou se l'offrant ?) l'un à l'autre (fig. 2). Quelques oeuvres les décrivent même en train de se concerter et d'entretenir entre eux quelque « intelligence » à proximité de leurs victimes habituelles : boviné, rhinocéros (fig. 9, 12). La prétendue « férocité » des cynhyènes, qui dévorent leurs victimes vivantes a été fréquemment citée, et ces animaux sont finalement si redoutables qu'ils sont même craints de grands félins comme la panthère, malgré l'attraction de cette dernière pour la viande de chien. Plusieurs auteurs ont même rapporté que, lorsqu'elles voient des lions, les antilopes ne s'en écartent que d'une centaine de mètres, alors que l'apparition de lycaons les fait fuir à plusieurs kilomètres (Bourlière 1951 : 46). Par ailleurs, tous les membres d'un même groupe de lycaons se donnent des signes d'attachement mutuel, et la cohésion sociale, renforcée par des signaux sonores variés, y est surtout assurée par le « rite » du mordillement de la commissure des lèvres, qui provoque la régurgitation permettant l'échange de nourriture. Ce procédé est systématique, et le contenu stomacal de chaque individu passe successivement dans la gueule de chaque membre du clan, ce qui permet une répartition équitable de la viande, notamment en direction des petits et de leurs gardiens (Frank & Frank 1988, Malcom & Marten 1982), au point qu'on a pu comparer le groupe à un « estomac collectif ».

Une hypothèse souvent émise à propos de la domestication du chien est qu'elle aurait pu naître de chasses au cours desquelles son ancêtre le loup, capable

de s'organiser en meutes, aurait coopéré avec les hommes du Paléolithique final qui fréquentaient les mêmes zones giboyeuses (Trokay 1993 : 149). Sans discuter le bien-fondé de cette explication par le «*hunting team*», on rappellera que, dans les zones africaines qui nous intéressent ici, et d'où le loup est absent, la place de ce prédateur est tenue par le lycaon qui, lui, n'est absolument pas domesticable. On admettra en outre que les caractéristiques comportementales de ce dernier font du lycaon un parfait idéal du «*chasseur vrai*»⁷, le «*prédisposant*» à une symbolique intéressante du point de vue de la structuration sociale.

Compte tenu enfin de l'importance bien connue des rites de partage de la nourriture chez les peuples prédateurs, on comprendra que tous ces traits naturels, s'ajoutant à ceux que j'ai détaillés plus haut, ont dû être mis à profit par une société préhistorique où la chasse jouait un rôle éminent, et qui, se pensant elle-même selon le procédé des métaphores théromorphiques, nous a laissé, sur les rochers fezzanais maintenant brûlés par le soleil du grand désert, de superbes témoignages de cette prise en compte symbolique.

BIBLIOGRAPHIE

- ABRAHAMSSON (H.), 1951,
The Origin of Death. Studies in African Mythology; Uppsala, Studia Ethnographica Upsaliensia.
- AGHALI ZAKARA (M.) & DROUIN (J.), 1979,
Traditions touarègues nigériennes. Amerolqis héros, civilisateur pré islamique, et Aliguran, archétype social; Paris, L'Harmattan, 112 p.
- AVELLO (J.), 1974,
La sexualidad primitiva y su simbologia a traves del arte preistorico. Notas a una ginecologia prehistorica; Discours de réception à l'Académie Royale de Médecine d'Oviedo, Oviedo, R. Grandio, 67 p., 81 fig.
- BAINES (J.), 1993,
Symbolic roles of canine figures on early monuments; *ArchéoNil*, 3, pp. 57-74.

⁷ Les descriptions du comportement des lycaons sont très régulièrement marquées d'ethnocentrisme. L'efficacité de la stratégie de chasse qu'utilisent ces animaux a donné naissance à la légende selon laquelle ils chasseraient «*par relais*». Quant à leur prétendue «*férocity*», elle provient du fait que, non outillés pour tuer, ils dévorent leur victime toute vivante, cherchant toutefois à l'achever en lui arrachant les viscères. Ces méthodes de prédation ont très tôt suscité l'indignation des européens, qui les accusèrent de tuer plus de proies que nécessaire à leur survie, et les éliminèrent systématiquement, provoquant leur raréfaction ou même leur disparition dans certaines régions. Il est intéressant de noter que la justification de ce massacre était finalement le reproche fait aux cynhyènes de chasser d'une manière redoutablement efficace, «*intelligente*», et de tuer par plaisir : autant dire que les chasseurs européens, par les raisons qu'ils se donnaient de supprimer les lycaons, réactualisaient l'archaïque identification de l'homme-chasseur à ce prédateur-type.

- BEIDELMAN (T.O.), 1975,
Ambiguous animals; two theriomorphic metaphors in Kaguru Folklore;
Africa, 45, pp. 183-200.
- BERNOLLES (J.), 1968,
A la poursuite du Chien de la Mort d'Asie steppique en Occident et en
Afrique noire; *Revue de l'Histoire des Religions*, 173, pp. 443-484.
- BIANCHI (A.), 1984,
Los cánidos en el Mito y la Religion Egipcias; *Aegyptus antiquus* (Buenos
Aires), 5, pp. 1-5.
- BIEDERMANN (H.), 1972,
Die « Hunde Inseln » im Westmeer; *Almogaren*, III, pp. 99-108.
- BODSON (L.), 1980,
Place et fonction du chien dans le Monde antique; dans *Le Chien*,
Ethnozootechnie, 25 : 13-21.
- BONNET (Ch.), 1988,
Les fouilles archéologiques de Kerma (Soudan); *Genava*, XXXVI, pp. 5-20.
- BONNET (Ch.), L. CHAIX, P. LENOBLE, J. REINOLD & D. VALBELLE, 1989,
Sépultures à chiens sacrifiés dans la vallée du Nil; *Cahiers de recherche
de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille*, 11, pp. 25-39.
- BOURLIERE (F.), 1951,
*Vie et moeurs des mammifères. Locomotion, alimentation, abri,
protection, reproduction, migrations, vie sociale, écologie*; Paris, Payot,
249 p.
- CAMPS (G.), 1974,
Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara; Paris,
Doin, 366 p.
- CAMPS (G.), 1978,
Les cultures néolithiques en Afrique; dans *L'Archéologie, Cultures et
Civilisations du Passé en France et dans le Monde*; Milan, Mondadori, 648
p. (pp. 298-332).
- CAMPS (G.), 1993a,
Le mariage de chacal; *Encyclopédie Berbère*, XII, pp. 1858-1859.
- CAMPS (G.), 1993b,
Hérodote et l'art rupestre, recherches sur la faune des temps néolithiques;
dans : *L'arte e l'ambiente del Sahara preistorico : dati e interpretazioni.
Memorie della Società Italiana di Scienze Naturali e del Museo Civico di
Storia Naturale di Milano*, XXVI/II, pp. 125-134.

- CASTIGLIONI (A. & A.) & NEGRO (G.), 1986,
Fiumi di pietra, archivio della preistoria sahariana; Varese, Lativa, 366 p.,
 82 + 518 ill.
- CAUVIN (J.), 1984,
 Réflexions sur la signification des représentations animales dans le
 Proche-Orient Préhistorique; *Actes du Colloque de Cartigny 1981. Cahiers
 du Centre d'Études du Proche Orient ancien*; Université de Genève, 2;
 Leuven, Peeters, pp. 21-31.
- CHAIX (L.), 1988,
 Cinquième note sur la faune de Kerma (Soudan). Campagnes 1987 et 1988;
Genava, XXXVI, pp. 27-29.
- CHAIX (L.), 1990,
 Le monde animal; dans : *Kerma, royaume de Nubie. L'Antiquité
 africaine au temps des Pharaons*. [Catalogue de l'] Exposition organisée au
 Musée d'art et d'Histoire, Genève, 14 juin - 25 novembre 1990, pp. 109-113.
- COMTE (R.), 1990,
 Le rôle du chien dans les anciens rites funéraires des Guanches;
Almogaren, XXI/1, pp. 69-78.
- COYAUD (M.) & POTET (J. P.), 1986,
Contes et nouvelles des Philippines; Paris, P.A.F., 167 p.
- DAVIS (S.J.M.) & F. VALLA, 1978,
 Evidence for domestication of the dog 12000 years ago in the Natufian of
 Israel; *Nature*, 276, pp. 608-610.
- DEHASSE (J.), 1993,
Chiens hors du commun; Montréal, Les Éditions de l'Homme, 196 p.
- DEKEYZER (P.L.), 1955,
Les mammifères de l'Afrique noire française; Dakar, I.F.A.N. (Initiations
 africaines I), 426 p., 242 fig.
- DORE (H.), 1970,
*Manuel des superstitions chinoises ou petit indicateur des superstitions les
 plus communes en Chine*; Paris / Hong Kong, 230 p.
- DORST (J.), & P. DANDELLOT, 1976,
Guide des grands mammifères d'Afrique; Neuchâtel / Paris, Delachaux
 & Niestlé, 286 p., 44 pl.
- DRAGESCO JOFFE (A.), 1993,
La vie sauvage au Sahara; Lausanne Paris, Delachaux & Niestlé, 240 p.

- DUPIRE (M.), 1985,
Les Tombes de chiens : mythologie de la mort en pays Serer (Sénégal);
Journal of Religion in Africa, X/3, pp. 201-215.
- FANSHAWE (J.H.) & C.D. FITZGIBBON, 1993,
Factors influencing the hunting success of an African wild dog pack;
Animal Behaviour, 45/3, pp. 479-490.
- FINET (A.), 1993,
Le comportement du chien, facteur de son ambivalence en Mésopotamie;
dans : BODSON (L.), 1993 : *L'Histoire de la Connaissance du Comportement Animal. Actes du Colloque International, Université de Liège, 11-14 mars 1992*; Liège, Université de Liège (Colloques d'Histoire des Connaissances Zoologiques 4), pp. 133-142.
- FRAME (L.H.), J.R. MALCOM, G.W. FRAME & H. VAN LAWICK, 1979,
Social organization of African Wild Dogs (*lycaon pictus*) on the Serengeti plains, Tanzania, 1967-1978; *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 50/3, pp. 225-249.
- FRANK (B.), 1965,
Die Rolle des Hundes in Afrikanischen Kulturen; Wiesbaden, Franz Steiner (Studien zur Kulturkunde 17), 256 p.
- FRANK (M.G.) & H. FRANK, 1988,
Food reinforcement versus social reinforcement in timber wolf pups;
Bulletin of the Psychonomic Society, 26/5, pp. 467-468.
- FREDERIC (L.) : 1987,
Dictionnaire de la civilisation indienne; Paris, Laffont, 1276 p.
- FROBENIUS (L.), 1937,
Ekade Ektab, die Felsbilder Fezzans; Ergebnisse der Diafe X (X. Deutsch Innerafrikanische Forschungsexpedition) nach Tripolitaniien und Ost Algier mit Ergänzungen der Diafe XII aus Zentral Algier; Leipzig, Otto Harrassowitz, 79 p., XCI pl.
- FULLER (T.K.), 1993,
Hunting success of African wild dogs in Southwestern Kenya; *Journal of Mammalogy*, 94/2, pp. 464-467.
- GADO (B.), 1976,
Le Zarmataray; Paris, Université de Paris VIII, Mémoire de maîtrise, pp. 32-35, 44.
- GAUTHIER (Y. & C.), 1993,
Le lycaon, le chacal et l'Éléphant : symboles et mythes du Messak Mellet et du Messak Settafet (Fezzân libye); à paraître dans : *Prehistoric and Tribal Art : Symbol and Myth. Valcamonica Symposium 1993*, Capo di Ponte, Centro Camuno di Studi Preistorici.

- GAUTIER (A.), 1988,
L'animal vu par l'homme : relation alimentaire et sujétion; dans *Des Animaux et des Hommes, Témoignages de la Préhistoire et de l'Antiquité*, Catalogue d'Exposition, Bruxelles, Crédit Communal, 214 p. (pp. 13-55).
- GAUTIER (A.), 1990,
La domestication. Et l'homme créa l'animal.; Paris, Errance (Le Jardin des Hespérides), 277 p.
- GAUTIER (A.), 1993,
Mammifères holocènes du Sahara d'après l'art rupestre et l'archéozoologie; *L'arte e l'ambiente del Sahara preistorico : dati e interpretazioni. Memorie della Società Italiana di Scienze Naturali e del Museo Civico di Storia Naturale di Milano*, XXVI/II, pp. 261-267.
- GRAZIOSI (P.), 1970,
Recenti missioni per lo studio dell'arte rupestre nel Fezzan; *Valcamonica Symposium, Actes du Symposium International d'Art Préhistorique (1968)*, pp. 329-343.
- GUBERNATIS (A. de), 1874,
Mythologie zoologique, ou les légendes animales; Paris, Durand & Lauriel, 2 vol.
- HAUDRICOURT (A.G.), 1977,
Note d'ethnozoologie. Le rôle des excréments dans la domestication; *L'Homme*, XVII/2 3, pp. 125-126.
- HELMER (D.), 1992,
La domestication des animaux par les hommes préhistorique; Paris, Masson, 184 p.
- HENKEL (O.V.), 1973,
Le chien de Nehalennia; *Nederlands Teologisch Tijdschrift*, 27/3, pp. 201-209.
- HOLBEK (H.), 1990,
article « Hundsköpfige »; dans : *Enzyklopädie des Märchens, Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, VI, col. 1372-1380.
- HUARD (P.) & LECLANT (J.), 1980,
La Culture des Chasseurs du Nil et du Sahara; Alger, Mém. du C.R.A.P.E., vol. XXIX, 2 t., 560 p. 202 fig., XVIII pl.
- HUFNAGL (E.), 1972,
Libyan mammals; Cambridge, The Oleander Press, 85 p.

- HUMMEL (S.), 1958,
Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibeters; *Paideuma*,
VI/8, pp. 500-509.
- HUOT (M. D.), 1992,
lycaons. Les loups de la savane; *Animan, Nature et Civilisations*, 34,
pp. 90-96.
- JACOBY (A.), 1922,
Der hundsköpfige Dämon der Unterwelt; *Archiv für
Religionswissenschaft*, 21, pp. 219-225.
- JELINEK (J.), 1984,
Mathrndush, In Galgien, two important Fezzanese Rock Art Sites. Part I,
Mathrndush Main Gallery (MMG); *Anthropologie (Brno)*, XXII/2,
pp. 117-170.
- JELINEK (J.), 1985,
Tilizahren, the key site of Fezzanese Rock Art. Part I, Tilizahren West
Galleries; *Anthropologie (Brno)*, XXIII/2, pp. 125-165.
- JENKINS (F.), 1957,
The Role of the Dog in Romano-Gaulish Religion; *Latomus*, 16, pp. 60-76,
pl. VI-VII.
- JESPERS (P.), 1983,
L'arc et le sang des chiens; *Systèmes de parenté en Afrique Noire*, 6,
pp. 65-102.
- KOPPERS (W.), 1930,
Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker; *Wiener
Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 1, pp. 359-399.
- KRAPPE (H.), 1938,
La genèse des mythes; Paris, Payot, 359 p.
- LAGRAULET (J.), 1970,
Animaux et réserves d'Afrique; Paris, Nathan, 255 p.
- LARSSON (L.), 1990,
Dogs in Fraction-Symbols in Action; dans : P.M. Vermeersch & Ph. Van
Peer (eds.); *Contributions to the Mesolithic in Europe*, Leuven University
Press, pp. 153-160.
- LARSSON (L.), 1991,
Symbolism and mortuary practice. Dogs in fractions-symbols in action;
Archaeology and Environment 11:33-38.
- LE BERRE (M.), 1990,
Faune du Sahara; II. Mammifères; Paris, Lechevalier / R. Chabaud, 359 p.

- LECLANT (J.), 1972,
 article « Africa »; dans : *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, I/1, col. 85-94.
- LECLANT (J.), 1990,
 Égypte, Sahara et Afrique; *ArchéoNil*, 0, pp. 4-9.
- LECOUTEUX (Cl.), 1981,
 Les cynocéphales. Etude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au XIIe s.; *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 24/2, pp. 117-128.
- LECOUTEUX (Cl.), 1993,
Les monstres dans la pensée médiévale européenne; Paris, Presses de l'Université Paris Sorbonne (Cultures et Civilisations Médiévales X), 183 p.
- LEGRAND (Ph. E.), 1960,
Hérodote. Histoires. Livre IV, Melpomène. Texte établi et traduit par Ph. E. Legrand; Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 204 p.
- LE QUELLEC (J. L.), 1993,
Symbolisme et art rupestre au Sahara; Paris, L'Harmattan, 638 p., 190 pl.
- LE QUELLEC (J. L.), 1994,
 Quand les roches étaient encore molles : le géant Amerolqis, l'épouse éléphante, les tiffinâgh, les cynocéphales... et pourquoi pas saint Christophe ?; *Ve Congrès International sur les Géants processionnels et de cortège, Steenvorde, 24-25 avril 1993, à paraître.*
- LE QUELLEC (J. L.) & GAUTHIER (Y.), 1992,
 Un dispositif rupestre du Messak Mellet (Fezzân) et ses implications symboliques; *Sahara*, 5, pp. 29-40.
- LEVI-STRAUSS (Cl.), 1962,
La pensée sauvage; Paris, Plon, 347 p.
- LHOTE (H.), 1976,
Les gravures rupestres de l'Oued Djerat (Tassili-n-Ajjer); Alger, Mém. du C.R.A.P.E., vol. XXV, 2 t., 830 p., 2606 fig., 39 cartes, 98 photos.
- LIMET (H.), 1993,
 L'observation des animaux dans les présages en Mésopotamie ancienne; dans : BODSON (L.), 1993 : *L'Histoire de la Connaissance du Comportement Animal. Actes du Colloque International, Université de Liège, 11-14 mars 1992*; Liège, Université de Liège (Colloques d'Histoire des Connaissances Zoologiques 4), pp. 119-132.
- LINCOLN (B.), 1979,
 The Hellhound; *Journal of Indo-European Studies*, 7/3-4, pp. 273-285.

- LIU (Chungshee Hsien), 1932,
The Dog Ancestor Story of the Aboriginal Tribes of Southern China;
Journ. of the Anthropological Inst. of Great Britain and Ireland, 62, pp. 361-370.
- LURKER (M.), 1969,
Hund und Wolf in Ihrer Beziehung zum Tode; *Antaios*, 10, pp. 199-217.
- LURKER (M.), 1983,
Der Hund als Symboltier für den Übergang vom Diesseits in das Jenseits;
Zeitschrift für Religions- u. Geistesgeschichte (Köln), 35/2, pp. 132-144.
- LURKER (M.), 1987,
Article « Dogs »; dans : *The Encyclopedia of Religion*, New York, McMillan, 16 vol.
- LUTZ (R. & G.), 1992,
Grotte e ripari nell'Amsach Settafet (Fezzan, Libia). Scoperta di una grotta con incisioni rupestri; *Sahara*, 4, pp. 130-135.
- MALBRANT (R.), 1936,
Faune du Centre Africain Français (mammifères et oiseaux); Paris, Lechevalier, 430 p., 77 fig., 28 pl.
- MALCOM (J.R.), 1980,
Food Catching by African Wild Dog (*lycaon pictus*); *Journal of Mammalogy*, 61/4, pp. 743-744.
- MALCOM (J.R.) & H. VAN LAWICK, 1975,
Notes on wild dogs (*lycaon pictus*) hunting zebras; *Mammalia*, 39/2, pp. 231-240.
- MALCOM (J.R.) & K. MARTEN, 1982,
Natural Selection and the Communal Rearing of Pups in African Wild Dogs (*lycaon pictus*); *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 10/1, pp. 1-13.
- MEINARDUS (O.F.A.), 1987,
Der Kynokephalos in der armenischen Pfingst Ikonographie; *Revue des Études arméniennes*, 20, pp. 427-439.
- MERAY (A.), 1873,
La vie au temps des trouvères. Croyances, usages et moeurs intimes des XI^e, XII^e et XIII^e siècles d'après les lais, chroniques, dits et fabliaux; Paris Lyon, A. Claudin, 329 p.
- MIDANT-REYNES (B.), 1992,
Préhistoire de l'Égypte des premiers hommes aux premiers pharaons; Paris, Armand Colin, 288 p.

- MONOD (Th.), 1928,
Sur la présence au Sahara du *Lycaon pictus* (Temm.); *Bulletin de la Société Zoologique Fr.* 53 : 262-264.
- MUZZOLINI (A.), 1991,
Masques et théromorphes dans l'art rupestre du Sahara central; *ArchéoNil*, 1, pp. 16-42.
- MUZZOLINI (A.), 1992,
Dating the Earliest Central Saharan Rock Art : Archaeological and Linguistic Data; In : *The Followers of Horus, Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, R. Friedman and B. Adams (eds), Egyptian Studies Association Publication No 2, Oxbow Monograph 20, 1992, Oxbow Books, Oxford, 356 p. (pp. 147-154).
- NADEL (S.F.), 1975,
The Nuba. An Anthropological study of the Hill Tribes in Kordofan; London / New York, Oxford University Press.
- NEUMANN (F. J.), 1975,
The dragon and the dog : two symbols of time in Nahuatl religion; *Numen*, 22/1, pp. 1-23.
- PIANKOFF (A.), 1942,
Saint Mercure, Abou Seifein et les cynocéphales; *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, 8, pp. 17-24.
- POPLIN (F.), 1980,
L'origine du chien; *Ethnozootechnie*, 25, pp. 7-11.
- POPLIN (F.), 1986,
Le problème des fonctions du chien au néolithique; dans : DEMOULE (J. P.) & J. GUILAINE (Dir.), *Le Néolithique de la France, Hommage à Gérard Bailloud*, Paris, Picard, pp. 46-49.
- PRIEUR (J.), 1988,
Les animaux sacrés dans l'antiquité. Art et religion du monde méditerranéen; Rennes, Ouest-France, 201 p.
- PURY (A. DE), 1984,
Animalité de l'homme et humanité de l'animal dans la pensée israélite; dans : *Actes du Colloque de Cartigny 1981. Cahiers du Centre d'Études du Proche Orient ancien*; Université de Genève, 2; Leuven, Peeters, pp. 47-70.
- REICH (A.), 1978,
A case of inbreeding in the African wild dog *lycaon pictus* in the Kruger National Park; *Koedoe*, No 21, pp. 119-123.

- RODRIGUEZ DE LA FUENTE (F.), 1971,
La Faune. Afrique; Grange Batelière, I, pp. 241-261.
- RÖHRICH (L.), 1951,
 Hund, Pferd, Kröte und Schlange als Symbolische Leitgestalten in Volksglauben und Sage; *Zeitschrift für Religions- u. Geistesgeschichte*, 3/1, pp. 69-76.
- ROZOY (J. G.), 1978,
Les dernier chasseurs; Charleville, chez l'a., 2 vol., 1256 p., 294 fig., 81 tabl.
- SCHIPPER (K.M.), 1982,
 Chiens de paille et tigres en papier : une pratique rituelle et ses gloses au cours de la tradition chinoise; *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 6, pp. 83-95.
- SCHLERATH (B.), 1954,
 Der Hund bei den Indogermanen; *Paideuma*, VI/1, pp. 25-40.
- SEBILLOT (P.), 1968,
Le Folk-Lore de la France; Paris, Maisonneuve et Larose, 4 vol.
- SOLEILHAVOUP (F.), 1991,
 A propos des masques et visages rupestres du Sahara; *ArchéoNil*, 1, pp. 43-61.
- SOUSTELLE (J.), 1940,
La pensée cosmologique des anciens Mexicains (représentation du monde et de l'espace); Conférences prononcées au Collège de France (Chaire d'Antiquités Américaines, Fondation Loubat, 1939); Paris, Hermann & Cie, 91 p., 6 pl.
- THEVENOT (E.), 1953,
 Le symbolisme du chien dans les figurations gallo-romaines; *Revue Archéologique de l'Est et du Centre Est*, IV, pp. 332-334.
- TILHO (J.), 1910 1914,
Documents scientifiques de la mission Tilho (1906-1909), Paris, Imp. Nationale, 3 vol. : I (1910), 402 p., II (1911), 631 p., III (1914), p. 485 p.
- TREOLLE (G.), 1993,
 chacal; *Encyclopédie Berbère*, XII, pp. 1857-1858.
- TROKAY (M.), 1992,
 Les représentations d'animaux figurés en attitude humaine au Proche-Orient ancien et dans l'Égypte pharaonique; dans : BROZE (M.) & P. TALON (éd.), 1992 : *L'atelier de l'orfèvre. Recueil d'Études offert à Philippe Derchain par le Centre d'Études Comparées des Civilisations Anciennes*, Université libre de Bruxelles; Leuven, Peeters, pp. 157-168.

- TROKAY (M.), 1993,
Le comportement du chien illustré dans l'iconographie mésopotamienne du IV^e millénaire; dans : BODSON (L.), 1993 : *L'Histoire de la Connaissance du Comportement Animal. Actes du Colloque International, Université de Liège, 11-14 mars 1992*; Liège, Université de Liège (Colloques d'Histoire des Connaissances Zoologiques 4), pp. 143-154.
- TURNBULL (P.) & C. REED, 1974,
The fauna from the terminal Pleistocene of Palegawra Cave, a Zarzian occupation site in northeast Iraq; *Fieldiana Anthropology*, 63, pp. 81-146.
- VALLA (F.R.), 1975-77,
La sépulture H. 104 de Mallaha (Eynan) et le problème de la domestication du chien en Palestine; *Paléorient*, 3 : 287-292.
- VALLA (F.R.), 1988,
Aspects du sol de l'abri 131 de Mallaha (Eynan); *Paléorient*, 14/2 : 283-296.
- VALLA (F.R.), 1990,
Le Natoufien : une autre façon de comprendre le monde ? *Mitekufat Haeven, Journal of the Israel Prehistoric Society*, 23 : 171-175.
- VAN ALBADA (A. & A. M.), 1990,
Scènes de danse et de chasse sur les rochers du plateau noir en Libye; *Archeologia*, 261, pp. 32-45.
- VAN ALBADA (A. & A. M.), 1992a,
Les gravures rupestres néolithiques du Sahara central; *Archeologia*, 275, pp. 22-33.
- VAN ALBADA (A. & A. M.), 1992b,
Chasseurs et pasteurs du Messak Settafet (Fezzan, Libye); *Préhistoire et Anthropologie Méditerranéennes*, pp. 99-104.
- VAN ALBADA (A. & A. M.) 1993a,
Hommes, animaux et légendes de la Préhistoire fezzanaise; *Archeologia*, 290, pp. 40-49.
- VAN ALBADA (A. & A. M.), 1993b,
Quelques thèmes gravés du « groupe naturaliste » dans le Messak Libyen; *Actes du Colloque AARS, Ingostadt, 22 mai 1993, à paraître*.
- VAN DEN GHEYN (J.), 1883,
Cerbère, étude de mythologie comparée; Bruxelles, A. Vromant, 31 p.
- WHITE (G.D.), 1991,
Myths of the Dog Man; Chicago / London, The University of Chicago, 334 p.



Fig. 1 : Cynocéphale ithyphallique de Tel-Isaghen (Messak Settafet, Libye) approchant un éléphant « a tergo ». Entre les deux, se trouve un personnage porteur de « raquette » (d'après Jelínek 1985).

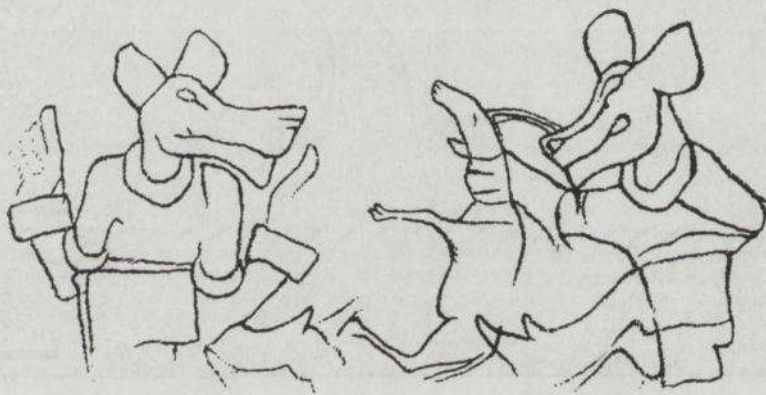


Fig. 2 : Deux théranthropes à tête de lycaon se faisant face à I-n-Habeter (Messak Settafet), l'un d'eux soulevant une antilope d'une seule main, en la tenant par le cou. Remarquer les vêtements à col et manchettes et le protomée de rhinocéros attaché à leur ceinture.

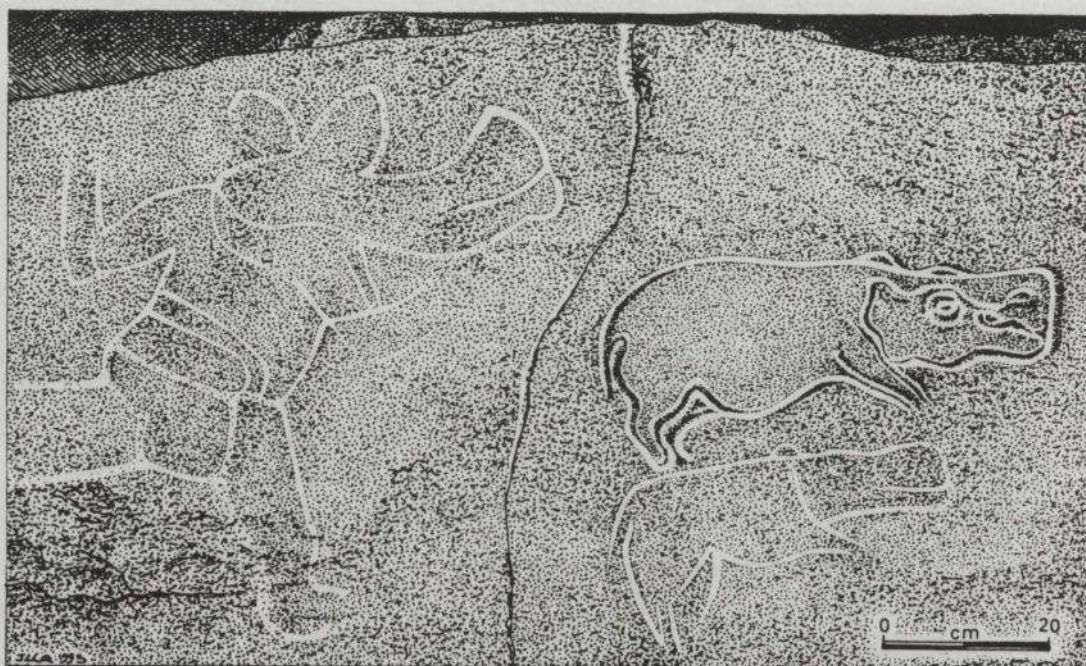


Fig. 3 : Théranthrope à tête de lycan et Hippopotames, gravés à I-n-Habeter (Messak Settafet).



Fig. 4 : Cynocéphale portant un Aurochs sur ses épaules, à Tel-Isaghen (Messak Settafet) (d'après Graziosi 1970).



Fig. 5 : Deux théranthropes à tête de lycaon dont l'un porte un Aurochs sur les épaules, au Wâdi-I-n Hagalas (Messak Settafet) (d'après Van Albada 1992).



Fig. 6 : Cynocéphale courant avec un Aurochs sur les épaules, dans le Wâdi Iser (Messak Settafet).
Remarquer le protomée de rhinocéros pendant à sa ceinture (d'après Van Albada 1992).

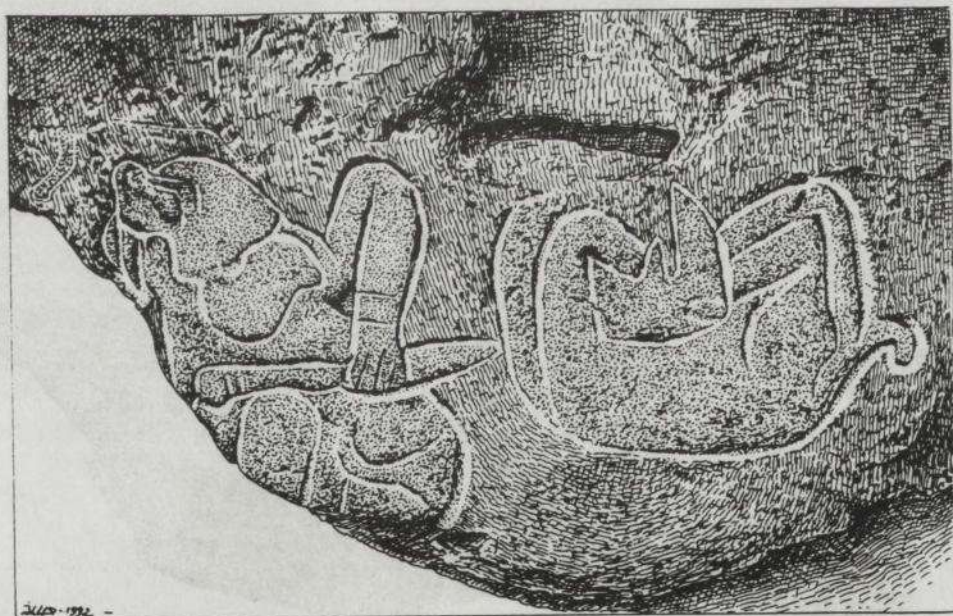


Fig. 7 : Théranthrope d'el-Warer (Messak Settafet) armé d'un poignard dirigé vers un rhinocéros décapité (relevé d'après photo aimablement communiquée par Yves Gauthier, 1991).



Fig. 8 : Groupe de cynocéphales d'I-n-Habeter (Messak Settafet) dont l'un traîne d'une seule main un rhinocéros mort. Il tient un poignard à la main, comme c'est assez souvent le cas chez ses congénères et, à sa ceinture, est suspendu un objet que l'étude comparative permet d'interpréter comme un protomé de boviné stylisé.

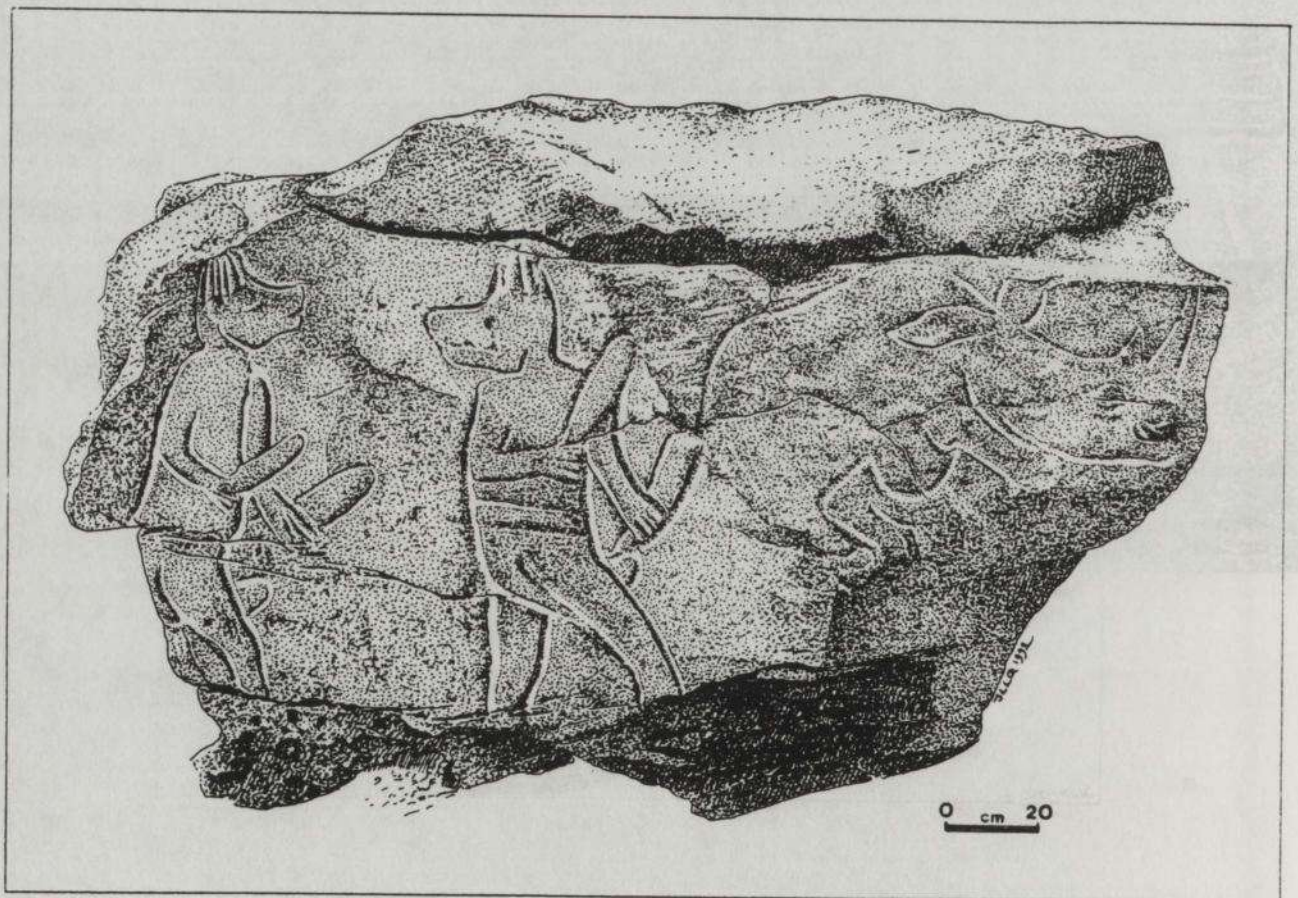


Fig. 9 : Deux cynocéphales suivant un rhinocéros, sur un dièdre du Wâdi Tekniwen (Messak Settafet).



Fig. 10 : Cynocéphale du Wâdi Matkhendûsh (Messak Settafet), Remarquer le « short » et les bras puissants, dont l'un est terminé par une main qui évoque une patte griffue fort peu humaine (d'après Muzzolini 1991, fig. 5).

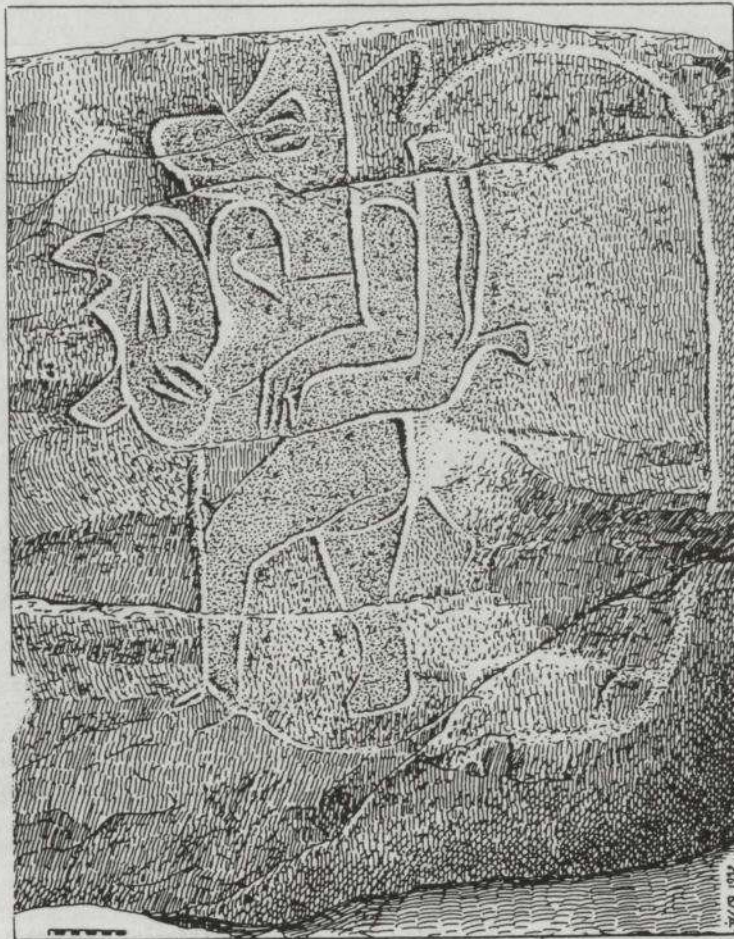


Fig. 11 : Cynocéphale portant un rhinocéros sous le bras, dans un composition intégrant un ovoïde à cupule, sur une paroi voisine du dièdre de la fig. 9 (Wâdi Tekniwen, Messak Settafet).

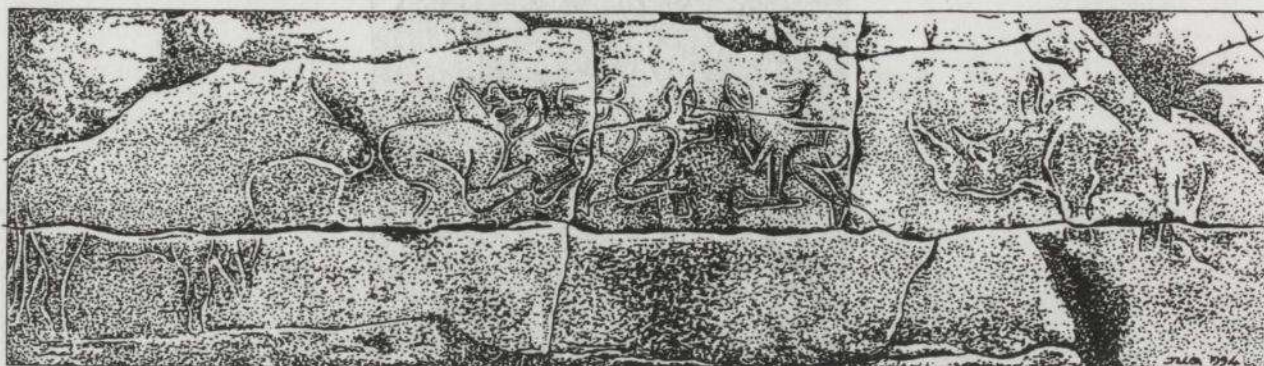


Fig. 12 : Dans le Wâdi Alamas (Messak Settafet), quatre cynocéphales semblent tenir un conciliabule entre un boviné et un rhinocéros (partiellement au « double contour ») ; deux d'entre eux sont armés, et l'un porte le même « short » que nombre de ses congénères.

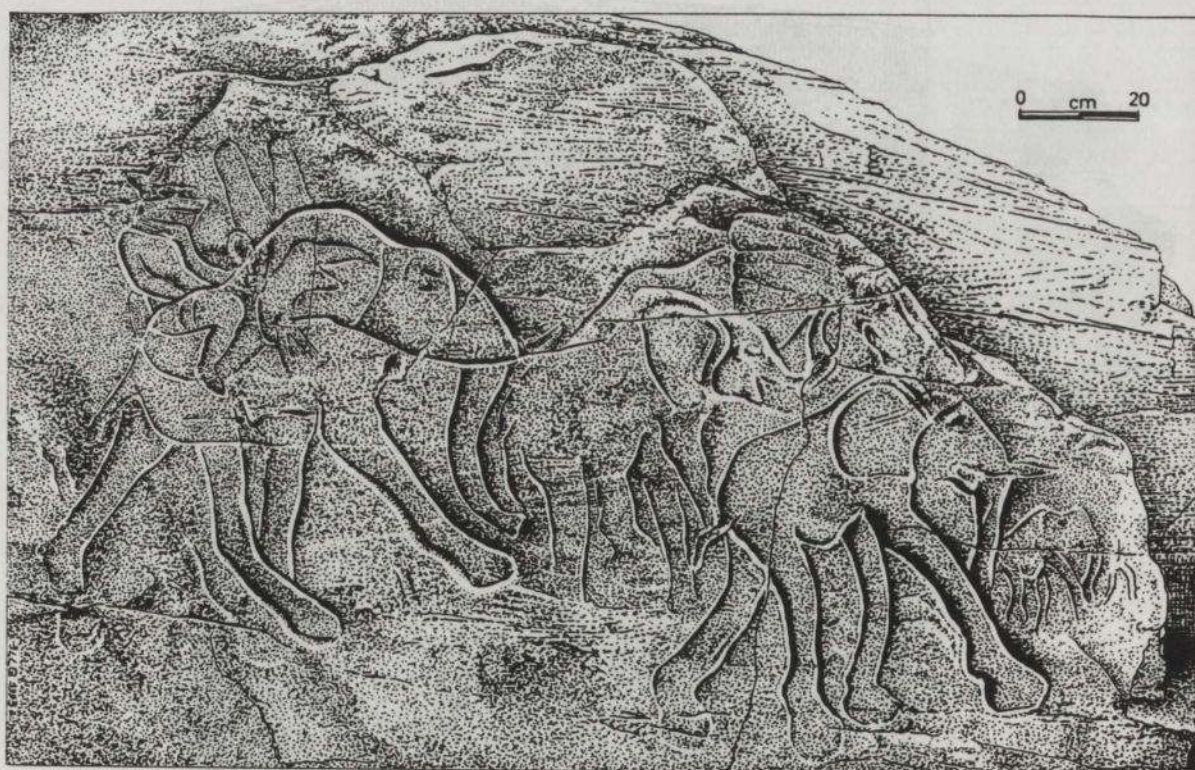


Fig. 13 : Troupeau de cinq éléphants du Wâdi Ti-n-Sharûma (Messak Mellet). Un petit personnage marche devant le plus petit des pachydermes, et le plus grand est monté par un cynocéphale.



Fig. 14 : Cynocéphale du Wâdi Imrâwen (Messak Mellet), armé d'une hache, et courant en compagnie de personnages qui se dirigent dans la même direction que lui : celui de droite porte un « short » comme celui que revêtent fréquemment les cynocéphales, et le grand homme à tête d'Aurochs y ajoute la ceinture et le baudrier oblique.

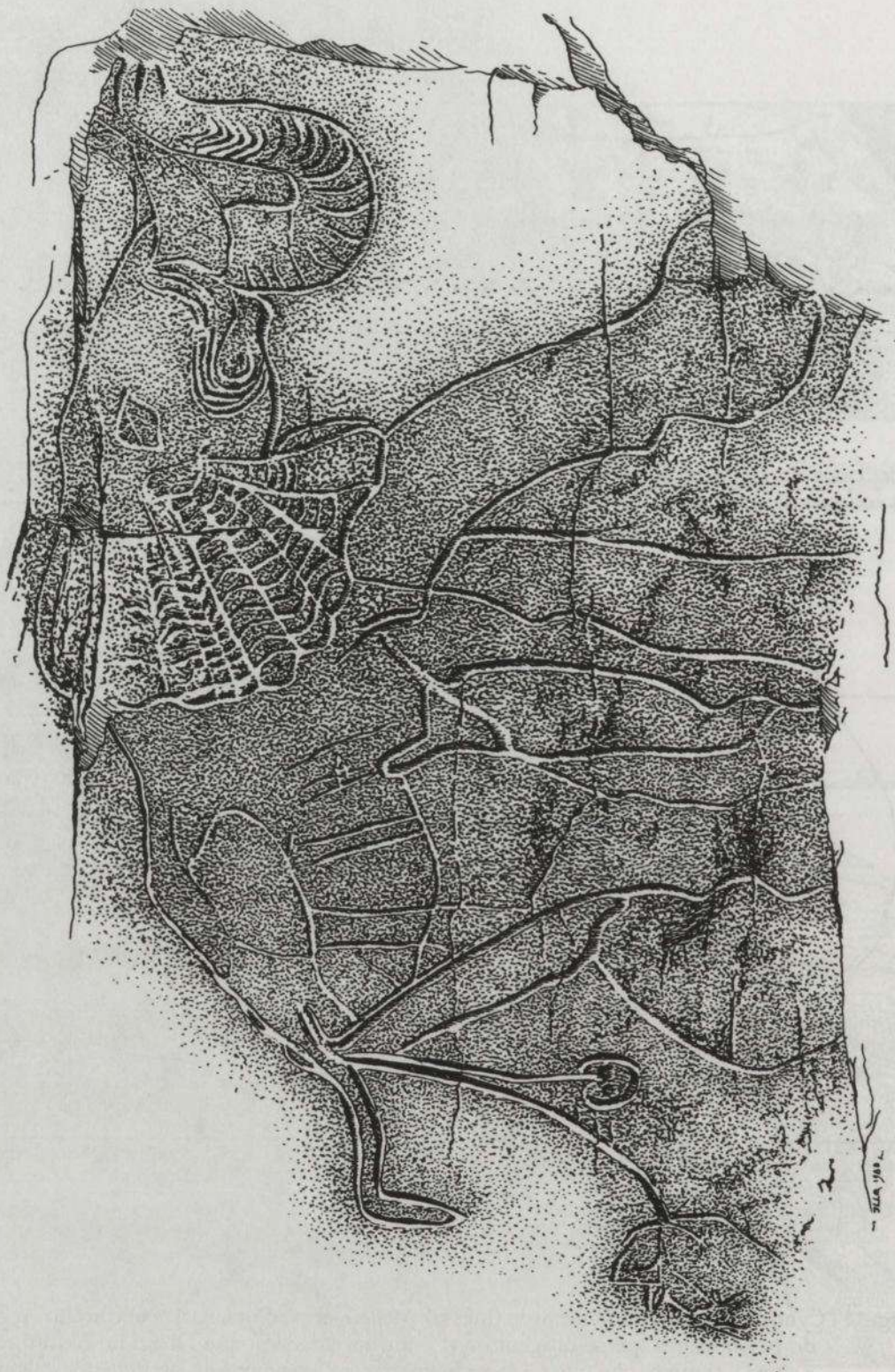


Fig. 15 : Eléphant d'I-n-Galjeien (Messak Settafet), poursuivi par un archer minuscule. Sous la queue, part un trait qui va rejoindre une tête schématique semblable au « visage » de certains ithyphalliques en posture de Bès.



Fig. 16 : Ithyphallique en posture de Bès d'I-n-Habeter (Messak Settafet), dont la tête est la même que celle qui apparaît sous la queue du pachyderme de la fig. 15. Si l'on en juge par la publication de Frobenius (1937), cette gravure était encore intacte lors du passage de l'anthropologue allemand.

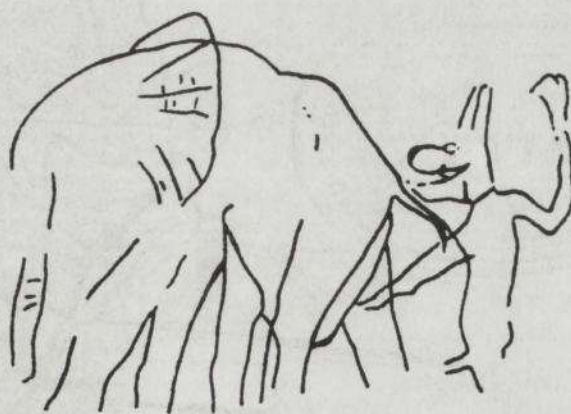


Fig. 17 : Cynocéphale ithyphallique du Wâdi Alamas (Messak Settafet), brandissant une arme, et approchant une éléphant (?) touchée sous la queue (relevé amicalement communiqué par Axel Van Albada).

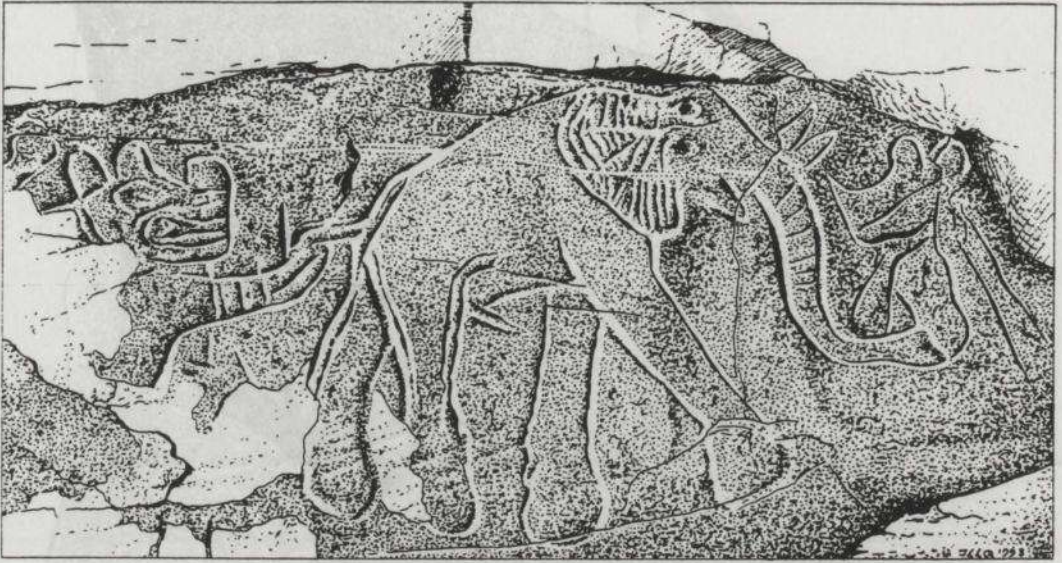


Fig. 18 : Eléphant du Wâdi Alamas (Messak Settafet) encadré par deux théranthropes, probablement à tête de lycaon, dont l'un le touche à la trompe et l'autre à la queue (d'après Van Albada 1993).

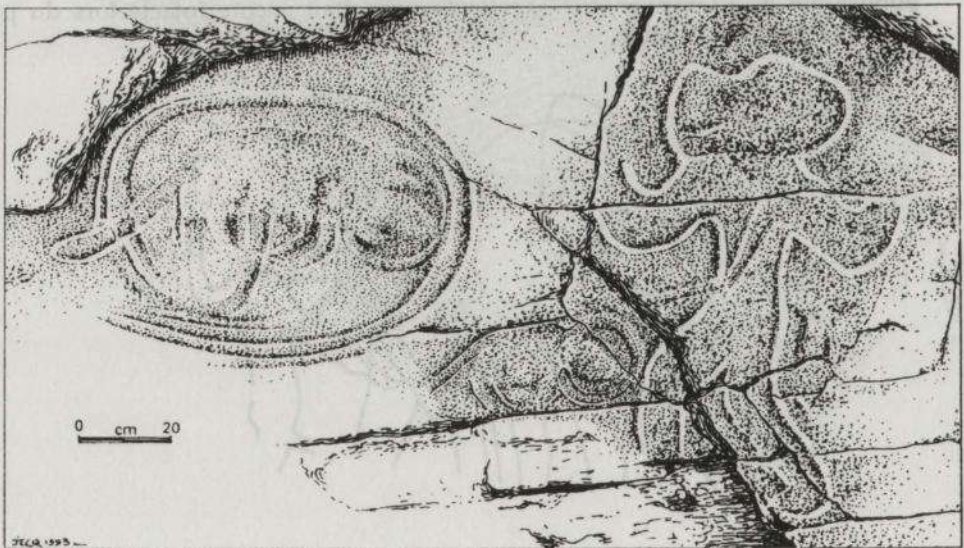


Fig. 19 : Cynocéphale du Wâdi Tidûwa (Messak Mellet), faisant face à deux bovinés à cornes en tenailles, dont le plus grand est du type « à cordon ».

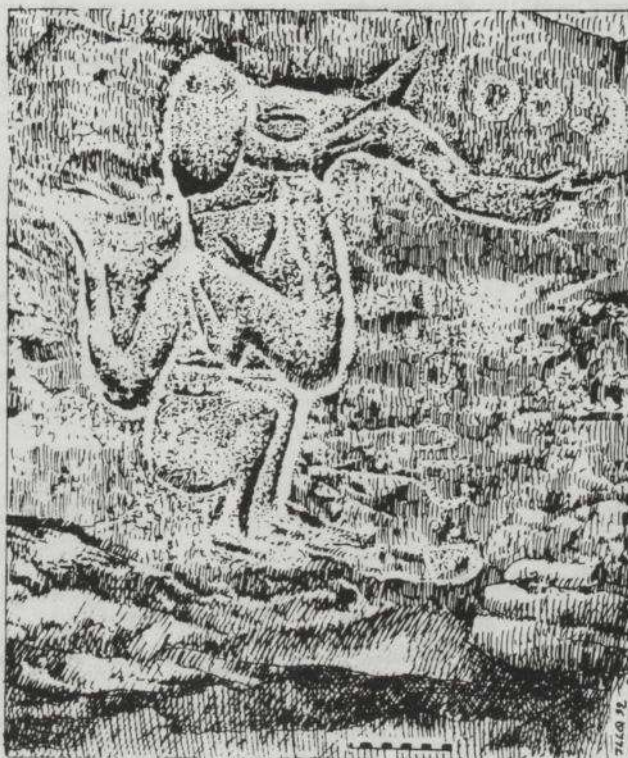


Fig. 20 : Personnage à masque d'éléphant maintenu manuellement sur le sommet de la tête (Wâdi Adro, Messak Settafet).



Fig. 21 : Deux personnages du Wâdi Matkhendûsh (Messak Settafet), dont celui de droite porte un masque représentant un éléphant : trompe, défense, large oreille et dos ensellé sont aisément reconnaissables. Cette gravure est maintenant incomplète (Jelínek 1984; Castiglioni et Negro 1986, n° 169).



Fig. 22 : Cynocéphale assis sur un siège monopode, face à un éléphant du Wâdi I-n-Elobu (Messak Settafet). Remarquer le « short », la ceinture rayée, le diocularisme, l'indication des narines. Les traits verticaux situés entre cet être et l'éléphant n'ont pu être identifiés.



Fig. 23 : Cynocéphales diversement armés s'activant autour d'un groupe de fauves du Wâdi-I-n-Aramas (Messak Settafet) (d'apr. Castiglioni et Negro 1986, n° 480).



Fig. 24 : Théranthrope à tête de lycan du Wâdi Tidûwa (Messak Settafet) à bracelets, collier et baudrier décoré. De sa ceinture de cet homme lycan, pendent deux protomées de boviné et de rhinocéros.

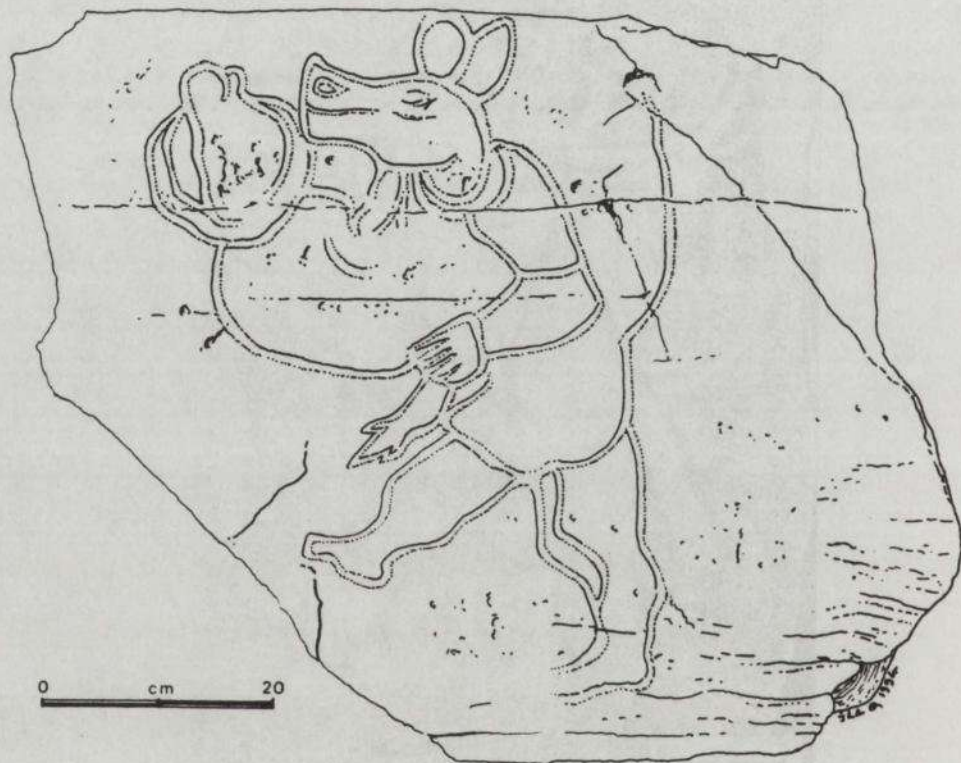


Fig. 25 : Cynocéphale du Messak Mellet, marchant à grand pas en tenant un boviné sous le bras.



Fig. 26 : La « Palette des Chiens » de Hiérakonpolis, conservée à l'Ashmolean Museum d'Oxford (d'apr. Marion Cox, dans Baines 1993).

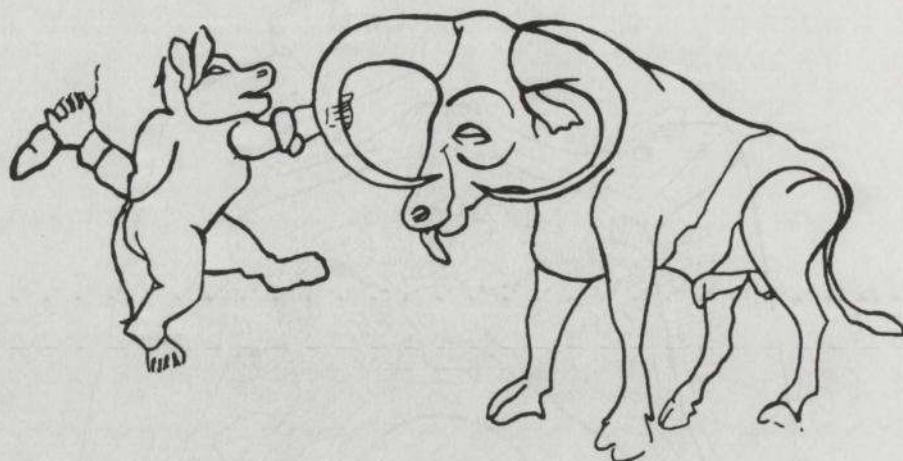


Fig. 27 : Cynocéphale du Wâdi Geddis (Messak Settafet), s'appêtant à sacrifier, à l'aide d'un poignard, un Aurochs retenu d'une seule main par une corne (fig. 24, d'apr. Van Albada 1992 a:29 en bas).



Fig. 28 : Femme à tête de canidé aux longues canines, avec boviné posé « en écharpe » sur les épaules, et gravée à I-n-Habeter (Messak Settafet); ses biceps gonflés, bien mis en valeur par le piquetage, l'ont fait surnommer « Robusta » par ses inventeurs Axel et Anne Michèle Van Albada (1990:42).

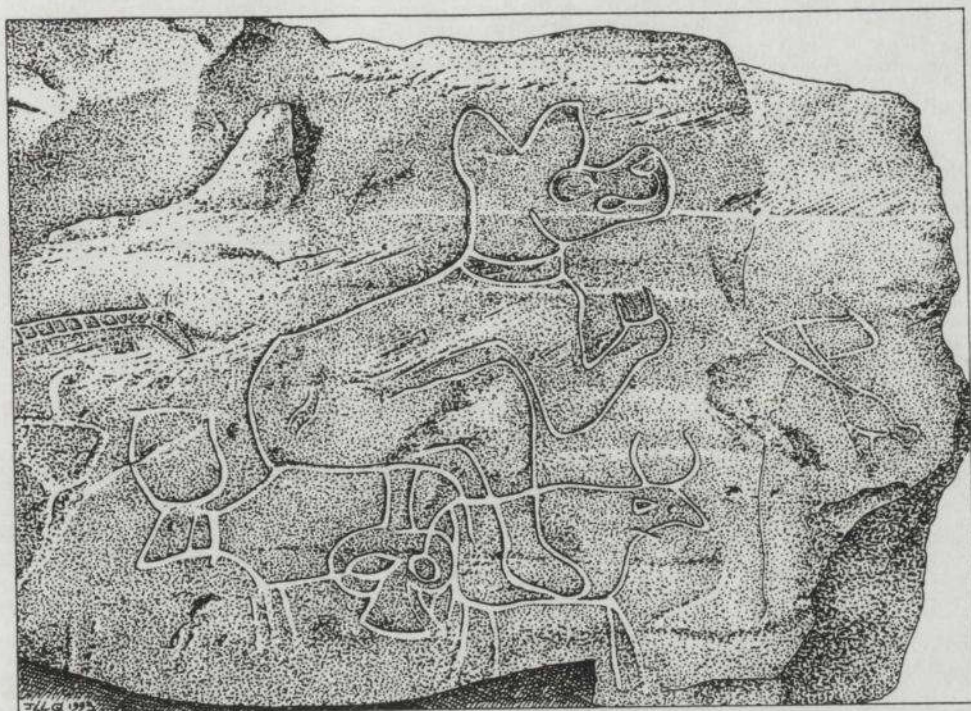


Fig. 29 : Cynocéphale à tête de lycaon du Wâdi Ti-n-Sharûma (Messak Mellet), paraissant assis sur un boviné domestique (muni d'un collier) à cornage fermé, et portant, outre un collier, un bucrane en pendentif. Le dos du boviné et la partie inférieure de la cuisse du cynocéphale sont rendus par un seul trait qui les rend inséparables.



Fig. 30 : Autre cynocéphale à tête de lycaon du Wâdi Ti-n-Sharûma (Messak Mellet), brandissant d'une main un poignard et de l'autre une hache. Remarquer les détails de l'habillement : short, bracelets ou manches retroussées, collier, ceinture. Les protubérances de la partie supérieure du corps sont difficiles à interpréter : décor de vêtement ou tatouages (sans compter que deux d'entre elles pourraient servir à l'indication de la poitrine).

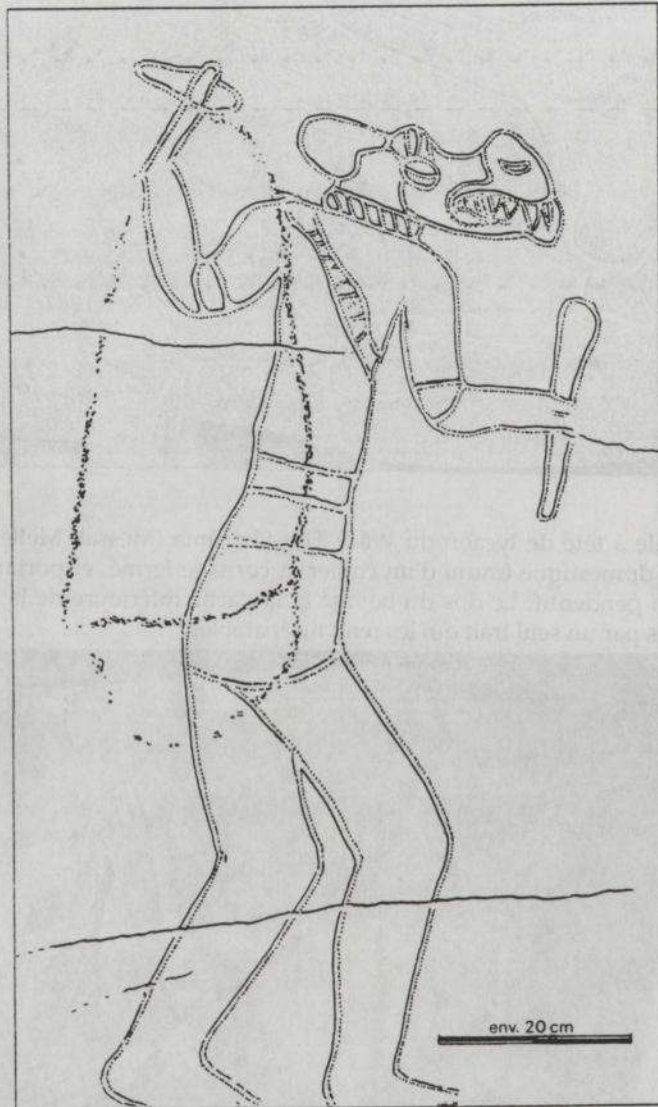


Fig. 31 : Autre cynocéphale à tête de lycan du Wâdi Ti-n-Sharuma (Messak Mellet), brandissant également hache et poignard, et lui aussi muni du short, de la ceinture, des bracelets et du collier rayé, auquel s'ajoute ici un baudrier. Cet être menaçant, qui est peut être associé à un « ovoïde », appartient à la même composition que le précédent, et suit un éléphant sensiblement de même taille que lui (voir Van Albada 1993 b:fig. 8).

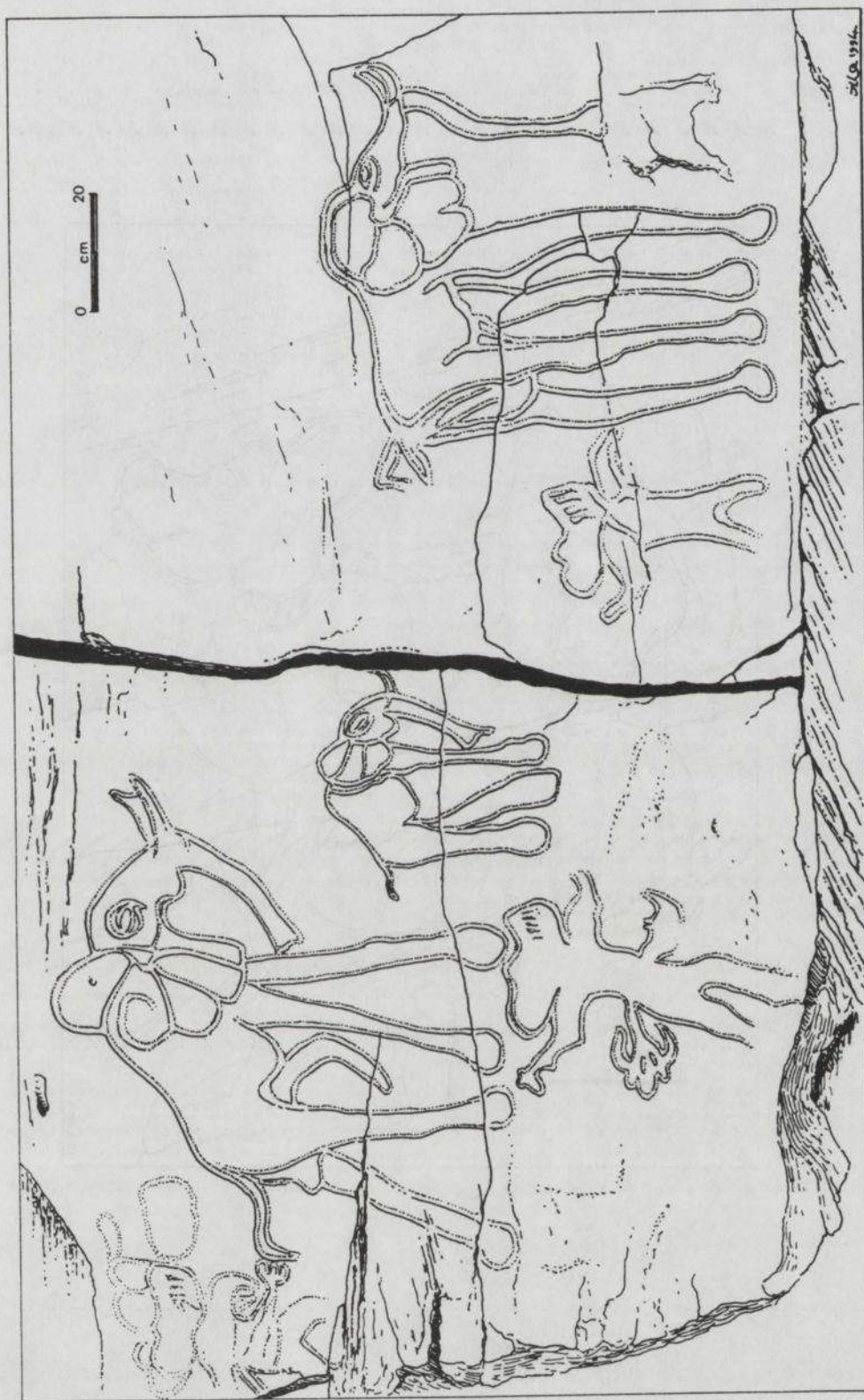


Fig. 32 : Groupe d'éléphants du Wâdi Ti-n-Sharûma (Messak Mellet) : mâle à pénis coudé très réaliste (caractéristique de l'espèce), femelle et jeune. Plusieurs cynocéphales à tête de lycan les entourent, et celui du centre, sous le pachyderme mâle, présente deux pendants de ceinture : à gauche un bucrane, et à droite un trophée de rhinocéros.



Fig. 33 : Deux êtres surréels du Wâdi I-n-Hagarîn (Messak Mellet), dont celui de droite porte un protomée de rhinocéros à la ceinture, un collier à rayures obliques et des bracelets.

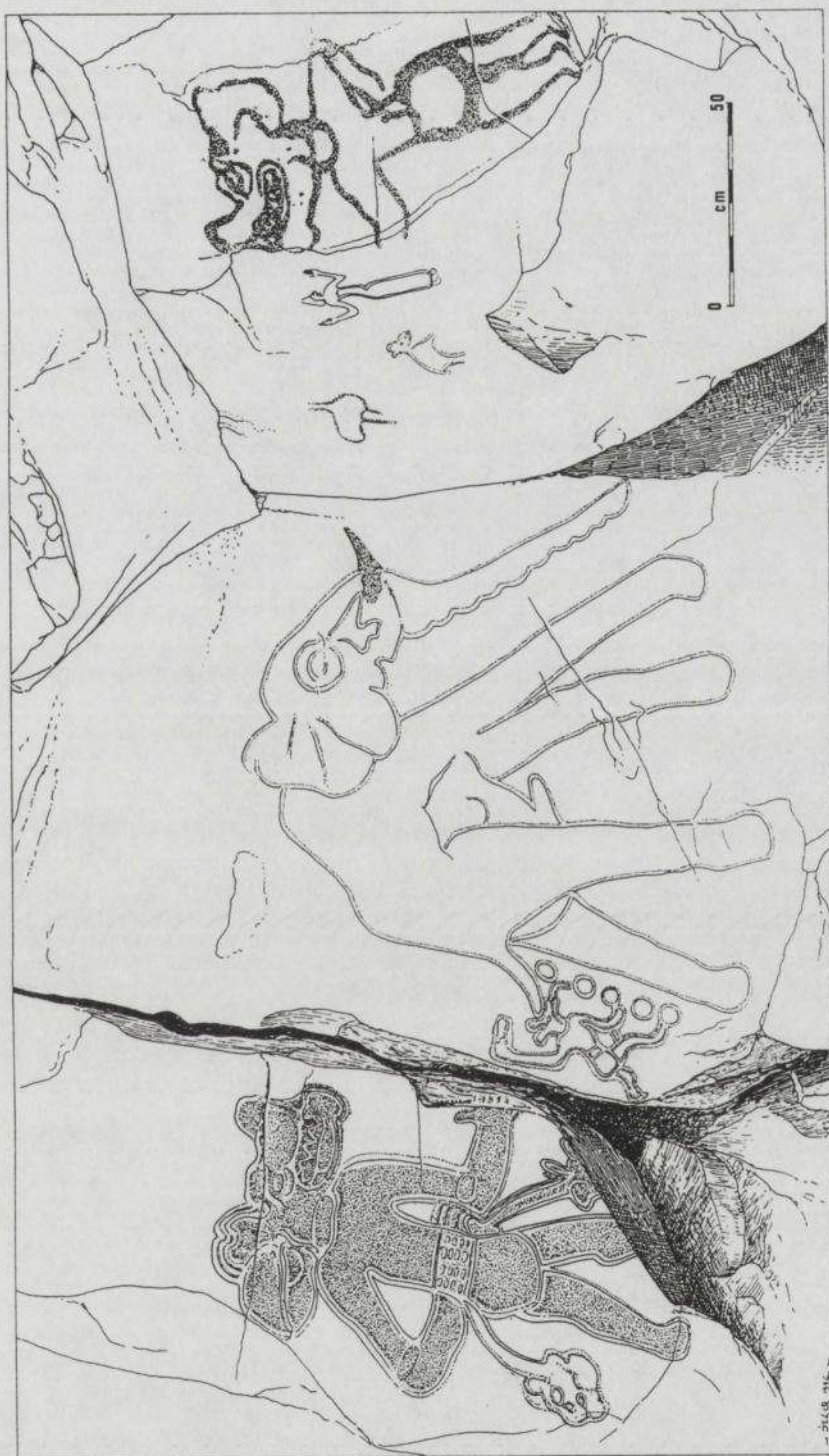


Fig. 34 : Grande composition du Wâdi Tidûwa, où deux cynocéphales à tête de lycaon encadrent un cynocéphale à tête de chacal, levant une hache, vêtu d'un short, et occupé à lécher les fumées d'un éléphant. Le cynocéphale de gauche, armé, au rictus redoutable, porte collier et bracelets, et de sa ceinture pendent deux protomées : à gauche se reconnaît aisément une tête de lionne, mais le bris de la roche a fait disparaître une grande partie du trophée de droite : néanmoins, ce qui en subsiste, et notamment les petites oreilles longues et arrondies, suffit à éliminer la possibilité d'un rhinocéros, et incite à évoquer plutôt une antilope.