

## Assyriologie

M. Jean-Marie DURAND, professeur

Le cours de cette année a, dans la continuation de celui de l'an passé, cherché à définir le groupe social à l'époque amorrite et ses capacités d'accueil. L'enquête a porté tout particulièrement sur les régions centrales du Proche-Orient, la grande courbe de l'Euphrate moyen et l'ensemble Haute-Djéziré et Djebel Sindjar, richement documentées par les archives de Mari.

La famille amorrite se définit comme un ensemble beaucoup plus large que la famille mésopotamienne proprement dite : s'opposent ainsi le groupe limité aux parents et aux enfants, constitutif des grandes villes d'Irak du Centre et du Sud, et le groupe élargi des Bédouins semi-nomades de la zone centrale. Le premier est compris dans les limites des habitations resserrées les unes contre les autres dans des tissus urbains compacts ; le second se définit, au contraire, autour de l'aïeul (*hammum*<sup>1</sup>), de ses enfants, les frères (*ahhû*), avec leurs épouses et leurs enfants. Pour un individu donné, dans un tel ensemble, ses oncles tiennent une place inédite dans les sociétés irakiennes. On voit ainsi apparaître les termes de *hâlum*, « oncle paternel », et de *dâdum*, « oncle maternel ». Ce dernier terme n'est pas encore distingué de l'homonyme *dâdum*, « bien aimé, favori », attesté surtout par les noms propres et des textes poétiques. Mais surtout, il apparaît, désormais, que la « race » d'un particulier ne dépend pas uniquement de ses ancêtres paternels. La langue connaît ainsi un terme nouveau qui désigne la famille de la mère, le *mahrastum*, dérivé d'une racine jusqu'ici uniquement connue pour désigner la parturiente, la *haristum*.

Une des caractéristiques majeures de l'époque consiste en ce que l'onomastique amorrite dénomme l'individu, non pas en proclamant — à la mésopotamienne — son rapport à une divinité, personnelle ou familiale, (type Samas-nâšir, « Le dieu-Soleil est un protecteur ») ou à son roi (type des noms des fonctionnaires,

---

1. Le terme est largement méconnu par les Dictionnaires qui l'interprètent comme « Familienoberhaupt » (AHw), « Master, head of the family » (CAD) et le séparent de (h)ammu, « peuple ».

comme Sarrum-kîma-ili, « Le roi est comme un dieu », mais en le situant par rapport (a) à sa famille ou (b) à l'ensemble où s'intègre sa famille.

Au premier niveau (a) appartiennent les noms propres où le théonyme d'usage en Irak est remplacé par l'aïeul (type Hammu-rabi, « l'Ancêtre est grand »), ou le nom des oncles (type Hâli-hadun, Dâdî-hadun), ou la mention des frères (type Aham-lûmur, « Puissé-je (a)voir un frère ») ; les variantes sont multiples et inclassables brièvement.

Au second niveau (b) appartient l'onomastique qui mentionne la tribu (*li'mum*, *lîmum*), le clan (*gâyum*), la confédération (*kullum*), la race (*sûmum*). Les rois de Mari, d'ethnie bensim'alite, se dénommaient préférentiellement en rapport à la tribu, comme le montrent les noms de leurs trois rois, Yagîd-Lîm, Yahdun-Lîm, Zimrî-Lîm et c'était peut-être là une obligation car le roi d'Andarig (Sindjar) qui leur était apparenté portait le nom de Qarnî-Lîm, « Ma Corne (= force) c'est la tribu ». *Li'mum* est le même terme que celui qui signifie « millier » en akkadien, ou « peuple » (*le'om*) en hébreu.

La non-reconnaissance du phénomène a ainsi généré une série de divinités fantômes, comme le dieu Lîm, qui aurait été — a-t-on dit — une figure du Soleil, etc. Certains ancêtres divinisés se sont glissés dans les panthéons de l'époque, tel le fameux Itûr-Mêr (« L'Orage est revenu »), tenu pour le dieu poliade de la ville de Mari, lorsqu'il s'agit en fait d'un nom propre archaïque (avec le passage dialectal de W- à M- typique des Bédouins) que l'on devrait tenir désormais pour l'ancêtre mythique de la lignée royale des Bensim'alites. Une fois la conquête accomplie, il est naturellement devenu maître des lieux. Il y a fort à douter, cependant, qu'on le retrouve un jour présent dans un texte du III<sup>e</sup> millénaire des bords de l'Euphrate. De façon analogue, certains noms propres que l'on ne peut que tenir pour ceux d'ancêtres, comme Sîmu-abî ou Sîmu-Ila<sup>2</sup>, prennent la place des termes de parenté pour former des noms particuliers.

Ce besoin de se relier par son appellation propre au groupe humain plus vaste où l'on a sa place naturelle a une variante très remarquable dans une série onomastique typique de l'époque, celle qui remplace le terme de parenté par un terme géographique. Il s'agit de la série *Mut*..., = « Homme de... ». Ce n'est pas une autre façon de dénommer, car le terroir est compris comme le lieu naturel où vit la tribu. On y trouve non seulement de vastes contrées (Mût-Yamis/Emis, « Homme du Djebel Abd-el-Azîz », Mut-Bisir, « Homme du Bisri »), mais aussi des régions naturelles comme le *nawûm*, « steppe herbeuse » (Mut-Nawê'im) ou le *qâsum*, « limite d'intervention d'une communauté » (Mut-Qâsim), ou politiques, comme *ekallum*, « le palais » (Mut-ekallim). Aussi, la série en *Mut*- qui recourt très volontiers également à des théonymes (surtout Dagan et

2. Il est vraisemblable, puisqu'ils ne sont que deux, que l'un était l'ancêtre mythique du clan des Bensim'alites Yabasa et l'autre du clan des Bensim'alites Asarugâyû, les deux grandes divisions de ces Bédouins, sans qu'il puisse être dit, pour l'heure, comment les répartir.

Addu) devrait-elle faire considérer ces derniers comme faisant référence, non pas à des dieux de la dévotion personnelle, mais officielle. Les régions du Proche-Orient sont en effet divisées en vastes zones commises à des dieux particuliers : Dagan est ainsi le roi du Moyen-Euphrate, Samas, celui du Sindjar, etc. Ces dieux sont les divinités de la tribu et leur intervention dans l'onomastique des régions centrales doit être comprise comme un marqueur social ou géographique, non de la dévotion particulière, comme cela a été trop souvent répété, sans résultats concrets d'ailleurs pour la compréhension de leur spécificité, religieuse et culturelle.

Il y a d'autres façons pour l'individu de se définir comme le membre du groupe : il s'appelle ainsi éventuellement par rapport aux événements qui ont marqué l'existence de ce dernier : il porte souvent un nom qui commémore sa naissance au moment d'une pluie (Zunnân), d'un orage terrible (Burqân). Cette technique est très utilisée par la partie féminine de la société. Si la femme est très souvent appelée par rapport à son frère (Ahatum, « Sœur », avec d'innombrables variantes, comme Ahâfi-waqra, « Ma sœur est précieuse », etc.), et ne se définit autrement que par rapport à son père, plus rarement sa mère, en revanche elle commémore assez souvent les grands événements collectifs comme Tatûr-Mâtum (« Le Pays est revenu ») ou sa variante Tatûr-Nawûm (« Les Troupeaux sont revenus ») et, volontiers, un nom d'homme est féminisé par l'inversion de ses constituants, du type Abî-kîma-ili (h), Ilî-kîma-abi (f).

La dénomination personnelle montre donc que l'individu n'existe pas autrement que situé nettement dans son groupe<sup>3</sup>.

Le grand moment cultuel était donc, de façon compréhensible, celui où l'on rendait le culte aux morts de la famille. C'était une entreprise nationale : pendant que le roi célébrait la cérémonie du *kispum* dans sa demeure, chaque famille en faisait de même chez elle. Le propre du roi est de convoquer aux grandes fêtes de Dêritum, déesse de Dêr, une ville proche de Mari et homonyme du centre bésim'alite de Haute-Djéziré occidentale, ses grands vassaux et ses grands serviteurs, eux-mêmes accompagnés de leurs plus proches collaborateurs. Un déni de présence était compris comme la rupture du pacte politique : un vassal du Nord, même menacé sur sa frontière, était sommé de venir rendre ses devoirs à la Capitale, et l'on voit un gouverneur démettre de ses fonctions le serviteur qui ne l'accompagne pas chez le roi. C'était le grand moment de l'apurement des

3. L'onomastique aulique a d'autres exigences qui ne sont pas contradictoires avec l'analyse ci-dessus. Dans cette dernière le point de référence est le roi. Il faut comprendre dès lors le fait qu'en s'appelant par rapport à lui ou à son monde, les gens signifiaient qu'ils quittaient leur tribu pour son service. Certains chants guerriers de triomphe soulignent ainsi que les guerriers constituent la meute de chasse du prince. Les fonctionnaires ont créé une espèce de courtoisie étonnante et que l'on aurait crue impensable à l'époque. Le roi prend des contribuables ou des étrangers à son service, leur assurant leur entretien, leur abandonnant des terres royales, étant en revanche leur héritier naturel. Il est désormais normal que l'onomastique des serviteurs s'articule par rapport à lui, sur le type de Sarkassum-Mâtum, « Le pays lui a été donné ». Le nom du courtisan est parfois limité à une seule épithète comme Mukannisum, « Subjugué », etc.

comptes des fonctionnaires, du paiement des taxes de vassalité, etc. En revanche, on prie poliment l'étranger, ou celui avec qui l'on n'a pas de liens de proximité familiale de ne pas participer à des cérémonies de deuil. Le roi de Mari, allié de la famille régnante du Yamhad, avait envoyé à Alep en ambassadeurs des allogènes qu'il avait pris à son service ; à l'occasion du décès de la reine-mère, les hauts représentants sont priés d'aller visiter le royaume.

Comment se formaient des groupes aussi stricts ? Étaient-ils clos ? Comment pouvait-on s'y faire admettre ?

On s'est dès lors engagé dans une réflexion sur la notion de « sang ».

Le Proche-Orient a eu une approche très diverse de ce qui pouvait donner la vie à la matière. Dans la Bible (Gen. 2) le souffle de vie est ajouté à la poussière pour l'homme seul ; en ce qui concerne les animaux, faits de matière, leur est seulement surimposée la dénomination que leur donne Adam. En Mésopotamie, à l'argile est inclus le sang d'un dieu. Or, ce dieu, lui-même, était composé de chair (*sîrum*) et de sang (*dâmum*). Cela semble donc dire qu'on a remplacé la chair du dieu par un principe dégradé, l'individu se caractérisant lui-même comme composé de sang, et d'une chair périssable. De fait, certains textes parlent de la chair imputrescible des dieux.

Cette opposition se retrouve tout à fait dans le sacrifice amorrite, où l'on verse le sang, principe actif, pour les dieux et où l'on offre une carcasse saignée aux morts.

Si nous ne savons rien des conceptions médicales de l'époque amorrite, il apparaît bien, à en juger par certaines expressions, que le solide était tenu pour naître du liquide, puisque plusieurs fois il nous est dit que les os humain sont du sang coagulé. Ce n'est pas autre chose que le thème du Coran, que l'homme naît à partir d'une goutte de liquide. L'humain est, comme attendu, présenté finalement comme composé de *sîrum* et de *dâmum*.

Tout cela était bien connu. Désormais, de remarquables variantes de cette conception sont à notre disposition, comme quoi l'homme serait en fait composé de *sîrum* et de *lipistum*.

La pauvreté de la recherche lexicale actuelle en akkadien est apparue dès que l'on a essayé de définir ce terme de *lipistum* qui nous est désormais attesté accouplé avec celui de *dâmum*, le terme normal pour « sang ». A partir d'une étymologie hâtive sur la racine LBS, « vêtir », B. Landsberger avait voulu y voir la désignation du « scrotum ». Une réflexion plus poussée lui ayant montré les difficultés de cette approche, il avait dès lors tenu le *lipistum* pour le « sperme » et, enfin, pour la « moelle épinière ». Les différents moments de la pensée du maître sont cependant codifiés comme solutions définitives dans les divers dictionnaires, ou dans les publications de textes où survient le terme babylonien.

La documentation de Mari (non disponible pour B. L., il est vrai) montre, à l'évidence, que *lipistum* est une sorte de sang, celle qui convoie aussi la notion

de race (pure). Le terme a certainement été emprunté par le sumérien *libiš*, qui a le même sens : *libiš-tuk* se dit d'un animal de race, d'un guerrier valeureux, etc. Les parallèles d'emplois avec le *nafsun* (« principe vital, sang ») de l'arabe incitent en outre à y retrouver un traitement dialectal particulier (alternance l/n à l'initiale) de la racine NPS, « respirer, être vivant ». Dès lors le *lipistum* n'est plus à séparer du *lipissatum*, un des noms de la « vulve », c'est-à-dire l'« organe ensanglanté » ; cela donne, dès lors, une étymologie immédiate pour le terme courant qui désigne le « sexe de la femme » *biššûrum*, rapproché traditionnellement de l'arabe *baḏ/ẓr*, mais pour lequel on peut désormais établir un rapport avec *bišrum*, terme hapax qu'un lexique glose par « mud », ce qui est, en fait, un des termes sumériens pour le sang. Il s'agit là de tout un vocabulaire de la haute époque, conservé de façon approximative par la tradition ultérieure. Il est certain que la conception médicale sur le sang au XVIII<sup>e</sup> siècle av. était bien différente de celle du I<sup>er</sup> millénaire, sur laquelle nous sommes mieux informés et qui est beaucoup plus pauvre. On y tenait compte d'un principe matériel liquide, le *dâmum*, et d'un principe vital, le *lipistum*.

Cette notion de sang *dâmum* joue un rôle très important dans le rituel de l'alliance, quoique la théorie ne nous en soit que rarement explicitée. On a dès lors abordé les rites de versement du sang et leur utilisation dans la confection des pratiques d'alliance, à l'époque amorrite, mais aussi dans la Bible et en Arabie préislamique.

L'étude entreprise pour l'époque amorrite repose sur des documents encore largement inédits ou à exploiter plus à fond que cela n'a pu être fait dans des publications préliminaires. On n'aurait, en tout cas, même pas pu imaginer, il y a vingt ans, qu'il se produisait au Proche-Orient de ces vastes cérémonies au cours desquelles deux ethnies établissaient volontairement leur confraternité. Au contraire, un pionnier dans le domaine de l'étude des sociétés, comme I. Gelb, recherchait plutôt, derrière le vernis unificateur du cunéiforme à retrouver les spécificités ethniques, comme celles des Subaréens et des Hourrites.

On se doutait, déjà, par l'étude de la Bible, que plusieurs des filiations qu'elle avait enregistrées étaient factices et le P. de Vaux a ainsi vite tenu les douze tribus d'Israël plutôt comme une convergence d'étrangers, dans une structure amphictionnique, que comme une véritable divergence à partir d'une souche commune. Les entreprises d'analyse et de reconstruction sont, en ce domaine, multiples, mais de toute façon, totalement factices car elles n'ont aucun moyen historique de décoller de la recherche théorique.

Un exemple de ces cérémonies du sang est illustré par l'alliance entre Mari et la ville de Razamâ, dans l'Est de la Haute-Djéziré. On proclame « il y a le sang entre nous ! » C'est ce *biri*, « entre », d'ailleurs, qui est à l'origine du *b'rit* qui désigne l'alliance en Hébreu.

a) Ce n'est pas un acte politique entre deux souverains ou entre deux administrations politiques : le roi de Mari ne se présente pas seul à l'accord ; il est

accompagné de deux cents personnes. Ces derniers représentent les deux aspects fondamentaux de la population qui lui obéit : (a) des Bédouins (« ceux qui habitent sous la tente ») ; ce sont les Bensim'alites qui circulent entre Balih et Sindjar avec leurs moutons ; (b) des gens des Bords-de-l'Euphrate ; ils sont également des Bensim'alites mais ils ont délaissé les grands parcours saisonniers pour s'installer dans les grandes villes du royaume et sur leurs campagnes irriguées, où ils assument un rôle administratif (aux palais ou dans les lieux-dits) ainsi que des charges militaires. Leur rang de notables est montré par la nomenclature qui les définit : ils sont les « têtes du pays » (*qaqqadât mâtim*) ou « ceux en qui on a confiance » (*taklûtum*). Il faut, dès lors, supposer que, face aux deux cents Mariotes, deux cents personnages de rang équivalent provenaient de Razamâ, pour qu'on obtienne une parité. D'après ce que nous savons de la population globale de Razamâ (environ huit mille personnes pour le royaume !), deux cents personnes représentaient certainement la totalité de la couche sociale supérieure, ce que l'on appelait les « Anciens » ; les deux cents notables mariotes sont ce qu'il avait fallu réunir pour établir la parité de part et d'autre. On peut donc réellement parler d'union de deux nations, non d'une affaire entre les rois, comme on le constate, à époque ultérieure, dite d'El Amarna (XIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles av.). Renforce encore plus une telle façon de voir la supposition — non vérifiable, mais raisonnable — que tous ces Anciens avaient tissé entre eux et avec leur famille royale de multiples alliances matrimoniales.

Président évidemment à la cérémonie les dieux des cités. Pour Razamâ, nous n'en connaissons rien ; pour Mari, le dieu tribal Itûr-Mêr, obligatoirement présent à tout serment est, comme dit ci-dessus, venu avec les Bensim'alites et, d'après son nom, a de bonnes chances d'être un héros éponyme divinisé.

On peut donc bien dire que, lors de cet événement politique, le roi de Mari, plutôt qu'il ne réalise un acte diplomatique, accomplit, en fait, devant l'ancêtre de sa tribu, avec ses proches parents, une alliance familiale avec d'autres familles unies entre elles.

b) L'acte majeur a été de se « tenir dans le sang ». Rien ne nous permet de « visualiser la scène ». Il est possible que le fait ait été réel et, pas seulement à comprendre comme « être présent ». On aurait là une scène identique à celle décrite dans l'*Atra-hâsis* I 207-209 :

« Je veux faire instaurer une lustration, sous forme de bain ;  
 Qu'on égorge un dieu  
 Et que les dieux se purifient en y plongeant... ! »

Si l'on a abondamment commenté la mécanique de la création de l'homme, on a été discret vis-à-vis de cette purification par le sang parce qu'elle paraissait atypique. Le « bain de sang » aux II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> millénaires ne se trouve que dans les malédictions (« Qu'il se baigne dans son sang ou dans son pus, au lieu que ce soit dans de l'eau ! » est une malédiction courante des kudurrus, reprise dans les Vassal Treaties.)

Dans le texte d'*Atra-hasîs*, qui est — faut-il dire — d'époque amorrite, il importe désormais de remarquer que, par ce rite de lustration, les grands dieux (Anunaki) qui, jusqu'ici, détenaient seuls le pouvoir ont coopté en fait la masse des petits dieux (Igigi). Le texte ne dit nullement, en son début, que tous les dieux fussent frères. Aux v. 93-96, les petits dieux sont en fait les « créatures », au mieux donc les « enfants » (*bînû bînû-ka*), des grands dieux. Mais dans la nomenclature politique de l'époque « être le fils » de quelqu'un revient à dire qu'on est « son serviteur ». D'après les v. 174-175, en revanche, les grands dieux sont bien « frères » entre eux.

La création des hommes qui, désormais, se chargeront du poids du travail abolit la différence entre les deux classes de dieux et les rend égales et de même droit. On peut dire qu'ils seront du même rang, donc « frères ». Le texte mythologique a bien gardé dans sa phraséologie poétique le souvenir précis de l'acte sanglant d'époque amorrite qui instaurait la parité entre deux groupes.

Un point important doit être souligné : toutes les références à ces actes de sang amorrites semblent attester des pactes égalitaires (de confraternité). Nous en connaissons ainsi un autre avec le royaume du Nihriya (Nord-Ouest de la Haute-Djéziré) et son roi gratifie le roi de Mari du titre de « frère ».

En revanche, un vassal, comme Sarraya d'Eluhût ou Ibâl-Addu d'Aslakkâ, à qui Zimrî-Lîm donne « sa chair et son sang » en lui faisant épouser une de ses filles, reste « fils » ou « serviteur » et l'on ne mentionne pas de cérémonie du sang. Une véritable alliance charnelle n'a donc pas la même valeur que la communion dans le sang.

Que se passait-il lors de ces cérémonies ? Un texte nous décrit l'alliance qui est conseillée avec un certain Siptî-lû :

« Allons, unis-toi à lui ; oins-toi de son sang ; qu'apparaisse ton aide ! »

(a) « Unis-toi » (*sâtemid*) indique l'alliance totale, surtout militaire. Cela se dit généralement par une image très forte que l'on traduit d'ordinaire par « faire une seule et même couche » ou « se coucher sur la même couche », *ina rubšim rabâšum*. L'expression n'est connue que par les documents mariotes et le CAD a créé pour l'occasion un sens « shelter » pour *rubšum* qui serait propre à ces documents. En fait, il y a problème car *rubšum* ne désigne que l'endroit où couche le bétail et, par métonymie, ses excréments. Le verbe *rabâšum* ne signifie, de même, « se coucher » qu'en parlant d'un animal ou d'un démon, lequel appartient très souvent au monde animal, simple ou composite. C'est sur lui qu'est donc normalement construit le nom du parc à bestiaux, le *tarbašum*. L'usage mariote est donc déconcertant, d'autant plus qu'en hébreu RBŠ se dit également surtout des animaux et, particulièrement, d'un repos agréable, comme celui des troupeaux à l'abri. En arabe, RBẒ. signifie « être couché les jambes ployées, en parlant d'un animal qui repose ». Il correspond bien à l'akkadien *rabâšum*, « être en paix, inactif ». Ainsi donc, ni l'arabe ni l'hébreu, qui sont

bien en accord avec l'akkadien, ne permettent de comprendre ces emplois de *rubšum* et *rabâšum* dans ce qui est toujours une alliance guerrière offensive.

En fait *rubšum* est aussi donné par les listes lexicales comme un des noms de la « matrice ». Cela n'est pas étonnant : elle doit être ainsi dénommée comme le « lieu du calme », « celui où l'enfant est à l'abri ». C'est sans doute de cet emploi dérivé qu'il faut partir pour comprendre l'expression mariote. *Ina rubšim rabâšum* devait être une figure étymologique signifiant « être de la même matrice », pour signifier « devenir frères de sang », soit « faire cause commune ». L'expression explicite la contraction de liens de sang voulus.

(b) « Oins-toi (*litpat*) de son sang » est le passage-clef. Cela ne peut que faire référence à l'expression du *lipit napistim*, qui concrétise à l'époque amorrite l'accord international passé entre deux rois et que l'on a traduit jusqu'ici « fait de se toucher la gorge ». Le commentaire (*LAPO*) qui me paraissait jusqu'ici obvie était qu'il s'agissait d'« un acte symbolique qui faisait référence à la respiration, signe même de la vie ». De fait *napistum* signifie à la fois la « respiration », la « gorge » par où passe l'air respiré et la « vie » qu'il permet. Les trois sens sont très également représentés. J'y avais vu le souffle vital, lequel dans la Bible signifie aussi le souffle divin et l'intelligence. G. Dossin, de son côté, avait cru à un geste symbolique mimant l'auto-étranglement, si on se parjurait.

La situation est certainement beaucoup plus complexe.

Dominique Charpin avait déjà remarqué (Mélanges J. Perrot, 1990) que ce fait de se « toucher la gorge » était en réalité une conduite limitée à un cas précis : lorsque les rois qui s'engagent ne se rencontrent pas ; lorsqu'ils sont ensemble, on recourt à un rituel sanglant qui consiste à immoler un ânon (*hâram qatâlum*). La rédaction d'une tablette apparaît, pour sa part, un acte secondaire, qui se contente de préciser le texte du serment, non ce qui authentifie le traité. Si les considérations de Charpin sont toujours valables, le texte concernant Siptî-lû montre que l'on pouvait combiner le *lipit napistim* et une manipulation de sang. Dès lors, on doit se demander s'il y a bien deux rituels différents, l'un sanglant et l'autre non, ou plutôt, dans tous les cas, versement de sang avec des manipulations différentes conditionnées par l'absence ou la présence des jureurs.

Un nouveau texte, publié malheureusement uniquement en traduction par J. Eidem, provenant de la Haute-Djéziré orientale (Tell Leilân, Subat-Enlil) permet une approche décisive de la question :

« I undertook a journey and brought (back) blood of Till-Abnû [un roi de Djéziré, à l'époque post-Mari]. Before we start on the campaign let us touch his blood, and let us swear an oath. [When] we touch his blood and have sworn the oath, (then) let Yahîl-pî-[El], Bêl-sunu, and Yasrah-Dagan [des serviteurs de Till-Abnû] go there the same evening, and the next day [Till-Abnû], his sons, and the local officials (?) [...] of his district who follow him, will touch my blood and swear an oath, so they can return the (same) evening [...]. »

L'expression « sang de Till-Abnû » ne doit pas être comprise comme le sang du roi lui-même mais celui de l'ânon qu'il a sacrifié puisque l'on voit que l'on est dans le cas d'espèce de rois qui ne se déplacent pas et ne se rencontrent pas, ce qui nécessite le recours à l'ânon. En revanche des serviteurs font la navette, de part et d'autre, transportant le sang. Là encore, on voit au moment de la cérémonie être présente la couche supérieure (politique) de la population, formée par les grands serviteurs (« who follow him » est une manière courante de dire « qui sont à son service »). Dans le cas de Till-Abnû, sont mentionnés aussi ses fils.

(c) Le résultat de toutes ces opérations porte la dénomination de *qîpûtum*, c'est-à-dire, non pas la « confiance », mais l'« aide que l'on prête à quelqu'un ou qu'il réclame ». Le terme est, en effet, propre à l'usage de Mari, et doit être distingué du *qîpûtum* akkadien d'époque tardive qui ne fait que désigner la fonction de *qîpum*, « gouverneur ». De fait, le *qîpûtum* d'époque amorrite résulte d'un accord passé entre deux individus et dérive, non pas du verbe *qiâpum* signifiant « avoir confiance », mais d'un \**quâpum* (le pseudo **qâpu C**, « intend harm », de *CAD*) qui note justement l'accord passé entre deux rois contre un autre adversaire. Le montrent entre autres un passage de l'inscription de Yahdun-Lîm de Mari :

« Celui qui fera détruire ce temple, conclura une alliance à son encontre (*i-qu-pu-sum*) pour le mal et non pour le bien, ne renforcera par son soubassement, ne restaurera pas ses parties écroulées, voire lui retranchera ses revenus... »,

ainsi qu'un texte d'Eβnunna où l'on dit :

« Si jamais prince d'Akkad, du Yamutbal, du Numhâ ou de l'Ida-Maraş fait un accord (*li-qu-up*) pour le mal ou pour la guerre contre NP, je prendrai les armes. »

Un autre texte majeur a été publié dans « Unité et diversités au Proche-Orient ». Il a ceci d'extrêmement remarquable de montrer que le rite de l'ânon-*hârûm* ne consiste pas simplement à établir des relations entre États mais éventuellement à coopter quelqu'un dans une tribu : c'est le rite bien connu chez les arabes préislamiques de l'adoption tribale. Son histoire est claire : des Benjaminites de Dabis, une ville de la province mariote de Saggarâtum, viennent trouver le ministre de Zimrî-Lîm pour lui dire qu'ils veulent devenir des Bensim'alites, parmi les gens de Nihad, une ville également de la province de Saggarâtum. Le rituel d'adoption consisterait à tuer l'ânon. D'autres villes benjaminites sont également prêtes à le faire. Trois autres qui l'ont déjà fait sont, d'ores et déjà, définitivement cataloguées comme Bensim'alites. On est alors juste après la révolte de ces villes. Ce procédé de cooptation tribale entre, en même temps, dans le processus de pacification du royaume. La situation a beaucoup d'analogies avec le texte d'*Atram-hasîs*. Il est dès lors intéressant de constater qu'il existe une conduite religieuse appelée *liptum*, pour laquelle tous les exemples sont des tous débuts du règne de Zimrî-Lîm. Il est tentant de postuler que ces

occurrences nous attestent les procédures de ralliement au nouveau roi des tenants de l'ancien ordre politique, celui du royaume de Haute-Mésopotamie.

On a passé, dès lors, en revue toute une série de cérémonies de l'ancien Israël où l'accord s'accompagne également de manipulations sanglantes pour examiner les survivances dans le récit biblique de ces traditions encore vivantes à l'époque amorrite. L'étude de parallèles attribuables à l'Arabie pré-islamique a fait apparaître un indéniable parallélisme avec la pratique du *hilfun*, l'acte technique par lequel deux tribus s'alliaient l'une à l'autre.

Le rattachement étymologique probable de *lipistum* à la racine de NPS et l'établissement d'un nouveau nom pour le sang à partir de ce qui est surtout attesté comme la racine « respirer », selon un usage que n'ignore pas la poésie préislamique, jette un jour nouveau sur le rituel du « toucher de la gorge ». Il est vraisemblable que le *lipit napistim* devait être une onction sanglante et que le sang servait à marquer la nouvelle communauté familiale que formaient les participants. Plutôt qu'un « toucher de la gorge », comme on l'a compris, plus simplement, il était le « toucher du sang ».

La situation nouvelle qui a été ainsi créée portait à l'époque l'appellation de *hipsium*, très vraisemblablement à rattacher à l'arabe *ḥafasa*, « amasser », ou plutôt à *ḥafaša* « réunir, rassembler » ; elle permettait, entre autres, d'établir entre deux groupes hétérogènes l'inter-mariage, l'alliance militaire et le libre parcours des troupeaux. Chaque dossier historique se trouve nous documenter plutôt tel aspect, ou plutôt tel autre.

Cependant cette communauté est vécue comme un événement transitoire. Le *hilfun* peut être senti comme « perpétuel » dans certains cas privilégiés, comme ceux qui sont conclus pour permettre le passage pérenne des troupeaux transhumants : c'est le cas du Numhâ (Sindjar-Sud) et des Bensim'alites ; ou « transitoire », quand il s'agit surtout d'une alliance militaire. Il existe divers indices, de plus, que le *hipsium* doit être revivifié lorsque chaque partenaire recommence un cycle, comme c'est le cas lorsqu'un des rois contractants meurt ; le successeur est fortement incité à continuer l'alliance privilégiée, mais cette dernière doit refaire l'objet d'une décision volontaire. L'histoire des rapports entre les royaumes d'Alep et de Mari semble constituer en l'occurrence un cas topique.

Il est, en tout cas, très intéressant de constater que, dès la première époque où l'on peut approcher de façon concrète le monde tribal, la notion de « pureté raciale » se montre comme une illusion complète : tout comme les historiens arabes posaient comme une évidence qu'aucune tribu n'était pure, mais représentait un agrégat de groupes allogènes, on constate en ce début du II<sup>e</sup> millénaire proche-oriental que, si de grandes divisions y sont officiellement proclamées et si la régionalisation y est vécue de façon violente, le passage de groupes à groupes y était constant. Cela ne doit pas étonner dans un monde dont la profonde unité culturelle a réuni le Proche-Orient plus qu'à toute autre époque, avant que ne s'y instaure l'ordre islamique.

Il s'agirait de savoir si cette technique du *hipsūm* avait une portée quelconque sur la conception de l'ascendance : en d'autres termes, si cette alliance familiale faisait qu'on se supposait désormais, de plus, des ancêtres communs. Nous sommes mal renseignés sur de tels aspects, surtout à partir du moment où, si cette tendance a réellement existé, elle n'a pu que nous rendre à jamais incapables d'aller au-delà de ces nouvelles parentés qui nous seraient présentées comme des faits.

Divers indices existent cependant : le roi de Mari, lui-même, Zimrî-Lîm, a changé de père entre le moment où il entre victorieux dans sa capitale et en est proclamé roi. Il a dû être entretemps coopté par les Bensim'alites et se présente désormais comme le fils de Yahdun-Lîm, l'ancien roi détrôné par le conquérant de Mari, Samsî-Addu.

Mais le problème que posent les ancêtres de ce dernier, lui-même, pourrait enfin recevoir un début de solution. On a depuis longtemps remarqué que, dans la liste royale d'Assur, se trouvaient intrusifs une série de chefs d'origine bédouine, qui représentaient en fait les ancêtres de Samsî-Addu. Or, l'on sait que ce dernier n'était pas de race assyrienne. Depuis la lecture de la documentation de Mari, il apparaît que la famille de Samsî-Addu avait effectivement des liens très forts avec le pays d'Akkad (Centre-Irak), et que ce n'est que secondairement qu'une première conquête l'avait porté vers Ekallâtum, d'abord, Assur, ensuite. On peut supposer que ce que nous avons tenu jusqu'à aujourd'hui pour une simple conquête militaire, avait dû, en fait, revêtir légalement la forme d'un *hipsūm* et que le conquérant s'était fait coopter par sa conquête, ce que la réunion des deux séries d'aïeux, ceux de la lignée indigène et ceux de la lignée allogène, avait dû concrétiser.

Ces deux cas précis montrent, en tout cas, l'extrême naïveté qu'il y aurait à prendre ces « sources primaires » comme le reflet univoque d'une réalité historique non trafiquée et comme l'on doit se tromper lorsque, pour établir le simple cadre événementiel, on additionne l'un après l'autre les règnes de rois qui nous sont énumérés par les listes dynastiques lesquelles de fait ne se voulaient pas des documents historiques permettant de s'y retrouver dans les dates des documents juridiques, comme on l'a trop rapidement et simplistement cru, mais l'établissement de tous ceux qui, de droit ou par cooptation, pouvaient prétendre à bénéficier au culte des ancêtres royaux.

J.-M. D.

#### LE SÉMINAIRE

On a continué l'examen du vocabulaire paléobabylonien en prenant comme base les documents qui devaient être discutés pendant notre colloque franco-syrien de la mi-juin 2001. Dominique Charpin, professeur à Paris-I, Mme Sophie Démare-Lafont, directeur d'études à l'EPHE IV<sup>e</sup> Section, et Michael Guichard,

maître de conférences à Paris I, ont fait des exposés respectivement sur différents aspects du vocabulaire militaire et juridique.

#### PUBLICATIONS ET ACTIVITÉS

1. J'ai participé avec mon équipe au Colloque franco-syrien de Damas les 27 et 28 mars 2001 sur « Mari et la Syrie au XVIII<sup>e</sup> siècle av. », à l'Université de Damas, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département d'Histoire. Les Actes seront bientôt publiés en arabe en Syrie.

— Communication : « L'achat d'Alahtum/Alalah par le roi de Mari, au royaume du Yamhad. »

2. J'ai organisé, en réponse, les 15 et 16 juin 2001, au Collège de France, un Colloque franco-syrien avec les Directeurs des Fouilles et Professeurs d'histoire ancienne de Damas. Cette manifestation coïncidait avec le centenaire de la naissance d'André Parrot, découvreur des archives royales de Mari. Les Actes doivent en paraître incessamment comme *Florilegium Marianum VI*.

Communication : « La pratique de la vengeance en Syrie amorrite. »

Ces deux manifestations importantes ont marqué avec éclat la reprise de la collaboration franco-syrienne dans le domaine de l'épigraphie mariote.

3. Mon équipe de recherche a participé à la mi-mars au Colloque International de Bagdad sur « la Découverte de l'écriture en Irak et les divers aspects du fonctionnement du cunéiforme », par plusieurs conférences.

4. J'ai effectué des missions auprès de la Direction Générale des Antiquités et des Musées en novembre 2000, avril 2001 et août-septembre 2001.

5. J'ai publié :

— « La redécouverte de Mari par l'Archéologie, août 1933-23 janvier 1934 », dans les *Dossiers de l'Archéologie* 259, 2000, p. 74-77.

— *Florilegium Marianum VIII*, « Les affaires d'Alep », 180 pages ; édition d'une cinquantaine de textes sur les rapports entre Mari et le royaume du Yamhad.

6. J'ai participé au jury d'habilitation de Mlle Bertille Lyonnet (« Mari et la Margiane, ou la circulation des biens, des personnes et des idées dans l'Orient ancien à la fin du 3<sup>e</sup> et au début du 2<sup>e</sup> millénaire avant notre ère ») [Président du jury].

7. J'ai participé aux jurys de thèse de :

— Madame Danielle Cadelli à l'Université de Paris I, le 16 décembre 2000 (« Recherche sur la médecine mésopotamienne : la série *Summa amêlu suâlam maruṣ* ») [Président du jury].

— Monsieur Paul Bry à l'EPHE IV<sup>e</sup> Section, le samedi 5 mai 2001 (« L'exercice du pouvoir absolu à Mari : les structures humaines et les normes ») [Directeur de la thèse].

— Mademoiselle Adelina Millet-Albà (Barcelone) à l'EPHE IV<sup>e</sup> Section, le 1<sup>er</sup> juin (« La population du royaume de Mari ») [Directeur de la thèse].

8. Ont été invités à faire des cours et conférences au Collège de France :

— le professeur C. Wilcke (Leipzig) : les débuts du droit en Mésopotamie [2 conférences] ;

— Le professeur G. del Olmo-Lete (Barcelone) : la structure des langues chamito-sémitiques [1 mois] ;

— le professeur U. Finkbeiner (Tübingen) : les fouilles d'Émar en Syrie [1 conférence].

9. L'Institut d'Assyriologie a été fréquenté régulièrement par une moyenne d'une vingtaine de chercheurs par jour. Sont venus travailler avec nous à l'Institut de nombreux chercheurs étrangers et, dans le cadre d'une coopération de longue durée, des chercheurs de l'Université de Barcelone (Dr Adelina Millet) et de l'Université de Damas (Dr Ammâr Abd-er-Rahman).

10. M. Christophe Nicolle, ATER à l'Institut d'Assyriologie, a été élu au CNRS et a été remplacé par M. Hervé Reculeau, ENS Lyon.