

TELL HARIRI / MARI : TEXTES

Sommaire. – I. INTRODUCTION : I. Histoire d'une redécouverte ; l'évolution d'une problématique (centre et périphérie), col. 215-17. II. L'amorrite et les particularités syriennes face au « suméro-akkadien », col. 217-21, J.-M. Durand. III. Mari au III^e millénaire d'après les sources écrites, col. 222-34, D. Charpin. – II. LES ARCHIVES DE L'ÉPOQUE AMORRITE, col. 234-49, D. Charpin. – III. HISTOIRE ET VIE POLITIQUE DE MARI À L'ÉPOQUE AMORRITE, I. Les événements, col. 249-57. II. L'organisation du royaume de Mari et l'exercice du pouvoir, col. 257-66. III. La guerre, col. 266-75, D. Charpin. – IV. LE MONDE À L'ÉPOQUE DE MARI : I. Le Proche-Orient occidental à l'heure de Mari, col. 275-85, L. Marti. II. Les échanges : commerce et cadeaux entre rois, col. 285-99, L. Marti. – V. ENVIRONNEMENT ET OCCUPATION DE L'ESPACE : I. Les nomades, col. 299-324, J.-M. Durand. II. Les sédentaires, col. 325-57, H. Reculeau. – VI. LA VIE RELIGIEUSE : I. Le panthéon et les temples, col. 357-63, J.-M. Durand. II. Les représentations divines : statues et bétyles, col. 363-64, J.-M. Durand. III. Le temple et le personnel cultuel, col. 364-68, J.-M. Durand. IV. La vie religieuse : dévotions (ex-votos, etc.), col. 368-69, J.-M. Durand. V. Prophéties et rêves, col. 369-71, J.-M. Durand. VI. Divination (dont foies), col. 371-80, A. Jacquet. VII. Ordalies, col. 381-89, A. Jacquet. VIII. Les rituels, col. 389-405. IX. Calendrier et culte, col. 405-25, A. Jacquet. – VII. LA VIE JURIDIQUE : I. Le droit et la justice, col. 425-28, D. Charpin. II. Serments, col. 428-36, A. Jacquet. III. La vengeance et les cas royaux, col. 436-37, J.-M. Durand. – VIII. NUMÉRATION ET MÉTROLOGIE, I. Système de numération et pratiques de calcul, col. 438-42. II. Métrologie, col. 442-50, G. Chambon. – IX. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE, col. 450-56.

Abréviations.

Amurru 1 J.-M. Durand (éd.), *Mari, Ébla et les Hourrites : dix ans de travaux. Actes du colloque international (Paris, mai 1993)*. Première partie, Amurru 1, Paris, 1996.

Amurru 2 J.-M. Durand et D. Charpin (éd.), *Mari, Ébla et les Hourrites : dix ans de travaux. Actes du colloque international (Paris, mai 1993)*. Deuxième partie, Amurru 2, Paris, 2001.

Amurru 3 = CRRAI 46, Paris, 2004.

ARM Archives royales de Mari, Paris, I à XXXI, 1948 sv.

CRRAI 38 D. Charpin et F. Joannès (éd.), *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991)*, Paris, 1992.

CRRAI 46 C. Nicolle (éd.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien. Compte rendu de la XLVI^e Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 10-13 juillet 2000*, Amurru 3, Paris, 2004.

FM [i] J.-M. Durand (éd.), *Florilegium Marianum. Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury*, Mémoires de NABU 1, Paris, 1992.

FM II D. Charpin et J.-M. Durand (éd.), *Florilegium Marianum II. Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot*, Mémoires de NABU 3, Paris, 1994.

FM III D. Charpin et J.-M. Durand (éd.), *Florilegium Marianum III. Recueil d'études à la mémoire de*

Marie-Thérèse Barrelet, Mémoires de NABU 4, Paris, 1997.

FM v *Florilegium Marianum v, Mémoires de NABU 6*, Paris, 2003.

FM vi D. Charpin et J.-M. Durand (éd.), *Florilegium Marianum vi. Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot*, Mémoires de NABU 7, Paris, 2002.

FM vii *Florilegium Marianum VII. Mémoires de NABU 8*, Paris, 2003.

FM viii *Florilegium Marianum VIII. Mémoires de NABU 9*, Paris, 2005.

MARI *MARI, Annales de Recherches Interdisciplinaires*, 8 vol., Paris, 1982-1997.

Mél. Birot J.-M. Durand et J.-R. Kupper (éd.), *Miscellanea Babylonica. Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, 1985.

Mél. Larsen J.G. Dercksen (éd.), *Assyria and Beyond. Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*, PIHANS 100, Leyde, 2004.

Mél. Veenhof W.H. van Soldt et al. (éd.), *Veenhof Anniversary Volume. Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, PIHANS 89, Leyde, 2001.

I. INTRODUCTION

I. HISTOIRE D'UNE REDÉCOUVERTE : L'ÉVOLUTION D'UNE PROBLÉMATIQUE (CENTRE ET PÉRIPHÉRIE)

Les textes redécouverts au Tell Hariri par André Parrot ont tout de suite fortement impressionné les contemporains par leur masse, ce à quoi l'inventeur a su donner une grande publicité ; à partir du moment où les premiers rapports ont été disponibles sur leur contenu, leur notoriété a crû de façon exponentielle. Pour l'histoire de la découverte du site et la compréhension qu'il s'agissait de l'antique Mari, on se reporterà à l'exposé de A. Parrot, *Mari une ville retrouvée*, et au bref exposé de J.-M. Durand, *Cahiers d'Archéologie*.

Le grand intérêt de ces textes pour les spécialistes était, outre leur nombre, le fait surtout qu'ils avaient été trouvés dans une région aussi excentrée, la Syrie était jugée moins apte que l'Irak, le lieu même de l'invention de l'écriture, à fournir des documents écrits en cunéiforme, et pour une époque aussi ancienne. Le site de Ras Shamra-Ugarit avait certes dès 1928 fourni des textes mais en bien moins grand nombre et d'époque beaucoup plus récente, qui venaient compléter les documents d'El Amarna retrouvés en Égypte. Ils étaient surtout mêlés à des documents en écriture alphabétique plus conformes à la réalité propre à la côte occidentale. On peut de nos jours réaliser le choc qui se produisit après la trouvaille de Mari par celui qui résulta de la redécouverte des archives d'Ébla qui fit surgir le monde syrien en plein troisième millénaire : après ces deux miracles majeurs, Mari retrouvée par A. Parrot puis Ébla par P. Mathiae, il semble désormais impossible de réaliser une ouverture équivalente dans la connaissance du Proche-Orient ancien et que toute découverte ne soit plus que la répétition de ces événements majeurs.

L'afflux des informations nouvelles sur le Proche-Orient du II^e millénaire a permis au premier lecteur des tablettes de Mari de multiplier des articles dont les titres soulignent bien l'apparition à la documentation des

régions jusqu'ici non connues : 1938 : Aplahanda, roi de Carkemish ; Le rituel d'Istar... 1939 : Benjaminites dans les textes de Mari ; Yamhad et Qatanum ; Un cas d'ordalie... 1950 : Une tablette inédite de Mari intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique.

Ces simples titres montrent comment en une dizaine d'années la documentation mariote révélait son intérêt exceptionnel sur tous les fronts du déchiffrement cunéiforme, avant tout dans sa spécificité occidentale. On peut considérer qu'il y eut un point d'orgue en 1973 avec la publication de *Une mention de Cananéens dans une lettre de Mari*, qui faisait apparaître le terme géographique de Cana'an, malheureusement situé par suite de la méconnaissance du dossier historique dans la région de Balih.

Les publications de G. Dossin avaient suivi en fait un axe double : il y avait celui de l'Occident, avec la redécouverte de la haute époque et ses grandes métropoles : Carkémish, Alep, Ugarit et Qaïna ; G. Dossin crut longtemps avoir découvert une mention de Jérusalem, mais ce n'était qu'une illusion du cunéiforme ; en revanche, il fit réapparaître Haçor en Palestine et l'antique Byblos. Par derrière se profilait la Crète ; D. Charpin a pu retrouver une mention d'Alaşıya, mais l'Égypte est toujours absente et le fait commence, vue l'étendue du déchiffrement, à devenir aujourd'hui un phénomène signifiant, au même titre que l'absence de l'Ébla contemporaine de Mari au second millénaire.

Mais il y avait aussi celui de l'Est, l'akkadien, où d'emblée le déchiffreur avait été attiré par « Samši-Addu et ses fils », Išme Yasmah-Addu. Si ce dernier était avant Mari un parfait inconnu, les deux premiers étaient bien connus comme des monarques assyriens et ils ont longtemps été tenus pour tels par les historiens (ARM I, III, V).

On comprend aisément que la problématique qui concernait Mari s'attacha d'emblée à reconnaître le monde auquel elle appartenait en propre : était-ce une ville de l'Est ou de l'Ouest (cf. le point excellemment fait sur cette question sans cesse débattue par D. Charpin 1992a, p. 1-10.).

L'argumentation qui tenait pour une vision de Mari comme le dernier avant-poste mésopotamien en terre syrienne s'appuyait d'abord et surtout sur le fait que Mari faisait partie de la série de capitales parmi lesquelles fut exercée l'exercice d'un pouvoir royal sumérien après le déluge ; l'usage d'un akkadien excellent, qui montre de fait l'état classique de la langue, celui qui a produit l'œuvre classique par excellence, comme le Codex de Hamu-rabi ; l'usage très important de l'art divinatoire, connu très longtemps comme un marqueur de babylonité ; la mention des grands dieux suméro-akkadiens dans le culte : Enlil, mais aussi Ea, tenu alors pour « la Maison de l'eau », dieu sumérien.

D'un autre côté, on ne pouvait pas ne pas remarquer une spectaculaire onomastique recourant à des formes verbales non akkadiennes (celle où les verbes sont en Ya-...) ; l'usage de mots particuliers et le recours à un akkadien très déficient dans certains documents ; la

mention des « Benjaminites », une des tribus d'Israël dans la Bible ; le culte local au plus grand dieu Dagan qui rappelle inévitablement le dieu Dagon des Philistins ; la documentation religieuse constituée par la littérature prophétique, genre inconnu dans l'Est, mais auquel les prophètes d'Israël devaient plus tard donner l'essor littéraire que l'on sait.

On était donc fondé à dire aussi que Mari était le dernier poste occidental en territoire mésopotamien. Cette rencontre des deux grandes civilisations au Tell Hariri était, de plus, montrée spectaculairement par la situation des restes archéologiques sur l'Euphrate (tenu à l'époque comme une grande voie de communication), à la frontière qui sépare la Syrie de l'Irak. Cependant, cela n'est que l'avatar de la division entre deux puissances européennes, laquelle ne tenait aucun compte des réalités culturelles antiques, ni même de la géopolitique, comme on le voit *usque ad absurdum* sur la frontière du Nord où le partage entre Turquie et France a suivi le tracé du Bagdadbahn, donc la ligne de moindre pente.

J.-M. DURAND.

II. L'AMORRITE ET LES PARTICULARITÉS SYRIENNES FACE AU « SUMÉRO-AKKADIEN »

La langue amorrite ne devait pas représenter autre chose qu'une variété, voire des variétés, de ce que l'on appelle le « sémitique de l'Est », expression linguistique qui reçoit cette dénomination du fait qu'elle représente les dialectes des grandes cités du Proche-Orient oriental, dont Babylone et Aššur furent les deux métropoles majeures, au I^{er} millénaire surtout.

Les nécessités du déchiffrement, c.-à-d. de ce qui a permis de retrouver derrière la transcription brute du cunéiforme la façon la plus économique de comprendre une langue sémitique, a fait dans la pratique instaurer une approche étymologique. On a ainsi adopté le système dit de F. Thureau-Dangin qui permet de façon ingénue de choisir sa transcription en fonction non pas de la valeur courante du signe mais du sens qu'on donne à la séquence des signes. S'y oppose le système dit de Gelb, qui transcrit mécaniquement en fonction de valeurs basiques sans interpréter la séquence. Ainsi pour /qurādum/ le « héros » trouvera-t-on dans le système (A) *qú-ra-du-um* et dans (B) *gu-ra-du-um*.

Ce qui a été une voie royale pour interpréter le sens des textes cunéiformes se révèle à l'heure actuelle catastrophique pour comprendre la réalité dialectale de la langue. Ce moyen qui ramène à l'unité étymologique la pluralité des graphies annule, *ipso facto*, la diversité des formes, ce qui a toujours été dans les divers états des langues indo-européennes ou romanes, grands ensembles où l'on peut appréhender la notion de diachronie linguistique, le meilleur, voire le seul moyen de comprendre les particularismes ou les évolutions linguistiques. Que l'on songe simplement à l'utilisation que l'on a pu faire de l'orthographe pour comprendre l'évolution d'une langue alors que notre transcription du cunéiforme gomme beaucoup des divergences en les

ramenant de force à une norme préétablie, laquelle repose sur des données de langues apparentées et très normatives, comme l'hébreu et l'arabe.

Ce système de transcription fait ainsi disparaître les différences entre timbres en /e/ et en /i/ du fait que le signe MI est transcrit /mél/ ou ME est transcrit /mi/ selon les besoins. Il est évident, d'autre part, que les systèmes d'écriture en paléo-babylonien des syllabaires de Larsa, Babylone ou Mari font apparaître des différences considérables dans l'articulation des emphatiques, maintenues en partie ou évoluées dans les dialectes attestés par les textes retrouvés à Mari (qa/ka, gu/ku, ki), perdus à Babylone (ka, ku, ki), sonorisées à Larsa (ga, gu, gi).

Mais lorsque l'on aborde un système qui régit un dialecte étranger et qui, de plus, ne possède pas son mode propre de notation, comme l'amorrite, le système devient totalement sans repères.

Quel corpus représentent d'un point de vue linguistique les textes de Mari ?

a) Un premier niveau est constitué par une expression akkadienne standard dans la mesure où c'est le dialecte d'Ešnunna qui a été adopté comme norme internationale et qui est souvent d'un parfait classicisme. On voit le caractère ešnunnéen de la notation à la façon d'indiquer la contraction de /ia/ en ê, ce qui n'est pas l'usage de Babylone qui dit /ā/ ou maintient la diphtongue. Il y a d'autres arguments non morphologiques.

b) Un second niveau est constitué par les textes en provenance de lieux étrangers ou lointains qui méconnaissent ou pratiquent moins bien cette norme orthographique, recourant ainsi à des usages contradictoires, voire anormaux, du cunéiforme akkadien ; les corpus les plus divergents, souvent originaires de Haute-Mésopotamie où le hourrite était couramment pratiqué, ont reçu l'étiquette un peu sévère de textes à « notations barbares ». On a souvent cherché derrière ce qui est le plus souvent une simple maladresse l'indice d'un bilinguisme du scripteur.

c) Il apparaît de plus en plus, désormais, que, lorsque l'on s'adresse au roi de Mari, certains textes où il importe de reproduire de façon la plus fidèle ce qui a été dit, surtout lorsque l'on veut laisser à quelqu'un l'entièr responsabilité de ses propos, recourent à des citations *expressis verbis*. C'est là que des façons inédites de s'exprimer peuvent le mieux se révéler, tant au point de vue des formes verbales que du lexique ou des niveaux de langue (injures et proverbes). Il faut traiter de façon singulière le corpus représenté par les propos rapportés.

d) Le corpus particulier représenté par les noms propres entre dans cette catégorie c), dans la mesure où l'on dit comment l'individu dont on parle prétend s'appeler et où on cite *verbatim* sa façon de le faire. C'est là que l'on trouve, de fait, le plus de dialectismes, dont les fameuses formes en *ya-* pour les formes verbales initiales qui entrent dans leur constitution.

Cependant, là aussi, la langue akkadienne de référence peut puissamment intervenir. Face à un NP

féminin qui se présente avec la simple finale en *-a* (*Hazâla*), on peut trouver exactement le même NP avec une terminaison en *-a-t-um* (*Hazâlatum*). Le même individu peut se voir nommé en fonction d'une forme akkadienne (*Iddin-ND*, « ND a donné ») ou non-akkadienne (*Yattin-ND*). Quand on constate que les femmes qui sont loin de la zone du pouvoir et de l'écrit portent majoritairement dans leurs anthroponymes des formes en *Nîr-ND* (« lumière de ND ») face aux hommes qui se disent surtout *Nûr-ND*, on comprend que plusieurs ont dû akkadir leur nom en entrant dans les cercles où prédominent l'écrit et le pouvoir. Ainsi faut-il imaginer que face aux NP en *Yašûb-ND* (« ND est revenu ») des gens particulièrement akkadiés pouvaient se dire *Itûr-ND*, choisissant donc pour se désigner une forme et une racine akkadiennes. Comme il existe aussi pour ce même individu une façon de l'appeler en *Yatûr-ND*, on comprend que l'on a ici affaire à un sur-dialectalisme introduisant une façon locale de s'exprimer dans la norme akkadienne.

e) Un autre niveau linguistique est proposé à l'étude par le corpus très particulier formé par les textes appelés « shakkanakku ». Il s'agit, en fait, de textes écrits avant que ne soit adoptée sur les Bords de l'Euphrate, puis par tout le Proche-Orient occidental la norme d'akkadien d'Ešnunna. Deux corpus importants sont aujourd'hui disponibles pour l'étude, ceux de Mari et de Tuttul. Il est facile de constater, à la fois que ces écritures notent de l'akkadien et par ailleurs que ce dernier diverge beaucoup de la sorte pratiquée à Ešnunna ou à Babylone, tout particulièrement par le fait que si la forme verbale *iprus* a bien une valeur passée et non prospective, ce qui est la grande différence d'avec les autres langues sémitiques postérieures : les verbes étaient bien à initiale *ia-* et non *i-*, les formes D et Š (II et III) étaient à préfixes en *i-* et non *u-*, la 3^e personne du pluriel était préfixée en *ti-* et il existait une forme correspondant au hiphil (Arabe forme IV) à côté apparemment d'une forme en préfixe *-Š-*. Cela, sans compter les nombreux conservatismes en phonétique (les « laryngales » sont bien plus nombreuses) ni les particularismes de vocabulaire tant au point de vue des racines que de leurs sens.

Il est évident que cet « akkadien occidental » n'était pas unitaire. La diversité politique devait s'accompagner d'un morcellement linguistique extrême et, cela, d'autant plus qu'il ne semble pas y avoir eu dans l'Ouest, ni dans le Nord de norme de référence culturelle aussi importante ni contraignante que dans l'Est. On ne constate ainsi que l'existence de centres de confédération momentanée qui regroupent les énergies militaires ou religieuses mais il leur manque cette expression culturelle communautaire que représentait le corpus des textes littéraires scolaires orientaux d'inspiration sumérienne.

La preuve de la diversité linguistique de l'époque est donnée directement ou indirectement par plusieurs faits repérés aujourd'hui.

– Dominique Charpin et Nele Ziegler ont publié dans les *Mélanges H. Hunger* un important dossier où le roi Samsî-Addu reproche clairement à son fils Yasmah-

Addu de ne pas savoir l'amorrite et de ne pouvoir ainsi entrer en contact avec les Bédouins de son royaume.

– Une autre lettre montre clairement qu'il y avait en Haute-Mésopotamie trois références linguistiques, l'akkadien, l'amorrite et le subaréen, qui doit désigner l'expression hourrite. Il ne semble pas courant de les dominer toutes trois à la fois, ce qui permet d'envisager l'existence du bilinguisme, non du multilinguisme.

– Il est enfin clairement montré par une lettre d'un gouverneur de Qatunâ qu'une ambassade qui arrivait à Mari de Kurdâ, dans le Sindjar, État d'origine benjaminite, avait avec elle des « traducteurs », ce qui se disait *mâpalum*. Le terme est intéressant car en akkadien *apâlum* signifie « répondre », non « traduire », sens néanmoins indiqué par des lexiques, tout particulièrement occidentaux comme ceux d'Ebla ; d'autre part, dans une formation appartenant à une racine comportant une labiale il n'y avait pas de préfixe en *m* mais ce dernier était dissimulé en *n*, trait de langue que partageait le dialecte de Mari depuis le III^e millénaire, malgré ses différences d'avec l'Est. Cela étant, les rapports politiques et religieux étaient très étroits depuis longtemps entre Mari et Kurdâ.

On en garde l'impression qu'à l'époque dite amorrite c'est l'akkadien qui était le vecteur international de communication. On peut imaginer que son apprentissage linguistique était devenu un des paramètres de l'éducation de toute la classe aisée, celle qui faisait des affaires, mais aussi des dirigeants. On le comprend quand on constate le niveau linguistique élevé qu'utilisent en akkadien les princes benjaminites dont les rapports avec l'extrême Ouest sont si intimes, non seulement quand ils écrivent au roi de Mari, mais quand ils s'écrivent entre eux. On pourrait en dire de même pour les chefs des cités de Haute-Djéziré quand ils envoyait des lettres aux chefs bensmalites de la même région, documents que l'on connaît fort bien puisqu'ils ont été ultérieurement transmis à Mari.

Lorsque les filles du roi de Mari écrivent à leur père pour se plaindre de leur sort et sont obligées de se passer des services des scribes de l'administration de leurs époux alors qu'on leur a ôté leurs propres servantes scribes, elles prennent elles-mêmes le calame, à en juger d'après le nombre de leurs fautes de manipulation du cunéiforme; on voit alors que leur expression est plus proche du langage parlé (antéposition du verbe, idiotismes, expressionnismes) que ne l'est l'akkadien des autres lettres venant de la même région, mais c'est toujours de l'akkadien qu'elles emploient.

C'est pour cela que lorsque des rois se rencontrent, il n'est jamais question d'interprètes, car ils pratiquaient tous l'akkadien, avec sans doute plus ou moins d'accents locaux.

Une autre information d'importance est néanmoins disponible aujourd'hui. On se rend compte en effet que, avant que ne s'étende la pratique de l'akkadien d'Ešnunna, l'Ouest était bien moins démunie de l'écriture qu'on ne l'imaginait il y a peu, en opposant un monde de l'écrit, surtout oriental, et un monde de la communication verbale, surtout occidental.

Il existait de fait une véritable koiné d'écriture pré-babylonienne dont on constate aujourd'hui la présence non seulement à Mari et Terqa, mais aussi à Tuttul, Nagar (Tell Brak), Qatna (Mischrifé), Ebla et Hašor pour énumérer les sites dans l'ordre de leur apparition à la recherche. I. Gelb avait déjà fort bien vu lors du colloque *Mari in Retrospect* que l'écriture dite shakkanakku était fille de l'écriture d'Ebla, en d'autres termes, qu'elle rappelait les pratiques du III^e millénaire. Aujourd'hui, ce n'est plus simplement pour des critères stylistiques mais aussi de structures qu'il faut lui donner raison.

Or, l'écriture dite shakkanakku ne doit plus être tenue, comme le montre l'énumération ci-dessus, pour un fait de conservatoire euphratique propre à Mari, mais comme un phénomène pan-occidental (et éventuellement nordique, si l'on y ramène les pratiques paléo-assyriennes). Cela pose un problème car, sauf à Mari et à Ebla, on ne connaît pas d'attestation d'écriture pour la plupart de ces grands centres, malgré leur importance avérée au III^e millénaire, surtout pour Tuttul et Nagar. Il a pu y avoir des évolutions particulières à chacun de ces sites : les documents ne sont pas encore très nombreux et il est difficile de voir quelle est leur unité, à part le fait qu'ils pratiquent le cunéiforme et que ce dernier ne répond pas aux normes de l'Est, lesquelles ont été ultérieurement utilisées.

On se rend compte néanmoins que la situation a dû être complexe, car chaque centre important a recouru à une double expression, bien visible encore en partie à l'époque de Mari : recours à une expression akkadienne de l'Est lorsqu'il s'agissait de communiquer avec quelqu'un d'extérieur à sa zone : le cas le plus typique est celui de Kültepe, l'antique Kanesh, où les besoins de communication entre marchands assyriens se satisfont du dialecte et de la notation paléo-assyriennes, mais où l'on emploie un excellent akkadien lorsqu'il s'agit pour un marchand d'envoyer de Kanesh une lettre à son homologue mariote. La situation est la même, *mutatis mutandis*, pour Aššur elle-même.

À Tuttul, avant sa conquête par Samsî-Addu, à un moment où l'on ne pratique encore que l'écriture locale shakkanakku, on a retrouvé un accord international entre trois rois, ceux de Tuttul, de Mari et peut-être de Qatna, recourant à une expression qui sera presque celle qu'utilisera ensuite Yahdun-Lîm lui-même.

À Mari, qui a pourtant généralisé même pour l'enregistrement local le système international, on peut à l'occasion retrouver dans des documents administratifs de bourgs secondaires du royaume des rémanences de l'époque antérieure.

Il faut donc postuler, pour le tout début du II^e millénaire, l'existence de la pratique de l'écriture dans les régions occidentales, l'introduction dans ces dernières du système oriental certainement sous l'influence dynamique de Samsî-Addu qui a exporté vers l'Ouest les traditions de son lieu d'origine, mais aussi la persistance pour les besoins locaux des vieilles traditions.

Tout cela donne une vision beaucoup plus complexe des choses qu'on ne pouvait l'imaginer il y a peu.

J.-M. DURAND.

III. MARI AU III^e MILLÉNAIRE D'APRÈS LES SOURCES ÉCRITES

Le troisième millénaire a vu trois grandes phases dans l'histoire de Mari. De celle des débuts, appelée désormais « Ville I » par les archéologues, les textes ne disent rien ; on doit ici rappeler que la fameuse « liste royale sumérienne » est un document tardif, intéressant du point de vue historiographique, mais qui ne doit pas être pris au premier degré (malgré Margueron 2004, p. 301). Les documents écrits ne peuvent en fait être utilisés par l'historien que pour la période traditionnellement décrite comme « présargonique », ou « protodynastique III », puis celle de l'empire d'Agadé, et enfin celle de la troisième dynastie d'Ur. Comme cette nomenclature le montre, la difficulté principale reste la synchronisation des données mariotes avec les phases successives de la vie politique du cœur de la Mésopotamie, beaucoup mieux documentées.

A. DES ORIGINES À LA DYNASTIE D'AKKAD. – Tell Hariri est le premier site syrien qui ait livré des textes datant de l'époque dite « présargonique » ; depuis lors, la situation a bien changé. Elle a été bouleversée par la découverte des archives du palais G de Tell Mardih, l'antique Ebla, en 1975. Par la suite, le site de Tell Beydar, l'antique Nabada, près de l'actuelle Hassake, a livré près de 200 tablettes de la même époque (Ismail *et al.* 1996 ; Milano *et al.* 2004). Numériquement, les textes découverts à Mari sont bien loin de pouvoir rivaliser avec ceux d'Ebla ; ils n'en sont pas moins d'une importance considérable, par la diversité de leurs genres et de provenances sur le site.

Des statues inscrites. – Alors que tous les textes d'Ebla ou de Nabada sont des documents d'archives inscrits sur des tablettes d'argile, une bonne part des inscriptions de Mari de la même époque ont été retrouvées gravées sur la pierre : il s'agit d'inscriptions votives, qui identifient le personnage représenté par la statue qui sert de support au texte (Gelb-Kienast 1990, p. 3-26), à l'exception de deux vases. Ces statues furent déposées dans des temples ; selon les conceptions mésopotamiennes, le dévôt représenté par sa statue était ainsi constamment sous les yeux de la divinité, qui ne pouvait l'oublier. Trois temples ont livré des exemplaires parfois très beaux, dont une partie seulement comporte une dédicace : celui d'« Eštar-virile » (Inanna-NITA, souvent simplement décrit comme « temple d'Eštar »), fouillé avant la deuxième guerre mondiale, celui d'Eštar-šarbat (lecture vraisemblable de « Nini-zaza »), découvert dans les années cinquante. La statue d'Arra'il qui fait référence au roi Ikûn-Šamaš, vouée au dieu Šamaš, provient de Sippar (Gelb-Kienast 1990, p. 9 MP 8) ; elle a manifestement été vouée dans l'Ebabbar dès l'époque (Steinkeller 1984, p. 33). On connaît d'ailleurs une copie néobabylonienne de l'inscription qui figurait sur l'épaule droite d'une statue d'un marchand de Mari, vouée à Šamaš dans l'Ebabbar (Sollberger 1967). On ignore l'origine de la jarre vouée par l'épouse d'Ikûn-Mari à la divinité Nin-zi de la ville de Warane, qui provient de fouilles clandestines (Gelb et Kienast 1990, p. 8-9 MP 7).

Une seule de ces statues représente un roi de Mari. C'est d'ailleurs la découverte de la statue d'Išqi-Mari en

1934 qui permit l'identification du site (on lisait alors le nom de ce roi Lamgi-Mari). On sait maintenant qu'il fut le dernier souverain avant la conquête de Mari par Sargon (Charpin 2005). Auparavant, Iblul-II est nommé sur les statues de plusieurs de ses serviteurs, vouées dans le temple d'Eštar-šarbat ; la plus célèbre est celle du chef-chantre Ur-Nanše, qui fournit sans doute la plus ancienne représentation d'un eunuque. D'autres rois sont nommés de la même façon par leurs proches (épouse, frère, fils, fonctionnaires) : Ikûn-Mari, Ikûn-Šamaš et Ikûn-Šamagan. Le nom des souverains est suivi par le titre de « roi de Mari » (Ikûn-Mari, Ikûn-Šamaš, Ikûn-Šamagan, Iblul-II, Išqi-Mari), parfois suivi par l'épithète encore mystérieuse de « ensigal du dieu Enlil » (Ikûn-Šamaš, Išqi-Mari). Un certain nombre d'inscriptions ne nomment que l'orant et son titre, sans référence au roi contemporain : c'est notamment le cas de la célèbre statue du « lieutenant » (nu-banda) Ebih-II du Louvre.

Il faut noter que les dépôts de fondation de cette époque comportaient des tablettes en pierre malheureusement dépourvues d'inscription. Les temples ont donc été identifiés sur la base des inscriptions des statues qui y ont été retrouvées. Dès lors, la découverte dans le « palais présargonique » d'une statue vouée à Ama-ušumgal (un des noms du dieu Dumuzi) permet de résoudre un problème depuis longtemps soulevé, celui de la nature de ce bâtiment (Margueron 2004, p. 226-227) : c'était à la fois la résidence du roi, mais aussi un temple au dieu Dumuzi. On sait que dans les traditions du troisième millénaire le roi était identifié au dieu-pasteur Dumuzi : rien d'étonnant à ce que sa résidence ait été considérée comme le temple de ce dernier (Charpin s.p.).

Quelques dizaines de tablettes. – On n'a pas encore retrouvé à Mari des archives en place comme à Ebla, mais seulement une quarantaine de tablettes cunéiformes éparses (Charpin 1987a et 1990). On doit noter la multiplicité des points de découverte de ces documents : un dans le sanctuaire dit P.25, trois dans un bâtiment dénommé « Maison rouge », huit dans ce qu'A. Parrot appelait les « communs à l'ouest de l'esplanade » (lot C), huit dans le palais présargonique (lot D), vingt-deux dans le bâtiment du chantier B. Dans ce dernier cas, il est clair qu'on a affaire au contenu de paniers retrouvé éparpillé dans quatre pièces différentes.

Les tablettes retrouvées sont, à une exception près, des documents de comptabilité. Leur rédaction, très laconique, ne permet pas de savoir de quelle administration ils relevaient ; cependant, certains textes, qui enregistrent des dépenses pour des offrandes, sont à rattacher à la gestion des temples. D'autres mentionnent « le palais », ou encore « la maison du roi ». Les tablettes retrouvées dans le palais et celles découvertes dans ce que Parrot avait appelé « les communs à l'ouest de l'esplanade du temple de Dagan présargonique » forment manifestement une unité, soulignée lors de leur publication (Charpin 1987a, groupes C et D) ; la réinterprétation de ces « communs » comme « Maison du Grand Prêtre » (Margueron 2004, p. 174-179 et 259-261) permet désormais de comprendre la raison d'être de cette unité (Charpin s.p.). On a également retrouvé

un fragment de texte littéraire (Bonechi-Durand 1992) ; il a été identifié comme « Ama-ušumgal, ami d'Enki » (Black 1992, p. 92).

La date de ces archives est désormais assurée. Contrairement à Ebla, les documents de Mari étaient datés, non seulement par le nom du mois, mais aussi par l'indication de l'année. Cependant, on ne donnait que le chiffre de l'année de règne, sans mentionner le nom du souverain : on a donc des textes datés du « mois de Ibasa, an 22 » ou encore « mois de Hali, an 35 ». Les tablettes découvertes au « chantier B » de Mari (*MARI* 5, p. 80-89 n°s 21-36 et *MARI* 6, p. 245-252 n°s 38-42) sont datées des années 18 à 35 d'un roi qui ne peut être que Hida'ar (Charpin 2005). Les tablettes des lots C et D (*MARI* 5, p. 70-80, n°s 5-12 et 13-20) datent des années 2 à 8 d'un roi qui doit être Išqi-Mari, dernier souverain avant la conquête de Mari par Sargon (Charpin 2005).

Les éléments d'une histoire politique. – Pendant longtemps, on a cru qu'il serait impossible d'écrire une véritable histoire politique de cette époque, faute de sources appropriées : ni Mari, ni Ebla n'ont en effet livré d'inscriptions commémoratives, qui offrent en général la base de la reconstitution des événements. Cependant, la patiente mise en ordre chronologique des tablettes administratives d'Ebla (Biga 2003) a permis récemment aux épigraphistes italiens d'aboutir à des conclusions à la fois solides et spectaculaires (Archi-Biga 2003).

Pendant plus de cinquante ans, au XXIV^e siècle, la scène politique de la Syrie occidentale et du Moyen-Euphrate a été dominée par deux cités : Ebla et Mari. Dans une phase initiale, Mari réussit sa politique d'expansion. On ne sait pas grand chose des rois de Mari les plus anciennement mentionnés dans les archives d'Ebla : Anubu, puis Sa'umu. Par la suite, Išup-(i)šar atteignit Emar, qu'il détruisit. Finalement, Iblul-II fit des campagnes répétées en remontant la vallée de l'Euphrate jusqu'à *Ha-su-wa-an^{ki}* en amont de Karkemiš (sans doute Haššum). Pour ne pas être envahi, Ebla dut payer un tribut considérable en or et argent ; le versement eut lieu à Mane, port d'Ebla sur l'Euphrate en aval d'Emar. Iblul-II mourut à la fin du règne du souverain d'Ebla Igrīš-Halab ou la première année de son successeur Irkab-Damu.

Iblul-II fut remplacé sur le trône de Mari par Nizi, qui régna sans doute 3 ans, puis par Enna-Dagan. Ce dernier, dans sa célèbre lettre au roi d'Ebla (*ARET* XIII 4), rappelle les exploits de ses prédécesseurs et se vante

essentiellement d'avoir achevé une expédition commencée par Iblul-II. Enna-Dagan de Mari et Irkab-Damu d'Ebla moururent la même année et le texte *MEE* II 35 constitue un récapitulatif des « cadeaux » envoyés par le roi d'Ebla à Mari sous Enna-Dagan. Son successeur Ikun-(i)šar régna moins d'un an.

Après cette période de sept ans qui vit trois rois sur le trône de Mari (Nizi, Enna-Dagan et Ikun-(i)šar), le règne de Hida'ar se caractérise par sa durée : pas moins de 35 ans, presque entièrement contemporains du règne d'Išardamu à Ebla (avec au maximum un décalage de quelques années). Les tablettes retrouvées au « Chantier B » datent très vraisemblablement de son règne. Hida'ar fut vaincu près de Terqa par les armées d'Ebla menées par le vizir Ibbi-zikir en l'an 32 d'Išar-damu (Archi-Biga 2003, p. 8a et 13-26), après quoi la paix fut conclue entre Ebla et Mari.

Le rayonnement de Mari apparaît par exemple dans l'inscription de AMAR-AN, « le É de Nagar, l'homme d'Abal », qui a voué sa statue dans le temple de « Nini-zaza » à Mari (Gelb et Kienast 1990, p. 12 MP 12 ; Sallaberger 1998b, p. 35). Cependant, Mari ne dominait pas alors le « triangle du Habur » (malgré Margueron 2004, p. 313) : les textes d'Ebla et de Beydar montrent clairement que la grande puissance régionale était alors Nagar, l'actuel Tell Brak (Archi 1998). Nagar avait d'ailleurs participé à l'alliance d'Ebla et de Kiš contre Mari (Archi-Biga 2003, p. 18).

Peu après sa victoire sur Mari, Ebla fut détruite, sans qu'on sache précisément dans quelles circonstances : A. Archi et M.-G. Biga pensent qu'il pourrait s'agir d'une vengeance de Mari, mais ce n'est qu'une hypothèse actuellement invérifiable. Du moins est-il sûr que le règne d'Išqi-Mari est à situer après celui de Hida'ar, puisque le nom d'Išqi-Mari n'apparaît pas dans les archives d'Ebla. Il est attesté par sa statue du temple d'Eštar, mais aussi par une autre statue retrouvée dans le palais, ainsi que par une centaine de scellements faits avec deux sceaux différents lui ayant appartenu (Beyer apud Margueron 2004, p. 311). D'après les données d'Ebla, c'est sans doute pendant la neuvième année du règne d'Išqi-Mari que Mari fut détruite par Sargon, donc très peu de temps après que ce dernier ait vaincu Lugal-zagesi. Les tablettes retrouvées dans le palais et dans la « Maison du Grand-Prêtre » datent des années 2 à 8 d'un roi qui est très vraisemblablement Išqi-Mari.

On peut résumer ces synchronismes sous la forme du tableau suivant :

Ebla	Mari
	Anubu
	Sa'umu
Igrīš-Halab	Iblul-II
an 1 d'Irkab-damu	an 1 de Nizi (au moins 3 ans de règne)
	Enna-Dagan (4 ? ans de règne)
dernière année d'Irkab-damu = an 7	Ikun-(i)šar
Išar-damu an 1	avènement de Hida'ar (au plus tôt)
	(Hida'ar) années 20-35 = tablettes du chantier B
Išar-damu an 35 : destruction d'Ebla	fin de Hida'ar et avènement d'Išqi-Mari (au plus tôt)
	(Išqi-Mari) années 2-8 = tablettes groupes C et D (P-1)
	Išqi-Mari 9 = destruction de Mari par Sargon

La domination sargonique. – La question de savoir qui est responsable de la destruction de Mari est largement discutée. J.-Cl. Margueron refuse d'en rendre Sargon responsable et date l'événement de Narâm-Sîn. S'agissant d'histoire politique, il est de bonne méthode de partir des données textuelles et de les examiner de manière critique, en tenant compte de toutes les données disponibles, dont bien entendu celles fournies par l'archéologie.

Que disent les textes ? Une inscription de Sargon indique : « Mari et l'Elam se tinrent devant lui » (Frayne 1993, p. 12 n° 1 : 86-93). Le texte sumérien de la même inscription indique : « L'homme de Mari et l'homme de l'Elam » : il s'agirait donc ici apparemment d'une première étape, lors de laquelle les rois de la périphérie reconnaissent la supériorité du roi d'Akkad. Mais dans une autre inscription, le ton est différent : « Sargon, le roi, se prosterna à Tuttul devant le dieu Dagan et (le) pria. Il (= Dagan) lui donna le Haut Pays : Mari, Yarmuti et Ebla, jusqu'à la Forêt de Cèdres et aux Montagnes d'argent » (Frayne 1993, p. 28-29 n° 11 : 14-28). Maintenant qu'il est sûr que Tuttul est à Tell Bi'a (corriger Margueron 2004, p. 310 n. 15), la question se pose de savoir si, pour aller y prier Dagan, Sargon devait d'abord avoir soumis Mari ; on notera que le prologue du Code de Hammurabi pose le même problème (Charpin-Ziegler 2003, p. 244). Par ailleurs, le texte ne parle pas de destructions : de fait, Ebla était déjà en ruines. Il ne s'agit que de la domination d'une grande région nord-ouest, définie par les emplacements de trois villes, Mari, Yarmuti et Ebla, ainsi que par des descriptions assez vagues (« Forêt de Cèdres » et « Montagnes d'argent », sans doute l'Amanus et le Taurus).

L'argument le plus probant pour attribuer la destruction de Mari à Sargon est un nom d'année ainsi formulé : « année où Mari a été détruite ». Elle figure sur deux tablettes de Nippur qui appartiennent à un lot de comptes d'équidés et bovidés (TMH v 80 et OSP 1 102 ; cf. Westenholz 1975, p. 115 n° 13). Certes, cette formule ne dit pas par qui Mari a été détruite. Mais les tablettes sont clairement attribuables à l'époque de Sargon ; une datation sous le règne de Narâm-Sîn est totalement exclue par la forme arrondie des tablettes et la paléographie. Si le nom d'année est attribuable à Sargon, la destruction de Mari l'est aussi, car il n'est pas dans la logique des noms d'années de cette époque de mentionner des événements qui ne sont pas à porter au crédit du roi. D'où la conclusion de A. Westenholz : « The raiding of Mari can safely be credited to Sargon » (Westenholz 1974, p. 154, suivi par D. Frayne 1993, p. 8). Deux arguments supplémentaires confirment cette attribution : dans les tablettes de Nippur, les seuls rois mentionnés dans des noms d'années sont Enšakušanna, Lugalzagesi et Sargon et aucun souverain postérieur. Enfin, dans le lot auquel appartiennent ces deux tablettes, un autre compte comporte un nom d'année mentionnant Sargon (TMH v 85).

On doit ajouter que Narâm-Sîn se vanta ainsi : « Dagan m'a donné Armanum et Ebla et j'ai capturé Rîd-Adad, le roi d'Armânum » (Frayne 1993, p. 134

n° 26 : 23-31). On retrouve mention de la soumission d'Armânum et Ebla dans trois autres inscriptions dupliques (Frayne 1993, p. 136 n° 27). Il n'est nulle part question d'une destruction d'Ebla, déjà en ruines depuis des décennies : dans la région, le pouvoir est passé aux mains du roi d'Armanum, seul mentionné.

Deux éléments sont enfin à prendre en considération. Si l'on accepte que la destruction d'Ebla soit contemporaine de Sargon, il faut être conscient que cette datation repose en grande partie sur des critères paléographiques : il n'y a pas dès lors de raison de les récuser, s'agissant des tablettes retrouvées à Mari. On doit enfin rappeler que la révolte du soi-disant roi Migir-Dagan de Mari contre Narâm-Sîn n'est mentionnée que dans un texte légendaire qui ne doit pas être considéré comme historiquement fiable (malgré Margueron 2004, p. 311).

La présence paléo-akkadienne à Mari a laissé peu de traces qui lui soient explicitement attribuables. Il n'est pas juste de dire à propos de Narâm-Sîn : « Nous savons que ses filles furent prêtresses à Mari » (Margueron 2004, p. 310b). Une jatte en bronze indique simplement : « Narâm-Sîn, roi des quatre rives ; MÈ-Ulmaš, sa fille » (Frayne 1993, p. 158 n° 52). Rien n'indique qu'il s'agit d'une prêtresse. Quant à Šumšani, elle est prêtresse à Sippar : « Narâm-Sîn, roi des quatre rives ; Šumšani, prêtresse-*entum* de Šamaš à Sippar, sa fille » (Frayne 1993, p. 157 n° 51). Le contexte archéologique de ces objets ayant disparu, on se gardera de vouloir trop faire parler ces inscriptions (auxquelles il faut ajouter celle du scribe Dabalâ : Gelb-Kienast 1990, p. 378 « Varia 12 »).

LA PÉRIODE DITE DES ŠAKKANAKKU. – Pendant longtemps, le statut de Mari à l'époque où la troisième dynastie d'Ur régnait en Mésopotamie a été mal compris : on a cru que les personnages qui exerçaient alors le pouvoir à Mari étaient « vassaux » des rois d'Ur. En effet, ils se définissaient comme Šagin (akk. *šakkanakku*) ; or ce titre était celui des gouverneurs militaires du royaume d'Ur. Cependant, la copie paléo-babylonienne d'une inscription votive permet de savoir qu'un de ces *šakkanakku*, Apil-kîn, était considéré par les rois d'Ur comme un souverain indépendant, décrit avec le titre de « roi » (*lugal*) (Civil 1962). Plus tard, J.-M. Durand identifia deux listes dynastiques, qui lui permirent d'établir que le plus ancien des *šakkanakku* devait être contemporain de l'empire d'Akkad (Durand 1985a, p. 152-159). On a donc affaire à une dynastie fondée par un « gouverneur militaire » de l'époque d'Akkad, le titre s'étant transmis après la chute d'Akkad et ayant fini par désigner des souverains indépendants, qui traitaient sur un pied d'égalité avec leur voisin méridional.

Une documentation écrite limitée. – La documentation écrite sur cette longue période est malheureusement très réduite. On dispose de textes contemporains (Frayne 1993, p. 231-237 et Frayne 1997, p. 439-450) : il s'agit de cinq inscriptions de fondation et des dédicaces sur cinq statues (dont une connue par une copie postérieure), dont le texte est malheureusement fort bref. On dispose également des légendes de sceaux

ayant appartenu, soit aux *šakkanakkû* eux-mêmes, soit à certains de leurs proches. Elles sont pour la plupart connues par des empreintes, retrouvées essentiellement à Mari, dans le grand palais ou le petit palais oriental (Beyer 1985) ; un exemplaire a été retrouvé dans le temple d'Eštar à Aššur (Bär 2005) et un autre sur une tablette paléo-assyrienne de Kültepe (Teissier 1990). On a aussi retrouvé trois sceaux : deux proviennent de Mari, celui d'un serviteur d'Iddin-El (Beyer-Durand 1993) et celui de Zinuba, fils d'Iddin-Ilum (Beyer 1985, p. 183), un troisième se trouve au musée britannique, celui d'un serviteur d'Iši-Dagan (Collon-Finkel 1987).

Il faut souligner que les quelque cinq cents tablettes publiées sous le titre *Textes administratifs de l'époque des Šakkanakkû* (Limet 1976) ne datent en réalité pas de cette époque, mais de la période précédant la réforme de l'écriture qui a marqué le règne de Yahdun-Lîm (Durand 1985a, p. 160-171).

Deux fragments de listes dynastiques ont été identifiés et publiés par J.-M. Durand, T.343 et *ARM* xxii, n° 333 (Durand 1985a, p. 152-159). Leur combinaison, encore hypothétique, permet de reconstituer la liste suivante :

<i>Šakkanakkû de Mari</i> (nombre d'années de règne)	dates	Mésopotamie	dates
Ididiš (60)	2255-2196 (max. 2278-2223 ; min. 2245-2186)	Sargon (55 ans)	2288-2234 2307-2253
Šu-Dagan (5)	2195-2191	Rimuš (9 ans)	2233-2227 2252-2246
İsmah-Dagan (45)	2190-2146	Maništušu (15 ans)	2226-2212 2245-2231
Nûr-Mêr (Niwâr-Mêr) (5)	2145-2141	Narâm-Sîn (37 ans)	2211-2175
İşdub-El (Ištu-Ilum) (11)	2140-2130	(56 ans)	2230-2175
İskun-Addu (8)	2129-2122	Šar-kali-šarrî (25 ans)	2174-2150
Apil-Kîn (35)	2121-2087 (max. 2144-2110 ; min. 2093-2059)	Gudea	
Iddin-Ilum (5)	2086-2082	Ur-Nammu (18 ans)	2110-2093
Ilum-Išar (12)	2081-2070	Šulgi	2092-2045
Turâm-Dagan (20)	2069-2050		
Puzur-Eštar (25)	2049-2027 (max. 2073-2049 ; min. 2039-2017)	Amar-Su'en	2044-2036
Hitlal-Erra (7)	2026-2020	Šû-Sîn	2035-2027
Hanun-Dagan (8)	2019-2012	Ibbi-Sîn	2026-2003
Iši-Dagan	2011-		
İtûr ?...			
Amer-Nunnun	(6 ans)		
Têr-Dagan	(8 ans)		
Dagan-...	(6 ans)		

On sait qu'il existe deux traditions différentes quant à la longueur de la période d'Akkad : l'une attribue 37 ans à Narâm-Sîn, l'autre 56 ans. Il est actuellement impossible de privilégier l'une par rapport à l'autre (Sallaberger 2004, p. 27-29 en particulier n. 30) ; les deux options ont donc été indiquées (*en italique, les dates avec un règne de Narâm-Sîn de 56 ans*). Les dates pour Ur III et Akkad sont celles proposées par W. Sallaberger (Sallaberger 2004, p. 42) ; elles compriment la période entre la fin d'Akkad et le début d'Ur III, ce qui donne des synchronismes différents de ceux qu'avait indiqués J.-M. Durand en 1985.

On a ici gardé l'hypothèse de travail de J.-M. Durand, qui a considéré que l'an 1 de Puzur-Eštar = Šulgi 44, soit ici 2049 (noter que dans le tableau p. 156, à chaque fois est comptée une année en trop). On peut préciser

l'amplitude de l'incertitude : une cinquantaine d'années. En effet, il est sûr que les 35 ans d'Apil-Kîn sont à placer pendant les 18 ans du règne d'Ur-Nammu (2110-2093), soit au plus haut Apil-kîn 35 = 2110 (donc Apil-kîn 1 = 2144) et au plus bas Apil-kîn 1 = 2093 (cf. déjà Durand 1985a, p. 153-154). L'hypothèse la plus haute donne le début d'Ididiš 24 ans plus tôt que dans le tableau ci-dessus, soit 2278 ; l'hypothèse la plus basse donne le début d'Ididiš 10 ans plus tard, soit 2245. Toutes les dates des *šakkanakkû* dans le tableau ci-dessus sont donc susceptibles d'être remontées de 24 ans ou abaissées de 10, au maximum (on ne l'a explicitement indiqué que pour Ididiš, Apil-kîn et Puzur-Eštar).

P. Michalowski a proposé que le successeur d'Apil-kîn ne soit pas Iddin-Ilum, mais un Iddin-Dagan inconnu par ailleurs dans les sources de Mari

(Michalowski 1999) ; cependant, il est partiellement revenu par la suite sur cette hypothèse (Michalowski 2005), de sorte qu'on n'a pas cru devoir la retenir ici.

A. Otto, partant d'une analyse iconographique des statues et des sceaux-cylindres, a proposé une nouvelle organisation chronologique des Šakkanakku (Otto s.p.). Celle-ci offre l'avantage de supprimer la lacune entre les derniers Šakkanakku et la dynastie de Yagid-Lîm ; mais elle crée un vide troublant pour toute la période d'Ur III postérieurement au synchronisme Ur-Nammu/Apił-kîn.

On doit rappeler que la séquence Ididiš-Apił-kîn forme un bloc de 169 ans. Le tableau ci-dessus montre clairement que, *quelles que soient les différentes hypothèses retenues, le début d'Ididiš est antérieur à l'avènement de Narâm-Sîn* ; dès lors, il est historiquement hautement vraisemblable qu'il ait été installé par Sargon. On voit comment l'analyse de la liste dynastique T.343, avec le synchronisme entre Apił-kîn et Ur-Nammu d'Ur III, aboutit à une conclusion semblable à celle qu'avait donnée l'analyse des tablettes « présargoniques » combinée avec les données d'Ebla.

Une histoire brillante, mais mal connue. – Il ne fait aucun doute que la puissance de Mari pendant la période des Šakkanakku a été considérable, même si une histoire politique détaillée reste actuellement hors de portée. Des six premiers Šakkanakku, contemporains des dynasties d'Akkad et de Lagaš II (Gudea), on ne sait pratiquement rien. Par la suite, on ne dispose que de quelques inscriptions commémoratives. Quatre tablettes de fondation en bronze commémorent la construction du temple de Ninhursag par Niwâr-Mêt (Frayne 1993, p. 233 n° 1). Išdub-El (Ištup-Ilum) est célèbre par sa statue retrouvée dans le grand palais (Frayne 1993, p. 235 n° 1) ; il a également bâti le temple de Bêl-mâtîm, soit Dagan, comme le rappellent neuf tablettes de fondation (Frayne 1993, p. 235-237 n° 2-3 ; cf. Archi 2004, p. 323). De tels travaux supposent des moyens importants.

C'est avec Apił-kîn qu'on arrive sur un terrain un peu plus solide. À Mari même, la situation documentaire reste inchangée : deux plaques de fondation en bronze au nom d'Apił-kîn ont été découvertes dans le *šakurum* adjacent au temple de Ninhursag. Mais une tablette paléo-babylonienne de Nippur contient la copie d'une dédicace de « Tarâm-Uram, fille d'Apił-kîn, roi de Mari, bru d'Ur-Nammu, roi d'Ur » (N 2230 + N 4006 : vii 5-12 ; Civil 1962 et 1985 ; Frayne 1997, p. 86 n° 52). On voit ainsi qu'un mariage dynastique unit les rois de Mari et d'Ur : Ur-Nammu donna à son fils Šulgi comme épouse une fille d'Apił-kîn, qui reçut alors le nom de Tarâm-Uram (« Elle-aime-Ur »). On connaît également le sceau d'un serviteur de cette Tarâm-Uram (Frayne 1997, p. 87 n° 53). Les liens entre les deux dynasties restèrent étroits : un texte daté de l'avènement d'Ibbi-Sîn montre qu'une soixantaine d'années plus tard, des offrandes étaient offertes à (une statue ? d')Apił-kîn dans la chapelle funéraire d'Ur-Nammu (Boese-Sallaberger 1996). Tarâm-Uram n'arriva pas seule à Sumer. On voit par exemple qu'un certain Puzur-Erra,

fils d'un Šakkanakku de Mari, était administrateur-sanga du temple de Utu à Larsa sous le règne d'Amar-Su'en (Sharlach 2001) ; Išbi-Erra, à qui fut confiée la ville d'Isin avant qu'il usurpe le statut de roi, était lui aussi d'origine mariote.

D'Iddin-Ilum, on possède une statue vouée à la déesse Inanna (Frayne 1997, p. 441 n° 1) ; peut-être se trouvait-elle à l'origine dans la chapelle d'Eštar (S.132 du palais), dont les peintures murales ont été datées de l'époque d'Ur III (Moortgat 1964). La tombe de son fils Zinuba, mort très jeune, a été retrouvée ; elle contenait un sceau qui a permis l'identification (Frayne 1997, p. 442 n° 2). On a également retrouvé dans le palais le sceau du šabru Iddin-Dagan (Frayne 1997, p. 442 n° 2001). Ilum-išar a laissé des briques commémorant des travaux d'irrigation (Frayne 1997 ; Durand 1985a). Son successeur Turâm-Dagan n'est connu que par le sceau de son fils Puzur-Eštar (Frayne 1997, p. 444 n° 1).

Avec Puzur-Eštar, l'historien a de nouveau plusieurs éléments à sa disposition. Il se pose d'abord à son sujet un problème chronologique. En fonction du synchronisme entre Apił-kîn et Ur-Nammu, les 25 ans du règne de Puzur-Eštar se situent au plus haut entre Šulgi 21 et Šulgi 44 et au plus bas entre Amar-Sîn 5 et Ibbi-Sîn 10. La question a été posée depuis longtemps de savoir si le Šakkanakku Puzur-Eštar qu'on trouve dans des textes d'Ur III (datés de Šulgi 44 et Ibbi-Sîn 2) doit être identifié au souverain de Mari, ou s'il s'agit d'un homonyme, occupant une fonction de gouverneur militaire au sein du royaume d'Ur ; les avis sur la question sont divisés, les plus récents estimant qu'il s'agit sans doute d'un homonyme (Sharlach 2001, p. 60-61). Une statue inscrite au nom de Puzur-Eštar a été retrouvée à Babylone. Pendant longtemps, les cornes dont sa tête est ornée ont été interprétées comme marquant la divinisation du souverain, dont on n'a par ailleurs aucun signe ; on sait désormais que ces cornes ont été sculptées dans l'épaisseur du bandeau qui entourait primitivement la tête, vraisemblablement dans la seconde moitié du deuxième millénaire (Blocher 1999).

Le grand palais, que A. Parrot a souvent appelé « palais de Zimrî-Lîm », fut en réalité édifié par les Šakkanakku (Margueron 2004, p. 370). Pour dater sa construction, on a souvent mis l'accent sur la crapaudine de Hanun-Dagan ; mais on ne doit pas oublier qu'on a trouvé dans le grand palais des scellements mentionnant ses deux prédécesseurs, Puzur-Eštar et son fils Hitlal-Erra. Comme on a également retrouvé dans le « petit palais oriental » des scellements de serviteurs de Puzur-Eštar et de son fils Hitlal-Erra (mentionné comme « lieutenant »-nu-banda), la conclusion la plus vraisemblable est que Puzur-Eštar vécut dans le « petit palais oriental » pendant qu'avaient lieu les travaux du grand palais dans lequel il s'installa avant la fin de son règne. Son fils Hitlal-Erra est connu par la copie néobabylonienne d'une dédicace de statue faite à Sippar, sans qu'on sache si le monument se trouvait dès l'origine dans cette ville. On y relève le titre de « roi » (lugal), attribué à la fois au dédicant et à son père Puzur-Eštar ; il ne s'agit sans doute pas d'une modernisation

due au copiste, qui a par ailleurs fidèlement reproduit des formules archaïques.

La fin de la période reste totalement inconnue : on ne possède que quelques scellements au nom de šakkanakku que la reconstitution la plus vraisemblable de la liste dynastique place après Hanun-Dagan. Un fait est cependant à souligner : entre les šakkanakku et la dynastie amorrite de Yahdun-Lîm, il n'y eut pas de rupture telle que le souvenir de la période précédente ait été perdu. Le fait qu'on ait retrouvé dans les ruines du palais les statues d'Išdub-El et d'Iddin-Illum le montre ; on doit aussi rappeler que la statue de Puzur-Èstar a été retrouvée à Babylone avec deux autres très semblables, plus mutilées (Blocher 1999), toutes trois formant sans doute part du butin rapporté par Hammu-rabi. Autrement dit, au moins cinq statues de l'époque des šakkanakku étaient encore visibles à Mari à l'époque de Zimrî-Lîm. Par ailleurs, les deux listes dynastiques qui ont été retrouvées sont postérieures à la dynastie des šakkanakku : T.343 à l'écriture paléo-babylonienne typique de l'époque de Yahdun-Lîm et a été retrouvée avec des dizaines d'autres tablettes de la même période. *ARM* xxii, n° 333 est d'une graphie plus récente et pourrait fort bien dater du règne de Zimrî-Lîm.

Bibliographie.

Archi 1998 = A. Archi, « The Regional State of Nagar According to the Texts of Ebla », dans *Subartu* iv/2, Turnhout 1998, p. 1-15 ; **2004** = « Translations of Gods : Kumarpi, Enlil, Dagan/NISABA, Halki », *Or* 73, 2004, p. 319-336. – **Archi-Biga 2003** = A. Archi et M.G. Biga, « A Victory on Mari and the Fall of Ebla », *JCS* 55, 2003, p. 1-44.

Bär 2005 = J. Bär, « Die Beziehungen zwischen Mari und Assur während der Šakkanakku-Periode », dans *CRRAI* 48, Leyde 2005, p. 11-30. – **Beyer 1985** = D. Beyer, « Nouveaux documents iconographiques de l'époque des Shakkanakku de Mari », *MARI* 4, 1985, p. 173-189. – **Beyer-Durand 1993** = D. Beyer et J.-M. Durand, « Sceau-cylindre d'Ishar-bêlî, *shabra* du shakkanakku Iddin-El », dans *Cluzan* 1993, p. 195. – **Biga 2003** = M.G. Biga, « The reconstruction of a relative chronology for the Ebla texts », *Or* 72, 2003, p. 345-367. – **Black 1992** = J.A. Black, « Some Structural Features of Sumerian Narrative Poetry », dans M.E. Vogelzang et H.L.J. Vanstiphout (éds), *Mesopotamian Epic Literature : Oral or Aural*, Lawiston, NY 1992, p. 71-101. – **Blocher 1999** = F. Blocher, « Wann wurde Puzur-Èstar zum Gott ? », dans J. Renger (éd.), *Babylon : Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*, Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2, Sarrebrück 1999, p. 253-269. – **Boese 1996** = J. Boese, « Zu einigen Frühdynastischen Figuren aus Mari », dans *Mél. Beran*, Münster 1996, p. 25-49. – **Boese-Sallaberger 1996** = J. Boese et W. Sallaberger, « Apil-kîn von Mari und die Könige der III. Dynastie von Ur », *AoF* 23, 1996, p. 24-39. – **Bonechi-Durand 1992** = M. Bonechi et J.-M. Durand, « Oniromancie et magie à Mari à l'époque d'Ébla », *QdS* 18, 1992, p. 151-159 et pl. I-II.

Charpin 1982 = D. Charpin, « Mari et le calendrier d'Ebla », *RA* 76, 1982, p. 1-6 ; **1987** = « Tablettes présargoniques de Mari », *MARI* 5, 1987, p. 65-127 ; **1990a** = « Nouvelles tablettes présargoniques de Mari », *MARI* 6, 1990, p. 245-252 ; **1993** = « Le début de l'année dans le calendrier sémitique du III^e millénaire », *NABU* 1993/56 ; **1998** = « Les textes cunéiformes de Mari à l'époque proto-dynastique », dans M. Lebeau et K. Van Lerberghe (éds), *En Syrie aux origines de l'écriture*, Turnhout 1998, p. 53-56 ; **2005c** = « Mari et Ebla : des synchronismes confirmés », *NABU* 2005/1 ; **s.p.** = « Temples et palais de Mari au III^e millénaire ». – **Civil 1962** = M. Civil, « Un nouveau synchronisme Mari - Ur III^e dynastie d'Ur », *RA* 56, 1962, p. 213-214. – **Gelb-Kienast 1990** = I.J. Gelb et B. Kienast, *Die altakkadischen Königsschriften des dritten Jahrtausends v. Chr.*, FAOS 7, Stuttgart 1990. – **Collon-Finkel 1987** = D. Collon et I. Finkel, « A seal naming Iši-Dagan of Mari », *MARI* 5, 1987, p. 602-604. – **Cluzan 1993** = S. Cluzan (éd.), *Syrie. Mémoire et civilisation*, Paris 1993.

Frayne 1990 = D.R. Frayne, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, RIME 4, Toronto 1990 ; **1993** = *Sargonic and Gutian Periods (2334-2113 BC)*, RIME 2, Toronto 1993 ; **1997** = *Ur III Period (2112-2004)*, RIME 3/2, Toronto 1997.

Ismail et al. 1996 = F. Ismail, W. Sallaberger, Ph. Talon et K. Van Lerberghe, *Administrative Documents from Tell Beydar (Seasons 1993-1995)*, *Subartu* 2, Turnhout 1996.

Krebernik 1984 = M. Krebernik, « Zur Lesung einiger fröhdynastischer Inschriften aus Mari », *ZA* 74, 1984, p. 164-167.

Limet 1976 = H. Limet, *Textes administratifs de l'époque des Šakkanakku*, *ARM* 19, Paris 1976.

Margueron 2004 = J.-C. Margueron, *Mari, métropole de l'Euphrate au III^e et au début du II^e millénaire avant J.-C.*, Paris 2004. – **Michałowski 2004** = P. Michałowski, « The ideological Foundations of the Ur III State », dans *CDOG* 3, Sarrebrück 2004, p. 219-236 ; **2005** = « Iddin-Dagan and his Family », *ZA* 95, 2005, p. 65-76. – **Milano et al. 2004** = L. Milano, W. Sallaberger, Ph. Talon et K. Van Lerberghe, *Third Millennium Cuneiform Texts from Tell Beydar (Seasons 1996-2002)*, *Subartu* 12, Turnhout 2004. – **Moortgat 1964** = A. Moortgat, « Die Wandgemälde im Palaste zu Mari und ihre historische Einordnung », *BaM* 3, 1964, p. 68-74 et pl. 9-11.

Otto s.p. = A. Otto, « Archaeological hints for a new order of the Sakkakku of Mari », P. Matthiae et al. (éd.), *From Relative to Absolute Chronology in Syria and Palestine in the IInd Mill. BC.*, Convegno Internazionale, Rome 9/11-01/12/2001, Rome.

Sallaberger 1998a = W. Sallaberger, « Der antike Name von Tell Beydar : Nabada », *NABU* 1998/130 ; **1998b** = « Ein Synchronismus der Urkunden von Tell Beydar mit Mari und Ebla ? », dans *Subartu* IV/2,

Turnhout 1998, p. 23-39 ; **2000** = « Nagar in den fröhodynamischen Texten aus Beydar », dans *CRRAI* 42, Leuven 2000, p. 393-408 ; **2001** = « Die Entwicklung der Keilschrift in Ebla », dans *Mél. Orthmann*, Frankfurt/Main 2001, p. 436-445 ; **2004** = « Relative Chronologie von der fröhodynamischen bis zur altbabylonischen Zeit », dans *CDOG* 3, Sarrebrück 2004, p. 15-44. – **Sharlach 2001** = T.M. Sharlach, « Beyond Chronology : The Šakkanakkus of Mari and the Kings of Ur », dans *CRRAI* 45/2, Bethesda 2001, p. 59-70. – **Sollberger 1967** = E. Sollberger, « Lost Inscriptions of Mari », dans J.-R. Kupper (éd.), *La civilisation de Mari*, Liège 1967, p. 103-108.

Teissier 1990 = B. Teissier, « A Shakkanku seal impression from Kültepe », *MARI* 6, 1990, p. 649-653.

Westenholz 1974 = A. Westenholz, « Early Nippur Year Dates and the Sumerian King List », *JCS* 26, 1974, p. 154-156 ; **1975** = *Old Sumerian and Old Akkadian Texts in Philadelphia Chiefly from Nippur. Literary and Lexical Texts and the Earliest Administrative Documents from Nippur*, BiMes 1, Malibu 1975.

D. CHARPIN.

II. LES ARCHIVES DE L'ÉPOQUE AMORRITE

Les archives de Mari de l'époque amorrite couvrent un laps de temps limité, à savoir un demi-siècle, scandé par trois phases successives. La première regroupe les règnes de Yahdun-Lîm et Sûmû-Yamam (ca. 1810-ca. 1792). La conquête de Samsî-Addu y mit fin : le royaume de Mari fut alors englobé dans un empire couvrant toute la Haute-Mésopotamie, du Tigre à l'Euphrate, le trône de Mari étant occupé par un fils du conquérant, nommé Yasmah-Addu. En 1775, quelques mois après la mort de son fondateur, cet empire s'écroula. Mari retrouva son indépendance avec Zimrî-Lîm, dont le règne d'un peu plus de treize ans s'acheva par une victoire du roi de Babylone Hammu-rabi en 1761 ; celui-ci, quelques mois après sa conquête de la ville, décida la destruction de Mari. Environ 20 000 tablettes ont été retrouvées, couvrant une période d'environ 50 ans, mais la répartition chronologique des textes est très inégale : la grande majorité date seulement des vingt dernières années de la vie du palais. Pour cette phase, on dispose donc d'une moyenne de plus de deux textes *par jour*, ce qui est une situation tout à fait exceptionnelle dans l'Antiquité.

Pour une présentation générale des archives de Mari, voir Durand 1992 ; Guichard 1997 ; Charpin-Ziegler 2003, p. 1-27 (la plus complète).

I. LES CONDITIONS DE PRÉSÉRATION DE CES ARCHIVES

On ne saurait cependant se contenter de s'émerveiller devant la quantité et l'intérêt des textes qui ont été découverts lors des fouilles du Tell Hariri depuis 1934 ; encore faut-il comprendre dans quelles conditions ils ont été conservés et quel avait été leur statut avant leur

ensevelissement sous les ruines des édifices où ils ont été retrouvés.

A. LE CAS DU PALAIS. – On le comprend aujourd'hui de mieux en mieux : la plupart des bâtiments que fouillent les archéologues sont vides ou presque et il faut des conditions très particulières pour que des archives soient conservées jusqu'à nos jours (Joannès [éd.] 1995). Pour évaluer ce que représentent les milliers de tablettes retrouvées dans le palais de Mari, on doit donc partir de la situation rencontrée lors de la fouille de ce monument. Ce qu'André Parrot dégagea constitue les vestiges du palais détruit délibérément par les Babyloniens en 1759. Tout ce qui avait de la valeur à leurs yeux avait été emporté avant que le feu ne soit mis à la poutraison et les murs abattus : seuls sont restés les objets jugés non intéressants (Margueron 1990).

Or, au sein même des archives, on observe une différence notable entre deux types de situation. Certains lots d'archives n'ont manifestement pas été touchés par les Babyloniens, qui les ont laissés tels quels. C'est le cas d'une bonne partie des documents administratifs, en particulier les centaines de textes de « repas du roi » retrouvés notamment dans des jarres découvertes dans la salle 5 du palais, sans doute tombées de l'étage (Charpin 2001, p. 29). Il semble également que les archives du quartier des femmes soient restées intactes : on a découvert dans les salles 52 et 110 à la fois des textes administratifs et des lettres rattachés à la reine mère ou à des épouses de Zimrî-Lîm (Charpin 1995, p. 39). Enfin, la salle 24 semble avoir abrité les archives du chef des marchands Iddin-Numušda, *alias* Iddiyatum.

Mais une partie des archives fut soumise à un tri, en particulier la correspondance des rois. On le sait grâce à une série d'étiquettes de coffres découvertes dans la salle 115 (Charpin 1995). Celles-ci portent au revers une date, entre le 28 et le 30 du mois VII de l'année 32 de Hammu-rabi (1761). Sur la face figurait l'indication du contenu : « panier de tablettes (= lettres) de serviteurs de Samsî-Addu » (1 exemplaire) ou « paniers de tablettes (= lettres) de serviteurs de Zimrî-Lîm » (6 exemplaires). On voit donc que, s'appuyant sans doute sur un classement préexistant, les Babyloniens mirent les archives de la chancellerie dans des caisses qu'ils stockèrent dans la salle 115. Or un fragment d'étiquette a été retrouvé à côté de la porte du palais : il appartenait sans doute à un coffre qui fut emporté. Dès lors, il semble que les 7 étiquettes retrouvées correspondaient à 7 caisses qui, pour une raison ignorée, n'ont pas été sorties du palais. La conclusion est claire : une partie des archives fut très vraisemblablement déménagée à Babylone et ne se trouve plus dans les ruines du palais de Mari. Cette déduction est corroborée par l'analyse interne de la correspondance (cf. col. 239 a).

On doit enfin mentionner un troisième type de situation, constituant ce qu'on peut appeler des archives mortes : il s'agit de textes qui avaient déjà été mis au rebut dans l'Antiquité. La totalité des quelques centaines de tablettes de l'époque des rois Yahdun-Lîm

et Sûmû-Yamam est dans ce cas : on les a retrouvées sous le dernier sol d'occupation du palais, en particulier dans la zone des salles 133 à 142. Elles avaient servi de remblai lors de travaux effectués au début du règne de Yasmah-Addu. Une partie des archives administratives du temps de Yasmah-Addu a également ce statut : plusieurs dizaines de comptes de dépenses d'huile ont ainsi été retrouvées à l'intérieur d'une banquette de la salle 116, précisément destinée à servir de support à des jarres d'huile (Charpin 1985b).

Il faut terminer par une mise en garde. On pourrait déduire de ce qui précède que l'étude des textes administratifs en fonction de leur répartition spatiale permettrait de déterminer précisément quelles furent les fonctions des différentes pièces du palais d'après la nature et le contenu des tablettes qui y ont été découvertes. Cet espoir du fouilleur fut déçu dès la publication des textes de la salle 110 par J. Bottéro en 1954 (*ARM* VII). On sait aujourd'hui pourquoi : la fouille dans les années 1933 à 1939 fut menée avec un encadrement insuffisant pour que l'enregistrement des lieux de provenance des objets ait pu être correctement effectué, de sorte que les indications de provenance des tablettes sont souvent inexactes. On l'a compris en constatant que de nombreux raccords pouvaient être effectués entre des fragments réputés provenir de salles différentes, mais fouillées la même année, comme les salles 108 et 115 (Charpin-Durand *apud* Margueron 1996, p. 147). Il est donc difficile d'exploiter de manière assurée toutes les données qui ont été fournies par le fouilleur sur les lieux de découvertes des tablettes ; certaines informations se révèlent cependant cohérentes.

B. LES AUTRES LIEUX. – Les archives retrouvées dans le palais forment l'essentiel des données écrites que l'historien peut utiliser. Mais on ne doit pas oublier que d'autres bâtiments sur le site de Mari ont livré des textes. Une mention particulière doit être faite du « petit palais oriental », fouillé à partir de 1979 au « chantier A ». Les tablettes qu'on y a retrouvées datent de trois moments (Charpin 1985a). D'abord, la période où Yasmah-Addu s'installa dans ce bâtiment lorsque d'importants travaux furent réalisés dans le grand palais au début de son règne. Une deuxième phase est documentée au début du règne de Zimrî-Lîm : le bâtiment servit alors de résidence à un haut dignitaire, le devin Asqûdum, et à sa famille. Enfin, ce petit palais fut habité par la reine Šibtu lors de la onzième année de Zimrî-Lîm (Ziegler 1997, p. 55). D'autres chantiers extérieurs au palais ont livré des textes, comme le chantier E (Charpin-Ziegler 2003, p. 12 n. 79).

On doit enfin rappeler que d'autres sites de Haute-Mésopotamie ont livré des archives contemporaines de celles de Mari (voir la bibliographie dans Charpin-Ziegler 2003, p. 20-25 avec les ajouts signalés ci-après). Les principaux sont : Tell Ashara/Terqa, Tell Bi'a/Tuttul (cf. Durand et Marti 2004), Chagar Bazar/Ašnakkum⁷ (Lacambre et Millet Albà s.p.), Tell Leilan/Šubat-Enlil, Tell Rimah/Qaṭarâ, Tell Shemshara/Šušarrâ (Charpin 2004b, p. 167-178).

C. LA CONSERVATION DES TABLETTES DANS L'ANTIQUITÉ. – Comment les tablettes étaient-elles stockées dans l'Antiquité ? La fouille ne peut donner que des informations partielles : on retrouve parfois des tablettes dans des jarres, comme celles de la salle 5 du palais de Mari, ou à proximité d'un lot de tessons formant un ou plusieurs vases qui avaient manifestement servi à les stocker, comme dans la salle 2 du palais de Shemshara (Eidem-Laessoe 2001, p. 16). Mais les paniers (*qupum*) ou les coffres (*pišannum*) mentionnés dans les textes n'ont laissé d'autre trace éventuellement que les étiquettes en argile qui servaient à empêcher qu'on les ouvre sans contrôle (Charpin 2001). Les textes parlent aussi de sacoches de cuir (*tukkanum*), qui n'ont pas davantage survécu ; elles semblent avoir avant tout servi au transport des tablettes.

II. LES DIFFÉRENTS GENRES DE TEXTES

La richesse des archives de Mari tient en particulier au caractère complémentaire des genres qui y sont attestés, même si chaque catégorie est représentée numériquement de façon très inégale.

A. PAS DE BIBLIOTHÈQUE. – Il faut commencer par rappeler qu'on a affaire dans le cas du palais de Mari à des archives, non à une bibliothèque. Sans doute possède-t-on quelques textes qui pourraient rentrer dans la catégorie des ouvrages « littéraires ». Ils sont peu nombreux et la justification de leur présence dans le palais est presque toujours de nature pratique. Certains textes sont liés au culte ou à d'autres activités religieuses : il s'agit par exemple de rituels, ou encore d'incantations, dont certaines en langue hourrite, voire de psaumes pénitentiels (Durand-Guichard 1997). Il en va de même pour des recueils de présages comme *ARM* xxvi/1, n°s 2, 3 ou 248, qui sont des ouvrages techniques utilisés par des devins. Certains textes de haute tenue littéraire, comme la fameuse « épopée de Zimrî-Lîm » (Durand-Guichard 1997, p. 21 n. 16), n'en sont pas moins des textes de circonstance et non des œuvres de référence ; le statut de la copie de « L'insurrection générale contre Narâm-Sîn » n'est pas clair (Charpin 1997a). Le petit nombre de ces textes peut conduire à penser qu'il en existait bien davantage, qui furent emportés par les vainqueurs babyloniens (Durand 1988, p. 63). On doit de toute façon rappeler qu'il n'existe pas de véritables bibliothèques à haute époque : on ne retrouve que des fonds de manuscrits, souvent liés à un enseignement (Charpin 1986, p. 428-431). Il semble qu'un exemple en ait été découvert en 1998 à Tell Hariri au chantier K (Margueron 2004, p. 455).

B. LES TEXTES HISTORIOGRAPHIQUES. – Les textes « historiographiques » sont peu nombreux et cela a pendant longtemps pesé sur la reconstitution de l'histoire politique du royaume.

Les inscriptions commémoratives. – Le plus souvent, en effet, le schéma des événements peut être déduit des inscriptions royales commémorant les principales victoires des souverains : malgré les distorsions présentes dans ce genre de textes, destinés avant tout à exalter la figure du roi, on arrive le plus souvent à

décoder la rhétorique royale et à en tirer des informations fiables, à défaut d'être complètes (Charpin 2004b, p. 166). Hélas, les fouilles de Mari en ont fort peu livré pour l'époque amorrite. Les deux textes principaux datent du règne de Yahdun-Lîm : ils ont pour support un clou de fondation, désigné généralement comme « disque » (Frayne 1990, p. 602-604) et d'autre part des briques dans le temple de Šamaš (Frayne 1990, p. 604-608). Pour Samsî-Addu et son fils Yasmah-Addu, on a retrouvé à Mari une seule inscription commémorative, très mutilée, celle de la « statue Cabane » (Frayne 1990, p. 615-616) ; d'autres textes proviennent d'autres sites, comme Terqa ou Ninive, sans parler du prisme récemment publié dont on ignore l'origine (Charpin-Ziegler 2003, p. 119). À Mari, on a également retrouvé des projets de dédicaces d'objets votifs (Charpin 1984a). Une seule inscription sur brique date du temps de Zimrî-Lîm ; la « stèle de victoire » n'est qu'une proposition soumise au roi (Charpin-Ziegler 2003, p. 170 n. 8 ; Charpin 1997b).

Les listes chronographiques. – À côté des inscriptions commémoratives, différentes listes qu'on peut appeler chronographiques rendent de grands services à l'historien, – quand elles existent, ce qui est rarement le cas à Mari. Il manque tout d'abord une liste des rois : au contraire d'autres sites, comme Ebla, Babylone ou Ugarit, Mari n'a pas conservé de textes liés au culte des ancêtres où seraient énumérés chronologiquement tous ceux qui ont occupé le trône. On possède seulement deux listes fragmentaires des souverains de la fin du troisième et du tout début du deuxième millénaire, qui portèrent le titre de *šakkanakku* (Durand 1985a) ; rien avant ni rien après. L'ordre de succession des rois postérieurs et la durée de leur règne n'ont pu être établis qu'à la suite de longues recherches.

À la période amorrite, deux systèmes de datation furent employés selon le régime politique. À l'époque où Mari fut englobée par Samsî-Addu dans le royaume de Haute-Mésopotamie, les documents furent datés par les éponymes d'Aššur. Des listes de ceux-ci ont été récemment publiées, mais elles ne couvrent pas cette période ; une nouvelle liste qui la concerne a été découverte récemment, également à Kültepe/Kaneš, mais elle est encore inédite. En revanche, on a retrouvé dans le palais de Mari plusieurs manuscrits fragmentaires d'une sorte de chronique (Birot 1985 ; Durand 2003) ; celle-ci racontait les événements ayant affecté la famille des Samsî-Addu année après année, en fonction des éponymes assyriens dont l'ordre peut de ce fait être connu pour cette époque. Les dernières années du règne de Samsî-Addu ne sont pas couvertes par ce texte, mais la succession des éponymes est désormais fixée avec un bon degré de certitude (Charpin-Ziegler 2003, p. 156-161).

Lorsque le royaume de Mari fut indépendant, on utilisa des noms d'années : ce système consistait à donner à chaque année non pas le nom d'une personne, mais celui d'un événement de l'année antérieure. Cette coutume est attestée pour Yahdun-Lîm, Sûmû-Yamam et Zimrî-Lîm, mais aucune liste n'a été retrouvée.

L'ordre des noms d'années de Zimrî-Lîm est désormais entièrement reconstitué (Charpin-Ziegler 2003, p. 257-260), ainsi que celui de Sûmû-Yamam (Charpin-Ziegler 2003, p. 66-69), mais pas celui de Yahdun-Lîm (Charpin-Ziegler 2003, p. 57-64). Les noms d'années commémorant souvent des épisodes militaires, on comprend l'intérêt de connaître leur succession pour l'histoire politique.

Cependant, la reconstitution de l'ordre des éponymes et des noms d'années a été capitale pour une autre raison. Ce sont en effet tous les événements mentionnés dans les documents administratifs datés qui ont pu trouver leur place dans la chronologie : liste de cadeaux lors de l'avènement d'un roi étranger, énumération du butin suite à une victoire, etc.

C. LES DOCUMENTS D'ARCHIVE. – Les documents d'archive retrouvés par milliers dans le palais de Mari relèvent de trois genres différents. Les lettres et les textes administratifs forment la grande majorité ; ils sont complétés par des textes juridiques.

La correspondance. – Actuellement, environ 2 500 lettres ont été publiées, ce qui est un chiffre très important, d'autant que beaucoup d'entre elles sont bien conservées et comptent plusieurs dizaines de lignes : on a donc un corpus considérable rien que du point de vue de sa taille (et beaucoup reste encore à publier : les indications chiffrées données ci-dessous correspondent au corpus des lettres entièrement publiées en septembre 2006). Mais bien entendu, c'est le contenu de ces lettres qui s'avère très intéressant.

a) Expéditeurs et destinataires. – En principe, les lettres étaient archivées par leur destinataire : elles constituent sa correspondance passive. De fait, les missives adressées au roi sont les plus nombreuses dans les archives du palais de Mari. Une difficulté tient au fait que ces lettres sont le plus souvent adressées « à mon seigneur », sans que l'identité de celui-ci soit précisée. Les lettres n'étant jamais datées, c'est d'après l'expéditeur et le contenu de la lettre qu'on peut déterminer à quel roi le courrier fut envoyé : 491 missives ont Yasmah-Addu comme destinataire, plus du triple (1585) sont adressées à Zimrî-Lîm. À l'intérieur de ce groupe, on peut distinguer entre les lettres reçues par le roi dans son palais et celles qui lui parvinrent alors qu'il était à l'extérieur.

Les lettres écrites au souverain alors qu'il résidait à Mari émanent d'abord de souverains étrangers, mais elles sont moins nombreuses qu'on ne s'y attendrait. Certaines lacunes s'expliquent pour des raisons politiques. Zimrî-Lîm semble n'avoir reçu qu'une lettre du roi Išme-Dagan d'Ekallâtum ou de son homologue d'Ešnunna Ibâl-pî-El ; rien de très étonnant à cela, car il fut en mauvais termes avec eux la plupart du temps (mais voir Guichard 2002, p. 120-121). Plus troublante est l'absence presque totale de lettres envoyées par des rois proches de Zimrî-Lîm, comme Hammu-rabi de Babylone, et surtout les rois d'Alep Yarîm-Lîm et son fils Hammu-rabi. On en a conclu qu'une partie importante de la correspondance diplomatique avait

disparu (Durand 1998a, p. 28) ; sans doute ces lettres furent-elles placées dans certains des coffres qui quittèrent le palais au moment du pillage babylonien (cf. col. 235). La correspondance diplomatique du temps de Zimrî-Lîm émane donc avant tout de ses nombreux vassaux du « triangle du Habur » (*ARM* xxviii ; cf. Guichard 2003). Le roi recevait aussi des lettres de membres de sa famille habitant ailleurs qu'à Mari. Le cas le mieux connu est celui de Yasmah-Addu, à qui son père Samsî-Addu et son frère Išme-Dagan envoyèrent de très nombreuses lettres (respectivement 144 et 91). La majorité des lettres adressées au roi dans son palais furent écrites par des fonctionnaires de province : les plus gros lots émanent de deux gouverneurs de Zimrî-Lîm, celui de Terqa Kibrî-Dagan (124 lettres) et son collègue de Saggarâtum Yaqqim-Addu (158 lettres). Des fonctionnaires de la capitale pouvaient aussi écrire au roi lorsqu'ils étaient en mission à l'étranger : la quasi-totalité des 11 lettres envoyées par le ministre Habdu-Malik à Zimrî-Lîm furent écrites lors d'une seule mission dans la région du Sindjar au début de la douzième année de son règne.

La correspondance passive du roi comprend également les lettres qu'il reçut alors qu'il ne se trouvait pas dans sa capitale et qui furent archivées dans le palais de Mari à son retour. Ces absences avaient des motifs variés, les campagnes militaires étant le plus fréquent. Pendant ces périodes, il fallait que le roi fût informé de ce qui se passait dans son royaume, comme une maladie de la reine (*ARM* xxvi/2, n° 298), l'arrivée de messagers (*LAPO* 16, n° 375-402), ou, de façon plus dramatique, une invasion étrangère (Charpin 1988, p. 32). Ces lettres sont écrites par des membres de la famille royale, comme ses épouses, en particulier la reine Šibtu (auteur de 27 lettres à Zimrî-Lîm), ou par des responsables du palais comme l'administrateur Mukannišum (32 lettres à Zimrî-Lîm), ou encore le gouverneur de Mari Bahdî-Lîm (qui n'écrivit pas moins de 79 lettres à Zimrî-Lîm). Dans le cas des fonctionnaires de la capitale, c'est seulement d'après le contenu qu'on arrive à distinguer les lettres qu'ils écrivirent depuis Mari au roi lorsque celui-ci s'était absenté, de celles qu'ils lui adressèrent à Mari, eux-mêmes étant en mission à l'extérieur.

On doit rappeler qu'on ne gardait pas, en règle générale, de double des lettres que l'on expédiait : par définition, la correspondance active du roi ne se retrouve donc pas dans ses archives, mais chez les destinataires des missives qu'il envoya. De fait, on a retrouvé quelques lettres de Zimrî-Lîm au roi de Qatârâ Hatnû-rabi dans le palais de celui-ci à Tell Rimah (*OBTR* 1-3). On a toutefois découvert dans le palais de Mari plusieurs dizaines de lettres écrites par le roi : 41 émanent de Yasmah-Addu et 86 de Zimrî-Lîm. Il s'agit parfois de brouillons, ou de lettres qui n'ont pas été expédiées pour une raison ou pour une autre. Le plus souvent, on a affaire à des lettres écrites par le monarque alors qu'il était en voyage : elles sont adressées à la reine mère, à ses épouses ou à des fonctionnaires du palais. Dans quelques cas privilégiés, on possède des « paires de lettres » : la

missive que le souverain envoya depuis l'extérieur et la réponse qu'il reçut – et archiva à son retour – (*LAPO* 18, n°s 1157 et 1158), ou inversement la lettre que le roi reçut à l'extérieur et la réponse qu'il envoya à Mari à son correspondant (*LAPO* 16, n°s 134 et 136).

On trouve enfin un troisième ensemble, formé par les lettres qui n'ont le roi de Mari, ni comme expéditeur, ni comme destinataire. Il s'agit d'abord de lettres qu'on lui faisait suivre ; c'était notamment une obligation pour les gouverneurs de province lorsqu'ils recevaient une missive d'un roi étranger (cf. *LAPO* 16, n° 51). On a également retrouvé la correspondance passive de certains fonctionnaires du palais, comme le devin Asqûdum, destinataire de 12 lettres (Durand 1988) ou l'administrateur Mukannišum à qui 30 lettres furent envoyées par 13 correspondants différents, sans compter les 28 que lui adressa le roi Zimrî-Lîm (Lafont 2002). On doit enfin prendre en compte des lettres qui furent détournées en période de conflit : les tablettes que Samiya envoya depuis Šubat-Enlil à divers correspondants furent saisies sur le messager qui les transportait et transmises à Zimrî-Lîm (Charpin-Ziegler 2003, p. 167 n. 655), de même que celles destinées à Yanûh-Samar au moment de la chute de Yasmah-Addu (Guichard-Ziegler 2004, p. 236). Les lettres écrites au roi Ibâl-Addu d'Ašlakkâ posent un problème (Charpin 1993, p. 166) : il pourrait s'agir de courrier qu'il fit suivre à Zimrî-Lîm pendant la période où il le reconnaissait comme suzerain. Mais il finit par se révolter, et le roi de Mari s'empara de sa capitale ; ces lettres pourraient donc avoir été confisquées lors du pillage de son palais. Un problème analogue se pose pour les lettres destinées à Sûmû-dabi : elles furent peut-être interceptées, à moins qu'elles n'aient été emportées à Mari après la défaite de ce roi benjaminité (Guichard 2002, p. 133).

On terminera cet aperçu par quelques remarques. On notera d'abord l'importance de la correspondance féminine, dont une grande partie fut publiée en copie par G. Dossin en 1967 (voir désormais Durand 2000, p. 259-504). Ce terme est quelque peu ambigu, puisqu'il englobe à la fois les lettres écrites par des femmes et celles qu'elles reçurent, pour un total de 202, soit près de 10 % du total de la correspondance actuellement publiée. Pas moins de 10 femmes reçurent un total de 58 lettres (de 1 à 23 chacune), tandis que plus de 35 femmes expédierent un total de 144 lettres (de 1 à 29 chacune). Quelques lots se distinguent dans cet ensemble. Ainsi, la mère de Zimrî-Lîm, Addu-dûrî, a expédié 14 lettres et en a reçu 11. La reine Šibtu figure comme expéditeur dans 29 lettres et comme destinataire dans 23, dont 4 écrites par d'autres personnes que son époux Zimrî-Lîm. C'est en bonne partie la correspondance féminine qui fournit des exemples de prophéties ou de rêves (cf. col. 369-371).

Par ailleurs, la structure même de la correspondance retrouvée dans le palais a une conséquence que l'historien se doit de bien évaluer : les personnages les plus proches du roi ne sont pas, et de loin, les mieux connus par les lettres qu'on a découvertes. C'est le cas en

particulier du ministre Habdu-malik, qui apparaît seulement comme auteur de 15 lettres et comme destinataire de 2 ; ce personnage très important reste de ce fait très mal connu, en raison même de sa proximité avec le souverain. La même chose vaut pour Dâriš-libûr, dont on ne connaît que 11 lettres (dont 5 écrites à Zimrî-Lîm lors d'une mission à Alep, et 4 à Mukannišum), et qui ne figure comme destinataire que de 4 autres.

b) *Les conventions du genre épistolaire.* – Les lettres retrouvées dans le palais de Mari ne posent pas de problème d'authenticité. Vu leur nature, il n'est pas question de réécriture a posteriori ni de lettres apocryphes comme c'est le cas dans d'autres lieux et à d'autres époques ; la seule exception pourrait être constituée par *LAPO* 16, n° 251, mais c'est loin d'être une certitude. Cela ne signifie pas toutefois que l'on doive aborder ces lettres de manière non critique (Sasson 2001). Se pose bien entendu le problème de la sincérité du message : certaines lettres peuvent avoir été envoyées dans le but de tromper le roi de Mari. L'auteur de la lettre peut aussi transmettre une fausse information involontairement ; les anciens en avaient une conscience aiguë et le devoir de vérifier les nouvelles que l'on communique au roi est souvent rappelé. Mais il peut également y avoir une déformation inconsciente de la situation. Il faut enfin souligner la part considérable de l'implicite dans les échanges de courrier : expéditeur et destinataire se comprenaient souvent à demi-mot, car tous deux étaient parfaitement au courant de la situation, au contraire de l'historien moderne.

Les lettres commencent par une formule d'adresse toujours identique : « A X, dis : ainsi (parle) Y, ton serviteur/fils/frère/ami/etc. ». Il est clair que la première partie de la formule s'adresse à la personne chargée de délivrer le message au destinataire. La deuxième partie, dans laquelle l'expéditeur est défini par rapport au destinataire, est placée dans la bouche de celui qui porte la tablette ou la lit au destinataire. Le terme choisi pour situer l'expéditeur par rapport à son correspondant (« serviteur », « fils », etc.), dépendait d'un code très précis, auquel plusieurs lettres font explicitement référence (Lafont 2001, p. 232-243).

C'est après l'adresse que débute le message adressé par l'expéditeur au destinataire. Il n'existe pas en akkadien de « pluriel de politesse » : en principe, lorsqu'un inférieur s'adressait à un supérieur, il utilisait la troisième personne. On écrivait ainsi au roi : « Que mon seigneur se réjouisse ! » Mais la deuxième personne se rencontre à l'occasion, notamment dans des lettres émanant des proches du souverain.

Bien que la rédaction des lettres soit beaucoup moins formulaire que celle des contrats, on y trouve cependant une rhétorique convenue ; celle-ci est d'ailleurs très précieuse pour restaurer les passages endommagés. On trouve ainsi des formules initiales telles que : « Le palais et la ville de Terqa vont bien ». Par ailleurs, la fin d'une lettre est souvent consacrée à la demande d'instructions : « À présent, ceci ou cela, que mon

seigneur me l'ordonne, afin que j'agisse en fonction de ce que mon seigneur m'écrira ». Les formules d'apaisement se trouvent tantôt au début et tantôt à la fin, comme celle que les généraux utilisent constamment : « La troupe de mon seigneur va bien : que mon seigneur ne s'inquiète pas ! ».

La plupart des lettres ne comportent pas de date, ni d'indication du lieu où se trouve le destinataire ; cela constitue évidemment un handicap considérable pour l'historien, qui est contraint de chercher les indices permettant d'obtenir ces informations essentielles à l'interprétation du texte. On ne faisait figurer le jour et le mois, ainsi que le lieu de rédaction, que lorsqu'on était en déplacement.

Comme on ne gardait en général pas de copie des lettres qu'on envoyait, les réponses au courrier reçu comportaient très souvent des citations des lettres antérieures. Dans quelques cas privilégiés, on possède des « paires » de lettres, qui permettent de voir que ces citations étaient en général faites de mémoire, et non mot à mot. Elles permettent néanmoins de reconstituer les échanges épistolaires dans leur globalité.

Très souvent, dans les rapports adressés au roi, les déclarations ou les dialogues occupent une place importante ; ils contribuent à l'impression de « vie » qui se dégage de ces documents. La question qui se pose est celle de la fiabilité de leur transcription. Ici, contrairement aux citations de lettres antérieures, nul contrôle ne peut être effectué et la question ne peut faire l'objet que d'une estimation. On peut du moins noter que dans certains cas, les auteurs des lettres insistent sur la fidélité de leur citation, comme lorsque Asqûdum termine son compte rendu de l'entrevue qu'il eut avec le roi d'Alep en ces termes : « Présentement, je viens d'écrire à mon seigneur ce que j'ai entendu de la bouche (même) de Yarîm-Lîm » (*ARM* xxvi/1, n° 13 : 27-29 ; cf. Charpin 2002b, p. 15).

c) *Rédaction des lettres.* – L'écriture des lettres semble avoir suivi deux modèles principaux : la dictée, ou la rédaction par un scribe (Charpin s.p. b). Dans certains cas, le scribe semble en effet avoir écrit directement sous la dictée. Plusieurs lettres du roi Samsî-Addu, où celui-ci se déchaîne contre son fils Yasmah-Addu, ont manifestement été dictées sous l'emprise de la colère ; certaines phrases ne sont même pas complètes, d'autres comportent de longues incises, dans d'autres encore le verbe ne se trouve pas en position finale, etc. Un exemple explicite de dictée vient de la ville d'Andarig, au sud du Jebel Sinjar : un prophète-*āpilum* du dieu Šamaš y réclama au représentant de Mari un scribe, de façon à pouvoir lui dicter une missive adressée par le dieu Šamaš au roi Zimrî-Lîm.

Cependant, le souverain se contentait le plus souvent d'indiquer à son secrétaire l'essentiel du message à écrire ; quelques tablettes contiennent les notes prises lors de tels entretiens (Joannès 1983, 1985 et 1987). Elles servaient de canevas au texte définitif établi par le scribe. La tablette une fois inscrite, le scribe la relisait à son maître, y apportait éventuellement quelques

corrections, puis la mettait sous enveloppe, qu'il scellait avec le sceau-cylindre de l'expéditeur. La lettre était alors prête à être envoyée à son destinataire.

Traditionnellement, on considère que seuls des scribes professionnels étaient capables d'écrire. De nombreux indices, en particulier dans les archives de Mari, montrent qu'il n'en était rien : non seulement des administrateurs, mais aussi des généraux étaient capables de lire et, éventuellement, d'écrire (Charpin 2004e). On doit enfin noter que la totalité de la correspondance a été rédigée en akkadien, à l'exception d'une lettre en hourrite destinée à Zimrî-Lîm (Salvini 1988) : aucune lettre n'a été rédigée en amorrite, alors même qu'une bonne partie de l'élite était bilingue (Charpin-Ziegler s.p.).

d) Transport des lettres. – Les conditions dans lesquelles les lettres étaient acheminées à leur destinataire étaient très variées (Lafont 1997). On a tantôt des messagers qui accomplissaient en personne la totalité du trajet, tantôt un système de relais, qui avait l'avantage de la rapidité, puisque le porteur de la tablette n'avait pas besoin de halte pour se reposer. Le texte inédit M.5696, qui récapitule l'enrôlement (*pigittum*) des soldats effectué dans les jardins de Saggarâtum le 8/xii/ZL 9 donne le chiffre des hommes qui furent mobilisés au moment où Zimrî-Lîm partit avec toute son armée pour aider le roi d'Alep : il n'y avait pas moins de 100 « chargés-du-courrier » (*ša šipirâtim*) et 64 courreurs-*lâsimum*. Ces chiffres sont inattendus : jamais jusqu'à présent on n'aurait cru qu'un tel nombre de messagers ait existé dans le royaume de Mari. Ces données peuvent être confirmées par un document limité au seul district de Saggarâtum, qui atteste l'existence dans cette région de 19 *ša šipirâtim* et 22 *lâsimum*.

Comme toute entreprise importante, l'envoi de messagers était précédé d'une consultation oraculaire, notamment en période d'hostilités. En dépit de ces précautions, il arrivait que les messagers soient arrêtés par l'ennemi et le courrier qu'ils transportaient intercepté (col. 241). On avait parfois recours à des marchands, chargés de faire passer en secret du courrier à travers un pays ennemi (Charpin-Durand 1997 ; Charpin 2004f).

e) Lecture des lettres. – La lecture de la correspondance se faisait de manière très différente, selon qu'il s'agissait de courrier intérieur ou de missives envoyées par un autre roi.

Dans le cas du courrier administratif, les messagers n'étaient normalement pas admis en présence du monarque : ils laissaient la lettre « à la porte du palais ». On voit donc le rôle très important que jouait le secrétaire royal, qui donnait lecture à son maître de cette correspondance. Parmi ces personnages, le mieux connu est Šu-nuhra-Halu, secrétaire de Zimrî-Lîm (Sasson 1988). Il arrivait fréquemment que les expéditeurs joignent à leur lettre destinée au roi une seconde lettre adressée à Šu-nuhra-Halu, dans laquelle ils résumaient ou recopiaient la première. De cette façon, Šu-nuhra-Halu pouvait à l'avance prendre connaissance du contenu du message qu'il aurait à lire et éventuelle-

ment attirer l'attention du roi sur tel ou tel point ; ce genre de missive s'achevait souvent par l'annonce de l'envoi d'un présent.

La procédure était toute différente lorsqu'il s'agissait de la correspondance échangée entre souverains. Dans ce cas, le roi donnait ses instructions (*têmam wu"urum*) à ceux appelés « messagers » (*mâr šiprî*), mais qui sont en réalité des diplomates (Lafont 1992). Une fois arrivés à destination, ceux-ci étaient introduits auprès du roi lors d'une audience, au cours de laquelle ils lisaient eux-mêmes la tablette dont ils étaient porteurs.

Les textes administratifs. – Pris individuellement, les textes administratifs sont à première vue beaucoup moins intéressants que les lettres : leur contenu est à la fois monotone et laconique, articulé au moyen de quelques mots-clés toujours identiques. On possède de longues listes de distributions de rations d'huile ou de vêtements, des inventaires de vaisselle, des comptes de céréales et de vin, dans lesquels la motivation des dépenses ou des apports, quand elle figure, n'est indiquée que de manière très allusive. Il ne faut pas en rester à ce contact superficiel : l'étude des documents administratifs se révèle en réalité très fructueuse, pour peu qu'on mette en œuvre les techniques appropriées. Il faut à la fois les classer chronologiquement et reconstituer les séries. Ainsi peut-on obtenir de très nombreuses informations, notamment sur la culture matérielle, le fonctionnement de l'administration et même sur l'histoire politique.

a) Des textes datés. – Le premier avantage qu'offrent les textes administratifs sur les lettres est d'être presque toujours datés. Encore a-t-il fallu pouvoir exploiter ces indications chronologiques, ce qui n'a pas été le cas immédiatement, faute de listes qui auraient donné d'emblée la séquence des noms de mois, ainsi que celle des noms d'années ou des éponymes. L'ordre des mois pour l'époque de Zimrî-Lîm a pu être très vite établi ; un deuxième calendrier, parfois utilisé à l'époque de Yasmah-Addu, n'a pu être reconstitué que plus récemment (voir en dernier lieu Charpin-Ziegler 2003, p. 155-156). La séquence des noms d'années a été, en revanche, plus longue à établir et ce n'est qu'en 2003 que le travail a pu être considéré comme achevé. Il existe encore quelques incertitudes concernant la séquence des éponymes pour la période de Samsî-Addu. Néanmoins, il est désormais possible d'ordonner chronologiquement la quasi-totalité des milliers de textes administratifs découverts.

b) Des séries. – Un certain nombre de textes forment de façon évidente des séries. La mieux connue est celle dite des « repas du roi » (*naptan šarrim*). Il ne s'agit nullement de « menus » établis pour la table du souverain : en fait, ces documents forment la comptabilité des réserves de céréales à l'intérieur du palais. Des textes étaient rédigés quotidiennement et des récapitulatifs établis à la fin de chaque mois (Sasson 1982). Une analyse paléographique de ces textes a établi qu'ils avaient été écrits par deux « mains » différentes (Materne 1985) ; on sait désormais qu'il

s'agit de deux femmes-scribes (Ziegler 1999, p. 106). Pour le règne de Zimrî-Lîm, le nombre de textes disponibles est tel qu'il est possible de tirer des conclusions des lacunes dans la série : en effet, lorsque le roi était absent, aucun texte de ce genre n'était rédigé. On peut donc déduire les périodes durant lesquelles Zimrî-Lîm ne se trouvait pas à Mari, à partir des plages chronologiques dépourvues de « repas du roi » (Durand 1988, p. 144). Le très petit nombre de tablettes de ce genre datant de Yasmah-Addu interdit malheureusement de faire de même pour cette époque (Charpin 1985a, p. 254).

On peut également citer d'autres séries, comme les dépenses d'animaux ou les comptes d'huile. Ce qu'il faut remarquer, c'est que l'on ne possède que des lambeaux de séries initialement beaucoup plus importantes. Ainsi, les textes de dépenses d'huile forment plusieurs sous-ensembles abondamment documentés, mais chronologiquement distincts. Ceux qui ont été retrouvés salle 79 sont composés de 105 petites tablettes, couvrant une période de trois mois, à la fin de la première année de Zimrî-Lîm (Duponchel 1997). Trois grands récapitulatifs, rédigés à la fin de chaque mois, reprennent les données des petites tablettes écrites au jour le jour. À ce rythme, pour le seul règne de Zimrî-Lîm, rien que pour les dépenses d'huile, on devrait avoir plus de 4 700 textes, ce qui n'est nullement le cas. On possède également pour les dépenses de bronze quelques grands récapitulatifs annuels ; ils intègrent les données de petits comptes qui ont été en partie conservés (Durand 1990b, p. 160-177 ; Lacambre 1997).

La raison du caractère incomplet de ces séries est claire : bien souvent, les scribes, une fois le récapitulatif établi, réutilisaient les petits comptes périmentés. Ce recyclage explique en bonne partie que l'on ne possède pas la totalité des textes produits par chaque service. Dans d'autres cas, les tablettes périmentées étaient réutilisées comme remblai lors du réhaussement d'un sol, la confection de banquettes, etc. (Charpin 1985a, p. 254-255 ; cf. col. 235-236).

Les informations que fournit la reconstitution de ces séries datées sont innombrables. On peut ainsi connaître les déplacements de Zimrî-Lîm au jour le jour dans les trois premiers mois de son règne ; ou reconstituer le calendrier cultuel, avec les offrandes régulières faites dans le palais ou dans les différents temples de la capitale (Lafont 1999 ; Jacquet 2002).

On le voit, ces séries de documents administratifs concernent essentiellement le palais, et plus précisément les comptes des dépenses de denrées effectuées à l'intérieur de celui-ci (Durand 1985c) : on est loin d'une comptabilité portant sur l'ensemble du royaume. La seule exception est constituée par les documents issus du recensement. En effet, ils furent établis localité par localité, puis recopiés sur de grandes tablettes dans les différents centres provinciaux avant d'être acheminés jusqu'à la capitale. Là, ils furent entreposés dans des paniers scellés, gardés dans une pièce elle-même scellée ; on a d'ailleurs retrouvé quelques étiquettes de

ces paniers (Charpin 2001, p. 14-18). C'est le seul cas où des documents administratifs portent sur l'ensemble du royaume, plus précisément sur les trois provinces centrales : celles de Mari, Terqa et Saggaratum. Seuls étaient recensés les hommes en âge de partir à la guerre. Néanmoins, à partir de ces textes, une estimation de la population sédentaire du cœur du royaume peut être tentée, corroborée par d'autres éléments : un chiffre entre 32 000 et 50 000 personnes peut être raisonnablement proposé pour le règne de Zimrî-Lîm (Millet Albâ 2001 ; Charpin 2005). D'autres documents pourraient ressembler davantage à de réels recensements : ce sont les inventaires de familles entières qui furent déportées à la fin du règne de Zimrî-Lîm (Lion 1997 et 2004).

c) *La culture matérielle.* – Les documents administratifs livrent des données très abondantes sur la culture matérielle. Leur richesse lexicale a d'abord été exploitée par les éditeurs des volumes de *ARM* VII, IX et XXI (Bottéro 1957, Birot 1960 et Durand 1983). Par la suite, de nombreuses études ont été publiées. Dans certains cas, les textes peuvent être mis en relation avec des objets, qu'ils aient été découverts à Mari ou ailleurs. Ainsi, en matière de joaillerie, le palais de Mari n'a-t-il rien donné pour l'époque amorrite : le pillage des Babyloniens a été bien mené. Cependant, de nombreux textes documentent une sorte de médaillon ; un bijou de ce genre, datant de la même époque, a été retrouvé lors des fouilles de Larsa (Durand 1990a et Charpin 1990). De la même façon, la vaisselle de luxe n'est-elle connue que par les inventaires retrouvés dans le palais de Mari, les objets eux-mêmes ayant disparu (Guichard 2005). D'autres dossiers portent sur des données pour lesquelles l'archéologie reste muette, comme les essences parfumées (Joannès 1993) ou les habits (Durand s.p.). Enfin, ces textes permettent d'appréhender des aspects techniques tels que les méthodes de pesée (Joannès 1989). Bien entendu, ces données sont à compléter avec les informations sur les mêmes sujets qui se trouvent dans les lettres.

d) *Le fonctionnement de l'administration.* – Les textes administratifs sont le produit de l'administration du palais : en dehors de leur objet propre, ils permettent donc de reconstituer les procédures qui étaient suivies. On a ainsi pu voir comment des marques à l'ocre rouge étaient tracées sur les petites tablettes lorsque leur contenu était intégré dans un récapitulatif (Charpin 1984b). Ces textes permettent aussi de reconstituer les carrières des individus en charge des différents secteurs. Plus largement, c'est l'ensemble des individus attestés dont il est possible de faire une étude prosopographique. L'étude du harem a commencé par l'exploitation des lettres, très vivantes ; mais elle n'a vraiment pu se développer qu'avec l'étude des listes de rations versées aux femmes vivant dans le palais, à l'époque de Yasmah-Addu (Durand 1985b) et surtout de Zimrî-Lîm (Ziegler 1999).

e) *Intérêt pour l'histoire politique.* – Les textes administratifs permettent de dater des dossiers de correspondance. C'est ainsi qu'un lot de lettres

envoyées par le vizir Habdu-malik lors d'une mission dans la région du Sindjar a pu être très précisément situé au début de la douzième année du règne de Zimrî-Lîm (Charpin 1988, p. 209) ; on pourrait multiplier les exemples. C'est ainsi que peu à peu, il est devenu possible de proposer des dates de plus en plus précises et de plus en plus assurées pour la majorité des lettres, ce dont on ne rêvait même pas il y a trente ans.

Les documents administratifs informent également sur des événements non ou mal documentés par les lettres. Le cas le plus typique est celui des campagnes militaires auxquelles le roi participait : par définition, les lettres qu'il recevait à ce moment-là portaient sur d'autres sujets, ses généraux se trouvant auprès de lui (si l'on exclut les cas où plusieurs fronts existaient simultanément). On peut ainsi citer une campagne qui mena Yahdun-Lîm dans la région du « triangle du Habur », qui n'est connue que par une série de documents administratifs rédigés « à la porte » des différentes villes que le roi visita lors de son périple (Charpin 1994). C'est aussi le cas de la campagne que fit Zimrî-Lîm au Yamhad et qui le mena jusqu'à Ugarit (Villard 1986).

Les actes juridiques. – Les textes juridiques ne représentent qu'une petite fraction des archives (environ 200 textes), et cela s'explique fort bien, puisqu'ils relèvent avant tout de la sphère privée.

On doit en effet noter qu'il n'existe pas véritablement d'actes juridiques internationaux écrits à cette époque. Les textes qualifiés de « traités » sont en réalité des propositions d'alliance adressées par écrit par un roi à un autre dans le cadre de négociations diplomatiques à distance ; ces projets n'ont dans certains cas jamais été ratifiés (cf. col. 274-275). C'est seulement à partir de la seconde moitié du deuxième millénaire qu'existent des traités écrits ayant en tant que tels une valeur juridique ; celle-ci se marque notamment par l'empreinte des sceaux des contractants et par l'existence de copies sur des supports « nobles » comme le bronze ou l'argent (Charpin 2002a, p. 490).

Les actes de droit privé retrouvés sont des contrats de vente (terrains, maisons, esclaves), d'adoption, de mariage ainsi que de nombreux prêts. À l'instar des enveloppes de lettres et de certains textes administratifs, ces contrats étaient scellés. Celui qui renonçait à un droit (comme le vendeur) ou s'engageait (comme l'emprunteur) déroulait son sceau, de même qu'un certain nombre de témoins. Certains textes se laissent regrouper en dossiers, comme ceux qui ont trait à Yarîm-Addu, ou les groupes de créances au nom de Habduma-Dagan, Dadâ, etc. On possède aussi des pièces de procédure : déclarations sous serment, actes d'accusation, minutes de procès.

Du point de vue des formulaires employés par les scribes, on notera que ce sont les actes les plus anciens (ceux qui datent de Yahdun-Lîm et Sûmû-Yamam) qui sont les plus « classiques » : ils correspondent aux normes de la Babylonie du nord à la même époque. Cela s'explique par le transfert culturel qui se produisit alors des traditions écrites, Mari ayant adopté les usages en vigueur dans le royaume d'Ešnunna (Charpin-Ziegler 2003, p. 40 n. 99).

Par la suite, les scribes marioites acquièrent leur autonomie et parent rédiger des actes correspondant davantage aux réalités juridiques locales, s'écartant par là-même des formulaires babyloniens (Charpin s.p. a).

La présence de ces tablettes dans le palais pose problème. On s'attendrait en effet à les trouver dans les maisons des propriétaires de ces archives ; des raisons particulières doivent à chaque fois être supposées.

D. HORIZON GÉOGRAPHIQUE DES ARCHIVES DE MARI. – Un dernier point doit être souligné : celui de l'horizon géographique très étendu des tablettes de Mari.

Généralement, ce sujet n'est abordé qu'à propos de la correspondance. On a souvent souligné l'inexactitude de l'appellation « lettres de Mari » : il s'agit en effet de lettres retrouvées à Mari, mais qui ont été en majorité écrites ailleurs (Lambert 1967). Elles reflètent néanmoins le plus souvent les usages locaux, même lorsqu'elles ont été écrites à l'étranger ; ainsi, les lettres envoyées par Yarîm-Addu depuis Babylone n'ont-elles aucun caractère babylonien. C'est en revanche le cas des missives expédiées depuis le cloître de Sippar par la princesse Erišti-Aya, devenue religieuse-*naditum* (Durand 2000, p. 390). Les scribes se déplaçant manifestement avec leurs maîtres, on ne s'étonnera pas que les lettres envoyées par des généraux babyloniens à Zimrî-Lîm lors de la campagne qu'ils menèrent en Haute-Mésopotamie soient également d'un style typiquement babylonien (Joannès 2002, p. 193-194). Une étude des différentes façons d'écrire en vigueur à la même époque dans tout le Proche-Orient de l'époque est donc possible : les lettres envoyées par le roi de Qatna offrent des particularismes (Durand 1998a, p. 472 ; Durand 2000, p. 173 note b), celles du chef des marchands d'Aššur d'autres (Durand 2001), etc.

Mais ces particularismes ne sont pas l'exclusivité des lettres. On trouve également à l'occasion des documents administratifs qui ont été rédigés loin de Mari et reflètent des usages locaux : c'est le cas, par exemple, de tablettes rédigées lors du « voyage de Zimrî-Lîm à Ugarit » (ARM xxIII, n° 535 et 536).

Enfin, le statut des textes techniques est loin d'être toujours évident. Certains des rituels pourraient fort bien avoir été rédigés ailleurs et apportés ensuite à Mari (Fleming 1999, p. 161), de même qu'un recueil de présages astronomiques (ARM xxVI/1, n° 248 ; Durand 1988, p. 64 n. 318).

Voir la bibliographie générale col. 450-56.

D. CHARPIN.

III. HISTOIRE ET VIE POLITIQUE DE MARI À L'ÉPOQUE AMORRITE

Le royaume de Mari a occupé à deux reprises une place non négligeable sur l'échiquier politique du Proche-Orient amorrite : sous les règnes de Yahdun-Lîm et Sûmû-Yamam (*ca* 1810-*ca* 1794 et *ca* 1794-92), puis sous celui de Zimrî-Lîm (1775-61). Sa caractéristique est d'offrir un exemple particulièrement clair de

monarchie dimorphique : le roi gouvernait un territoire occupé par une population sédentaire, mais aussi des nomades qui se déplaçaient hors des frontières du royaume, tout en le reconnaissant exclusivement comme souverain.

Entre ces deux phases, de *ca* 1792 à 1775, Mari fut intégrée dans une vaste construction couvrant toute la Haute-Mésopotamie : elle avait à sa tête le puissant Samsî-Addu, aidé dans la dernière décennie de son long règne par deux fils, Išme-Dagan, installé à Ekallâtûm, et Yasmah-Addu, roi de Mari.

Les archives de Mari offrent une documentation inégalée, aussi bien pour la connaissance fine des événements qui ont eu lieu pendant la trentaine d'années précédant sa destruction (I) que pour la reconstitution des structures politiques, qu'il s'agisse de l'organisation interne du royaume comme de ses relations avec le monde alentour (II).

I. LES ÉVÉNEMENTS

On voudrait d'abord décrire à grands traits les principaux événements qui ont marqué l'histoire politique du royaume de Mari à l'époque amorrite ; le lecteur intéressé par plus de détails est invité à consulter une récente synthèse (Charpin-Ziegler 2003), ici complétée par la référence à des publications parues depuis.

A. L'ARRIVÉE D'UNE DYNASTIE AMORRITE. — La dynastie des souverains qui avait régi Mari depuis le XXIV^e siècle avec le titre de *šakkanakku* disparut à une date et dans des conditions qui restent inconnues. On peut simplement dire que la vallée du Moyen-Euphrate, comme la Babylonie du Nord, semble avoir connu une phase d'extrême fragmentation politique au début du XIX^e siècle : ainsi, à proximité de Mari, Suprûm et Mišlân en amont ainsi que Puzurrân en aval semblent avoir formé des entités politiques autonomes.

L'histoire de la dynastie amorrite de Mari commence avec Yagîd-Lîm, sur lequel on sait à vrai dire peu de chose. *ARM* I, n° 3 raconte ses démêlés avec Ila-kabkabû : ce rappel historique fait ainsi remonter l'antagonisme entre Yahdun-Lîm et Samsî-Addu à l'époque de leurs pères respectifs, mais le lieu à partir duquel l'un comme l'autre exerçait son pouvoir n'est pas connu. On a supposé, non sans raisons, que Yagîd-Lîm avait sa capitale à Suprûm et Ila-kabkabû à Agadé. On ignore les conditions dans lesquelles Yahdun-Lîm s'empara de Mari aux alentours de 1810. Le cœur de son royaume fut formé par trois pôles sur le Moyen-Euphrate : Mari, Terqa et Tuttul.

B. LES RÈGNES DE YAHDUN-LÎM ET DE SÛMÛ-YAMAM (ca 1810-ca 1792). — La durée du règne de Yahdun-Lîm reste inconnue : 15 « noms d'années » sont attestés, ce qui donne une indication approximative seulement (Charpin-Ziegler 1983, p. 57-64). Les sources dont on dispose sont d'abord constituées de deux inscriptions commémoratives : celle du « disque » et celle des briques de fondation du temple de Šamaš. On a par ailleurs retrouvé près d'un millier de documents administratifs : les plus anciens reflètent une façon

d'écrire archaïque (tablettes dites à tort « Šakkanakku »), abandonnée lorsque fut décidée une réforme de l'écriture (Durand 1985a), accomplie sous l'influence à la fois politique et culturelle du puissant royaume d'Ešnunna (Charpin-Ziegler 2003, p. 40 n. 99). Une demi-douzaine de lettres seulement a été retrouvée (Charpin 2004a, p. 83-5). Le détail des événements du règne de Yahdun-Lîm échappe encore à la connaissance ; ceux qui sont connus ne peuvent pas encore être clairement situés chronologiquement. Quelques faits majeurs peuvent cependant être notés.

La situation géopolitique de Mari sur le Moyen-Euphrate met ses souverains dans l'obligation de choisir entre une orientation privilégiée vers l'Ouest, ou un accord avec des puissances orientales. Il semble qu'au début de son règne, Yahdun-Lîm choisit l'alliance avec Alep, épousant une princesse yamhadéenne. Puis il changea de camp, se soumettant à son puissant voisin oriental, le roi d'Ešnunna, qui dominait alors le Suhûm jusqu'aux abords mêmes de Mari. L'implantation d'une ville neuve entre Terqa et Tuttul, Dûr-Yahdun-Lîm, marqua la volonté du roi de Mari de renforcer sa présence face aux menaces occidentales. Le roi d'Alep aida trois rois benjaminites de la vallée de l'Euphrate dans leur résistance à Yahdun-Lîm, mais celui-ci réussit à les vaincre, les poursuivant jusque dans le Liban.

La seule zone d'expansion possible se situait vers le nord : Yahdun-Lîm remonta le Habur et entreprit de soumettre tout le piémont de l'Anti-Taurus à son autorité, concluant des alliances avec la multitude des rois locaux. Mais il se heurta à une nouvelle puissance en pleine expansion, celle de Samsî-Addu. Celui-ci, depuis Ekallâtûm qu'il avait conquise en 1811, avait entrepris de s'installer d'abord au sud du Djebel Sindjar, puis au nord de celui-ci ; il put ainsi contrôler la partie orientale du triangle du Habur depuis la ville de Šubat-Enlîl (Tell Leilan), qui fut une de ses résidences principales. L'affrontement entre Yahdun-Lîm et Samsî-Addu eut lieu à Nagar (Tell Brak). Le roi de Mari se vanta de sa victoire ; celle-ci fut cependant de courte durée. Yahdun-Lîm succomba à une intrigue de palais ; il fut remplacé par un de ses fils, Sûmû-Yamam. Mais celui-ci ne put se maintenir que deux ans sur le trône ; il finit assassiné, Mari étant finalement conquise par Samsî-Addu vers 1792.

C. MARI DANS LE ROYAUME DE HAUTE-MÉSOPOTAMIE SOUS SAMSÎ-ADDU ET YASMAH-ADDU (CA 1792-1775). — Mari sous domination étrangère. — Pendant longtemps, cette période a été présentée comme l'*«* interrègne assyrien *»*. Cette désignation s'appuyait sur deux faits : d'une part, Samsî-Addu figure parmi les souverains de la *«* liste royale assyrienne *»* ; d'autre part, pendant le temps où Mari lui fut rattachée, le comput du temps se fit au moyen des éponymes assyriens (cf. col. 238-239). De fait, trois ans après sa conquête d'Ekallâtûm, Samsî-Addu s'était emparé d'Aššur (1808) ; la conquête de Mari n'eut lieu que seize ans plus tard. Cependant, un récit assyrien postérieur insista sur le fait que Samsî-Addu était de souche étrangère ; il y a maintenant de très sérieux indices pour situer les origines de sa dynastie à

Agadé (Durand 1998a, p. 108-109 ; Charpin 2004d, p. 149-150). Ainsi, après le règne de Sûmû-Yamam, Mari passa bien sous un contrôle extérieur, mais celui-ci ne peut véritablement être qualifié d'« Assyrien » ; le terme le plus juste est celui d'« Ekallatéen ». De fait, dans sa stèle, le roi Dâduša d'Ešnunna mentionne son voisin Samsî-Addu comme « roi d'Ekallâtum » (Charpin-Durand 1997, p. 371-2 ; cf. IM 95200 : x 9-10 [Charpin 2004, p. 154]) ; par ailleurs, au moment où Mari fut conquise par Zimrî-Lîm, les serviteurs du régime antérieurs furent qualifiés d'« Ekallatéens » (Guichard-Ziegler 2004, p. 244).

Des débuts mal documentés. – Les premières années de la domination de Samsî-Addu sont très pauvrement documentées et le statut de l'ancien royaume de Mari à cette époque est peu clair. Du moins voit-on que le roi d'Ekallâtum se désigna désormais comme « celui qui a réuni les rives du Tigre et celles de l'Euphrate », signifiant par là sa domination sur l'ensemble de la Haute-Mésopotamie. Suite à la prise de Mari, il écrivit aux rois occidentaux, dont celui de Hazor, réclamant un tribut considérable (Ziegler-Charpin 2004) : dans l'esprit de Samsî-Addu, sa conquête de Mari lui ouvrait la voie à une forme d'hégémonie sur l'ouest du Proche-Orient qui s'étendait jusqu'en Palestine.

La situation devient beaucoup plus nette pour les douze années suivantes, lorsque Yasmah-Addu fut installé sur le trône de Mari par son père, sans doute à partir de 1787 (éponymie de Rîš-Šamaš). Yasmah-Addu a parfois été désigné comme « vice-roi », ce qui correspond bien à la situation politique, mais pas à la fiction institutionnelle. Officiellement, il était bel et bien roi ; en réalité, son père lui laissa seulement la responsabilité de la gestion intérieure de son royaume, gardant celle de la politique extérieure. De fait, Samsî-Addu semble n'avoir eu qu'une médiocre confiance dans les capacités de son fils, choisissant lui-même ses conseillers et l'abreuvant de lettres – une aubaine pour l'historien ! Les quatre premières années du règne de Yasmah-Addu restent mal connues, faute de sources. On sait que le grand palais de Mari fut l'objet d'importants travaux, tandis que le roi s'installait provisoirement dans le « petit palais oriental » (chantier A).

Sept années mouvementées. – Sous l'éponymie d'Ikuppiya (1782), une alliance fut conclue entre Samsî-Addu et le roi de Qaṭna Išhî-Addu, suite à laquelle Yasmah-Addu épousa une princesse de Qaṭna, Dâmhurâši (Durand 2000, p. 295-199). Au même moment, les armées d'Ešnunna envahirent la vallée de l'Euphrate en aval de Mari. Leur campagne dans le Suhûm dura quelques mois ; la paix fut conclue entre Samsî-Addu et Dâduša au début de l'année suivante (1781, éponymie d'Asqûdum).

Les deux rois concrétisèrent aussitôt leur alliance par une campagne conjointe contre les régions situées à l'est du Tigre (Charpin 2004b) : Samsî-Addu s'empara d'Arrapha, puis envahit la vallée du Petit Zab, s'attaquant au puissant royaume de Bûnû-Eštar, roi d'Arbèles. De son côté, Išme-Dagan mettait le siège à Ninive, qui

finit par tomber (Ziegler 2004b). Au même moment, une autre armée envoyée par Samsî-Addu en renfort au roi de Qaṭna menait une campagne dans la Beqa'a (Charpin 1998). À l'automne 1780 (début de l'éponymie d'Aššur-malik), Qabrâ, principale place-forte du royaume d'Arbèles, tomba : Samsî-Addu et Daduša s'en partagèrent les dépouilles. La campagne orientale continua dans deux directions : le général Išar-Lîm s'empara de Nurrugum sur le Tigre dans la région de Ninive. Dans la vallée du Petit Zab, alors que Šušarrâ (Tell Shemshara) s'était ralliée à Samsî-Addu, celui-ci dut conquérir Šikšabbum après une longue résistance. Mais la révolte des Turukkéens menés par Lidaya contraignit à l'abandon de cette région, après que sa population ait été en partie déportée (automne 1779, fin d'Aššur-malik).

Pendant ce temps, Yasmah-Addu s'était rendu à l'Ouest : il aurait dû rejoindre son beau-père, le roi de Qaṭna, mais une révolte dans la région du Balîh menée par Larîm-Numaha, roi d'Aparhâ, le contraignit à changer ses plans. C'est alors qu'une grave épidémie frappa toute la vallée du Moyen-Euphrate, cessant à la fin d'Aššur-malik. Une révolte des Turukkéens au cœur même du royaume causa beaucoup de tracas à Samsî-Addu et Išme-Dagan. Le roi d'Alep, Sûmû-epuh, en profita pour faire des conquêtes sur la rive gauche de l'Euphrate, dans la région en amont d'Imar, et encouragea les nomades benjaminites à se livrer au pillage ; mais il mourut vers le mois viii/Awîliya (fin du printemps 1778).

Au début de l'éponymie de Nîmer-Sîn (automne 1778), le général Mut-Bisir fut envoyé auprès du roi de Qaṭna : après avoir participé aux opérations militaires dans le pays d'Apum (région de Damas), il ramena les troupes mariotes. À l'automne 1777, Samsî-Addu envoya une armée participer aux côtés des Ešnunnéens et des Babyloniens au siège de Malgium.

L'éponymie d'Addu-bani (1777/76) fut marquée par un grand recensement dans tout le royaume de Haute-Mésopotamie ; les tablettes retrouvées à Chagar Bazar en documentent un aspect (Talon-Hammade 1997). Yasmah-Addu dut repartir dans le Zalmaqum agité par de nouveaux troubles ; il y fut rejoint par son père. Mais la répression ne régla pas tous les problèmes : d'autres foyers de troubles s'allumèrent pendant le printemps et l'été de l'éponymie de Tâb-ṣilli-Aššur.

À la fin de l'été 1775, Samsî-Addu mourut : ce fut le signal d'une révolte généralisée, attisée par Alep à l'ouest et Ešnunna à l'est. Yasmah-Addu ne put se maintenir que quelques mois à Mari ; son frère Išme-Dagan, en revanche, réussit à conserver Ekallâtum, tandis que des fidèles gardaient quelques villes-clés, comme Samiya à Šubat-Enlil et Yarîm-Addu à Kahat.

D. LE RÈGNE DE ZIMRÎ-LÎM (1775-1761). – Ce règne d'un peu plus de treize ans est de loin la période la mieux connue de toute l'histoire de Mari, juste avant que le site ne soit détruit. D'une part, on dispose de milliers de documents administratifs, datés pour la plupart. D'autre part, les lettres sont très abondantes et

leur datation de plus en plus fine à mesure que la recherche progresse. En outre, Zimrî-Lîm reçut une correspondance beaucoup plus diversifiée que son prédécesseur Yasmah-Addu. Les lettres qui lui furent adressées provenaient non seulement des responsables provinciaux, mais aussi de nombreux rois, de ses filles mariées dans des cours étrangères, sans compter les rapports de ses sujets en mission à l'extérieur du royaume : généraux, devins, marchands, etc. De ce fait, c'est sous le règne de Zimrî-Lîm que la couverture géographique des archives de Mari est la plus large.

Les origines de Zimrî-Lîm. – Zimrî-Lîm appartenaît à la famille de Yahdun-Lîm : il se présenta et fut considéré pendant son règne comme « fils de Yahdun-Lîm ». Cependant, le sceau dont il se servit au moment même où il prit le pouvoir le désigne comme « fils de Hadnî- [...] », sans doute Hadnî-Addu ; celui-ci est en effet connu comme époux d'Addu-dûrî, la mère de Zimrî-Lîm. Hadnî-Addu appartenait à la famille de Yahdun-Lîm, dont il était vraisemblablement le frère ou, peut-être, le fils ; Zimrî-Lîm était donc sans doute un neveu (ou un petit-fils) de Yahdun-Lîm. On ignore tout de son histoire avant qu'il ne s'engage dans la lutte contre Yasmah-Addu.

La prise du pouvoir par Zimrî-Lîm. – C'est avec le soutien du roi d'Alep Yarîm-Lîm que Zimrî-Lîm se lança dans une campagne le long du Moyen-Euphrate : Tuttul tomba la première, puis Terqa. Il semble que Mari ait d'abord été prise par le chef nomade (*merhûm*) Bannum, aidé par son homologue Zakura-abûm (Guichard-Ziegler 2004, p. 238-240) ; Zimrî-Lîm n'entra à Mari que quelques semaines après l'expulsion de Yasmah-Addu. Il s'empara des femmes du harem de ce dernier, et choisit d'épouser Dâm-hurâšî, ce qui lui évita des problèmes avec Qatna (Durand 2000, p. 295-299). Certains « serviteurs » de Yasmah-Addu se rallièrent au nouveau roi, comme le devin Asqûdûm, qui, il est vrai, avait épousé une fille de Yahdun-Lîm.

Très vite après son couronnement, Zimrî-Lîm reçut des offres d'alliance de la part du roi d'Ešnunna Ibâl-pî-El ; mais il préféra rester fidèle à Alep. Sa première année (1774) fut consacrée à restaurer le royaume de Mari tel qu'il se présentait sous Yahdun-Lîm : la grande affaire fut la prise de Kahat, verrou du triangle du Habur. Cependant, un grave conflit opposa Zimrî-Lîm aux princes benjaminites, Sûmû-dabî, Yagîh-Addu et Hardum ; Mišlân et Samânum tombèrent à la fin du printemps 1773 et furent démantelées. Les principaux meneurs de la rébellion se réfugièrent à l'ouest : on soupçonna les habitants d'Imar de leur avoir donné asile. Dariš-libur fut donc envoyé à Alep, mais le roi Yarîm-Lîm jura qu'il n'abritait pas ces fugitifs et s'engagea à les extrader si jamais ils se trouvaient sur son territoire (Charpin s.p. d.).

Zimrî-Lîm put mesurer une nouvelle fois la faveur de son protecteur alépin : c'est en effet alors qu'arriva à Mari Šîbtu, une princesse yamhadéenne que son père Yarîm-Lîm lui donna comme épouse.

L'année 1772 fut consacrée à une campagne dans la partie occidentale du triangle du Habur, qui culmina

avec la prise d'Ašlakkâ. Tous les rois du triangle du Habur, sous l'égide de Haya-sûmû d'Ilân-şurâ, rendirent hommage à Zimrî-Lîm.

La guerre avec Ešnunna et le second conflit avec les Benjaminites. – Dès l'automne 1772, un conflit avec Ešnunna éclata, attisé par les Benjaminites désireux de revanche. Zimrî-Lîm renforça ses liens avec ses alliés par toute une série de présents ; lors de la fête d'Eštar, il intronisa un certain nombre de souverains de l'Ida-Maraş (Lacambre 2002, p. 2-4). Il avait envoyé Asqûdûm à Qatna, pour éviter qu'Amud-pî-El ne s'allie avec le roi d'Ešnunna ; il obtint son soutien militaire, de même que celui de Hammu-rabi de Babylone (Joannès 2002). La guerre éclata peu après, sur plusieurs fronts : une armée d'Ešnunna envahit la vallée du Moyen Euphrate jusqu'à Hanat et au-delà, tandis qu'en amont de Mari les Benjaminites se révoltaient. Zimrî-Lîm écrasa ces derniers à Dûr-Yahdun-Lîm. Cependant, une autre armée ešnunnaïenne, ayant remonté le Tigre, franchit le Sindjar et s'installa à Šubat-Enlil. Les rois Šarraya de Razamâ et Qarnî-Lîm d'Andarig se rangèrent du côté d'Ešnunna, alors que Bûnû-Eštar de Kurdâ et Hadnu-rabi de Qatîrâ poursuivirent la résistance. La menace fut très sévère pour le roi de Mari et ses alliés, d'autant que les Benjaminites avaient repris le combat en amont de Mari. Cependant, attaqué dans le Zagros, Ibâl-pî-El dut quitter Šubat-Enlil et subit une lourde défaite sous les murs d'Andarig ; l'armée ešnunnaïenne se retira du Suhûm. Du coup, la tension monta entre Mari et Babylone, pour savoir où serait fixée la frontière sur l'Euphrate entre les deux royaumes. Malgré l'intervention de l'empereur élamite, un accord ne put être trouvé, car Zimrî-Lîm refusa que Hit soit attribuée à Hammu-rabi. De ce fait, le roi de Mari accepta une réconciliation avec les Benjaminites, facilitée par le renouvellement presque complet de leurs chefs. Ceux-ci durent reconnaître la souveraineté de Zimrî-Lîm, qui leur permit en contrepartie de racheter les prisonniers qu'il avait faits. Des négociations s'engagèrent entre Mari et Ešnunna et, après deux années d'hostilités, la paix fut conclue à l'automne 1770 : le roi de Mari, acceptant de reconnaître Ibâl-pî-El comme son « père », récupéra tous les territoires qui avaient été occupés par Ešnunna. La fin de l'année fut marquée par un recensement des provinces centrales du royaume.

L'apogée du règne (1769-1765). – La paix avec Ešnunna ouvrit une période de quelques années caractérisées par un relatif équilibre des puissances dans l'ensemble du Proche-Orient. Chacun des principaux rois regroupait sous sa tutelle un certain nombre de souverains de second rang, comme le décrivit un fonctionnaire de Zimrî-Lîm : « Il n'y a pas un roi qui, à lui seul, soit réellement fort : dix ou quinze rois suivent Hammurabi de Babylone, autant Rîm-Sîn de Larsa, autant Ibâl-pî-El d'Ešnunna, autant Amud-pî-El de Qatna ; vingt rois suivent Yarîm-Lîm du Yamhad ». Le Proche-Orient était donc divisé en six zones d'influence : à l'est, Larsa, Babylone et Ešnunna, à l'ouest, Qatna et Alep. La puissance de cette dernière

était alors considérée comme la plus grande, l'empor-tant notamment sur Babylone. Le reste de la lettre montre clairement que, pour son auteur, il fallait ajouter au centre un sixième grand roi : Zimrî-Lîm de Mari.

Cet équilibre relatif n'empêcha pas des conflits régionaux, en particulier au sud du Djebel Sindjar, entre les rois de Kurdâ et d'Andarig ; l'intervention sur place de Zimrî-Lîm ne suffit pas à apaiser les tensions. Le roi de Mari réussit en revanche à renforcer son contrôle sur le triangle du Habur. D'une part, il installa un gouverneur à Nahur ; d'autre part, il fit de Haya-sûmû le relais de son autorité, les roitelets locaux devant considérer le roi d'Ilân-şûrâ comme leur « père », tandis que celui de Mari était leur « seigneur », selon une hiérarchie à trois degrés. Cela ne fut cependant pas du goût du roi d'Ašnakkum, qui provoqua divers conflits. Dans l'espoir de les apaiser, Zimrî-Lîm entreprit en 1767 un long voyage, qui se termina à Hušlâ.

Les huitième et neuvième années de Zimrî-Lîm furent marquées par un spectaculaire resserrement des relations de Mari avec l'Elam, tant commerciales que diplomatiques. Elles furent complétées par une coopération militaire : Mari, tout comme Babylone, fut sollicitée par l'Elam pour participer à une campagne dirigée contre le royaume d'Ešnunna. La ville tomba, sans doute au printemps 1765 (Lacambre 2002, p. 8-11).

Zimrî-Lîm se trouvait alors dans l'Ouest : après avoir rassemblé son armée, puis réuni les troupes de ses vassaux du nord, il prit part à une campagne du roi d'Alep contre un vassal récalcitrant, le roi d'Azarâ. Après la victoire, Zimrî-Lîm poursuivit son périple ; il rencontra Yařim-Lîm un peu avant Alep et celui-ci, de même que son épouse Gašera et son fils Hammu-rabi, accompagnèrent Zimrî-Lîm et sa nombreuse suite dans le reste de son voyage. Chemin faisant, le roi de Mari reçut des cadeaux de nombreux rois locaux, dont on apprend par là-même l'existence, comme Yantin-Hammu de Gubla (Byblos). Ce voyage s'acheva par un séjour d'un mois à Ugarit ; les Mariotes y rencontrèrent des marchands crétois et leurs interprètes.

Le conflit avec l'Elam et ses suites (1765-1764). – Alors qu'il était encore à l'Ouest, Zimrî-Lîm apprit l'entrée des Elamites à Ešnunna : il en félicita les rois d'Anšan et de Suse, heureux de voir son ancien adversaire vaincu. Mais les nouvelles qui suivirent furent très inquiétantes. Forts de leurs succès, les Elamites commencèrent à envahir le triangle du Habur, occupant Šubat-Enlil, décidément un site-clé dans la géopolitique de l'époque. De son côté, Atamrum profitait de l'assassinat de Qarnî-Lîm pour s'emparer du trône d'Andarig et, peu après, mettait le siège à Razamâ. Zimrî-Lîm rentra en hâte à Mari ; Hammu-rabi ayant lui aussi été attaqué par les Elamites, un traité d'alliance finit par être conclu entre les rois de Mari et de Babylone ; ils échangèrent des troupes, ce qui offre de nombreuses informations sur les combats en Babylone. Dans leur lutte, les rois de Mari et de Babylone purent compter sur le soutien du roi d'Alep Yařim-Lîm, bientôt remplacé par son fils Hammu-rabi ; en revanche, Amud-pî-El de Qatna choisit le camp adverse. Après de

nombreuses péripéties, les Elamites, vaincus en Babylone à Hirîtum, durent se retirer (Lacambre 2002, p. 11-19). Il n'est pas impossible que le chapitre XIV de la Genèse ait conservé un écho déformé de ce conflit (Charpin-Ziegler 2003, p. 226 et Durand 2005e).

Suite au départ des Elamites, Ešnunna recouvra son indépendance, au grand dam du roi de Babylone ; les soldats y choisirent comme roi l'un des leurs, nommé Šilli-Sîn. De sanglants règlements de compte secouèrent le triangle du Habur. Atamrum réussit à se réconcilier avec Zimrî-Lîm ; son influence s'étendit depuis Andarig jusqu'au nord du Sindjar, incluant Šubat-Enlil. Cela provoqua la fureur d'Išme-Dagan, dont le royaume d'Ekallâtum ne dépassait guère la moyenne vallée du Tigre (Ziegler 2002).

Les difficultés de la fin du règne (1763-1761). – L'année 1763 fut marquée par de graves tensions dans la région du Djebel Sindjar : Išme-Dagan essaya par tous les moyens de déstabiliser la région qui avait reconnu la suprématie de Zimrî-Lîm. Le roi de Mari fut gêné dans ses tentatives de reprise en main par le manque de troupes : une bonne partie de ses soldats était en effet alors en Babylone. Celle-ci était le théâtre d'un affrontement majeur, opposant Hammu-rabi de Babylone à Rîm-Sîn de Larsa. En raison du système des alliances, cet événement ne laissa pas les royaumes syriens indifférents : des troupes furent envoyées par Mari et Alep à Hammu-rabi. Finalement, ce dernier réussit dans son entreprise et annexa l'ancien royaume de Larsa : l'équilibre des puissances était nettement rompu en faveur de Babylone. C'est ce qu'on put constater peu après. Atamrum, descendu en Babylone au moment de la chute de Larsa, dut remonter « accompagné » par des troupes babyloniennes : il ne dépendait désormais plus du roi de Mari. Il mourut peu après et sa succession fut réglée par Hammu-rabi. Aussi, lorsque l'année suivante le roi de Babylone se lança dans une guerre contre Šilli-Sîn d'Ešnunna, Zimrî-Lîm prit le parti de ce dernier ; il n'est donc pas étonnant qu'après sa victoire sur Ešnunna, Hammu-rabi se soit retourné contre son ancien allié. Zimrî-Lîm était d'ailleurs affaibli par la guerre qu'il venait de mener contre les rois d'Ašlakkâ et d'Eluhut. Les circonstances précises de la chute de Mari en 1761 sont toujours inconnues. Occupé pendant plusieurs mois par les Babyloniens, le palais fut pillé puis systématiquement détruit (1759) : c'est ce qui paradoxalement explique que les archives aient été (en partie) conservées (cf. col. 234-237).

II. L'ORGANISATION DU ROYAUME DE MARI ET L'EXERCICE DU POUVOIR

Il sera ici essentiellement question de la période de Zimrî-Lîm ; l'époque où Mari fut englobée dans le royaume de Haute-Mésopotamie présente en effet des différences importantes et reste moins bien connue, en dépit de progrès récents (Villard 2001).

A. LE ROI, SON TERRITOIRE, SES SUJETS ET SES VASSAUX. – Le royaume de Mari n'était pas un tout unitaire, pas plus que ne l'était la France d'Ancien Régime. Lorsque, dans ses actes publics, le roi de France tentait d'embrasser l'ensemble des terres et des hommes sur lesquels il

exerçait son autorité, il devait user d'une périphrase : « Nos royaumes, pays, seigneuries et sujets », ou encore « les pays de notre mouvance et obéissance ». Il n'en allait pas autrement dans le Proche-Orient amorrite. Les frontières y existaient bel et bien (Charpin 2004f), mais n'avaient pas de caractère absolu ; l'enchevêtrement des zones d'autorité y était encore compliqué par la coexistence de sédentaires et de nomades. La nomenclature des Anciens opposait le royaume proprement dit (*mâtum* ou *namlakatum*) et la zone de parcours des sujets du roi de Mari restés nomades (*nawûm*).

Le royaume et ses subdivisions territoriales. – Le territoire du royaume de Mari était désigné simplement comme *mât Mari* « pays de Mari », ou encore *Ah Purattim* « les Bords-de-l'Euphrate ». Sous Zimrî-Lîm, il comportait trois provinces centrales, ainsi que des marches aux statuts différents, et des domaines situés dans des royaumes étrangers.

a) *Les provinces centrales.* – Les trois provinces centrales, ayant pour chef-lieu respectif les villes de Mari, Terqa et Saggarâtum, sont bien connues (Lion 2001). Une part importante des lettres publiées initialement émanent de leurs gouverneurs : Kibrî-Dagan de Terqa (Kupper 1950) et Bahdî-Lîm de Mari (Kupper, 1954), ce dernier n'étant nullement un « préfet du palais », comme on l'a cru longtemps, mais le gouverneur de la province de Mari. Par la suite, ont été publiées les lettres de Yaqqim-Addu, gouverneur de Saggarâtum (Birot 1974).

Les provinces avaient à leur tête un gouverneur, désigné par le titre de *šâpîtum*. Pas plus que pour les « Juges » de la Bible, il ne s'agit de personnages ayant avant tout un rôle judiciaire : en réalité, le verbe *šâpâtum* signifie « exercer l'autorité, gouverner ». Les *šâpîtum* étaient aidés dans leur tâche par deux auxiliaires : une sorte d'intendant, désigné comme *abu bîtim*, et un responsable des terres, le *ša sikkatim*. Au niveau local, l'autorité était exercée par une sorte de « maire », le *sugâgum*, assisté d'un lieutenant (*laputtûm*). Pendant longtemps, un contresens a été fait sur ce titre : comme son étymologie le classait comme étant d'origine ouest-sémitique, et non akkadienne, on a considéré que les *sugâgum* étaient des chefs nomades ; le terme est de ce fait souvent traduit par « sheikh ». I. Nakata s'est à juste titre élevé contre cette approche, soulignant qu'en fait il s'agit des responsables locaux, le plus souvent désignés par rapport à une localité, et que chaque localité n'avait qu'un *sugâgum* en même temps (Nakata 1989). Les Anciens (*šîbûtum*) jouaient un rôle non négligeable dans la vie de chaque localité.

Le caractère particulier de ces trois provinces centrales se marque par le fait qu'elles seules furent soumise à la procédure du recensement (*têbbitum*) à la fin de la cinquième année de Zimrî-Lîm. Par ailleurs, au moment de l'invasion élamite, seules furent obligées de prêter serment les femmes de ces trois provinces (Bonechi 1997 et Charpin 2005).

La nomination des « fonctionnaires » relevait du roi lui-même, qui plaçait (*šakânum*) ses serviteurs à leur

poste. L'exercice du pouvoir ainsi délégué par le roi s'exprime avec le verbe « faire » (*epêšum*), complété par l'abstrait de la fonction : *šâpîtûtam epêšum* « exercer la fonction de gouverneur ». Le problème est bien entendu de savoir de quelle marge de manœuvre le roi disposait dans son choix par rapport aux grandes familles locales ou aux structures tribales : elle n'était pas toujours très large, comme on le voit au début du règne de Zimrî-Lîm, lorsque s'opposèrent le devin Asqûdum, beau-frère du roi, mais ancien fonctionnaire de Samsî-Addu, et Bannum, qui défendait les intérêts des Bensim' alites (Durand 1988, p. 71-73). On le constate aussi à propos de la nomination d'un *sugâgum* (Villard 1994). Les titulaires de ces charges devaient verser au roi un « présent » (*igisûm*). Mais en contrepartie, ils avaient l'usufruit de biens royaux, en particulier de terres, comme le montre cette lettre du gouverneur de Saggarâtum : « Sumhu-rabi, lorsqu'il exerçait la charge de gouverneur dans le district de Saggarâtum, détenait 60 arpents de terre à Bît-Akkaka. Lorsqu'Itûr-Asdu fut nommé comme gouverneur, comme son prédécesseur, il dé tint x arpents de terre à Zibnatum. Maintenant, moi, j'ai pris x arpents de terre. Dâim-hurâsi m'a écrit : "Ne touche pas à mon champ !" J'ai dit : "Auparavant, lorsque Sumhu-rabi avait été nommé gouverneur, il avait pris un champ sans problème ; puis Itûr-Asdu, une fois nommé, prit aussi un champ sans problème. Maintenant, qu'en est-il de moi ?" » (LAPO 17, n° 752). À la mort des fonctionnaires, un inventaire (*pigittum*) de leurs biens était réalisé, permettant au palais de récupérer ce qui lui appartenait (van Koppen 2002).

b) *Les zones périphériques.* – Le cœur du royaume était entouré de territoires de statuts variés. La province de Qatînân, le long du cours inférieur du Habur, était dirigée par un *šâpîtum*. Cependant, il s'agissait d'une zone écologiquement fragile et dont la population était extrêmement volatile (Durand 2004, p. 149-153). À plusieurs reprises, le gouverneur de Qatînân mit Zimrî-Lîm en garde contre des mesures comme le recensement, susceptibles de faire fuir les habitants. Par ailleurs, le statut des différents responsables de cette province reste encore difficile à comprendre (Birot 1993 ; Durand 1994 ; Guillot 1997). La province de Qatînân s'arrêtait un peu au sud de l'actuelle Hasseke. Au centre du triangle du Habur, Nahur fut le siège d'une province confiée à Itûr-Asdû à partir de l'an 6 de Zimrî-Lîm, qui avait cette particularité de ne pas être en continuité territoriale avec le reste du royaume (Guichard s.p.).

En aval de Mari, la vallée de l'Euphrate portait le nom de Suhûm. Cette région était divisée en deux : le « Suhûm supérieur » (*elûm*) autour de Hanat (l'île de 'Ana, aujourd'hui engloutie dans les eaux du lac du barrage de Haditha) et le Suhûm inférieur (*šaplum*), ayant pour chef-lieu Yabliya, l'actuel Šîšîn (Charpin-Millet Albâ s.p.). La région fut dominée par Ešnunna à l'époque de Yahdun-Lîm ; le roi de Mari acheta alors la ville de Puzurrâ (Charpin 1992a). Le Suhûm fut ensuite disputé entre Samsî-Addu et le roi d'Ešnunna. Lors de la chute du royaume de Haute-Mésopotamie,

Ibâl-pî-El II occupa le Suhûm et proposa à Zimrî-Lîm de fixer leur frontière à Harrâdum (Khirbet ed-Diniye), ce que le nouveau roi de Mari refusa. Finalement, la frontière du royaume fut repoussée bien en aval jusqu'à Hît ; ce fut dès lors avec le roi de Babylone qu'un problème territorial se posa, Hammû-rabi souhaitant que la souveraineté sur Hît lui soit reconnue, mais Zimrî-Lîm s'y opposant. L'administration du Suhûm sous Zimrî-Lîm reste encore mal connue : un personnage nommé Meptûm y jouissait d'une autorité considérable, sans qu'on sache exactement à quel titre.

Vers le nord-ouest, la frontière du royaume à l'époque de Zimrî-Lîm était située dans la région de Halâbit (= Halebiye ; Durand 1988, p. 126), là où prend fin le défilé du Hanuka. Plus en amont sur l'Euphrate, la ville de Tuttul eut un statut particulier ; malheureusement, les fouilles de Tell Bî'a n'ont pas livré de textes contemporains de Zimrî-Lîm, mais seulement de plus anciens (Krebernik 2001). Tuttul avait été pleinement intégrée au royaume de Yahdûn-Lîm, qui portait le titre de « roi de Mari, Tuttul et du pays bédouin » ; mais Zimrî-Lîm n'intégra pas Tuttul dans sa titulature (Charpin-Ziegler 2003, p. 182 n. 90). Sous le règne de ce dernier, la ville fut dirigée par Yakbar-Lîm, auprès duquel le roi de Mari déléguait son représentant, un certain Lanasûm ; l'assemblée locale (*tahtamum*) joua un rôle important (Durand 1990c). Plus haut dans la vallée du Balih, la ville de Dêr eut également un statut particulier, Hammân y veillant aux intérêts de Zimrî-Lîm avec le statut de *sugâgum* (Durand 2004, p. 130 et 177).

On notera en *ARM* xxviii, n° 84, la façon dont Hayasûmû cite une lettre qu'il a reçue de Zimrî-Lîm. Le roi de Mari lui écrivit : « Ces hommes sont des serviteurs à moi. Ils ont écrit depuis Tuttul et la frontière du Suhûm », ce qui donne une bonne définition des frontières du royaume de Mari sur l'Euphrate.

c) *Des domaines à l'étranger*. — La fin du règne de Zimrî-Lîm vit l'acquisition par le roi de Mari de domaines situés autour de la ville d'Alahatum (plus tard Alalah, l'actuel Tell Açana). Zimrî-Lîm aurait voulu transformer ces terres en une véritable enclave de souveraineté, à l'image de ce qu'il avait déjà réalisé dans l'Ida-Maraş, à Nahur. Mais il se heurta à l'opposition du roi d'Alep et de son entourage : l'exemption du « service d'ost » réclamée par l'intendant du roi de Mari ne fut pas accordée (Durand 2002).

Le roi de Mari et les nomades sim'alites. — Yahdûn-Lîm, Sûmû-Yamam et Zimrî-Lîm ne furent pas seulement rois de Mari ; ils étaient aussi des chefs nomades. Leur autorité s'étendait sur l'une des principales tribus de l'époque, celle des Bensim'alites (mot à mot, les « fils de la gauche », c.-à-d. les gens du Sud, dans une civilisation où l'on s'oriente au sens propre du terme). Ceux-ci étaient divisés en deux groupes, les Yabasû et les Ašarugayû (Durand 2004), qui comportaient chacun un certain nombre de clans (*gayûm*). Les Sim'alites qui nomadisaient en dehors des frontières du royaume de Mari ne reconnaissaient toutefois que le roi de Mari comme souverain (Charpin 1991, p. 14 n. 55). On voit ainsi des incidents impliquant des Sim'alites

dans le pays d'Apum (région de Šubat-Enlil) être portés à la connaissance du roi de Mari, de façon qu'il intervienne (*ARM* xxvi/2, n° 358). La complémentarité économique des nomades bensim'alites par rapport aux populations locales sédentaires a donné lieu à des accords très précis (Guichard 2002 ; Durand 2004, p. 148).

Les nomades bensim'alites étaient placés sous l'autorité de chefs de pâture (*merhûm*). Les mieux connus sont Ibâl-El et Ibâl-pî-El ; il n'y a aujourd'hui aucun doute quant à l'existence de deux personnages différents. La recherche sur ces figures très importantes est handicapée par le fait qu'il est souvent question du *merhûm* anonymement. Certaines lettres écrites par des gouverneurs (*šâpîqum*) soulignent le fait que des dégâts pourraient être commis par des nomades qui ne relèvent pas de leur autorité, mais de celle de leur *merhûm* (*LAPO* 17, n° 752). De même qu'un gouverneur termine une lettre au roi en indiquant « le palais, la ville et le district (*halşum*) vont bien », de même un *merhûm* comme Ibâl-El achève ses missives en notant que « les Bensim'alites et les pâtures (*nawûm*) vont bien ».

Le roi de Mari et ses « vassaux ». — Le système de dépendance qui unissait les rois formait une sorte de pyramide. Au sommet se trouvait un des « grands rois » de l'époque, Zimrî-Lîm à l'apogée de son règne étant reconnu comme tel par ses pairs de Babylone ou d'Alep. En dessous se situaient des rois qui se décrivaient comme « fils » de celui qui était leur « père ». Eux-mêmes pouvaient avoir des rois dans leur mouvance : ceux-ci se définissaient alors comme « serviteurs » du roi de Mari (Lafont B. 2001, p. 234-238).

Le cas des rois benjaminites est différent, du moins tel qu'il fut réglé à partir de la cinquième année de Zimrî-Lîm (Charpin-Ziegler 2003, p. 203) : à l'intérieur du royaume de Mari, ils n'eurent que la possession de domaines et les membres de leurs tribus fixés dans les villages de la vallée de l'Euphrate (Millet Albâ 2004) furent soumis à la conscription (cf. *ARM* xxiii, n°s 428 et 429).

B. LE POUVOIR ROYAL. — Les modalités de l'exercice du pouvoir à Mari sont bien différentes selon les époques. Elles tiennent en partie à des questions de caractère, mais surtout au fait que le statut du roi de Mari ne fut pas identique sous Yasmah-Addu et sous Zimrî-Lîm. Les observations qui suivent traiteront essentiellement du règne de ce dernier, qui fit manifestement revivre des coutumes ayant déjà existé sous Yahdûn-Lîm, mais sont surtout connues par la documentation la plus récente.

La nature de la royauté. — La nature de la royauté de Zimrî-Lîm est difficile à définir, car nous sommes en partie victimes de la culture savante. Si l'on considère la lettre bilingue qu'un scribe adressa à Zimrî-Lîm peu après son avènement pour attirer l'attention du nouveau souverain sur sa situation (*LAPO* 16, n° 22), on pourrait avoir l'impression d'un roi « mésopotamien » ; il ne s'agit manifestement que d'un aspect de la réalité (Lafont S. 1995).

Peut-on trouver une définition populaire de la royauté ? Un texte pourrait le faire croire : « Deux très gros chalands barraient le fleuve : le roi et les soldats y étaient embarqués. Ceux de droite criaient à ceux de gauche : "La royauté (*šarrūtum*), le sceptre, le trône, la durée de règne (*palūm*), le pays haut et bas sont donnés à Zimrî-Lîm !" et tous les soldats répétaient : "Ils sont donnés à Zimrî-Lîm !" » (*LAPO* 18, n° 1139). Il s'agit ici d'un chant de victoire entonné par des soldats. La définition de la royauté qui s'y trouve est triple. D'une part, elle se manifeste par des attributs symboliques, sceptre et trône. D'autre part, elle possède une dimension temporelle : le terme *palūm* qui l'exprime signifie en même temps « dynastie ». Enfin, cette royauté s'exerce sur un espace qui est donné à Zimrî-Lîm, « le pays haut et bas ». En fait, cette définition apparaît si élaborée qu'on peut douter de son caractère vraiment populaire. Le contexte de cet extrait doit être pris en compte : il s'agit du récit d'une vision qu'eut une certaine Kakallîdi dans le temple d'Itûr-Mêr et que rapporta la reine à son époux Zimrî-Lîm. Dès lors, il n'est pas impossible que les scribes qui ont servi d'intermédiaire soient intervenus dans la formulation définitive de ce péan.

Trois divinités jouaient un rôle particulier par rapport à la royauté à Mari : Dagan, Itûr-Mêr et Dîrîtum. Dagan était une divinité régionale, dont le temple principal se trouvait à Terqa : c'est lui qui attribuait la royauté sur toute la région du Moyen-Euphrate (Feliu 2003).

Itûr-Mêr, en revanche, était la divinité tutélaire de la ville de Mari (Durand 1997b). Samsî-Addu attribua sa conquête de Mari à la faveur de ce dieu : « Samsî-Addu, préfet du dieu Enlil, vicaire du dieu Aššur. Lorsque le dieu Itûr-Mêr, mon seigneur, m'eut donné sans réserve le pays de Mari et les Bords-de-l'Euphrate pour les posséder (*belūm*) et les gouverner (*šapārum*), je lui fis un vœu » (*MARI* 3, p. 42 n° 1). Cette inscription royale comporte une titulature de Samsî-Addu et une dédicace. Dans sa titulature, Samsî-Addu se définit par rapport au dieu Enlil, auquel il voua un culte particulier ; par ailleurs, la domination qu'il exerçait sur la métropole religieuse d'Aššur se marque par le titre traditionnel de « vicaire » (*iššiakkum*) du dieu Aššur. Mais le plus intéressant dans ce document est la motivation du vœu formulé par Samsî-Addu. Il s'agit en effet de la légitimation religieuse de sa conquête (militaire !) de Mari. En décrivant le dieu Itûr-Mêr comme son « seigneur », Samsî-Addu s'en reconnaissait implicitement le serviteur (*wardum*) : il y a donc de la part du conquérant reconnaissance de la divinité locale. De ce fait, Itûr-Mêr lui remet son territoire : Samsî-Addu en devient le propriétaire (verbe *belūm*) et le gouvernant (*šapārum*). Samsî-Addu n'exerce donc pas le pouvoir à Mari par suite de son droit de conquête ; parce qu'il a reconnu la divinité locale, celle-ci lui a confié son territoire à gouverner. Il ne faut bien sûr pas être dupe de cette fiction théocratique ; elle souligne cependant le désir, de la part du conquérant, de se faire accepter « en douceur » par le clergé et la population du royaume annexé. On possède une sorte de contre-épreuve de cette analyse. Lorsque Zimrî-Lîm s'apprêta à entrer à Mari, un de ses

proches, Bahdî-Lîm – qui devait devenir gouverneur de la capitale – lui dit : « De même que tu es roi de Bédouins, tu es aussi, en second lieu, roi d'un territoire akkadien » (*ARM* vi, n° 76 = *LAPO* 17, n° 732). On a ici l'opposition entre les anciens occupants du pays, sujets de Yasmah-Addu, d'obéissance akkadienne et les nouveaux arrivants, les Bédouins sim'alites.

La troisième figure qui jouait un rôle important dans la royauté de Zimrî-Lîm est la déesse Eštar de Dêr, autrement appelée Dîrîtum ; on peut la définir comme la déesse protectrice de la dynastie. Sa fête, au début de l'hiver, était l'occasion pour le roi de Mari de réunir autour de lui ses principaux vassaux, dans la commémoration de ses ancêtres (Durand-Guichard 1997 ; cf. A. Jacquet, col. 412-414).

L'exercice du pouvoir. – Une fin de lettre banale d'un gouverneur dit à peu près : « J'ai informé mon seigneur. Que mon seigneur délibère et m'écrive ce qu'il convient de faire : j'agirai selon les instructions de mon seigneur ». Par commodité, on distinguera donc quatre phases dans l'exercice du pouvoir : information, délibération, décision et exécution.

a) Information. – L'information était le premier devoir des serviteurs du roi, d'où l'abondante correspondance qui nous est parvenue. Une des phrases-types que l'on y trouve est : « J'ai écrit à mon seigneur un rapport sur tout ce que j'ai vu » (par ex. *ARM* xxvi/2, n° 390 : 7"). Un mot-clé est celui de « rapport complet » (*tēmum gamrum*). Les correspondants concluent très souvent leurs lettres par : « Que mon seigneur en soit informé » (*bēlī lū ide*). Toutefois, les informations que l'on transmet doivent être vérifiées. Parfois, on indique au roi qu'on ne l'a pas instruit d'une affaire, parce qu'on n'a pas encore pu en contrôler l'exactitude, comme dans cet exemple : « Jusqu'à présent, je n'ai pas eu confirmation des nouvelles concernant la troupe. Aussi n'ai-je pas écrit à mon seigneur. À la suite de ma présente tablette, j'enverrai à mon seigneur un rapport complet » (*ARM* xxvi /2, n° 369, l. 10'-14'). Dans d'autres cas, le correspondant préfère faire état de rumeurs, en prenant soin d'ajouter qu'il n'a pas pu en vérifier le bien-fondé. Enfin, les fonctionnaires locaux sont tenus de transmettre au roi les plaintes qui leur sont soumises. Une lettre de ce genre s'achève ainsi : « Voilà les griefs que cet homme a exposés devant moi. À présent, j'ai peur que tôt ou tard cet homme ne déclare : "J'ai exposé mes griefs devant Yasîm-El, mais il n'a pas transmis à son seigneur l'affaire dont je lui avais parlé". Maintenant, j'ai écrit à mon seigneur les griefs de cet homme qu'il a exposés devant moi » (*ARM* xxvi/2, n° 402, l. 25-34).

Il est vrai que cette correspondance officielle est loin d'avoir la tenue littéraire des lettres de Pline et surtout, qu'aucun caractère individualisé ne se dessine à sa lecture : la rhétorique en est trop stéréotypée. Mais les milliers de lettres de ce genre permettent de dresser un tableau très précis du royaume : activités agricoles et pastorales, travaux publics (canaux, édifices, etc.), diplomatie (passage de messagers, etc.).

Très souvent, les lettres s'achèvent ainsi : « Moi, j'ai écrit à mon seigneur en fonction de mon état de serviteur. Que mon seigneur agisse en fonction de son état de roi » (*ARM* xxvi/1, n° 181), ou encore : « À présent, je viens d'écrire à mon seigneur : Que mon seigneur agisse comme il lui paraîtra bon en fonction de sa réflexion » (*ARM* xxvi/2, n° 220).

b) *Délibération*. – Une fois informé d'un problème, le roi réfléchit (*śītūlum*, verbe « interroger » au mode réflexif). Dans la rhétorique convenue de l'époque, il n'est pas rare de trouver des expressions comme : « Que mon seigneur réfléchisse en fonction de sa qualité de roi » (*ARM* xxvi/2, n° 352), ou : « en fonction de sa qualité de dieu et de roi » (*ARM* xxvi/2, n° 391).

Pour éclairer sa réflexion, le roi disposait d'un Conseil qu'il pouvait consulter ; on remarquera qu'au sens propre, le nom de cet organe signifie « secret » (*piriśtum*). On notera en ce sens une lettre du général Ibāl-pī-El au ministre Šū-nuhra-Halū : « Tu sais que plusieurs fois notre seigneur (Zimrī-Līm) nous a admonestés dans notre assemblée (*puhrum*) en ces termes : "Comment se fait-il que l'information confidentielle que je vous ai dite prenne le vent ?" » (*LAPO* 16, n° 55). On possède une tablette qui donne la liste nominative des « 23 personnes qui ont une place assise en face du roi, lors du Conseil » (*M.6845*, cité par Durand 1988, p. 267 n. b). L'assistance à ce Conseil est bien entendu cruciale pour les courtisans. Certains envoyés de Zimrī-Līm à la cour de rois « vassaux » se plaignent d'être exclus du Conseil. La cour de Babylone fut, à un moment donné, secouée par une grave crise : Hammu-rabi décida d'exclure certains membres de son Conseil, au profit de hauts fonctionnaires du roi d'Ekallātūm Išme-Dagan (*ARM* xxvi/2, n° 104). Certains des exclus réclamèrent la rédaction par écrit d'une liste des personnes admises à ce Conseil (Durand 1988, p. 268 n. b).

On ne voit jamais un groupe d'« Anciens du pays » auprès du roi de Mari. Dans d'autres monarchies contemporaines, le groupe des Anciens semble en revanche avoir joué un rôle très important. Ainsi, à Kūrdā, une des monarchies située au sud du Djebel Sindjar, on voit le ministre de Zimrī-Līm envoyé auprès du roi Hammu-rabi craindre que ce dernier soit empêché par les Anciens de son pays de conclure l'alliance qu'il est venu lui proposer (*ARM* xxvi/2, n° 393, 1. 8-12).

Tel ou tel proche du roi était parfois accusé d'exercer sur lui une mauvaise influence. Ainsi, au début du règne, la conduite du devin Asquūdūm, beau-frère du roi, fut violemment dénoncée par un autre haut personnage, Bannūm (Durand 1988, p. 73-74). Dans un tel système monarchique, il ne saurait y avoir de partis. On ne peut même véritablement parler de factions. Ce qui apparaît, ce sont des oppositions de personnes : la calomnie était chose courante, et celui qui en était victime devait trouver, dans l'entourage du roi, un protecteur qui puisse prendre sa défense. Les exemples abondent, un seul suffira ici. Dans la garnison des soldats de Mari installée à Ilān-ṣurā, un conflit opposa deux officiers, Yamṣūm et Uštašni-El. On possède une lettre de ce

dernier à Šunuhra-Halū : il y demande au secrétaire du roi d'intervenir en sa faveur, d'autant que son adversaire est soutenu par un autre haut personnage, nommé Ulluri (*ARM* xxvi/2, n° 344).

c) *Décision*. – Le vocabulaire employé permet de distinguer deux types de décisions. D'une part, le roi doit trancher (*parāsum*) les affaires qui lui sont soumises : la décision qu'il prend s'appelle *purussūm*. Le terme *wurtum* désigne des « instructions » ; à la différence de *purussūm*, qui est une décision du monarque sur un problème qui lui est soumis, le terme *wurtum* désigne des instructions à l'initiative du roi.

Proche de *wurtum*, le terme *isiktum* désigne plus précisément les règles régissant le travail confié à quelqu'un. On possède ainsi une tablette qui décrit la façon dont les métallurgistes du palais doivent agir pour obtenir un alliage de bon aloi (Durand 1987c, p. 608-609). Un autre exemple est très clair : deux devins se plaignent qu'un général les empêche de procéder mensuellement à une consultation hépatoscopique en les privant d'agneaux. Leur lettre s'achève par la mention : « Que notre seigneur nous fixe notre *isiktum* » (*ARM* xxvi/1, n° 101, 1. 30), ce qui veut dire ici : « Que notre seigneur nous dise à quel rythme nous devons examiner les entrailles des agneaux ».

Plus solennel, le terme *śiptum* a donné lieu à une abondante littérature (Charpin 1991). M. Stol a proposé que ce mot dérive d'un verbe *śapātum* qui signifie « menacer » ; il a été suivi par W. von Soden, qui traduit ce terme dans son dictionnaire par « Drohung ». En fait, une telle traduction est impossible dans certains contextes, de sorte qu'on est amené à proposer que le mot dérive d'un autre verbe *śapātum*, qui signifie « commander » : *śiptum* est un « ordre », exprimé de façon particulièrement solennelle. Les caractéristiques d'un *śiptum* sont triples : proclamation orale, face à une communauté rassemblée et souvent accompagnée de menaces contre les récalcitrants. On notera que, contrairement à ce qui a parfois été indiqué, un gouverneur (*śāpītum*) pouvait édicter lui-même un *śiptum*, et non seulement transmettre une telle décision du roi. Si un *śiptum* se traduit le plus souvent par une contrainte, tel n'est pas toujours le cas. Il peut au contraire constituer un engagement de la part de l'autorité : pas de convocation pour la corvée (en particulier, utilisation des bœufs de la population pour travailler les terres du palais).

Les *dannātūm* (lit. « choses fortes ») constituent de véritables sommations (*ARM* III, n° 30) : les soldats n'ayant pas accepté l'ordre (*śiptum*) de Kibri-Dagan, celui-ci écrit au roi d'envoyer des *dannātūm*. Ce terme ne désigne donc pas tant le contenu de la décision que la façon énergique avec laquelle elle est signifiée, voire les menaces qui accompagnent sa transmission.

d) *Exécution ou résistances*. – Les lettres des fonctionnaires s'achèvent souvent par une phrase standard : « Quoi que mon seigneur m'écrive, je le ferai ». L'exécution des ordres royaux se heurtait cependant parfois à des résistances. Il arrivait que les gouverneurs, prévoyant ces difficultés, suggèrent au roi

de ne pas prendre telle décision qui serait impopulaire. Ainsi, le gouverneur de *Saggaratum* rappelle-t-il à *Zimrî-Lîm* qu'au moment d'une convocation à l'armée, celui-ci avait promis à ses sujets de ne pas exercer de contrainte sur leur famille jusqu'à leur retour. Or entre-temps, il avait ordonné une réquisition de bœufs pour battre le grain du palais. *Yaqqim-Addu*, avec beaucoup de tact, suggère au roi de suspendre l'application de cette décision (*ARM* XIV, n° 48). La ville de *Tuttul* offre un cas particulier, puisqu'elle jouit d'une certaine autonomie. Il arrivait que des demandes formulées par *Zimrî-Lîm* aux habitants de *Tuttul* par l'intermédiaire de son représentant (*haqqânum*) se heurtent à un refus pur et simple (Durand 1990c, p. 57).

III. LA GUERRE

La vie politique « internationale » connaissait alors davantage de conflits que de périodes pacifiques. Dans cette section, la période où *Mari* fut intégrée au royaume de Haute-Mésopotamie sera autant prise en considération que celle où elle fut la capitale d'un royaume indépendant.

A. LA GUERRE : CAUSES ET PRÉTEXTES. – Dans le Proche-Orient amorrite, la guerre était une réalité omniprésente. *Zimrî-Lîm* s'en plaignit à l'occasion à son beau-père, le roi d'Alep *Yarîm-Lîm* : « Cela fait longtemps que je suis revenu sur mon trône et que je livre combat et bataille ! Or jamais mon pays n'a engrangé une moisson tranquillement ! » (*LAPO* 18, n° 857). La guerre est ici présentée comme néfaste et contraire à la prospérité économique. Mais dans d'autres contextes, on fait miroiter à celui qui va partir en guerre l'enrichissement qu'il va en tirer sous la forme du butin. C'est ainsi que le roi de *Qatna Išhî-Addu* invita son gendre, le roi de *Mari* *Yasmah-Addu*, à venir le rejoindre : « Ne sois pas négligent concernant ta montée ici. C'en est le moment. Fais faire du butin par ton armée et qu'ils te bénissent ! Les trois villes dont je t'ai parlé ne sont pas fortes : nous les prendrons en un seul jour (chacune). Monte vite vers moi que nous prenions ces villes et que ton armée fasse du butin. Si tu es mon frère, monte vite vers moi ! » (*LAPO* 17, n° 443). Ces deux citations, qui donnent des points de vue contradictoires, conduisent à poser une question essentielle : pourquoi faisait-on la guerre à l'époque amorrite ? La guerre avait pour but d'étendre le contrôle des rois sur des territoires et leurs habitants ; elle permettait aussi l'enrichissement des souverains et de leurs sujets ; elle constituait enfin un genre de vie qui avait dans l'idéologie de l'époque des connotations positives.

Etendre son contrôle sur la terre et sur les hommes. – Disposer d'un vaste territoire était un idéal pour les rois de l'époque amorrite. On voit par exemple *Lamassi-Aššur* faire dans une lettre à son beau-frère, le roi de *Mari* *Yasmah-Addu*, le vœu suivant : « Que Dieu te donne un vaste pays à commander ! » (*LAPO* 18, n° 1088). Le verbe « agrandir » (*ruppušum*) est, de manière significative, employé à deux reprises à propos de *Yahdun-Lîm*. Dans l'inscription du « disque »,

Yahdun-Lîm déclara : « J'ai agrandi mon pays » (Disque ii 24). Des années plus tard, le roi d'*Ešnunna* rappela à son héritier *Zimrî-Lîm* la grandeur qu'avait connue *Mari* sous *Yahdun-Lîm*. Il employa exactement la même expression : « *Yahdun-Lîm* (...) est devenu fort et il a agrandi son pays » (*A.1289*⁺ = *LAPO* 16, n° 281 : iii 34). Mais la plupart du temps, l'argumentaire qui est développé par les rois repose sur le précédent historique (Charpin 1998b) : on revendique un territoire qui avait autrefois fait partie de son royaume et a entre-temps été perdu. Il s'agit de récupérer ce qui a été indûment pris par un roi voisin (Ziegler 2002, p. 256-257).

Un deuxième aspect de la guerre de conquête porte, non pas sur les territoires eux-mêmes, mais sur la population qui s'y trouvait. À cette époque les hommes étaient rares et en tant que tels, source de puissance et de richesse. À plusieurs reprises, deux rois ayant combattu ensemble se partagèrent les dépouilles du vaincu de différentes manières. Le roi d'*Ešnunna* *Dâduša* et *Samsî-Addu* s'étaient alliés contre *Qâbrâ* et remportèrent la victoire sur le roi *Bûnû-Eštar*. Dans sa stèle commémorative, *Dâduša* indiqua : « Ses nombreux captifs (*šallatum*), les richesses considérables de cette ville, or, argent, pierres précieuses, biens de luxe de qualité, et tout ce que ce pays possédait, je l'apportai triomphalement à *Ešnunna*, ma ville royale et l'exposai aux habitants du pays haut et bas, petits et grands. Tout ce qui restait dans ce pays : cette ville, son vaste territoire et ses établissements, je les donnai en présent à *Samsî-Addu*, le roi d'*Ekallatum*. » (IM 95200 : ix 5-11 ; Charpin 2004b, p. 154). C'est donc un territoire vide que le roi d'*Ešnunna* rétrocéda à son voisin *Samsî-Addu*. En sens inverse, on voit qu'avant d'abandonner *Râpiqum*, *Samsî-Addu* déporta dans son royaume tous les habitants de cette ville (Charpin-Ziegler 2003, p. 85) : il y eut là encore dissociation entre les hommes et le territoire. On voit alors des convoitises s'exprimer. *Yasmah-Addu* souhaita dans plusieurs lettres disposer d'un devin ou d'un scribe originaires de cette ville : il s'agissait clairement de mettre la main sur les membres des élites compétentes.

S'enrichir. – Une des motivations de la guerre était de s'enrichir. On a vu plus haut l'invitation à venir faire du pillage adressée par *Išhî-Addu* à *Yasmah-Addu*, ou encore l'énumération de *Dâduša* : faire du butin constituait certainement un des buts de la guerre, mais pas le seul. On peut encore énumérer plusieurs façons de s'enrichir, notamment s'emparer des sources de matières premières et contrôler des routes commerciales (Ziegler 2000).

L'un des meilleurs exemples qu'on puisse donner de l'importance des matières premières dans les conflits de l'époque amorrite est celui du bitume. Ce dérivé lourd du pétrole permettait en particulier la fabrication des bateaux, qui jouaient un rôle essentiel dans les transports en Babylone. Plusieurs périodes d'hostilité entre Babylone et *Mari* eurent pour objet le contrôle de la ville de *Hit*, célèbre par ses puits de bitume. Hammurabi a légitimé ses prétentions sur cette ville de manière très claire, déclarant aux envoyés du roi de *Mari* *Zimrî-*

Lîm : « La force de votre pays, ce sont les ânes et les chariots, mais la force de ce pays-ci, ce sont les bateaux. C'est en raison du bitume et du naphte que je désire vraiment cette ville ; pour quelle autre raison ai-je désiré cette ville ? En échange de Hît, j'accorderai à Zimrî-Lîm tout ce qu'il m'écrira » (ARM xxvi/2, n° 468, l. 21'-26'). Une autre donnée essentielle à l'époque était le sel. On voit souvent des razzias de nomades effectuées pour s'emparer de cette denrée indispensable à leurs troupeaux (Guichard 1997b). On peut se demander pourquoi, à la fin de son règne, Samsî-Addu entreprit la conquête de la région d'Arrapha : le désir de contrôler l'approvisionnement de ces deux denrées essentielles, le sel et le bitume, pourrait avoir constitué une motivation importante. C'est ce que montre une lettre qu'il adressa à son nouvel allié Kuwari, le seigneur de Šušarrâ : « À propos de ce dont tu as besoin (*hišehtum*) et que tu as écrit, tu peux m'envoyer des hommes pour qu'ils prennent pour toi du sel et du bitume » (ShA 1 6, p. 15-19).

Il y avait cependant des matières premières essentielles dont l'origine était trop lointaine pour qu'on puisse s'en emparer, notamment l'étain. Ce métal avait alors un intérêt stratégique, puisque, allié au cuivre, il permettait la fabrication du bronze, avant tout utilisé pour fabriquer des armes. L'étain provenait d'Afghanistan, qu'aucune puissance du Proche-Orient amorrite ne pouvait prétendre dominer. Dans ce cas, le contrôle des voies commerciales jouait un rôle essentiel. C'est de cette manière que s'explique notamment la volonté de contrôler la route qui, depuis Ešnunna, menait vers l'Anatolie en passant par la région de Šubat-Enlil, l'actuel Tell Leilan.

L'enrichissement consécutif à la victoire permettait aux rois de ne pas oublier ceux à qui ils devaient leurs succès : les souverains consacraient donc souvent une part du butin aux divinités (voir par ex. Guichard 1997c, p. 332). Ils respectaient en revanche le personnel religieux des sanctuaires conquis, craignant le possible courroux des dieux (Durand 2000, p. 347-349).

Un genre de vie valorisant. – La guerre était enfin une valeur positive dans l'idéologie de l'époque : c'était un genre de vie où les qualités viriles se manifestaient de manière privilégiée. C'était aussi une nécessité religieuse, puisqu'il fallait être fidèle aux serments d'alliance que l'on avait prêtés par les divinités. C'était enfin une des façons de laisser un souvenir éternel.

La guerre permettait de se faire « un nom » et comblait donc le désir de gloire qui habitait les Anciens. Dans cette optique, la guerre est d'abord décrite comme le genre de vie viril par excellence. C'est ce que montrent les réprimandes adressées par Samsî-Addu à son fils Yasmah-Addu : « Eh toi ! jusques à quand aurons-nous à te diriger en toute occasion ! Es-tu un bébé ? N'es-tu pas un adulte ? N'as-tu pas de poil au menton ? Quand vas-tu diriger ta maison ? N'as-tu pas ton frère sous les yeux, lui qui dirige de vastes armées ? Alors, toi aussi, dirige ton palais, ta maison ! » (LAPO 16, n° 29). Samsî-Addu conclut une autre missive à

Yasmah-Addu en lui donnant de nouveau comme exemple son frère Išme-Dagan, brillant soldat, et en lui reprochant sa mollesse. Un homme digne de ce nom ne doit pas rester dans son harem, mais se tenir à la tête de son armée : « Ton frère, ici, a remporté la victoire. Mais toi, là-bas, tu es couché au milieu de femmes. À présent, lorsque tu iras à Qaṭna avec les armées, sois réellement un homme. Ton frère vient de se créer une réputation, de même crée-toi une réputation lors de la campagne de Qaṭna ! » (LAPO 17, n° 452). Dans la même veine, on connaît cette lettre du roi benjaminite Hammî-ištamar, qui s'adresse à un autre chef nomade en lui reprochant de ne pas venir aider le roi de Mari pour une expédition militaire. On trouve dans sa lettre une apologie de la vie au grand air, qui est par excellence celle des guerriers : « Avant mon départ, j'ai parlé en ces termes : "Tu dois venir avec moi ! Zimrî-Lîm s'apprête à faire route" et, toi, tu envisages de manger, de boire et de dormir mais pas d'aller avec moi. Rester assis et couché ne te fait pas rougir. Moi, si toute une journée je reste sans bouger à la maison, jusqu'à ce que je sorte à l'extérieur pour respirer, ma vie est contrariée » (LAPO 16, n° 38).

Les rois étaient également amenés à faire la guerre dans le cadre de leurs alliances. Les traités qui ont été conservés montrent bien que l'envoi à son allié d'une troupe, appelée *sâbūm tillatum*, faisait partie des obligations auxquelles on souscrivait. Elles étaient généralement respectées pour trois raisons. D'abord par espoir de réciprocité. C'est ainsi que Hammu-rabi déclara au début de sa guerre contre Larsa : « [Celui qui m'envoie ses troupes], lorsqu'il me demandera des troupes, je lui enverrai des troupes et j'exaucerai son désir. Mais celui qui ne m'envoie pas ses troupes, lorsqu'il m'écrira à propos de troupes, je ne lui donnerai aucune troupe » (ARM xxvi/2, n° 385 : 1"-6"). Mais on respectait aussi son engagement par crainte de représailles : la guerre a souvent comme motivation le désir de châtier un allié infidèle. Enfin, on envoyait des troupes à ses alliés pour des raisons religieuses : les traités étaient sanctionnés par des serments et comprenaient des malédictions contre celui qui les transgresserait (Guichard 1999). Il arriva que les dieux indiquent, par l'intermédiaire de leurs prophètes, comment ils sont intervenus dans le cours de l'histoire pour sanctionner des rois qui n'avaient pas honoré leurs serments. C'est ainsi que le dieu Addu d'Alep expliqua par l'intermédiaire d'un prophète pourquoi Yahdun-Lîm fut vaincu et pourquoi Samsî-Addu le remplaça : « Ainsi parle Addu : "J'avais donné tout le pays à Yahdun-Lîm et, grâce à mes armes, il n'a pas eu de rival au combat. Il a abandonné mon parti et le pays que je lui avais donné, je l'ai donné à Samsî-Addu" » (FM VII 38 : 5-9). De fait, Yahdun-Lîm avait abandonné son alliance avec Alep pour en conclure une autre avec le souverain d'Ešnunna. Dans cette vision théologique de l'histoire, ce sont les divinités qui donnent la victoire.

De cette victoire décolait la gloire à laquelle tous aspiraient. C'est ce qu'écrivit à Zimrî-Lîm le général Šarrum-andullî alors qu'il participait à la campagne

contre l'Elam : « À présent, nous faisons prendre des présages. Le dieu répondra et nous ferons ce que le dieu dira. Que le dieu de notre seigneur vienne à notre aide, afin que le nom de notre seigneur soit porté aux nues et que nous, les serviteurs de notre seigneur, nous ayons la nuque haute ! » (ARM xxvi/2, n° 379, l. 19-26 ; Lacambre 2002, p. 16). Ce ne sont pas seulement sur leurs exploits guerriers en eux-mêmes que les rois comptaient pour que leur souvenir passe à la postérité, mais aussi sur les activités qui les accompagnaient, notamment en matière de construction. On peut de nouveau citer la stèle de Dâduša, qui compléta sa campagne contre Arbèles ainsi : « En l'espace d'une année, sur la rive du Tigre, j'ai bâti Dûr-Dâduša (pour qu'elle soit) ma ville-frontière et j'ai fait exister ma bonne renommée pour la suite des temps » (IM 95200 : xi 9-14 ; Charpin 2004b, p. 154). Enfin, dresser une stèle au point extrême de pénétration d'une campagne militaire permettait de laisser sur place un souvenir pour les générations futures : Yahdun-Lîm dressa un monument commémoratif au Liban (Frayne 1990, p. 606 n° 2 : 57), les troupes de Samsî-Addu y laissèrent également une stèle au nom de leur roi (Grayson 1987, p. 50 n° 1 : 81-87).

Conclusion. – L'ambivalence des sentiments à l'égard de la guerre apparaît bien dans une malédiction que livre une tablette de Mari. On y dit à propos de la personne maudite : « Qu'Eštar place dans son pays guerre et rébellion ! » (MARI 3, p. 60 n° 9 : 4-6). La guerre est bonne, si on est vainqueur ; on souhaite à son ennemi guerre et rébellion, avec l'idée qu'il sera vaincu.

B. LES MOYENS DE LA GUERRE : LES ARMÉES ET LEUR ÉQUIPEMENT. – Il n'existant pas à l'époque amorrite de véritable armée permanente : n'étaient soldats de métiers que les membres de la garde personnelle des souverains (les *šûtrêšim*). Lors des conflits, on convoquait les hommes en état de combattre, dont le nom figurait sur les listes de recensement (*têbítum*) et on procédait à leur enrôlement (*piqittum*). Les effectifs de l'armée de Zimrî-Lîm se situent aux alentours de 4 500 hommes, sans compter les nomades qui n'étaient pas soumis au recensement, et formaient une troupe de plusieurs milliers d'hommes.

Les grandes armées comportaient également des contingents étrangers, fournis par des souverains alliés et désignés comme *sâbûm tillatum*. Leur statut est particulièrement bien connu, à cause des deux aides successives que fournit Zimrî-Lîm de Mari à Hammurabi de Babylone, contre l'Elam puis contre Larsa ; le maintien d'un commandement séparé était la règle.

La hiérarchie au sein des armées amorrites semble avoir été assez uniforme, comptant quatre degrés. Seuls changeaient les titres des deux grades supérieurs selon les lieux. À Mari, un corps d'armée de 1 000 hommes (AGA.ÚS = *rêdûm*) avait à sa tête un « général » (GAL MAR TU) et 10 chefs de section (GAL-KU₅ = *rab pirsim*), chacun de ces derniers étant assisté par deux lieutenants (NU-BANDA = *laputtûm*).

Les fantassins constituaient la grosse masse de l'armée : il semble qu'ils aient été avant tout pourvus

d'une lance. L'armement offensif comportait également diverses catégories d'arcs. L'armement défensif semble avant tout avoir consisté en casques (*qurpîsum*) et boucliers (*sinnatum*). Le rôle des chars dans les armées de l'époque amorrite semble être resté secondaire (van Koppen 2002b, p. 30 n. 62). Des documents récemment publiés montrent que le cheval joua un rôle non négligeable dès le XVIII^e siècle. Il s'agissait cependant alors uniquement d'un animal de monte ; on n'avait pas encore appris à dresser les chevaux pour qu'ils tirent des chars.

C. LE DÉBUT DES CONFLITS. – Comment en venait-on à se faire la guerre ? Des incidents frontaliers conduisaient souvent à des mesures de rétorsion, puis à l'interruption des relations diplomatiques et enfin à une déclaration de guerre en bonne et due forme. L'un des enchaînements les mieux connus est celui qui conduisit à la guerre entre Babylone et Larsa, dans laquelle Mari se trouva impliquée en raison de l'alliance conclue par Zimrî-Lîm avec Hammurabi.

D. LES OPÉRATIONS MILITAIRES. – Un des nerfs de la guerre, à l'époque amorrite comme à d'autres périodes, était constitué par la collecte et la circulation de l'information. Il fallait d'abord se procurer des renseignements aussi fiables que possible sur la situation de l'ennemi. Pour cela, on capturait des informateurs (*ša lišânim*), que l'on faisait parler, ou l'on envoyait des espions. La technique de la désinformation était parfaitement connue : on pouvait notamment essayer de tromper l'adversaire en exagérant le nombre de soldats envoyés sur un front donné. En cas d'urgence, l'alerte pouvait être donnée par des signaux lumineux (mot à mot *išâtum*, des « feux ») allumés de ville en ville. Il semble qu'une sorte de code avait été mis au point, mais des cas de dysfonctionnement sont attestés. Différentes techniques de manipulation de l'opinion sont attestées. En premier lieu, l'intimidation : on pouvait renvoyer certains captifs chez eux, après les avoir torturés. La volonté de ridiculiser l'ennemi est également documentée : Sûmû-epuh laissa repartir les soldats de la garnison d'une ville nus, après leur avoir ôté habits, ceintures et armes ! Inversement, on pouvait tenter de retourner l'opinion des pays avec lesquels un conflit avait surgi : c'est ainsi que Samsî-Addu recommanda à son fils de bien traiter les gens du Zalmaqum dont il s'était emparé.

On possède quelques renseignements sur l'armée en ordre de marche. En tête, on trouvait le général accompagné d'un devin, ainsi que des symboles divins. Le général mariote Ibâl-pî-El indique ainsi : « Devant la troupe de mon seigneur marche le devin Ilšu-nâšîr et il y a (aussi) un devin avec la troupe babylonienne. Ces 600 soldats sont installés à Ša-Bâšîm. Les devins méditeront de façon précise le libellé des questions oraculaires et selon que les présages seront sains, 150 soldats sortiront et 150 rentreront » (LAPO 17, n° 585). Plusieurs lettres de Mari font allusion à des « Eštar », qui marchent en tête de l'armée de Samsî-Addu comme de celle du roi d'Ešnunna ; il faut donc comprendre qu'il s'agissait de statues de la déesse guerrière par excellence.

Le serment que Zimrî-Lîm prêta à Ibâl-pî-El II d'Ešnunna lorsque les deux rois conclurent une alliance comporte une clause d'assistance « à l'endroit des armes et de la bataille, à l'endroit de la muraille et du campement » (A.361 : ii 13'-14' = *LAPO* 16, n° 292). Les anciens opéraient donc une nette distinction entre les combats en rase campagne et la prise des villes, aspects qui seront examinés tour à tour.

Étudier la tactique à l'époque amorrite est actuellement très difficile, car les descriptions de batailles sont très rares. Il y a deux raisons à cette situation. Tout d'abord, on ne dispose pas pour cette époque d'équivalent aux récits que l'on trouve plus tard, par exemple dans les textes annalistiques assyriens. On aurait pu penser que la correspondance d'époque amorrite compenserait cette lacune, mais il n'en est rien : il semble que l'on répugnait à confier à l'écrit de tels renseignements, dont l'importance était ressentie comme relevant du secret militaire.

On peut distinguer trois types d'affrontements : les embuscades, les raids et enfin les batailles rangées. Dans le premier cas, il s'agissait pour l'ennemi de s'en prendre à une armée en déplacement, de façon à lui faire subir le maximum de pertes ; les textes parlent alors de « piège » (*šubtum*). On pouvait attirer l'ennemi en lui faisant miroiter une alliance illusoire : le cas le plus dramatique est celui d'Išme-Dagan, qui fut trompé de cette manière par le roi des Turukkéens Zaziya. Une armée pouvait aussi faire une incursion en territoire étranger et procéder au pillage des ressources locales : c'est ce que firent Babyloniens et Mariotes sur le territoire ešnunnaï au moment de l'invasion élamite (*ARM* xxvii, n° 141), ou des commandos de Larsa en territoire babylonien avant que n'éclate la guerre (*ARM* xxvi/2, n° 372, l. 27-32). C'est là que l'information et la rapidité de sa diffusion jouaient leur rôle : dès que l'alerte était donnée, on mettait hommes, bêtes et réserves en grain à l'abri dans des sites fortifiés (voir par ex. *LAPO* 17, n° 700). Lorsque l'attaque avait lieu avant la moisson, les récoltes de l'ennemi pouvaient être brûlées sur pied. Certains peuples semi-nomades comme les Turukkéens étaient particulièrement redoutés pour leurs razzias. Enfin, les armées ennemis pouvaient s'affronter dans de véritables batailles rangées. Quelques lettres fournissent une description métaphorique des différentes composantes de l'armée en ordre de bataille, parlant de son « front », de ses « ailes » de droite et de gauche, de sa « queue » et de son « nombril » (Ziegler 1997).

Une des caractéristiques essentielles des villes à cette époque était l'existence d'une muraille fortifiée (*dûrum*) en briques, pourvue de créneaux et percée de portes voûtées en plein cintre et encadrées de tours. En général, ces murailles étaient à l'époque édifiées sur un glacis (*šulhûm*), de façon à rendre plus difficile un assaut ennemi. L'un des plus beaux exemples d'une telle fortification est offert par Mishrife, l'antique Qaṭna, en Syrie centrale. De nombreuses villes, en Haute-Mésopotamie, semblent avoir été construites en deux parties, l'acropole (*kirhum*) et la ville basse (*adašsum*) (Charpin 1997).

La poliorcétaire était à l'époque une composante essentielle de l'art militaire (Abrahami 1999). Certaines campagnes militaires consistaient à prendre d'assaut des villes fortifiées dans lesquelles l'ennemi s'était enfermé : l'exemple le plus clair est celui de la campagne contre Bûnû-Eštar d'Arbèles. Išme-Dagan réussit à s'emparer de ses villes le plus souvent après une seule journée d'efforts : les fortifications ne devaient guère être importantes. Seule la ville de Qâbrâ put résister plus longtemps. La sorte de « promenade militaire » à laquelle se livra au même moment le roi de Qatna dans la vallée de la Beqa'a, prenant les villes en série, donne de cette région bien éloignée une image assez semblable (Charpin 1998).

Les instruments essentiels à la prise des villes étaient la tour de siège et le bâlier (Kupper 1997). Les attaquants devaient édifier une rampe en terre, de façon à installer leur tour, amenée en pièces détachées, au niveau du sommet du glacis. Cette tour semble avoir eu plusieurs usages. Elle servait à suspendre le bâlier, dont la tête de bronze terminée en pointe permettait de percer la muraille. La tour était par ailleurs pourvue de passerelles qui permettaient éventuellement aux assaillants de prendre pied sur les remparts de la ville. Les assiégés tentaient d'entraver l'édification de la rampe ; lorsque la tour était montée, ils pouvaient essayer de l'incendier, ce qui réduisait à néant les efforts des assiégeants, comme Atamrum en fit l'amère expérience devant Razamâ. Lorsqu'on a affaire à des fortifications de taille moyenne, l'édification d'un remblai avait pour but de constituer une rampe d'assaut atteignant le sommet de la muraille et permettant aux assiégeants de prendre pied sur le rempart.

E. LA FIN DES GUERRES ET LA CONCLUSION DES TRAITÉS. — Les guerres pouvaient prendre fin de différentes manières. Lorsqu'il s'agissait d'une invasion qui tournait mal, on assistait à la retraite pure et simple de l'envahisseur : tel fut le cas des Elamites en 1764. En cas de victoire, au contraire, lorsque le roi de l'adversaire était capturé, il était souvent mis à mort : la liste des souverains qui connurent ce sort d'après les archives de Mari est longue. Se posait alors la question du statut de son royaume : annexion ou mise sous tutelle avec un nouveau roi lié au vainqueur. Samsî-Addu choisit selon les cas l'une ou l'autre de ces solutions : de nombreuses dynasties furent éliminées, à Kurdâ ou à Andarig, par exemple, les souverains locaux étant remplacés par des gouverneurs. Mari constitua à cet égard une exception, Samsî-Addu y plaçant Yasmah-Addu comme roi.

Néanmoins, il arriva souvent qu'aucun camp ne réussit à l'emporter nettement : il fallait aux belligérants négocier un compromis pour mettre fin au conflit.

Plusieurs catégories de traités. — D'un point de vue fonctionnel, les traités peuvent être rangés en plusieurs catégories : ceux dont les contractants nouaient une alliance dans la perspective d'un conflit futur ou en cours doivent être distingués de ceux qui cherchaient à mettre fin à une période d'hostilité. En ce qui concerne la documentation mariote, on rangera dans la première

catégorie l'alliance conclue entre Zimrî-Lîm et Hammu-rabi de Babylone au moment de l'invasion élamite, qui avait notamment pour but d'empêcher l'un des deux contractants de conclure une paix séparée (*LAPO* 16, n° 290). En revanche, le traité souscrit par Zimrî-Lîm avec Ibâl-pî-El d'Ešnunna visait à mettre un terme à un conflit de plusieurs années (*LAPO* 16, n° 292). Mais un nombre important de traités ne s'inscrivent pas directement dans la perspective d'un conflit, passé, présent ou futur : il s'agit tout simplement d'alliances conclues entre deux souverains au moment où l'un d'eux montait sur son trône. En effet, les alliances étaient alors des engagements purement personnels entre deux personnes. Peu après son avènement, un roi recevait donc souvent plusieurs propositions d'alliance venant de souverains déjà en place, accompagnées de cadeaux : il lui fallait choisir. C'est ainsi que Zimrî-Lîm préféra confirmer son alliance avec le roi d'Alep plutôt que d'accepter les propositions du souverain d'Ešnunna (Charpin 1991). Atamrum, une fois devenu roi d'Andarig, accepta l'offre de Zimrî-Lîm (*LAPO* 16, n° 291), et repoussa celle de Hammu-rabi de Babylone (*ARM* xxvi/2, n° 372). Lors de l'avènement de Hammu-rabi à Alep, l'empereur d'Elam chercha à l'attirer dans son camp en le détachant de l'alliance avec Mari et Babylone que son père Yarîm-Lîm avait conclue (Charpin s.p. e).

Les modalités de la conclusion des traités. – Deux modalités différentes se laissent clairement distinguer, selon que les rois se rencontraient ou au contraire qu'ils concluaient une alliance à distance (Charpin 1990 ; 2004, p. 300-303).

Dans le premier cas, les rois réunis en un même lieu commençaient par se mettre d'accord sur leurs engagements réciproques (voir par exemple *ARM* xxvi/2, n° 404). Le rituel de l'alliance comportait l'énoncé solennel des paroles du serment que se faisaient les parties prenantes, et l'immolation d'un animal. Ce dernier était le plus souvent un ânon, mais le sacrifice d'autres animaux est attesté, comme celui de chèvres (Charpin 2003). Les raisons symboliques sous-jacentes à ces pratiques ne sont nulle part explicitées ; ces conduites ont des échos dans la Bible (Lafont B. 2001, p. 270). Plusieurs textes font allusion à une alliance conclue « par le sang » (Durand 1992b, p. 116-117) et l'un d'eux évoque le fait de se frotter de sang (Eidem 1999, p. 296-297). D'autres textes font allusion à la coupe dans laquelle les rois qui s'allient ont bu, sans que la nature du liquide contenu dans cette coupe soit précisée (*FM* III 122).

Dans le cas des traités conclus à distance, la situation était beaucoup plus complexe, puisqu'il fallait que les deux parties se mettent d'accord sur les engagements de chacune d'elles avant qu'elles ne procèdent à la prestation du serment. C'est dans ce cas uniquement que les traités donnaient lieu à la rédaction d'un texte écrit. L'un des cas les mieux connus est celui des négociations entre Hammu-rabi de Babylone et le roi d'Ešnunna Šilli-Sîn (Charpin 1988, p. 144-145). Les deux rois devaient échanger d'abord une « petite

tablette », qui ne comportait que les clauses auxquelles chacun proposait à l'autre de souscrire. L'accord était parfois formulé d'une manière très générale : avoir mêmes ennemis et mêmes amis, venir au secours de celui qui serait attaqué, ne pas conclure de paix séparée. Dans certains cas, les clauses étaient plus détaillées, comme dans le traité soumis par Ibâl-pî-El II d'Ešnunna à Zimrî-Lîm. Une fois l'accord établi, les rois devaient échanger une « grande tablette ». On peut penser qu'il s'agit d'une tablette analogue à certains traités qui ont été retrouvés ; ces derniers s'ouvrent par une liste de divinités garantes du traité, se poursuivent par les clauses du traité et s'achèvent par des malédictions au cas où ces clauses ne seraient pas respectées. Cette façon de procéder avait donc plusieurs conséquences. Tout d'abord, les traités étaient toujours rédigés unilatéralement : chaque roi envoyait à son partenaire le texte des engagements qu'il souhaitait le voir prendre. D'autre part, le texte du traité n'avait pas de valeur en lui-même (cf. col. 248-249). La ratification du traité se faisait par l'envoi d'une délégation d'un des deux rois chez l'autre ; elle était porteuse des « dieux » de ce roi, très vraisemblablement sous forme de statues, parfois aussi des symboles divins, devant lesquels il souhaitait que son partenaire prête serment. La cérémonie comportait un geste symbolique connu sous le nom de *lipit napištîm*, que l'on a compris traditionnellement comme le fait de « se frapper la gorge », mais que J.-M. Durand propose de comprendre comme le fait de « s'enduire de sang » (Durand 2006) : par là-même, celui qui s'engageait mettait sa vie en jeu au cas où il ne respecterait pas les clauses du traité conclu.

Les traités étaient souvent renforcés par des alliances matrimoniales : les paroles échangées se doublaient par l'échange de femmes. La progéniture issue de tels mariages concrétisait bien entendu l'alliance par le sang contractée par les rois.

Voir la bibliographie générale col. 450-56.

D. CHARPIN.

IV. LE MONDE À L'ÉPOQUE DE MARI

I. LE PROCHE-ORIENT OCCIDENTAL À L'HEURE DE MARI

Les archives de Mari donnent une vision jusqu'à présent inégalée de ce qu'était l'Ouest au XVIII^e siècle av. J.-C. car celles qui représentaient les deux capitales majeures de cette région, Qatna ou Alep, n'étaient avant Mari documentées qu'à partir de l'époque moyenne, celle dite d'El-Amarna, ou par les documents hittites (Charpin-Ziegler 2003, p. 25). La documentation de Mari, autre donc qu'elle est la plus haute à nous documenter l'ensemble de ces régions occidentales y compris Ugarit, riche en textes pour l'époque récente mais où l'on n'a toujours pas retrouvé de documents pour l'époque moyenne, abonde en détails sur les événements historiques, sociaux et religieux et permet de tenir sur elles un discours relativement précis. L'intérêt est de constater d'emblée, à partir de la documentation mariote, que les traits fondamentaux qui

caractérisaient ces régions à la période récente étaient en fait déjà en place plusieurs siècles auparavant ; l'Ouest ne doit donc plus être considéré comme émergeant tout soudain à nos yeux après 1400 sans que rien ne le laisse prévoir (Durand 1997, p. 48).

Les réalités à l'Ouest du monde mariote : La documentation mariote illustre trois zones distinctes dont les spécificités révèlent en fait les rapports qu'elles entretiennent avec Mari.

Il y a, tout d'abord, une zone de contrôle direct : elle est constituée par les régions soumises ou vassales (en l'occurrence, le Balih et le cours de l'Euphrate entre Tuttul et Carkémish, englobant Emar), puis une zone extérieure, celle des grands royaumes avec lesquels Mari entretient des rapports diplomatiques suivis, c.-à-d., pour l'Ouest avant tout, du Nord au Sud, les États de Carkémish, d'Alep et de Qatna, enfin une troisième zone que l'on peut considérer comme l'au-delà de ces régions, avec laquelle les contacts sont épisodiques, en fait souvent occultés par ces grands royaumes indépendants qui les contrôlent ou leur servent de relais dans leurs relations avec Mari : il s'agit, en effet, à la fois de régions incluses de façon plus ou moins lâche dans ces royaumes (comme les entités que constituent Ugarit, Ébla et Hazor) ou situées très au-delà d'eux, comme l'Égypte, Chypre et la Crète (Durand 1997, p. 55). Les rapports avec les régions lointaines ne sont souvent connus que par des produits importés portant des qualificatifs géographiques (Michel 1996, p. 406). Il ne faut néanmoins pas oublier que les objets de luxe de par leur nature même étaient destinés à circuler et qu'ils pouvaient donc passer par plusieurs intermédiaires avant arriver dans les coffres du roi de Mari (Guichard 2005, p. 173).

C'est un tel filtre qui expliquerait notamment l'absence de l'Égypte dans les textes de Mari (Durand 1999, p. 159) ainsi que l'étonnante absence de la ville d'Ébla par la documentation mariote.

On peut considérer que la première zone est constitutive de l'horizon mariote proprement dit, même si elle se gère le plus souvent de façon autonome et que son histoire se confond donc avec celle de Mari proprement dite.

A. LE CERCLE EXTÉRIEUR. – Pour ce qui compose le « cercle extérieur », il ne s'agit plus d'administration médiate ou de contrôles portant sur des vassaux directs, mais bel et bien de rapports diplomatiques avec échanges d'ambassadeurs et non pas de simples informateurs.

Carkémish. – Carkémish n'est connue pour l'époque quasiment que par les échanges qu'elle entretenait avec Mari, car la route des marchands cappadociens semble avoir passé bien plus au nord et le toponyme n'y apparaît même pas sous la forme d'un nizbé. Mari prend donc le relais de la documentation d'Ébla avant la très abondante documentation d'époque hittite ou les textes de l'Emar d'époque récente.

Ce royaume était lui-même en étroites relations avec trois autres centres importants de la même région : le Yamhad auquel il était plus ou moins inféodé, ainsi que

le Haššum et l'Uršum. La plus grande partie des informations sur Carkémish proviennent de la correspondance qu'entretenait Șidqum-Lanasi, peut-être le vizir d'Aplahanda, en tout cas un homme d'affaire avisé, et Zimrî-Lîm (Lafont 1988, p. 509-541), pour l'approvisionnement du palais en bois, vins, céréales et autres produits (Lafont 1991, p. 276).

La Carkémish contemporaine de Mari ne semble pas avoir été jamais tenue pour une grande puissance (Kupper 1992, p. 17) ; c'est sans doute ce qui explique qu'elle ne soit pas mentionnée dans la célèbre lettre où Itûr-Asdu (A.482, Charpin-Ziegler 2003, p. 206 n. 330) énumère le catalogue de celles qui semblent avoir été les grandes puissances du temps. Une preuve directe est sans doute donnée dans une lettre que le nouveau roi de Carkémish, fils et successeur d'Aplahanda, écrivit à Zimrî-Lîm et où il avoue que sa ville était soumise à une double allégeance, envers Mari et Alep (Kupper 1996, p. 23 et n° 18).

Malgré cette fragilité politique, Aplahanda, son père, avait réussi avec une habileté certaine à rester en bons termes aussi bien avec Samsî-Addu et Yasmah-Addu, qu'avec le roi du Yamhad (Kupper 2002, p. 199) et on possède encore des missives pleines d'amitié adressées par lui au fils de Samsî-Addu, lors de moments délicats où il s'agissait de personnes déportées des régions soumises au royaume de Haute-Mésopotamie vers ses territoires.

Il est vraisemblable que la fin du royaume de Haute-Mésopotamie a vu, néanmoins, Carkémish passer complètement dans le camp du Yamhad puisque c'est dans les jardins de son palais que Zimrî-Lîm semble avoir préparé son retour vers Mari (Kupper 2002, p. 195-200).

On connaît la séquence des rois Aplahanda, Yatar-Âmi et Yahdun-Lîm sur le trône de Carkémish ; la documentation de Mari dans sa phase finale fait entrevoir des désordres internes profonds et Yatar-Âmi a connu une fin violente à l'instigation de son propre frère, pour le plus grand scandale de Hammu-rabi de Babylone, mais non du roi de Mari.

Le dieu principal semble avoir été une figure de Nergal, peut-être appelée Lubadag, ce qui ne peut être qu'un précurseur du Nubadig de l'époque récente (Durand 2005b, p. 62).

D'autres contacts devaient certainement exister entre Carkémish et les régions au-delà comme l'Anatolie mais ils ne sont pas documentés par nos archives. En revanche, des rapports directs semblent avoir existé entre le Moyen-Euphrate et l'important centre commercial de Cappadoce ; ils ne sont toutefois pas le fait de relations entre États mais relèvent de l'initiative privée, comme les relations entre les marchands (Durand 2001, p. 119-132).

Haššum et les capitales d'amont de Carkémish. – Il existait dans la région du Haut-Euphrate, à l'amont de Carkémish, une série de villes très importantes, attestées partie par la documentation cappadocienne, partie par les lettres de l'époque du royaume de Haute-

Mésopotamie, mais qui devaient prendre toute leur importance au moment de l'empire hittite. Ces villes sont Haššum, Uršum, Zalwar, Tigunānum. Leur histoire est très fragmentairement connue. On trouvera un point bibliographique et de nouvelles propositions d'identification à des tell modernes dans Charpin-Durand 2006, p. 225-27.

Alep. – Une question majeure que ne permettent pas de résoudre les 50 ans attestés par la documentation marioite concerne l'identification du centre politique du Nord-Ouest. À en croire ce qui a été retrouvé au palais des bords de l'Euphrate, Alep (Halab = « la Forêt ») est la capitale politique et religieuse du Nord-Ouest de la Syrie ; or, si rien ne reste de cette Alep recouverte aujourd'hui par une immense métropole moderne, les imposantes ruines du Tell Mardikh au sud, relativement proches d'Alep, montrent un lieu majeur qui, depuis le III^e millénaire, est effectivement attesté par sa documentation propre comme la capitale du Nord-Ouest, mais se dénomme Ebla. Le silence total des sources marioites concernant Ebla fait problème, surtout en relation à l'omniprésence d'Alep dans la documentation de l'époque ; mais, pour l'heure, le seul moyen d'expliquer raisonnablement le fait (mis à part l'identification improbable d'Ebla à l'Alep de l'époque, quoiqu'un double nom soit toujours possible) est de postuler une éclipse temporaire de ce centre majeur, pour une période où le fouilleur ne constate nul niveau d'abandon. Le fait que la résidence royale fût à Alep, centre politique du Yamhad, explique que tel ait été le but normal des ambassadeurs et que la qualification immédiate des gens du Nord-Ouest fût « d'Alep » ou yamhadéen ; cela ne prouve nullement que cette Alep ait alors été une ville majeure et populeuse, cette dernière caractéristique étant réservée à Ebla et à ses campagnes, tombées au pouvoir du chef qui résidait à Alep. Cette opposition entre « résidence royale » et « ville capitale » est couramment vécue à l'époque comme le montre l'exemple de Šubat-Enlil versus Ekallātum pour le royaume de Haute-Mésopotamie. Les Marioites envoyés par le roi de Mari n'avaient aucune raison d'aller là où ne se trouvait pas le roi et ne mentionneraient ainsi pas la ville d'Ebla, pas plus que les autres centres du royaume d'Alep ; de même, la route qui conduisit Zimrī-Lîm vers la Méditerranée passait bien plus au Nord. De la même façon, on ne trouve mention des villes majeures de la Babylonie que dans des lettres qui ont des raisons très particulières d'en parler. Il faut donc simplement supposer qu'au XIX^e s. av. n. è. la dynastie indigène d'Ebla avait été remplacée par une autre qui lui commandait depuis Alep et qui a dû perdre par la suite son pouvoir, Ebla réaffirmant son indépendance.

Quoiqu'il en soit, l'Alep que nous connaissons à l'époque de Mari se trouvait alors la capitale d'un royaume dénommé Yamhad (« Im'ad » de l'époque šakkanakku, peut-être d'une racine désignant la pléthore de la population) dont les limites semblent avoir été au nord l'Amanus et à l'ouest la Méditerranée. Il est vraisemblable qu'à l'époque de Zimrī-Lîm

Ugarit faisait partie de son horizon politique puisque le roi du Yamhad s'y rend pacifiquement avec tout son arroi. Au sud, la zone du Yamhad était limitée par celle de Qatna et Parga semble avoir été la ville disputée par les deux grands royaumes sur leur frontière (L. Marti, à paraître).

C'est sur ses limites est que l'on peut le mieux observer la politique d'expansion du Yamhad dont un des aspects de la politique étrangère semble avoir été de contrôler le grand axe de pénétration Alep-Mossul, une des articulations majeures de tout temps de la pénétration humaine au Proche-Orient.

Le grand emporium d'Emar, tout en étant *de facto* autonome et reconnaissant plusieurs suzerains (sans doute les rois chez lesquels ses marchands voulaient faire leurs affaires), était considéré comme la porte du Yamhad sur l'Euphrate moyen et faisait officiellement partie du *dadmum* (« pays »), nom indigène de la confédération yamhadéenne. De la même façon, Carkémish, en principe autonome, suivait de près les mots d'ordre qui lui venaient d'Alep. On peut considérer toute la rive droite du haut Moyen-Euphrate comme le domaine réservé d'Alep. La frontière avec Mari semble avoir été au sud d'Emar, mais à l'amont de Tuttul, à Hakkulân (Durand 2004, p. 172).

Sous le royaume de Haute-Mésopotamie, la poussée de Samsî-Addu vers l'Ouest et sa tentative de mettre la main sur la région de Harrân (Zalmaqum) a dû empêcher les Occidentaux de prendre pied sur la rive gauche de l'Euphrate ou les repousser sur l'autre rive, mais la joie d'un Yarîm-Lîm apprenant la défaite de Larîm-Numaha (fin de l'éponymat de Aššurmalik/début de celui de Awiliya, Charpin-Ziegler 2003, p. 109) montre l'implication du Yamhad dans les affaires du Zalmaqum. On constate simplement qu'à la fin du règne de Zimrī-Lîm le Yamhad est de nouveau installé sur la rive gauche de l'Euphrate (Charpin-Ziegler 2003, p. 215), même si les détails de sa progression sont inconnus. Cela doit être considéré comme la conséquence de l'aide décisive apportée par Alep à la restauration de la dynastie bensim'alite (Durand 2002b, p. 13, n. 9). La lettre A.262 montre que lorsque le royaume de Haute-Mésopotamie s'est écroulé, Alep a étendu ses possessions sur la rive gauche de l'Euphrate, sans doute au sud du Zalmaqum. La période postérieure à Mari montre en tout cas que l'influence d'Alep jouait jusqu'au Sindjar ; ses forces reçoivent alors un appui décisif des anciens alliés de Zimrī-Lîm (Durand 2005b, p. 578-79).

L'organisation du royaume du Yamhad semble avoir été confédérale. Pour le peu qui est connu, il semble qu'il y ait eu une juxtaposition de royaumes certainement importants qui respectaient l'autorité d'Alep. On comprend mieux que la fameuse lettre citée ci-dessus (A.482) compte pour « vingt » les rois qui suivaient le chef d'Alep. Pour l'heure, on en connaît quelques-uns comme Ugarit, Tuba, Emar (quoiqu'il n'y ait point de roi à proprement parler), Hazâzar, Muzunnum et Tunip (Charpin-Ziegler 2003, p. 206 n. 331 et Durand 2002b, p. 65).

On ne connaît pas le statut d'Alalah à l'époque, laquelle semble avoir été une ville ruinée, ni surtout le titre qu'y avait Zimrî-Lîm si Alahtum est bien le nom pour l'époque de l'endroit dans les archives de Mari. Il est intéressant de constater que la famille royale d'Alep y avait de grandes propriétés, mais, en l'occurrence, il s'agit de la reine mère Gašera et on ne sait pas si elle n'était pas originaire de l'endroit.

Il n'est pas question ici d'entrer dans le détail des relations d'Alep avec Mari, tout particulièrement l'aide apportée lors de la révolte des Benjaminites ou la participation aux guerres menées dans l'Est par le roi de Mari aux côtés de Babylone contre Ešnunna ou contre l'Élam, tous détails que l'on trouvera dans *FM* v (Charpin-Ziegler 2003).

Les rois d'Alep connus par Mari sont Sûmu-épuh, Yarîm-Lîm et Hammu-rabi, Abbân, successeur de ce dernier, étant mentionné comme un tout jeune enfant encore.

En revanche, certains dossiers majeurs sont ici présentés. Le premier, et sans doute le plus célèbre, concerne le mariage de Zimrî-Lîm avec la princesse d'Alep, Šîbtu. Il y avait certainement une tradition d'union dynastique entre les deux centres puisque Samsî-Addu parle de « la Yamhadéenne » que Yahdun-Lîm avait épousée, cette dernière étant peut-être Tarîš-hattûm (Durand 2000, p. 341-342). Le dossier concernant la seconde union dynastique est désormais daté des tout débuts du règne (Charpin-Ziegler 2003, p. 191-193) et a le grand intérêt de raconter à la fois les rites de deuil (mort de la vieille Sumu-na-abi, épouse de Sûmu-épuh) et ceux de mariage à la cour d'Alep. On connaît encore la constitution de l'ambassade et le rite d'imposition du voile ainsi que l'arrivée par bateau à Mari de la nouvelle reine. Il est remarquable que cette union ait scellé l'accord politique entre Alep et Mari au détriment d'Ešnunna, alors que Zimrî-Lîm avait, par ailleurs, repris comme épouse Dâm-hurâši, la veuve de Yasmah-Addu, fille du roi de Qatna et grand adversaire d'Alep. Les deux femmes semblent avoir porté le titre de *bêltum*, « reine », sous la domination, au début du règne, de la reine mère de Mari, Addu-dûrî.

Le second concerne la question d'Alahtum. Il s'agit de l'achat d'une terre du royaume d'Alep par le souverain de Mari, lors de la 11^e année de son règne ; le dossier est effectivement de l'extrême fin du règne. L'achat de la ville a certainement été décidé lors du voyage à Ugarit entre Zimrî-Lîm et Yarîm-Lîm, mais, suite à la mort quelques mois plus tard du roi d'Alep, l'affaire s'est négociée avec Hammu-rabi son fils, ce qui entraîna une réactualisation des accords antérieurs.

On apprend par là même que Zimrî-Lîm possédait déjà au moins une ville au Yamhad, Narazzik, qui était peut-être le lieu où la famille royale bensim'alite de Mari avait trouvé refuge lors de la prise de sa capitale par Samsî-Addu. A cette possession s'ajoutait aussi la ville de Tawarambi (Durand 2002b, p. 66). Il est d'ailleurs possible qu'une des motivations de Zimrî-Lîm lors de son grand voyage vers l'Ouest ait été de

revoir cette ville (Durand 2002a, p. 19). Certains hauts fonctionnaires mariotes qui disparaissent périodiquement de la documentation palatiale de Mari peuvent avoir eu la charge de ce domaine.

Pourquoi avoir voulu augmenter la taille de ces terres ? Il semble que ce soit pour pourvoir « aux besoins du palais » (Durand 2002a, p. 21). Le recours à des marchands pour se procurer certaines denrées était à la fois précaire et coûteux. Mieux valait donc produire ces produits. La région d'Alahtum, située sur l'Oronte et pas trop loin du Liban, se présente en effet comme très féconde en vin et huile d'olive, et on la voit produire une grande diversité de fruits avec d'importantes ressources en bois.

Il ressort de la documentation qu'Alahtum était une ville ruinée que Zimrî-Lîm acheta alors qu'elle était abandonnée par la majeure partie de sa population. Il s'était d'ailleurs engagé à la réparer (Durand 2002b, p. 72) et le roi d'Alep a insisté tout particulièrement pour que débutent les travaux. Il semble y avoir eu un vaste programme d'investissement de la part des Mariotes car un projet d'achat de la ville de Tuhul est postérieur à l'installation à Alahtum, alors que les problèmes posés par l'organisation du nouveau domaine battent leur plein (Durand 2002b, p. 70).

L'intérêt du dossier est surtout d'ordre juridique et permet de très intéressantes comparaisons avec l'organisation des « villages » dans la documentation postérieure d'Alalah. Il y a eu en fait luttes d'influences localement, la reine mère Gašera se révélant tout à coup propriétaire des terres concédées, une fois qu'elles furent remises en valeur ; les fonctionnaires de Zimrî-Lîm ont surtout essayé de se faire octroyer localement des dispenses de corvée et de service militaire. C'est un des dossiers qui montrent le mieux le rapport à son territoire d'un roi local. Il se refuse à « vendre » la terre parce que cette dernière est étroitement liée au travail de ceux qui l'occupent et qui en font la vraie richesse comme travailleurs et soldats : continuer à s'assurer leur concours était la seule façon pour le roi du Yamhad d'être à même d'exercer son pouvoir (Durand 2002b, p. 72-75).

Les dossiers religieux qui révèlent les spécificités de l'Ouest, très différentes de celles du Pays d'Akkad ou de Sumer, ont fait remonter dans le temps plusieurs attestations d'époque récente. C'est ainsi que l'on voit le grand rituel *zukrum*, connu en détail par les textes retrouvés à époque récente à Emar, être alors pratiqué dans la vallée de l'Oronte (Durand 2002b, p. 97 ; 135-137 et n° 39), le droit d'asile à Alep pose des problèmes délicats car il semble être lié au territoire du Yamhad plutôt qu'à l'existence d'un temple ou à l'inviolabilité d'une enceinte sacrée (D. Charpin, Colloque d'Istanbul, juin 2005, sous presse) ; mais c'est surtout la stature du grand dieu Addu d'Alep, dont les accents s'élèvent à une hauteur inédite à l'époque, qui étonne encore, lui qui se montre comme dieu de la justice détaché des avantages mercantiles ; il se présente surtout, dans un texte devenu célèbre (Durand 2002a : n° 38, comme le vainqueur du monstre primordial

Tēmtum (la « Mer ») qui octroie au nouveau roi l'arme mythique victorieuse et l'onction d'invincibilité. Le récit qu'il tient n'est pas seulement un précurseur d'un célèbre mythe ougaritique attesté par une tablette d'époque récente, mais il montre que le moment clef du *Poème de la création* de Babylone qui décrit l'affrontement entre Marduk et Ti'amat a ses lointaines origines dans un mythe amorrite occidental et a dû être importé dans les régions orientales, plutôt qu'il n'y a été conçu comme on l'a considéré jusqu'à aujourd'hui (Durand 1993, p. 41-61).

Qaṭna. – Qaṭna (la « Petite », certainement par prétérition quand on constate l'ampleur du site) représente le centre de l'Occident-Sud. Les fouilles du comte du Mesnil du Buisson et les dernières recherches de la mission conjointe syro-germano-italienne y ont retrouvé des textes mais qui semblent d'époque récente.

À l'époque du royaume de Haute-Mésopotamie, Qaṭna paraît avoir été une puissance majeure dont l'influence s'étendait jusqu'à Palmyre (Tadmor) (Joannès 1997, p. 397-408) et qui contrôlait vers l'Est sur une distance importante le désert jusqu'à rencontrer la zone que surveillait Mari. La limite au Nord, en direction d'Alep, s'arrêtait à Parga ; à l'Ouest, si l'on peut désormais se poser la question de savoir si Hazor était bien son vassal, après l'attribution à Samsi-Addu du fragment épistolaire qui y a été retrouvé (Charpin-Ziegler 2003, p. 84), un texte semble attester l'occupation d'Ougarit (L. Marti, s.p.). C'est un centre qui importe vers l'Est les produits de Crète et de Byblos. Il est possible que des productions égyptiennes soient incluses dans ces échanges.

L'antagonisme entre Alep et Qaṭna a été le fait majeur de la géopolitique occidentale ; aussi n'est-il pas étonnant de voir se conclure une alliance matrimoniale entre le royaume de Haute-Mésopotamie et celui de Qaṭna réunis sans doute par une opposition conjointe à Alep. On possède encore, quoiqu'il soit moins explicite, le dossier traitant du mariage entre Yasmah-Addu et la princesse Dâm-hurâši, occultée jusqu'à peu par son titre de *bēltum* (« reine ») pris pour un nom propre (« Reine »). Le mariage semble être resté stérile, ou au moins ne pas avoir produit de prince mâle qui ait vécu (cf. la réinterprétation de *ARM* 1, n° 3 = Durand 2000 n°931). Dâm-hurâši, épousée par Zimrî-Lîm après sa victoire, lui donna au moins un fils, le petit Yaggid-Lîm.

Le dossier majeur des relations entre Mari et Qaṭna, sous le royaume de Haute-Mésopotamie, est constitué par l'expédition de Qaṭna pour laquelle le dossier exhaustif des textes est en cours de publication (cf. pour l'heure, Durand 1998a, p. 9-34 et l'exposé de Charpin-Ziegler 2003, p. 101-102). Les opérations durèrent plusieurs années et il est difficile de toujours bien distinguer entre ce qui a été prévu et ce qui a été fait. L'ennemi à combattre devait être puissant, Išhi-Addu demandant de l'aide et se plaignant des intentions hostiles de Sūmū-ēpuh, roi d'Alep. Les opérations des troupes du royaume de Haute-Mésopotamie semblent plutôt avoir été dirigées vers la région sud, sans engagements directs avec les forces d'Alep, quoique Qaṭna ait

été impliquée dans la campagne. Il est possible que l'opération primitive était d'aider Qaṭna contre Alep et que les troupes se soient dirigées vers le sud pour soulager leur allié qui avait à résister à une attaque sur le front nord.

Outre l'intérêt évident de l'information événementielle, ce dossier documente des lieux connus jusqu'alors uniquement par les lettres d'El Amarna : c'est ainsi la plus haute mention jusqu'ici du pays de Cana'an, mais il donne surtout une description du pays d'Apum qui ne peut être que l'Upum plus récent où l'on retrouve Damas, laquelle ne semble pas être encore une ville mais simplement une riche oasis avec de très larges canaux où l'on doit reconnaître les branches du Barada.

Les rois de Qaṭna attestés par Mari sont Rimši-Addu et Amut-pâ-El. Il est possible que le père de Rimši-Addu ait été un Amut-pâ-El (Durand-Marti 2003, p. 169).

On ne connaît malheureusement pas encore le nom du dieu polia de Qaṭna.

Les rapports avec Qaṭna sous Zimri-Lîm (Charpin-Ziegler 2003, p. 195) changèrent bien évidemment. Le mariage de Zimrî-Lîm avec la princesse de Qaṭna qu'il trouva au palais de Mari montre qu'il tâcha de ménager le puissant roi occidental. Dans sa troisième année, il envoya son ministre Asqûdum à Qaṭna pour tenter d'empêcher Amut-pâ-El de faire alliance avec le roi d'Ešnunna, et l'inviter vu son alliance familiale au sacrifice d'Eštar, fête de sa propre dynastie ; Iddin-Numušda, chef des marchands, fut de même envoyé en mission à Qaṭna à la même époque (Charpin-Ziegler 2003, p. 195 n. 212) peut-être pour se procurer le cuivre nécessaire à l'armement des soldats.

Il y a, ensuite, une raréfaction des renseignements sur Qaṭna étonnante à proportion de la place que prend désormais Alep. Il est certain que Qaṭna a dû connaître une période de repli et d'isolement qui peut expliquer que, lorsque l'empereur d'Élam se montra menaçant envers les princes amorrites de la plaine, Qaṭna lui fit des propositions immédiatement de soumission et lui promit que « le pays lui serait donné », épisode jugé alors scandaleux et dont la tradition biblique a peut-être gardé le souvenir (Durand 1998b, p. 16-20).

Haṣor. – Haṣor illustre assez bien les aléas de notre information. Les maigres renseignements sur les rapports entre ce qui était certainement la métropole du nord de la Palestine et Mari ont été regroupés (Bonechi 1992, p. 9-22). Or, il apparaît d'un texte récapitulatif que ces rapports ont été suivis et continus pendant tout le règne. Si ce n'était ce témoignage unique, on pourrait considérer que les rapports entre le nord de la Palestine et les Bords-de-l'Euphrate étaient inexistant à l'époque.

Or, la réinterprétation dernière donnée par Charpin-Ziegler d'un document acéphale retrouvé à Haṣor (Charpin-Ziegler 2003, p. 84) montre que lorsque Samsi-Addu se fut emparé de Mari et donc possédé les têtes de pont des routes qui reliaient le cours du Moyen-Euphrate à l'Ouest, Haṣor fut parmi les villes à qui le monarque vainqueur envoya une circulaire comminatoire pour réclamer ce qui s'apparente bien à un tribut.

Haṣor devait donc bien être une réalité très précise pour le royaume des Bords-de-l'Euphrate.

B. LA ZONE EXTÉRIEURE. – La Crète. – Le cas de la Crète illustre parfaitement la situation d'un contact exceptionnel avec des étrangers.

Les archives de Mari mentionnent de façon régulière Kaptarum, c.-à-d. (entre autres propositions) la Crète, principalement comme lieu d'origine de noms d'objets, aussi bien des vêtements, que des armes ou de la vaisselle de luxe, dont la plupart viennent des cours du Levant (Guichard 1999, p. 169) ; des objets crétois peuvent ainsi parvenir à Mari par Alep mais aussi par Carkémish (Guichard 2005, p. 167).

Un contact direct n'est documenté qu'une seule fois entre marchands crétois et mariotes sur le quai d'Ugarit, donc sans doute à Minet El Beida. Le texte se situe dans le court laps de temps où Mari se fit la redistributrice de l'étain venu de l'Est parmi les cours de l'Ouest, vers la fin du règne. La rencontre fut l'occasion d'un présent en étain (Villard 1984, n° 556 l. 28-31) que firent les Mariotes au prince de Crète et à un interprète crétois qui était aussi le chef des marchands. Il n'est donc pas impossible qu'il ait existé déjà à l'époque un comptoir crétois à Ugarit (Guichard 2005, p. 163).

Lorsque Zimri-Lîm entreprit son grand voyage dans l'Ouest, le roi dut suffisamment admirer la marine crétoise pour faire fabriquer une barque (à la) crétoise, très certainement pour la fête d'Eštar, sans que l'on puisse savoir s'il s'agissait d'un véritable navire ou d'une maquette votive (Guichard 2005, p. 163).

Chypre. – Les mentions de Chypre viennent également de qualifications d'objets, et précisément du cuivre qualifié *d'a-la-šu*. Bien que l'identification d'Alašia avec Chypre fût longtemps sujet de discussions, elle paraît très probable ; un texte de Mari permet de préciser qu'Alašia désignait vraisemblablement non pas toute l'île de Chypre, mais une de ses villes, sans doute un établissement important de la côte orientale, pour lequel Enkomi est un bon candidat (Charpin 1990, p. 125-127).

Bibliographie.

Bonechi 1992 = M. Bonechi, « Relations amicales syro-palestiniennes : Mari et Hasor au XVIII^e siècle av. J.-C. », dans J.-M. Durand (éd.), *FM* [I], p. 9-22.

Charpin 1990 = D. Charpin, « Une mention d'Alašia dans une lettre de Mari », *RA* 84, p. 125-127.

Charpin-Durand 2006 = D. Charpin et J.-M. Durand, « La lettre de Labarna au roi de Tiginânum, un réexamen », G. del olmo Lete, L. Feliu et A.M. Albà (éds), Šapal tibnum mû illakû, *Studies presented to Jaoquín Sanmartín on the Occasion of his 65th Birthday*, p. 219-27.

Charpin-Ziegler 2003 = D. Charpin et N. Ziegler, « Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite : essai d'histoire politique », *FM* v, *Mémoires de NABU* 6, Paris.

Durand 1993 = J.-M. Durand, « Le mythologème du combat entre le dieu de l'Orage et la Mer en Mésopotamie », *MARI* 7, p. 41-61 ; **1997** = *Les Documents épistolaires du palais de Mari*, I, *LAPO* 16, Paris ; **1998a** = *Les Documents épistolaires du palais de Mari*, II, *LAPO* 17, Paris ; **1998b** = « Réalités amorrites et traditions bibliques », *RA* 92, p. 3-39 ; **1999** = « La façade occidentale du Proche-Orient d'après les textes de Mari », dans A. Caubet (éd.), *L'acrobate au taureau. Les découvertes de Tell el-Dab'a et l'archéologie de la Méditerranée orientale*, Paris, p. 149-163 ; **2000** = *Documents épistolaires du palais de Mari*, III, *LAPO* 18, Paris ; **2001** = « Une alliance matrimoniale entre un marchand assyrien de Kanesh et un marchand mariote », *Mémoires de NABU* 8, Paris ; **2004** = « Peuplement et sociétés à l'époque amorrite (I) Les clans bensim'alites », dans C. Nicolle (éd.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien. Compte rendu de la XLVI^e Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris, 10-13 juillet 2000), *Amurru* 3, p. 111-197 ; **2005a** = « Le nom de NIN-URTA à Émar », *NABU* 2005/62 ; **2005b** = « Assyriologie », Cours et travaux du Collège de France, Résumés 2004-2005, Paris, p. 563-584.

Durand-Marti 2003 = J.-M. Durand et L. Marti, « Chroniques du Moyen-Euphrate 2. Relecture de documents d'Elkate, Émar et Tuttul », *RA* 97, p. 141-80.

Guichard 1999 = M. Guichard, « Les mentions de la Crète à Mari », dans A. Caubet (éd.), *L'acrobate au taureau. Les découvertes de Tell el-Dab'a et l'archéologie de la Méditerranée orientale*, Paris, p. 165-177 ; **2005** = *La vaisselle de luxe des rois de Mari. Matériaux pour le Dictionnaire de Babyloniens de Paris*, II, *ARM* XXXI, Paris.

Joannès 1997 = F. Joannès, « Palmyre et les routes du désert au début du deuxième millénaire av. J.-C. », *MARI* 8, Paris, p. 393-415.

Kupper 1992 = J.-R. Kupper, « Karkémish au III^e et II^e millénaires avant notre ère », *Akkadica* 79, p. 16-23 ; **1998** = « Lettres royales du temps de Zimri-Lim », *ARM* XXVIII ; **2002** = « Dans les jardins de Carkemish », dans J.-M. Durand et D. Charpin (éds), *FM* vi, p. 195-200.

Lafont 1988 = B. Lafont, « La correspondance de Šidqum-Lanasi », *Archives Épistolaires de Mari* 1/2, *ARM* XXVI/2, p. 509-541 ; **1991** = « Un homme d'affaires à Karkemîš », dans D. Charpin et F. Joannès (éds), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris, p. 275-286.

Michel 1996 = C. Michel, « Le commerce dans les textes de Mari », *Amurru* 1, p. 385-426.

Villard 1984 = P. Villard, *ARM* XXIII, p. 457-585.

L. MARTI.

II. LES ÉCHANGES : COMMERCE ET CADEAUX ENTRE ROIS

Les textes de Mari, contrairement à d'autres archives, notamment celle retrouvée à Kultépé-Kanesh qui a livré la correspondance de marchands assyriens en Cappadoce, documentent principalement du fait de leur nature palatiale les moyens qu'utilisait le palais pour se procurer ce dont il avait besoin. C'est pourquoi l'étude du commerce mariote, proprement dit, est délicate à partir du moment où le palais peut faire appel à des marchands pour se procurer des biens, mais s'engager lui-même dans l'entreprise commerciale, en envoyant ses administrateurs s'approvisionner, ainsi qu'en faisant éventuellement aussi appel à la générosité des souverains étrangers, contre la perspective de dons équivalents.

Ces deux modes d'approvisionnement du palais, le recours à un commerce direct ou indirect et les échanges de cadeaux entre souverains amorrites seront présentés.

A. LE COMMERCE. – Présentation. – Selon la remarque de J.-M. Durand (2000, p. 13), il ne faut pas confondre « fait de se procurer quelque chose qui manque au palais » et « commerce ». Or, la grande majorité de la documentation disponible n'illustre que la première situation, compte tenu du fait que l'on se trouvait alors à une époque de pénurie.

La circulation des biens. – a) Les échanges réguliers. – Les archives de Mari permettent de distinguer des biens qui circulent de façon régulière et ceux qui le font de façon irrégulière (Michel 1996, p. 386). A la première catégorie appartiennent principalement l'huile, le vin et le bois.

1. L'huile d'origine animale était de production locale, tandis que la végétale faisait l'objet de nombreux achats par le palais ; ses multiples utilisations, pour l'hygiène corporelle, l'éclairage, l'alimentation, la parfumerie, entraînaient une forte consommation. L'huile que l'on considère traditionnellement comme de l'huile de sésame (Durand 1997, p. 353) était soit produite par la région de Mari ou provenait de Tuttul et d'Imar, où elle y représentait la troisième matière négociée de cet emporium de l'Euphrate (Durand 1990, p. 73). L'huile d'olive provenait de plus loin, de la côte méditerranéenne (Tunip). Une des raisons pour Zimri-Lîm de se faire concéder le terroir d'Alahtum a été de pouvoir se procurer à moindres frais une huile d'olive de très bonne qualité (Durand 2002, p. 59-60 et 66).

2. Le vin pouvait, également, être produit localement (Durand 1983, p. 104-105, Lion 1992, p. 107-113), surtout dans la région de Terqa. Il provenait néanmoins pour sa majeure partie de l'étranger, sous forme d'achats ou de cadeaux. C'était, comme l'huile, une denrée très appréciée, indispensable tant pour en faire des présents que comme dépenses régulières, sacrées ou laïques. Les principaux fournisseurs de Mari étaient, sous Zimri-Lîm, Carkémish et Alep, qui acheminaient leur production jusqu'à Imar ; elle prenait ensuite la route de l'Euphrate jusqu'à Terqa et, au delà, Mari. À Imar, le vin représentait le deuxième secteur alimen-

taire d'exportation (Durand 1990, p. 72-73) et un fonctionnaire mariote, Tupkî-Ishara y était en poste fixe pour le réceptionner (Durand 1988, n° 23 : 137-138). Les apports devaient être assez importants pour que le gouverneur de Terqa, Kibri-Dagan, ait pu y prélever jusqu'à 90 jarres pour un vassal de Zimri-Lîm (ARM XII, n° 126 = Durand 1997, n° 228). Les régions du Nord-Est étaient également de gros producteurs de vin ; ce n'est peut-être pas un hasard que la capitale du Sud-Sindjar s'appelât Karanâ, c.-à-d. « Région du vin ». Néanmoins, elles sont peu mentionnées à ce titre dans les textes de Mari de Zimri-Lîm. Les textes d'époque éponymale en livrent quelques traces (Durand 1997, p. 354), sans doute parce que les rapports avec les régions productrices de l'Ouest étaient alors mauvais.

Le vin était un produit de luxe, dont il existait plusieurs qualités, ordinaire ou supérieure, cette dernière réservée principalement au roi, ainsi que plusieurs manipulations, sous la forme de vin cuit, vin vieux, vin aromatisé (Michel 1996, p. 387), ou avec des qualifications qui renvoyaient à des provenances spécifiques. C'est le cas du vin de la ville de Sânum (Lafont 1988, p. 529 n.a), originaire du Tûr-'Abdin, que les Mariotes semblent avoir particulièrement apprécié et qu'ils connaissaient d'ailleurs depuis l'époque du royaume de Haute-Mésopotamie, se le procurant directement, sans recourir à l'intermédiaire de Carkémish, preuve qu'ils pouvaient y avoir un accès direct depuis la Djéziré.

Le prix du vin était sujet à des fluctuations dépendant de sa qualité mais aussi de son lieu de production, comme l'écrit Șidqum-Lanasi à Yasim-Sûmû : « cette année, le vin a été rare » (Lafont 1988, n° 545 : 537) ; il augmentait considérablement entre le lieu de production et celui du débit. Par exemple, une jarre de vin valant 36 grains d'argent à Carkémish en valait 72 à Saggaratum et 1/2 sicle (= 90 grains) à Mari (Durand 1982, p. 119). C'est peut-être la raison pour laquelle, localement, des efforts avaient été faits pour cultiver des vignes, notamment dans la région de Terqa (Lion 1992, p. 107-114), afin d'en faciliter l'approvisionnement de la capitale et d'en réduire le coût. À Alahtum, la description du terroir mentionne des vignobles, mais sans doute l'exploitation n'avait-elle pas eu le temps de produire suffisamment pour qu'on voie arriver du vin de la région de l'Oronte jusqu'aux bords de l'Euphrate.

3. Même si, contrairement aux idées que l'on se fait généralement de la Mésopotamie, cette dernière n'était pas alors totalement dépourvue de bois, une grande partie de ce produit provenait d'achats, voire d'opérations guerrières, notamment vers la côte méditerranéenne, au Liban, mentionnées à l'occasion dans les inscriptions des souverains. Cela a été le cas pour Yahdun-Lîm qui ramena des cèdres du Liban, transportés apparemment à dos d'homme à travers le désert pour servir de poutres au temple de Šamaš (Durand 1997, p. 321). Le fameux « cèdre » ne venait cependant pas uniquement du Liban ; sous l'appellation d'*urnûm*, il désigne aussi les essences qui poussaient sur l'Amman. La région de Carkémish en était ainsi exportatrice. Une lettre d'un de ses rois a gardé le souvenir d'ouragateurs, documentant à

l'occasion les grandes forêts de la région de Carkémish qu'ils avaient mises à mal (Durand 2005a, p. 61).

La vallée du Moyen-Euphrate comportait nombre de petits bosquets, composés surtout de peupliers, qui devaient suffire pour les besoins courants. Cela concernait essentiellement les districts de Terqa et de Saggâratum qui produisaient aussi bien des arbres fruitiers, tels les grenadiers ou les figuiers (Michel 1996, p. 389). En revanche, lorsque les stocks étaient épuisés ou qu'il fallait une essence particulière inexistante dans le royaume, tel le cèdre, on devait aller s'en procurer. Les textes de Mari conservent le nom d'une trentaine d'essences d'arbres utilisées à Mari (Kupper 1992). Il faut distinguer deux types d'opérations : achat de bois de construction sous forme de planches en provenance principalement du Yamhad ou de Carkémish, tels le genévrier, le cèdre et le tamaris (Lafont 1988, p. 515-516), et l'obtention de boutures destinées à être acclimatées à Mari. Ces bois de luxe proviennent généralement du Yamhad (Durand 1988 textes 21 et 22, p. 133-137), puis spécifiquement d'Alahatum après son acquisition (Durand 2002, p. 84-88).

Il faut remarquer que beaucoup de lieux-dits portent des noms d'arbres, ce qui peut s'interpréter par l'importance portée par les contemporains à cet aspect du paysage. On connaît encore l'existence de grandes forêts réservées, bien propre des divinités, tout particulièrement dans la Haute-Djéziré, où la coupe et le transport étaient réservés à des clans spécialisés (Durand 2005b, p. 38-42). Plusieurs indices sont restés prouvant que les grandes montagnes comme le Sindjar, le Tûr-'Abdin ou le Djebel 'Abd-el-'Azîz étaient couvertes d'essences diverses que l'on venait chercher de loin, comme les bois *shashshugu* (Durand 2005b, p. 49-50) que l'on se procurait dans le Nord ou dans les régions de l'Est ou surtout les pistachiers, *butquntum* (ARM IV, n° 42 = Durand 1998, n° 499).

Il existe deux modes principaux de transports par eau pour le bois : la technique par flottement ainsi que le recours à de véritables navires. On a trop souvent considéré que le bois n'était acheminé que par le premier procédé. En fait, la documentation permet de constater que si cette technique était bien utilisée, du bois était embarqué sur différents types de transport fluvial (Lafont 1988, p. 516). Ainsi Samsî-Addu demanda-t-il à Yasmah-Addu de lui faire parvenir par barques des peupliers (ARM I, n° 98 = Durand 1997, n° 188).

b) Les échanges irréguliers. – Les archives de Mari documentent abondamment des périodes de pénuries en grains, dues à des causes naturelles (crues de l'Euphrate, invasions de criquets) ou humaines (guerres). Les moyens que le souverain de Mari mit alors en œuvre pour solutionner ces problèmes ont amené à s'interroger sur l'existence d'un commerce régulier de grains sur l'Euphrate. Actuellement, on s'accorde à dire qu'il n'exista pas de commerce régulier de grains sur l'Euphrate (Marti 2002a, p. 475 n. 1-3) et cela pour plusieurs raisons. D'une part, ces besoins étaient exceptionnels et donc non réguliers, car en temps normal, il n'était pas nécessaire d'aller au loin acheter du grain. En temps de pénurie, au contraire, les Mariotes devaient aller jusqu'à Imar (Durand 2000, p. 10

et n° 858) pour avoir accès à un grand marché de céréales, comme, du côté de l'Est, on devait se rendre jusqu'à Kawalhum, celle qui devait devenir la néo-assyrienne Kalhu (Marti 2002b, p. 541-544). Une anecdote qui n'est pas sans obscurité semble montrer que Kurdâ était capable de produire de gros surplus.

La région centrale, celle qui définit proprement la « zone mariote », produisait peu, mais n'avait que des besoins limités. Elle ne produisait certainement pas autant que les très prospères zones de dry-farming de l'Ouest (Alep) ou d'irrigation intense à l'Est (Babylone). En tout cas, on ne voit jamais de grain arriver par le Habur depuis la Haute-Djéziré à Mari et c'est plutôt en prélevant sur ses réserves propres que Mari entretenait ses garnisons dans le Nord en le véhiculant par chariots.

Des exemples de ces besoins pressants en grains et des difficultés rencontrées par le roi de Mari pour s'en procurer sont assez bien illustrés par trois lettres fondamentales (Lafont 1988, n° 543-544-545), qui montrent surtout à quel point les marchands (supposés être des « agents du Palais ») rechignaient à assurer le transport d'une denrée pondérale de si peu de profit. Les tractations occasionnées alors montrent bien *a contrario* que ce type d'opérations n'était qu'exceptionnel (Marti 2002a, p. 475-480).

Le cas de l'approvisionnement en étain, dont on sait maintenant qu'il était, lui aussi, très irrégulier fait l'objet d'un traitement séparé, pour illustrer la complexité du système d'échanges de l'époque.

Les modes de transports. – Les modes de transport des marchandises se répartissent, comme attendu, entre terrestres et fluviaux.

a) Par eau. – Pour certains, l'existence même de Mari viendrait du contrôle qu'elle exerçait sur la grande voie commerciale de l'Euphrate, reliant le Yamhad à Babylone (Margueron 2004, p. 313), le transport par la voie fluviale ayant l'avantage d'être plus simple et plus sûr que celui par la voie terrestre.

En fait, la réalité paraît avoir été bien plus complexe. D'une part, des produits pouvaient bénéficier de plusieurs types de transports avant d'arriver à destination, comme l'illustre entre autres la lettre de Yaqqim-Addu à Zimrî-Lîm lui indiquant le trajet suivi par des marchandises :

« Selon la mission que mon seigneur m'a donnée, j'ai affecté des gardes aux chariots depuis Bît-Kâpân et ils sont arrivés au quai. J'ai remis tout l'attirail qu'il y avait, l'ai fait charger sur des bateaux et l'ai expédié » (ARM XIV, n° 44 = Durand 1997, n° 245). D'autre part, la documentation de Mari illustre bien une circulation fluviale, mais beaucoup plus réduite qu'on ne le supposait. En effet, on constate que la majeure partie de la circulation fluviale se limitait à aller d'amont vers l'aval, même si l'on dispose de quelques rares exemples d'un déplacement d'aval vers l'amont (surtout dans des cas de ravitaillement du Palais).

Une preuve directe du fait est fournie par la différence de prix d'un bateau à Carkémish à son départ vers l'aval et à son arrivée à Mari. Șidqum-Lanasi explique ainsi sa répugnance à acheter des bateaux à Carkémish pour transporter du vin vers Mari : achetés

10 sicles d'argent pièce en amont ils ne se négocieraient plus qu'à 1 sicle à Mari (Lafont 1988, n° 538, avec commentaire Durand 2000, p. 12). Une telle affirmation montre bien qu'une fois à Mari un bateau qui n'est pas destiné à poursuivre sa route n'a plus que sa valeur pondérale en bois. En outre, il ne semble pas aller de soi qu'un bateau, une fois à Mari, dût poursuivre sa route vers Babylone, où l'absence de courant désormais sur le fleuve permettrait pourtant d'envisager différemment le problème. Hammu-rabi de Babylone qui gère cette flottille sur un fleuve qui, depuis Hît, a perdu tout son courant et se trouve, de plus, doublé par de grands canaux jusqu'à l'extrême Sud, oppose dès lors naturellement la pratique de la batellerie, typiquement babylonienne, à l'utilisation des chariots auxquels recourent préférentiellement les Mariotes (Lackenbacher 1988, n° 468, Charpin 2002, p. 554).

Le seul fait de se procurer des embarcations sur le Moyen-Euphrate était souvent problématique (Durand 1990, p. 67). Un port tel que Saggâratum, un des centres majeurs du royaume, ne semble pas avoir eu beaucoup de bateaux d'un tonnage important, puisque Yaqqim-Addu n'en avait que deux à sa disposition, l'un pour aller chercher un bétyle à Halabiéy et l'autre pour se procurer du grain à Imar. Une lettre de Zimrî-Lîm lui enjoignant de lui envoyer du bitume était arrivée après leur départ : son excuse est de dire qu'il n'y a plus de bateaux disponibles (ARM XIV, n° 27 = Durand 2005b, n° 19). De même, lorsque Asqûdum demande la mobilisation de tous les navires disponibles de la région de Mari pour transporter le grain menacé par la pluie, ils semblent n'être qu'une vingtaine de barques de pêcheurs (Durand 1988, n° 58).

Lorsqu'on ne disposait pas en propre des navires nécessaires, il était possible d'en louer, mais la location semble en avoir été prohibitive au point qu'il était moins onéreux d'en fabriquer sur place, selon une lettre irritée de Samsî-Addu à son fils : « Je me trouve payer pour des barques un loyer énorme. Fais faire une soixantaine de barques » (ARM I, n° 102 = Durand 2000, n° 907).

Il est relativement difficile de différencier les types de bateaux utilisés. Les textes de Mari emploient surtout l'idéogramme *giš-má* ou *giš-má-tur* pour désigner ce moyen de transport. Cette expression désigne en fait un transport indifférencié par eau, allant du véritable bateau au simple radeau (Durand 2005b, p. 14). On dispose quelquefois des termes akkadiens, *eleppum sehertum* (barque), *mallûm* (chartoure, sorte de radeau gros porteur), *amum* (radeau, non gréé) (Durand 2000, p. 41). Le bateau pour transporter les personnes avec un confort minimum était dénommé *rukûbûm* « embarcation », au sens propre « char du fleuve ».

b) *Par voie de terre*. – Les deux animaux pour le transport de marchandises par voie terrestre étaient l'âne, le moyen le plus utilisé pour les longues distances, et les bœufs pour les parcours plus réduits, lorsqu'il s'agissait de charges plus lourdes, par chariots (Michel 1996, p. 404). Ainsi voyons-nous que, pour transporter les bétyles par voie de terre, des bœufs étaient attelés à des chariots (Durand 2005, p. 13-14).

c) *Les taxes*. – Lorsque des denrées passaient par Mari, elles étaient sujettes à un droit de douane, *miksum*, qui ne portait que sur les marchandises en transit, internationales ou locales, mais non sur les biens concernant la subsistance propre des particuliers (Durand 2000, p. 26). Il fallait donc qu'il y eût profit pour qu'il y ait taxation.

On ne dispose actuellement que de 44 tout petits bordereaux attestant de telles taxes douanières, perçues entre Terqa et Mari, et cela pour un laps de temps très limité, vers la fin du règne, ce qui ne permet pas d'études très fines, ni surtout de savoir quelles contributions cela apportait à la caisse de l'État. On peut douter de leur importance par le fait que la correspondance montre que les taxes semblent avoir fait l'objet de versements en une fois (acquisition d'un droit de passage) et non à chaque voyage.

Certaines caravanes pouvaient, en outre, être exemptées de taxes, notamment quand elles représentaient les intérêts directs d'un monarque ami (Durand 2000, p. 23). C'est ce qu'écrit le roi de Carkémish Aplahanda à Yasmah-Addu : « Cet envoi est mien ; donc, il ne faut pas ennuier mes serviteurs avec une histoire de taxes » (ARM V, n° 11 = Durand 2000, n° 861)

Les passages réguliers sur l'Euphrate contrôlé par Mari par des professionnels qui faisaient leurs affaires, donc taxables, faisaient de leur côté l'objet d'une convention tarifaire entre États où l'on versait une fois pour toutes (c.-à-d. pour la durée du règne du roi) le prix du passage. Le système avait donc des aspects très nets d'une ferme douanière. Là non plus, on ne peut supposer des revenus fixes très considérables pour l'État.

Le marchand. – La documentation mariote révèle un marchand aux multiples aspects.

a) *Transport de marchandises*. – Les marchands n'entretenaient nullement avec le Palais des liens d'exclusivité : ce dernier leur achetait à prix d'argent des produits que les premiers essayaient par ailleurs de placer au meilleur prix. Ces biens, comme vu ci-dessus, étaient avant tous ceux qui étaient susceptibles de leur procurer un rapport maximum, 100 % étant l'optimum, comme le vin, les métaux, les pierres fines, les étoffes de luxe, etc. qu'ils se procuraient au gré de leurs déplacements (Durand 1990, p. 66-70). Ces marchands étaient, en fait, indépendants du palais (Michel 1996, p. 417).

b) *Agent de renseignement*. – Le marchand appelé à se déplacer beaucoup, compte tenu de ses activités, ne manquait pas d'être au fait des situations locales et de glaner des informations ; il était donc volontiers utilisé comme agent de renseignement. Ainsi, lorsqu'on demande au gouverneur de Mari, Bahdî-Lîm, de prendre des renseignements concernant un certain Yatar-Addu, interroge-t-il naturellement les marchands de son entourage (ARM VI, n° 19 = Durand 1997, n° 429).

Le marchand disposait, à l'époque amorrite, d'un statut particulier, qu'il partageait avec l'ambassadeur et qui le mettait à l'abri des conflits. En théorie, cela lui permettait de se déplacer comme bon lui semblait, quelle que soit la situation politique. C'est ce que

rappelle Ibâl-El, le chef de pâture bensim'alite, au roi Zimrî-Lîm : « Mon seigneur sait que je commande aux Bédouins et que, tout comme un marchand va au travers de la guerre et de la paix, les Bédouins vont pour se ravitailler en grain au travers de la guerre et de la paix, apprenant au cours de leurs déplacements ce dont parle le pays » (A.350⁺ = Durand, 1997, n° 333). De même, lorsqu'une situation est complètement bloquée, précise-t-on que les marchands eux-mêmes ne peuvent plus passer, selon les remarques d'Ishî-Addu, le roi de Qatna, écrivant à Yasmah-Addu : « Déjà auparavant, lorsque les Turukkéens se sont livrés à des actes hostiles à l'intérieur du pays, vos messagers et les miens, vous les aviez retenus chez vous. Vous ne laissiez même pas des marchands monter ici. Il n'y avait personne pour me renseigner » (ARM v, n° 17⁺ = Durand 1997, n° 490).

Néanmoins, ces accords de principe pouvaient très souvent être concrétisés par des accords spéciaux passés entre pouvoirs locaux et marchands, lesquels, en échange de cadeaux au souverain, obtenaient sa protection (Michel 1996, p. 412-413).

Il arrivait, bien sûr, en temps de guerre, que des marchands fussent interceptés et fouillés dans le but de trouver sur eux des documents secrets qu'ils étaient soupçonnés de convoyer. C'est ce qu'indique Mēptûm à Zimrî-Lîm : après avoir détourné, dans l'intention de procurer au Palais l'étain nécessaire, une caravane provenant d'Ešnunna, il précise : « je les ai (en outre) fouillés à la recherche de tablettes en me disant : "il n'est pas impossible qu'ils fassent passer des tablettes pour quelque part" » (A.16 = Durand 2000, n° 912).

Le métier de marchand n'était donc pas sans risques. Mais, outre celui d'être interceptés, ils couraient surtout celui d'être retenus en représailles envers l'un des leurs. Un exemple en est illustré par une lettre de Šidqum-Lanasi à propos des marchands d'Imar qui pratiquaient à l'occasion un tel embargo, ce qui avait en l'occurrence irrité à la fois Alep, Mari et Carkémish qui envisageaient des représailles à leur égard (ARM xxvi/2, n° 532).

c) *Banquier*. – Le statut de marchand « *tamkarum* » conférait ainsi certains priviléges et n'était pas accordé à n'importe qui, dès lors qu'il transportait des marchandises. Néanmoins, à ce privilège étaient associées certaines obligations, notamment celle de racheter ses compatriotes prisonniers de guerre. Le *Codex* de Hammurabi précise ainsi à son § 32 quelles étaient les conditions de remboursement du marchand par le captif. On dispose concrètement pour Mari de l'exemple d'un captif libéré à Carkémish et racheté par un marchand mariote (ARM VIII, n° 78 ; Durand 1983, p. 110-111).

Un certain Yaqqim-Addu y est racheté pour le prix de 15 sicles par deux employés d'un marchand mariote, auquel il devra rembourser 30 sicles sitôt de retour. Comme le fait remarquer J.-M. Durand, « Le marchand ne fait donc point une "bonne affaire", mais simplement "ses affaires" » (Durand 1983, p. 111). Ce ratio est d'ailleurs exprimé dans le *Codex* de Hammurabi § 101 : « Si, là où il est allé, il n'a pas vu de profit, le

commis remettra au marchand le double de l'argent qu'il a reçu » (Finet 1973, p. 72).

Le marchand, de par ses activités, détenait donc des capitaux importants et ainsi fonctionnait aussi comme banquier ou bailleur de fonds (Kupper 1989, p. 89). On le voit notamment dans un texte où, pour se procurer de l'argent, un individu veut mettre en gage chez un marchand son épouse et un couple de serviteurs : « Moi, je veux bien vendre chez le prêteur (mot à mot "chez le marchand"), mon épouse, un esclave mâle et une de sexe féminin qui m'appartiennent, afin d'en obtenir deux mines ».

De même, les services du Palais pouvaient-ils demander aux marchands une « avance » en argent, comme Asqûdum l'explique à Zimrî-Lîm : « En ce qui concerne l'argent qui pourrait manquer, à propos duquel mon Seigneur m'a écrit : « Écris pour qu'on te porte l'argent », si l'argent me fait défaut, j'emprunterai celui qui me manquerait auprès des marchands que je pourrais rencontrer. Sinon, le temps que j'écrive à mon seigneur pour l'argent, les jours seront inemployés » (Durand 1988, n° 22 : 33-42).

B. LES ÉCHANGES ENTRE ROIS. – L'échange de cadeaux entre rois tient une place essentielle dans la vie diplomatique de l'époque amorrite et pour l'approvisionnement du Palais. La circulation des présents sous Zimrî-Lîm couvre une vaste aire géographique allant d'Est en Ouest, du centre de l'Élam (Anšân) à la Méditerranée (Ugarit, Byblos et Haşor), voire même en Crète, et de l'anatolienne Hattusha au Nord jusqu'à Bahreïn au Sud (Lerouxel 2002, p. 417).

Le vocabulaire de ces échanges de cadeaux est relativement spécifique (Lerouxel 2002, p. 420-421). Les deux termes essentiels qui les désignent sont *šubultum* pour l'envoi de présents depuis le Palais, sortant des réserves, et *šurubtum* pour la réception de présents, entrant dans les réserves (Durand 1983, p. 512-515). Deux autres termes désignent des présents qui, eux, s'échangent par contact direct, *qištum* (Durand 2000, p. 580), présent fait à un envoyé à l'intention de son souverain, en retour de la *tâmartu*, présent de l'ambassadeur (Durand 2000, p. 598), littéralement à « la vue » du roi étranger (Durand 1997, p. 594).

Il se pourrait, en fait, que *šubultum* et *tâmartum* correspondent à une même réalité, mais à des moments différents : ainsi, le présent aurait été *šubultum* tant qu'il voyageait, et serait devenu *tâmartum* lors de sa remise (Lerouxel 2002, p. 425-426).

Typologie et prix. – Les deux principaux présents que comptent les documents administratifs sont ceux en tissus (relativement stéréotypés : étoffes et habits complétés par une arme, laquelle est généralement un arc complexe) et ceux en métaux précieux, consistant surtout en vases (Lafont 2001, p. 310).

À côté de ces présents classiques, des cadeaux plus exotiques peuvent exister. Notamment l'envoi entre cours de spécialités de leurs pays. Les esclaves de prix, notamment les chanteuses, ou les envois de vin sont particulièrement appréciés. On voit ainsi Samsî-Addu modérer la générosité de son fils Yasmah-Addu à qui le

roi Aplahanda avait demandé des musiciens : « Tous tes musiciens-*āštalū* sont splendides. Il ne faut pas s'en séparer. D'un autre côté, en ce qui concerne la musicienne qu'il t'a réclamée, vois s'il y a une vieille femme ; donne-la lui » (ARM I, n° 83 = Durand 1997, n° 255).

On signalera dans ce contexte le chat (*šurānum*) apporté à Zimrî-Lîm depuis le plateau iranien (ARM XXIII, n° 448, p. 39 et analogues, malgré CAD Š/3, p. 340b).

Mari servait ainsi d'intermédiaire entre l'Est et l'Ouest et l'on y voit passer, au gré des échanges de cour à cour, des produits originaires de Chypre et de Crète ou du plus lointain Iran.

Le prix. – Ce système d'échanges, sous des couleurs de fastueuse prodigalité, était en fait très codifié. L'intérêt des lettres de Mari est d'illustrer les fautes de bienséance commises parfois par certains. On lit ainsi la lettre indignée d'Ishî-Addu de Qaṭna à Išme-Dagan, qui montre bien que l'on n'était pas libre d'envoyer n'importe quoi en échange d'un présent. Išme-Dagan lui avait demandé deux chevaux blancs, un cadeau apparemment très luxueux. Ishî-Addu lui expose que les vingt mines d'étain envoyées en échange sont un véritable affront, et il laisse transparaître sa colère dans une lettre qui entremêle formules de politesse obligées et remarques indignées (Lerouxel 2002, p. 416).

Dans certains cas, des souverains qui se savaient incapables de répondre à un don éventuel, préféraient prendre les devants et demander expressément à ne pas recevoir de cadeau, pour ne pas exhiber publiquement leur pauvreté. C'est le cas d'un Ibâl-Addu, roi d'Ašlakkâ, qui décrit ainsi son dénuement à Zimrî-Lîm : « À l'avenir, lorsque je me renconterai avec mon seigneur, il n'y aura pas de cadeau que je puisse présenter à mon seigneur. S'il plaît à mon seigneur, il ne faut pas que mon seigneur donne un cadeau à mon serviteur. Voilà que j'avais emprunté 2 sicles d'argent, et j'ai (voulu) les donner aux messagers de mon seigneur, mais ils n'ont pas accepté en disant : "C'est trop peu !" » (Kupper 1996, n° 49 : 20-29).

Occasion. – La périodicité de ces présents ne peut pas être déterminée mais, compte tenu du nombre des occasions, ils devaient être relativement fréquents. La victoire d'un souverain ami était souvent l'occasion d'échanges de cadeaux, les alliés célébrant le vainqueur et ce dernier envoyant des témoignages de sa victoire. La prise d'Ešnunna par les Élamites ou celle de Larsa par Hammu-rabi fut ainsi l'occasion pour Zimrî-Lîm d'envois de cadeaux, qui pouvaient prendre la forme symbolique d'une arme, comme celui fait à Hammu-rabi de Babylone (Limet 1986, n° 9), ce qui s'accorde bien avec une victoire militaire.

Contrairement à ce que sa définition actuelle pourrait laisser supposer, un présent n'est pas toujours à l'initiative du donateur, mais il peut très souvent faire l'objet d'une demande. S'instaure alors une procédure plus ou moins longue pour en régler les modalités : refus momentanés, excuses, demandes de contreparties, etc. (Lafont 2001, p. 309).

Lorsque de tels présents étaient envoyés, ils nécessitaient la constitution de véritables ambassades. Lorsque de hauts fonctionnaires étaient reçus par des rois étrangers, après la remise de leurs présents, ils recevaient des cadeaux (*qištum*) qu'ils devaient à leur retour chez eux reverser au trésor royal. Le contre-don qui s'en suivait nécessitait lui aussi une ambassade. Cela illustrait l'une des fonctions fondamentales du présent, l'étalage de la richesse du donateur (Lafont 2001, p. 309), ne pas se montrer en état d'infériorité et être à même de fournir un contre-don équivalent, même si en fin de compte les conditions de l'échange étaient prérégées.

Lors d'une proposition d'alliance, il semble avoir été d'usage d'envoyer un présent, dont la valeur tenait surtout à son symbole. Par exemple, Ibâl-pî-El II d'Ešnunna accompagna sa proposition d'alliance à Zimrî-Lîm de Mari par l'expédition d'un grand trône (Charpin 1991, p. 139-166), ce qui constituait en même temps une reconnaissance politique. La conclusion même d'une alliance suivait des étapes très précises qui se terminaient par un échange de dons (Lafont 2001, p. 311-312).

Des présents pouvaient être envoyés à l'avènement d'un souverain, sans qu'il soit fait mention d'une proposition d'alliance. Ils sont très attendus, lorsqu'ils proviennent d'un roi puissant, par quelqu'un dont la légitimité reste encore à établir, puisqu'ils reviennent à une reconnaissance politique. Ce cas est très bien illustré par la demande du nouveau roi de Carkémish, Yahdun-Lîm, fils d'Aplahanda, à Hammu-rabi, à propos de musiciennes. La réponse de Hammu-rabi est édifiante :

« S'il manque vraiment de musiciennes, c'est qu'il n'est pas de sang royal... » (Birot 1993, n° 162).

Cet aveu de manque de musiciennes qui devraient entrer dans le harem royal, un des attributs (avec le trône) de la royauté, révèle la faiblesse du nouveau roi, et son désir d'affirmer sa légitimité.

L'envoi de certaines sortes vestimentaires avait certainement aussi valeur de symbole. Par exemple, le vêtement *taddi'ātum* (« à appliques », soit l'habit même du couronnement) est le contre-don de Zimrî-Lîm à Ibâl-pî-El II en échange du trône qu'il lui a envoyé ; de même le roi d'Alep, principal allié de Zimrî-Lîm, lui fit-il plusieurs fois parvenir ce même habit (Lerouxel 2002, p. 435-436).

Les fêtes religieuses sont des moments privilégiés pour des présents, principalement celle d'Eštar, en ce qui concerne Mari ; il peut s'agir de vêtements, d'envoies d'animaux, de fragments de viandes sacrificielles, de chars... La mort d'un souverain était également l'occasion d'offrir des présents au mort. Le mobilier des tombes, qui pouvait être fort luxueux, comme on le constate pour la tombe royale découverte à Mishrifeh/Qatna en 2002, était certainement en partie composé par de tels cadeaux. Ainsi, les Mariotes offrirent-ils une arme-*katappum* pour le tombeau du roi d'Alep Yarîm-Lîm (Limet 1986, n° 17). Il fallait attendre la fin de la période de deuil, soit une quinzaine de jours (Charpin 2001, p. 53), pour que les Mariotes envoient au nouveau roi d'Alep, Hammu-rabi, un présent, un disque solaire en or, à forte signification

symbolique (le soleil est l'image de la royauté en Syrie), lors de son accession au trône.

Enfin, les déplacements de souverains étaient également l'occasion d'échanges de cadeaux, comme l'illustrent les voyages de Zimrî-Lîm jusqu'à Hušlâ ou Ugarit, qui furent l'occasion de multiples échanges (Villard 1986, p. 402-404).

À côté de ces biens de prestige, un ensemble de cadeaux est visible, moins solennels, consistant en biens de consommation. Ces échanges sont, comme l'illustre la lettre d'Ishî-Addu à Išme-Dagan citée précédemment, théoriquement de valeur équivalente, les rois envoyant leur surplus contre ce dont ils manquaient. L'étude des circulations de ces cadeaux montre que Mari, pour des raisons essentiellement politiques, est plus dépendante de l'Ouest que de l'Est de la Mésopotamie, exception faite de l'étain élamite.

Ces cadeaux ne sont pas exclusifs des achats et suivent les mêmes routes. Le vin provenait principalement de Carkémish et du Yamhad, et une partie en était redistribuée aux souverains en Babylone et en Élam. Les essences de bois rares suivaient le même circuit. De même, les animaux exotiques ou de luxe circulaient comme cadeaux, bien que quelquefois leur valeur marchande apparaissait (comme pour les chevaux blancs de Qatna) ; le personnel spécialisé faisait de même l'objet de cadeaux très appréciés.

Les archives de Mari montrent que commerce et diplomatie étaient intimement liés. Il est parfois difficile de faire la différence entre échanges entre cours et commerce réel, car très souvent ces opérations sont le fait des mêmes personnages (Lafont 2001, p. 308). Leurs modalités s'imbriquent les unes dans les autres, cadeaux et marchandises voyageant souvent ensemble ; plus d'une fois, des diplomates profitaient d'un départ de caravane pour s'assurer une meilleure sécurité tout au long de la route (Michel 1996, p. 397), tout comme l'on pouvait charger un diplomate de faire les affaires de grands personnages de la cour (Durand 1983, n° 218), voire du roi lui-même (Michel 1992, p. 127-137).

Le cas de l'approvisionnement en étain du palais de Mari convient parfaitement à illustrer cette situation.

C. UN CAS D'ESPÈCES : LA CIRCULATION DE L'ÉTAIN. — À l'époque paléobabylonienne, il est possible de distinguer trois routes principales pour le trafic de l'étain au Proche-Orient : (a) celle (la mieux connue) qui aboutissait de l'Est à Aššur et menait à Kaniš et, au-delà, aux villes d'Anatolie centrale ; (b) celle qui, provenant également de l'Est, allait d'Ešnunna vers Sippar et Babylone pour terminer à Larsa ; enfin (c) une troisième qui partant d'Ešnunna également, passant par Mari, se dirigeait vers Alep et, au-delà, jusqu'à Ugarit (Joannès 1991, p. 67).

L'étain est un métal nécessaire à la fabrication du bronze, matériau de base des outils et des armes. On voit le roi de Mari, Zimrî-Lîm, en acheter tout au long de son règne. La majorité de l'étain provenait de l'Élam et son abundance à Mari dépendait donc principalement des

rapports que le roi de Mari entretenait avec le roi d'Elam. J.-M. Durand a pu montrer que loin d'être un commerce régulier sur tout le règne de Zimrî-Lîm, ce ne furent que des transactions échelonnées sur trois seules années (entre ZL 7' et 9'), reflet des bons rapports entre les deux puissances (Durand 1986, p. 122-128). Ces apports cessèrent avec la rupture des relations diplomatiques avec l'Élam, c.-à-d. au moment où le monde amorrite se ligua contre ce dernier et que les intermédiaires qui en contrôlaient le déplacement, notamment Ešnunna, ne furent plus en mesure de servir de relais (Charpin-Ziegler 2003, p. 212-213). On voit en temps ordinaire Ešnunna en contrôler normalement le circuit. Dans une de ses lettres, Meptûm, un serviteur de Zimrî-Lîm (Dossin 1970, p. 97-106 = Durand 2000, n° 912), raconte que, sachant que le palais était en manque d'étain, il avait détourné une caravane en provenance d'Ešnunna, à laquelle il avait proposé de lui acheter son métal ou d'aller jusqu'à Mari le vendre. Ce document montre de façon flagrante que Mari n'était pas sur la route normale du circuit de l'étain (Joannès 1991, p. 70-71).

La plupart des attestations d'étain à destination d'Ugarit et d'Alep sont en fait des distributions de cadeaux opérées par Zimrî-Lîm lors de son grand voyage vers l'Ouest (Joannès 1991, p. 68). L'étain qui arrivait à Mari était donc en partie redistribué dans l'Ouest contre d'autres biens, notamment du cuivre en provenance de Chypre ou d'Anatolie.

La documentation actuelle permet ainsi de définir trois zones dans le trafic de l'étain en provenance d'Iran, que l'on peut distinguer en fonction du prix du métal : (a) une première, à laquelle appartiennent Aššur et Ešnunna, se trouve au contact direct de l'Élam, producteur ; (b) une deuxième, à laquelle appartient Mari, illustre le cas de centres importants qui demandent à être ravitaillés en fonction de leurs propres besoins ; (c) l'Ouest enfin est l'aboutissement ultime de ce trafic. Lorsque Ešnunna subit une éclipse, Mari put se procurer de l'étain beaucoup moins cher en passant directement par l'Élam, sans intermédiaires (Joannès 1991, p. 70).

Ce trafic de l'étain montre bien la complexité des imbrications entre commerce, échanges de présents et affaires personnelles des serviteurs royaux. En effet, les envoyés de Zimrî-Lîm rapportaient de l'étain provenant de quatre sources différentes : envois à des fins diplomatiques (*šubultum*) d'un des rois élamites ; cadeaux (*qištum*) faits aux envoyés de Zimrî-Lîm, soit en argent converti sur place en étain, soit en étain, reversé à la caisse royale à leur retour ; achats avec de l'or ou de l'argent fournis par un fonctionnaire du palais, c.-à-d. pour comptes privés.

En définitive, pour sa majeure partie, le trafic d'étain était mené dans le cadre de l'économie palatiale, selon les règles du don et du contre-don diplomatiques, mais certains chargés de missions en ont profité largement pour « faire leurs affaires ».

Bibliographie

Briot 1993 = M. Briot, *La correspondance des gouverneurs de Qattunân, ARM xxvii*, Paris.

Charpin 1991 = D. Charpin, « Le traité entre Ibâl-pî-El d'Ešnunna et Zimri-Lim de Mari », dans D. Charpin et F. Joannès (éds), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris, p. 139-166 ; **2001** = « “Le roi est mort, vive le roi !” (II) : présents symboliques de Mari à Alep », *NABU* 2001/53 ; **2002** = « La politique hydraulique des rois paléo-babyloniens », *Annales HSS* mai-juin 2002, n° 3, p. 545-559.

Charpin-Ziegler 2003 = D. Charpin et N. Ziegler, « Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite : essai d'histoire politique », *FM* v, *Mémoires de NABU* 6, Paris.

Dossin 1955 = G. Dossin, « L'inscription de fondation de Iahdun-Lîm roi de Mari », *Syria* 32, p. 1-28 ; **1970** = « La route de l'étain en Mésopotamie au temps de Zimri-Lim », *RA* 64, p. 97-106. – **Durand 1982** = J.-M. Durand, « Relecture d'ARM VIII. Collations », *MARI* 1, p. 91-135 ; **1983** = « Textes administratifs des salles 134 et 160 du palais de Mari », *ARM* xxi, Paris ; **1986** = « Fragments rejoints pour une histoire élamite », L. De Meyer, H. Gasche et F. Vallat (éds), *Fragmenta historiae elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, p. 111-128 ; **1988** = *Archives épistolaires de Mari* I/1, *ARMT* xxvi/1, ERC, Paris ; **1990** = « La Cité-État d'Imâr à l'époque des rois de Mari », *MARI* 6, 1990, p. 39-92 ; **1997** = *Les Documents épistolaires du palais de Mari*, I, *LAPO* 16, Paris ; **1998a** = *Les Documents épistolaires du palais de Mari*, II, *LAPO* 17, Paris ; **2000** = *Les Documents épistolaires du palais de Mari*, III, *LAPO* 18, Paris ; **2002** = « Le Culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alah-tum », *FM* VII, *Mémoires de NABU* 8, Paris ; **2003a** = « Chronique du Moyen-Euphrate 2. Relecture de documents d'Ekalte, Emar et Tuttul », *RA* 97, p. 141-180 ; **2005a** = « Tempête sur le Taurus », *NABU* 2005/61 ; **2005b** = « Le Culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite », *FM* VIII, *Mémoires de NABU* 9, Paris.

Finet 1973 = A. Finet, *Le code d'Hammurapi*, *LAPO* 6, Paris.

Geyer-Monchambert 2003 = B. Geyer et J.-Y. Monchambert, *La basse vallée de l'Euphrate Syrien, du néolithique à l'avènement de l'islam*, *BAH* 166, Beyrouth.

Joannès 1991 = F. Joannes, « L'étain, de l'Elam à Mari », *Mésopotamie et Elam. Actes de la XXXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale, Gand, 10-14 juillet 1989, Mesopotamian History and Environment. Occasional Publications (=MHEO) I*, Gand, p. 67-76 ; **1997** = « Palmyre et les routes du désert au début du deuxième millénaire av. J.-C. », *MARI* 8, Paris, p. 393-415.

Kupper 1989 = J.-R. Kupper, « Les marchands à Mari », dans M. Lebeau et Ph. Talon (éds), *Reflets des deux fleuves. Volume de Mélanges offerts à André Finet*, *Akkadica Supplementum* VI, Louvain, p. 89-93 ; **1992** = « Karkémish au III^e et II^e millénaires avant notre

ère », *Akkadica* 79, p. 16-23.

Lackenbacher 1988 = S. Lackenbacher, « Les lettres d'Abimekim », *Archives Épistolaires de Mari* I/2, *ARM* xxvi/2, n° 371-399. – **Lafont 1988** = B. Lafont, « La correspondance de Šidqum-Lanasi », *Archives épistolaires de Mari* I/2, *ARM* xxvi/2, Paris, n° 509-541 ; **1992** = « Nuit dramatique à Mari », *FM* [I], p. 93-106 ; **2001** = « Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des rois de Mari », *Amurru* 2, p. 213-328. – **Lerouxel 2002** = F. Lerouxel, « Les échanges de présents entre souverains amorrites au XVIII^e siècle d'après les Archives royales de Mari », *FM* VI, p. 413-464. – **Limet 1986** = H. Limet, *Textes administratifs relatifs aux métaux*, *ARM* xxv, Paris. – **Lion 1992** = B. Lion, « Vignes au royaume de Mari », *FM* [I], p. 107-114.

Margueron 2004 = J.-Cl. Margueron, *Mari. Métropole de l'Euphrate au III^e et au début du II^e millénaire av. J.-C.*, Paris. – **Marti 2002a** = L. Marti, « Le commerce du blé par l'Euphrate », *FM* VI, p. 475-480 ; **2002b** = « Notes sur l'histoire d'Isme-dagan », *FM* VI, p. 541-544. – **Michel 1992** = C. Michel, « Les “diamants” du roi de Mari », *FM* [I], p. 127-136 ; **1996** = « Le commerce dans les textes de Mari », *Amurru* 1, p. 385-426.

Talon 1985 = Ph. Talon, « Textes administratifs des salles “Y et Z” du palais de Mari », *ARM* xxiv, Paris.

Villard 1986 = P. Villard, « Un roi de Mari à Ugarit », *UF* 18, p. 387-412.

L. MARTI.

V. ENVIRONNEMENT ET OCCUPATION DE L'ESPACE

I. LES NOMADES

A. LES GROUPES DE POPULATION. – Jusqu'à présent on connaissait le Proche-Orient ancien surtout comme la région des grandes villes : les noms de Babel et de Ninive, la grande ville, en étaient les principaux symboles ; à l'Est, la découverte de l'immense Ébla renforçait le prestige d'Alep et faisait également considérer les régions occidentales comme extrêmement urbanisées.

Dans la région médiane, celle qui est représentée par la vallée du Moyen-Euphrate et toute la Haute-Djéziré, à l'époque que documente Mari pour la première partie du II^e millénaire av. n. è., les grands tells du III^e millénaire ne sont plus que des lieux couverts de ruines et délaissés, si ce n'est quelques bâtiments qui abritent les vestiges de pouvoirs défunt. C'est la zone où circulent pour s'arrêter parfois, pour une ou deux générations, des gens à économie moutonnier et qui ont un genre de vie typique des pasteurs itinérants. Certains à cette époque choisissent de fréquenter des itinéraires de parcours négociés avec les villages de sédentaires, d'autres s'arrêtent mais sont toujours prêts à repartir.

Cette population, surtout ceux qui ne s'arrêtent pas longtemps quelque part, se donnaient à eux-mêmes dans leur langue l'appellation de *hana*, c.-à-d. « ceux qui vivent sous des tentes ». À l'heure actuelle cet appellatif est rendu par « bédouin » pour bien montrer qu'il s'agit là d'un genre de vie, non d'une ethnie particulière. Il n'y a pas, en effet, d'« ethnie hanéenne », comme on l'a répété depuis la redécouverte de cette réalité, peu comprise pour elle-même ; tous errants sont, en effet, susceptibles d'être désignés par ce terme qui transcende donc les notions de tribalité et d'ethnies, voire de langues. Peuvent ainsi être des *hana* non seulement des Sémites, mais aussi des Turukkéens qui devaient être à tout le moins des sangs mêlés de Hourrites. Le problème pour bien identifier les *hana*, ou son décalque akkadien *hanū*, vient de ce que le terme a deux acceptations dans les textes de Mari, où ils sont le mieux représentés, un peu analogues à celle de l'ethnique « américain » d'aujourd'hui : soit un « habitant des Amériques », auquel cas un Canadien ou un Argentin peuvent être dits des « Américains », mais aussi, dans un sens plus étroit, comme « celui qui habite les États-Unis d'Amérique ». Or, à Mari, le groupe bédouin qui est le plus proche de la famille royale, soit les Bensim'alites, reçoit assez souvent par désignation simplifiée l'appellation *hanū*, ce qui tend à faire croire à un groupe tribal indépendant des deux sections majoritaires qui le composent et, en revanche, masque une partie de la réalité bensim'alite.

Ce terme de *hana* et son équivalent akkadien *hanū* sont, d'autre part, désormais traduits par le français « Bédouin », non pas dans le sens technique arabe de « nomade possédant des chameaux », mais dans son sens étymologique d'« homme de la steppe », les *hanū* étant ainsi non pas des paysans hors des villes, réalité qui est désignée par *muškēnum*, mais des gens qui font partie du *nawūm*, ou qui le constituent, le *nawūm* étant la « steppe » où paissent au gré des saisons leurs troupeaux. On constate néanmoins chez eux un appel de l'ailleurs, un goût de l'activité sportive et de l'exploit, un sens de l'honneur, un culte des bétyles, un caractère fataliste et un appétit de la vengeance qui, à bien des égards, en fait sinon les ancêtres, au moins les frères des bédouins préislamiques tels qu'on en a gardé le souvenir ou qu'ils ont été, tant que leur pays n'a pas été brutalement modernisé.

Dans la région moyenne il y a, enfin, des Bédouins avec lesquels on vit et d'autres non. Ainsi les Soutéens (gens du Sud), les premiers « Ahlamu », documentés plus tard comme une partie des Araméens, mais à l'époque amorrite attestés surtout comme noms propres (cf. *ARMT* XVI, p. 54, s. n. Ahlāmu, Ahlammu), les gens du Zagros (Lullū, Turukkū, Qutū), sont sentis comme des allogènes dont on se méfie et avec qui les rapports sont irrémédiablement agonistiques.

Ceux avec qui l'on vit se divisent en deux grands groupes dont les appellations sont interdépendantes même si personne n'a, jusqu'à aujourd'hui, expliqué l'origine ou la raison de leur distinction : les uns sont dits « fils de la Droite », on les appelle dans nos traduc-

tions « Benjaminites » et les autres, « Fils de la gauche », ce sont les « Bensim'alites ».

Ces appellatifs modernes sont en fait dérangeants. Les textes anciens expriment la notion de « fils » par l'idéogramme sumérien DUMU. Dans l'écriture akkadienne DUMU représente le sémitique *mârum*, mais on a eu tendance à donner à l'idéogramme une lecture qui recouvre plutôt à un terme ouest-sémitique, celui de *binum*. Ce fait permet de retrouver derrière une lecture *binū yamīna* les fameux « Benjaminites » de la Bible, pourtant attestés par des textes bien plus récents et dont rien ne prouve qu'ils aient eu des traditions qui les relient à la grande division tribale amorrite. En fait, si la réalité phonique *bi-ni-ia-mi-na* est bien attestée par un nom propre isolé [*ARMT* XXII, n° 328 ii 16], on a plusieurs indices que dans le dialecte propre de Mari on prononçait leur nom *Marmî* [G. Dossin *RA* 52, 1958, p. 60-62] et ce dernier se dérive naturellement à partir d'une lecture de DUMU par *mârum*. On ne comprend pas bien le détail phonétique de l'évolution de *mâru iamīna* jusqu'à *Marmî* et il est vraisemblable qu'il faille partir de *mar(u)immi(m)*, ce qui suppose un dialecte qui ne connaissait pas le même système de voyelles longues ni les mêmes géminées qu'au pays d'Akkad. Apparemment **marimmi*, après avoir assimilé le groupe *-mn-*, le simplifiait, tout en pratiquant par ailleurs le procédé de la syncope vocalique. On connaît fréquemment dans toutes les langues des prononciations bien plus rapides que ne le ferait croire la chaîne écrite.

La prononciation *Bini-iamīna*, puisque un NP l'atteste, devait donc être le fait d'un autre dialecte, peut-être celui des Benjaminites eux-mêmes, voire de certains d'entre eux. *Yamīna*, en tout cas, se présente certainement comme désignant à l'origine un pays, le « Sud », analogue au Yémen actuel, quoique sans liaison aucune avec lui, vu la distance chronologique qui les sépare. On pourrait ainsi supposer que les Benjaminites ont été, à l'origine du moins, des Occidentaux du sud, c.-à-d. établis plutôt dans la région de Qatna et de la Palestine. Un indice en ce sens pourrait être trouvé dans le fait que les ruines d'une de leurs cités éponymes, la ville de Yarih, « Cité de la Lune » (« Luna »), dont le nom rappelle à l'évidence celui de « Jéricho » et auquel se ramène le nom de la tribu benjaminite des Yarihū, se trouvait en Canaan à l'Ouest de la ville de Damas, d'après un général mariole en expédition en Occident. Le rapprochement ne peut cependant pas être précisé et on ne constate pas de culte particulier rendu par les Yarihéens au dieu lune dont le nom Yarah ou Érah est cependant très présent dans toute l'onomastique occidentale. Le seul fait qui irait en ce sens serait que Harrân, une ville notoirement d'obédience benjaminite, dont le culte au dieu Lune (sous le nom de « Sîn ») est très bien documenté à l'époque très récente par le culte que lui rendirent le dernier roi néobabylonien sémitique, Nabonide, et sa mère, est déjà, à l'époque de Mari, le siège d'un culte lunaire (*ARMT* XXVI, n° 24), sans pourtant que l'on sache quelle était l'appellation indigène de la divinité ; rien par ailleurs ne parle d'origines benjaminites de la famille de Nabonide.

Notre lecture « Bensim’alites » est construite sur l’opposition avec Benjaminites, quoique nous n’ayons aucun renseignement sur la prononciation de l’ethnique et qu’il n’y ait pas de *Sim’ala qui correspond à Yamâna. Il est vraisemblable qu’à Mari l’appellatif devait se présenter sous une forme « mar(u)sim’al » dont l’évolution phonétique n’est pas prévisible et qui peut se cacher derrière le *mâru-simmallâyûm* de (*ARM* XXVIII, n° 90, l. 4). La « Gauche » désigne le Nord. Les Sim’alites pourraient se présenter plutôt comme des « Nordistes » par rapport aux « Sudistes ». Le pays de Sam’al, pourtant, au I^{er} millénaire av. n. è., s’il est bien au Nord-Ouest, se présente comme un pays surtout araméen ; à l’époque de Zimrî-Lîm, sa région était un repaire de Benjaminites. Aucun rapprochement, non plus, n’est possible avec les « Ismaéliens » des Arabes même si, là encore, ils représentent une réalité du Nord-Ouest de l’Arabie.

On peut néanmoins se demander si l’opposition entre les deux groupes est fondamentale ou accidentelle. Ce qui intrigue le plus le chercheur, c’est que, si les tribus benjaminites sont largement répandues par tout le Proche-Orient (en Occident, dans la région médiane et dans la région orientale), au moins à en juger par les attestations de leurs tribus (Amnanum, Yahrurum, etc.), en revanche les Bensim’alites représentent un fait strictement mariote : ils ne sont connus qu’à l’époque du royaume de Mari et principalement par ses textes, disparaissant à partir du moment où ils se taisent, même si certains de leurs ethniques semblent avoir eu une survie, comme Ašarugâyu qui devrait se perpétuer derrière l’ethnique araméen Sarugû. Même si le terme benjaminite n’est pas une seule fois utilisé dans les pays d’Akkad ni de Sumer, sans doute parce qu’il y est occulté par le générique *amurrû* « occidental », l’absence assez générale de l’ethnique et de ses clans en ce qui concerne les Bensim’alites a de quoi étonner.

Il se pourrait, dès lors, que le phénomène bensim’alite n’ait pas été quelque chose de fondamental, mais n’ait eu qu’une relation ponctuelle avec le phénomène benjaminite qui était beaucoup plus général et qu’il n’en ait désigné qu’une modalité, dénommée en réaction à la désignation générale.

Quoiqu’il en soit, les deux groupes qui se sont à l’occasion fortement opposés, jusqu’à la guerre, ont eu aussi – et l’ont exprimé par des images très fortes – le sentiment aigu de leur unité, surtout ceux des deux groupes qui se sont partagé les rives de l’Euphrate où ils ont fait boire en commun leurs troupeaux, s’assimilant à la crue d’amont qui conflue à la crue d’aval, image où ils devaient retrouver celle du flot de l’Euphrate nourri de celui du Balih, les régions benjaminites, qui venaient augmenter le flot de l’Euphrate grossi par l’apport du Habour, la région bensim’alite, situation qui était bien celle de leurs établissements au moment où le propos a été tenu, en l’an 10 de Zimrî-Lîm, alors menacé par l’attaque élamite.

Le symbole même de leur union foncière peut sans doute être recherché dans la personne de dame Addu-

dûrî, une princesse benjaminite originaire d’Abattum, donc rabbéenne d’extraction, qui avait épousé un des mâles les plus importants des Bensim’alites, Hadnî-Addu, sans doute le fils aîné ou un frère du roi Yahdun-Lîm de Mari. On peut supposer que le mariage avait été conclu à la fin des guerres tribales qui avaient vu le triomphe du roi de Mari. Une sœur de Zimrî-Lîm lui-même, Atrakatum, avait épousé le prince benjaminite du Yahrur, Sumû-Dabî, qui semble avoir été un leader des Benjaminites au moment où ils se réinstallèrent sur les bords de l’Euphrate après l’intermède de Samsî-Addu.

Les Bensim’alites sont certainement le groupe auquel appartenait la famille royale de Zimrî-Lîm, celui qui avait suivi Yaggid-Lîm (« La Tribu a frappé »), un puissant prince du Nord dont on se souvenait deux générations plus tard, mais qui avait dû subir des revers et descendre jusqu’aux bords du Moyen-Euphrate qui se trouvaient abandonnés après un III^e millénaire de relative aisance.

On connaît la titulature de son fils Yahdun-Lîm par deux sources qui doivent sans doute être mises en diachronie : sur le sceau d’une de ses filles, Yahdun-Lîm est dit « roi de Mari et des Bensim’alites » ; dans ses inscriptions, il se dit lui-même « roi de Mari et du pays des Bédouins (*hana*) ». Le fait essentiel est, qu’entre-temps, il a remporté de grandes victoires sur les principautés benjaminites majeures que les Bensim’alites avaient trouvées installées en petits royaumes sur l’Euphrate-Moyen, à Samânum, Tuttul et Abattum. La victoire a dû entraîner une première fusion des deux ethnies.

Lorsque Samsî-Addu, après avoir affronté Yahdun-Lîm et l’avoir vaincu, eut poussé jusqu’à Mari, il semble que les Bensim’alites soient passés sur la rive droite de l’Euphrate et aient pénétré au Yamhad pour y être installés à l’extrême ouest du royaume, l’endroit où le roi Zimrî-Lîm retourna peut-être en pèlerinage aux lieux de son enfance, vers la fin de son règne (*FM* VIII).

Lorsque l’on voit, après la mort de Samsî-Addu, une coalition de Bensim’alites et de Benjaminites attaquer Tuttul, on a l’impression que le descendant de Yahdun-Lîm reprenait alors à son compte la conception monarchique de son prédécesseur puisque sur le sceau qu’il se fabrique, dès avant sa conquête de Mari, il se dit aussi bien « roi de Mari » que « du pays des Bédouins » (*hana*). Les deux ethnies ne se fondirent pourtant pas tout de suite, les uns dans les autres. Il y avait même dû y avoir eu, préalablement à la conquête, un partage des terres puisque les Benjaminites arrivés en masse s’entendirent inviter d’aller vers les régions qui leur étaient attribuées.

L’unité politique ne fut accomplie que lorsque les Benjaminites, acculés à la rébellion, durent se soumettre malgré un appel à de grandes puissances étrangères auprès de qui ils avaient dû solliciter des solidarités tribales qui ne sont plus connues, mais que l’on peut supposer. Désormais les Benjaminites ne furent plus

que locataires des terres qu'ils avaient conquises et que leur avait concédées le roi de Mari ; ils contribuaient à l'enrôlement dans l'armée mariote au même titre que les Bensim'alites.

La monarchie de Mari mérite amplement son appellation de « bédouine » puisque le royaume qui survécut à la chute de la puissance mariote perdit vite toute attache avec la grande cité du III^e millénaire mais garda comme appellation propre celui de « Pays bédouin ».

B. LES INSTITUTIONS. – On sait peu de chose sur les institutions de ces Bédouins, si ce n'est par quelques historiettes dont le caractère exemplaire ne s'impose pas et par la collecte d'un ensemble de termes qui concernent le monde de la politique et de la société, mais sont de toute évidence étrangers au stock des vocables akkadiens.

Le point fondamental est que ces gens constituaient des familles d'une étendue beaucoup plus ample que les groupes analogues qui se trouvaient dans ce qui est l'actuel Irak, région de grandes villes, où le partage des héritages et surtout la contrainte qu'imposait un tissu urbain relativement dense avaient provoqué le morcellement des unités humaines. À en juger par le vocabulaire, le chef de famille, ou au moins sa référence, est incarné dans la région médiane par l'aïeul, le *hamnum* (*cammum*) qui n'a pas à l'époque le sens d'*« oncle »*, courant dans les langues sémitiques postérieures ; il s'agit du *« grand père »*. Les *« oncles »* ont leur spécificité puisque l'on y distingue celui du père, le *hâlum* (*ḥâlum*), et celui de la mère, le *dâdum*. Pour EGO, la famille se divise en deux zones, celle de la famille paternelle, le *bît aba*, et celle de la mère, le *mahrâštum* (*mahrâštum*), terme construit sur la racine qui signifie *« accoucher »* (*harâštum*). Deux zones sont distinguées en fonction de la population féminine : le *nesûtum* où l'on marie les filles de la maison et la *sallatum* où l'on va épouser les nouvelles femmes introduites dans la famille.

On ne connaît pas cependant les contraintes qui pesaient sur un tel système ; on ne sait pas ainsi si l'on pouvait choisir ses lieux d'alliance, ou s'ils étaient obligés. À l'occasion de mariages dynastiques, on constate que les soucis de stratégie politique y sont très importants : Zimrî-Lîm, rentré à Mari, prend pour première épouse la veuve de son prédécesseur qui a perdu la vie lors de la conquête, mais il s'agit d'une des filles de Qatna, un des premiers royaumes de l'époque. Il épouse très vite ensuite une princesse royale d'Alep qui devient elle aussi reine de premier rang. Avoir deux épouses principales n'est pas la norme mais, semble-t-il, une possibilité de la haute société et c'est un point de contact intéressant avec les pratiques des patriarches de la Bible. Zimrî-Lîm a donc pris ses deux épouses de premier rang dans l'Ouest, aucune à l'Est, au moins au début de son règne. Mais il était déjà bien pourvu en épouses quand il arriva à Mari – ainsi qu'en filles – et rien ne dit où il les avaient trouvées.

On voit ses propres filles être données majoritairement à des princes de Haute-Djéziré ; là encore, le souci

du renforcement des alliances de vassalité ne semble pas avoir été étranger à la contraction des unions.

On constate que ses sœurs sont les femmes de beaucoup de petits princes mais elles ont pu leur être données au moment où se préparait la reconquête des anciens royaumes absorbés par le nouveau royaume de Haute-Mésopotamie. Là encore, il est difficile de savoir dans quelle mesure les princes étaient déjà apparentés et poursuivaient leurs alliances par la contraction de mariages, ou s'ils ne faisaient que préparer leur retour et constituaient un nouveau réseau de pouvoir.

Les familles s'unissaient en clans, appelés *gâyum*, terme apparenté à l'hébreu *gôy*. C'était là l'unité de base du peuple, commandée par un *sugâgum*. Ce dernier terme signifie au propre « quelqu'un d'important », sur une racine ŠGG qui veut dire « être grand » ; le terme correspond, *mutatis mutandis*, au *rabiānum* des Amorrites établis dans l'Est. On le traduit souvent par cheikh, ce qui est commode mais pas très heureux, car le terme arabe signifie au propre « Ancien », alors que les Anciens, les *šibûtum*, constituaient à l'époque amorrne un conseil particulier qui assistait le *sugâgum* et parmi lesquels était choisi le *sugâgum*. Ce dernier semble en effet avoir été en droit élu par ses pairs. On ne connaît certes l'institution qu'à une époque où la royauté est puissante ; mais comme on voit en fait le roi valider le plus souvent la proposition des locaux, on se doute que si le *sugâgum* tient alors sa légitimité de la décision du monarque, ce dernier essaie le moins possible d'aller contre la volonté des administrés.

Le *sugâgum* versait – en principe à son entrée en fonction, mais il mettait un assez long temps à l'acquitter totalement – une taxe dite *sugâgûtum* ; elle semble devoir être interprétée comme une sorte de ferme qui permettait au monarque d'anticiper les redevances locales que devait percevoir de son côté le chef coutumier. Il était ainsi important que le *sugâgum* fût lui-même quelqu'un de fortuné et l'on faisait très attention à ses moyens. Les *sugâgûtum*, relativement importantes, étaient perçues au fil du règne, mais fixées d'emblée. Les *sugâgum* ne représentaient donc nullement un pouvoir populaire, mais plutôt aristocratique.

Le *sugâgum* qui commande à la communauté villageoise est son chef naturel à la guerre, à en juger d'après les rôles de l'armée mariote. Il est assisté dans ses fonctions locales par quelqu'un qui est désigné par un titre qui se dit en akkadien *laputtûm*, ce que l'on considère généralement comme un emprunt fait au sumérien nu-bânda, mais qui a bien plus de chances de venir de la racine sémitique *LPT* qui signifie « enrôler » ; le *laputtûm* est, en effet, un chef de travaux. Il préside à la corvée, tout particulièrement aux travaux des champs, et à l'entretien des sources d'approvisionnement en eau ; on le voit – surtout sur ordre royal – participer à l'entretien des canaux pour lesquels sont sollicités des moyens importants qui transcendent ceux des simples communautés.

Dans les villages on constate une division en unités qui travaillent aux champs (des sédentarisés) et d'autres qui partent avec les troupeaux (des nomadisants). Ces

derniers constituent au sein de la tribu le *hiprum* (« élément qui part », mot sans aucun rapport avec l'hébreu « ami », comme cela été trop souvent proposé !). Il n'est pas possible de savoir si les clans se répartissaient entre ces deux catégories, chacun se scindant entre les deux techniques, celle des champs et celle des troupeaux, ou s'il y avait au fil des années une rotation des clans dans ces activités. On sait cependant que le chef coutumier qui emmenait ses contribuables à la recherche de la pâture se dénommait non pas *sugâgum*, mais *kâdum*, un terme apparenté à l'arabe *qâ'id*. Par ailleurs, certains autres chefs coutumiers portaient le titre de *mudînum*, « celui qui prend des décisions », terme certainement à distinguer de *dayyânum*, « juge en matière judiciaire » ; l'appellatif marquait celui qui était à la tête d'une *madînatum* et il rappelle, d'une certaine façon, le *šâpîtum*, également une sorte de juge, mais qui fonctionne alors comme le gouverneur d'une grande division du royaume.

Il est ainsi vraisemblable que, si la réalité de l'exercice du pouvoir devait être sensiblement la même partout chez les nomades, les titres, en revanche, n'étaient pas identiques.

Les clans se regroupaient en unités supérieures rendues conventionnellement par « tribu ».

a) Chez les Benjaminites, on utilisait le terme de *lînum*. Comme ce dernier ne peut jamais à l'époque être noté au moyen du signe LIM (par exemple à son état absolu), on en conclut que sa prononciation était en fait *li'mum* (et, à l'absolu, *li'im*). Le terme est en fait équivalent du chiffre qui signifie « mille » et de *le'om* qui désigne le peuple en hébreu. On voit ainsi que les rôles de l'armée mariote supposent une base de « mille combattants » pour le calcul de la conscription tribale.

Les Benjaminites de la vallée de l'Euphrate à l'époque amorrite se répartissaient en cinq tribus, les *Yahrû*, les *Yarîh*, les *Amnânum*, les *Rabbûm* et les *Uprapû*. Les noms de leurs subdivisions en clans sont très mal connus. Sauf *Yarîh* qui semble, d'une façon ou d'une autre, apparenté au nom de la Lune et qui désignait une ancienne ville de l'Ouest, le sens des autres dénominations est opaque et les noms de tribus peuvent être (au moins en partie) également dérivés d'anciens terroirs.

b) On ne sait pas comment se dénommaient, en revanche, chez les Bensim'alites, leurs regroupements humains supérieurs aux *gâyûm*, ceux qui sont nommés les *Ašarugâyûm* et ceux qui forment les *Yabasa*. Il ne semble pas que le terme de *li'mum* ait existé chez eux pour les désigner, quoique tous leurs chefs fassent référence à cette large unité dans leurs noms : *Yaggid-Lîm* (« La tribu a frappé »), *Yahdun-Lîm* (« La tribu s'est installée » sur un verbe apparenté à l'arabe *'adana* « être à demeure fixe dans un lieu »), *Zimrî-Lîm* (« La tribu est mon secours »). Cet emploi n'est pas inconnu de l'onomastique benjaminite comme le prouve *Yarîm-Lîm* (« La tribu a montré son affection », roi des *Yahrû*), mais dans aucune des deux ethnies un nom de femme ne peut y faire référence.

Cela s'explique vraisemblablement par le fait que la femme, qui ne participe pas à l'organisation de la guerre, est en outre appelée à quitter le groupe pour s'en aller ailleurs ; les femmes se définissent dès lors plutôt en référence au *nawûm*, le monde du troupeau où elles trouvent une source de labeur essentiel. Cette référence à la tribu est totalement absente de l'onomastique du Proche-Orient de l'Est, alors que les rois de l'Ouest (par exemple à Alep) y recourent.

À la tête des tribus se trouvait un roi. Les textes recourent uniformément à l'écriture sumérienne de prestige *lugal*, idéogramme que l'on a tendance à lire en recourant à sa monnaie akkadienne *šarrum* ; cependant, on sait que les unités territoriales commandées par un roi amorrite se disaient des *namlakâtum* (sous sa forme akkadienne), ou des *mamlakâtum* sous sa forme plus authentiquement occidentale. Le roi devait donc plutôt être dans l'Ouest un *malikum*, terme que l'on trouve cependant documenté surtout dans des cérémonies religieuses, pour désigner des rois ou des membres de la famille royale défunt ; là encore, il y a dû avoir pluralité de termes ; les Benjaminites semblent ainsi avoir recouru à la forme *mulukum*, ou plus exactement à *mulukum* (à interpréter sans doute *mul'kum*), car le terme permute avec le *malikum* des Bensim'alites sans qu'il semble s'agir d'un pluriel.

On peut assez bien observer le processus de nomination d'un roi benjaminite à l'occasion de l'instauration des nouveaux chefs de tribu après la grande révolte contre Mari. On voit à la fois que l'on ne peut prendre le roi n'importe où (le choix doit s'opérer au sein d'une famille déterminée) mais que, d'autre part, la décision qui appartient aux Anciens est soumise à de fortes sollicitations dues à la brigue. Les plus riches cherchent bien par leurs libéralités à orienter les votes. Il semble néanmoins que le choix ait tendance à se porter sur le fils du prince précédent. On ne sait pas quelle importance était donnée à l'âge ou, surtout, au rang de la mère.

Dans les cas présents, il y avait nomination d'un nouveau roi alors que l'ancien n'avait fait que perdre la guerre et était en fuite, mais vivant. Naturellement, en l'occurrence, la volonté du souverain mariote a fini par imposer les nouveaux titulaires. Le seul qui ait survécu à la grande rébellion se trouve être le prince d'Abattum *Dâdî-hadun* (« Mon Oncle se trouve installé »), étroitement apparenté à la famille royale de Mari, puisque oncle du nouveau roi et frère de sa mère.

La situation semble avoir été la même dans la région du Nord de la Djéziré qui vit en étroite union avec les Bensim'alites qui les traversent : le choix du roi devait se porter vers un membre d'une famille précise, celle qui est formée par ce que l'on appelle les « *mâdarum* ». Ce terme a toute chance d'avoir été formé sur la racine de *adarum*, « montrer de la vénération ». Les *mâdarum* représentaient donc les « respectés » et ils s'opposaient par là aux *muškênum*, les « humbles », qui formaient le menu peuple, au sens propre « ceux qui s'inclinent par respect ». Cela étant, le premier d'une telle famille à se

faire accepter par les Anciens ou l'ensemble des *muškēnum* (les situations que l'on peut observer, toujours conflictuelles, ne permettent pas une théorisation juridique) devenait roi, ce qui prêtait ultérieurement à d'infinies contestations.

On constate dès lors, aussi bien chez les Benjaminites que dans les régions du Nord syrien, une pratique très courante, celle du *qeltum*, ou *kaltum*. Le terme semble provenir d'une racine *QLT*, qui désignait de façon large l'étranger noble en rupture de ban accueilli par un clan voisin ; il s'est spécialisé pour désigner le prétendant à un trône voisin que l'on héberge dans l'espoir de faire pression sur une politique étrangère, soit en l'orientant par la menace d'une subversion possible, soit en remplaçant un voisin hostile par quelqu'un de (prétendument) acquis. Le phénomène semble avoir été plus général cependant que la population bédouine proprement dite, même si le terme qui a toute chance d'être un amorrisme n'est pas connu à l'occasion des épisodes politiques que documentent les régions de l'Est du Proche-Orient.

Il n'est certes pas impossible qu'un simple *muškēnum* accède à la fonction royale s'il est choisi par ceux qui ont la décision. Le fait est jugé scandaleux s'il est la conséquence d'une activité insidieuse comme celle d'un condottieri. Le cas de Samsērah en Syrie du Nord est connu ; mais cela peut être aussi l'indice que la famille royale a été entièrement décimée, comme dans le cas de la famille d'Ešnunna après la défaite infligée par les Élamites où l'on voit Šilli-Sîn devenir roi, alors qu'il n'est qu'un soldat estimé et que des *mâdarum* pourraient survivre, réfugiés à la cour de Hammu-rabi de Babylone.

En cas de guerre, plusieurs tribus peuvent s'unir sous le commandement d'un seul ; on n'en connaît pas le titre ; l'union de l'ensemble semble avoir reçu le nom de *ummatum*, « nation », chez les Benjaminites, ainsi que celui de *kul'um* « totalité ».

Les réunions de chefs sont courantes. Le plus souvent, elles sont désignées par le terme akkadien de *puhrum*, « rassemblement », qui s'oppose au *pihrum* lequel désigne la réunion des soldats et fonctionne à peu près comme le terme « troupe ». Le *puhrum* peut néanmoins être aussi constitué par tous, chefs et *muškēnum*.

Chez les Bensim'alites, une certaine forme de réunion permanente est constituée par le *mahanum* (au propre *mah'num*) qui correspond à peu près au *mahana^h* hébreu, vaste campement avec femmes, enfants et troupeaux, et dont les mouvements balisent un certain parcours de transhumance. Il semble cependant que le *mahanum* ait eu un emplacement relativement stable selon les périodes et qu'il ait servi de point de ralliement aux Bensim'alites. Son grand dieu était celui des Bensim'alites, c.-à-d. le dieu de l'Orage, Addu.

Dans les villes d'obédience benjaminité de la vallée de l'Euphrate, la municipalité était dirigée par un conseil appelé *tahtamum*, organe de discussion qui avait à connaître de la plupart des affaires communes. Il ne semble pas que dans les villes où existait le *tahtamum*

il y ait eu un pouvoir royal qui lui coexistait. Ce serait plutôt un chef religieux qui le remplaçait et qui s'occupait de la gestion du temple. Les cas les mieux connus sont ceux de Tuttul où se trouvait le grand temple de Dagan et celui d'Imar (= Emar) où, à date ultérieure, le dieu de la ville et les Anciens se trouvaient gérer des biens considérables dont la possession était reconnue au temple de « Ninurta ». On ne connaît pas le dieu qui correspondait pour l'époque amorite à celui qui se cache sous la graphie récente de Ninurta, mais il s'agit peut-être de Rasap, ou Rûspân.

Dans le piémont du Tûr-'Abdîn, au nord de la Syrie, région bensim'alite ou très pénétrée d'éléments bensim'alites, on constate que les chefs qui se rassemblaient constituaient un *arrum*. Le terme doit être dérivé de la racine 'RR qui n'existe en akkadien que pour signifier « maudire », mais qui, à l'origine, devait simplement signifier « parler haut et fort ».

Un type particulier de réunion, principalement avec des non contribuables, était appelé *rihsûm*, traduit par « palabre » pour souligner qu'il s'agit d'y discuter une fois opérée la rencontre (désignée au moyen de la racine PHR).

Les merhûm. — Ils représentaient une structure originale dont on ne connaît pas l'équivalent (ni même la simple désignation) dans les documentations ultérieures ; à l'époque antérieure, le titre n'existe que dans des noms propres où il doit avoir un sens différent, celui d'un simple prédicat, s'il s'agit bien du même terme.

Au propre, il s'agit du participe d'une forme analogue au hiphil hébreu, dont le sens correspond à celui de la forme causative en Š des verbes akkadiens ; *mer'ûm* = **mušre'ûm* « celui qui mène à la pâture ».

L'institution coexiste avec la royauté. Ainsi les rois benjaminites comptent-ils à côté d'eux au moins un *merhûm* dont le rôle exact est cependant occulté par le fait que l'administration de Zimrî-Lîm ne traite directement qu'avec les rois et que leurs *merhûm* ne sont plus que de simples noms propres. On ne sait pas si c'était le roi benjaminité qui le nommait ou s'il était élu par ses pairs, voire si la charge était héréditaire, ce qui pourrait aussi se concevoir. Le silence complet des sources palatiales en ce qui concerne leur nomination, alors que l'on voit sans cesse la *sugâgûtum* être perçue par le palais semble bien indiquer que ce n'était là qu'affaires internes des tribus.

En revanche, chez les Bensim'alites, la figure du *merhûm* s'impose massivement dans la documentation. On constate qu'en l'absence d'un roi c'était le *merhûm* qui procédait aux nominations de *sugâgum*, responsabilité rétrocédée dès qu'il y a de nouveau un roi. Quand le *merhûm* Bannum s'installe dans la capitale comme ministre (*šukallum*) du roi, il conçoit comme raisonnable que les *sugâgum* procèdent à la nomination d'un nouveau *merhûm*. Pas plus que chez les Benjaminites, on ne voit jamais dans les documents des archives palatiales le roi intervenir dans un tel choix, ce qui est une confirmation de plus de l'autonomie des structures bédouines.

Le *merhûm* était un homme d'autorité qui devait en imposer non seulement par sa naissance mais aussi par son âge : son ton sentencieux facile à remarquer dans ses missives, son souci à donner toujours un conseil judicieux même à l'égard du roi, tout cela montre qu'il était d'une expérience telle qu'elle n'avait pu lui être donnée que par les ans.

Cependant, il est encore difficile d'établir une chronologie nette entre les différentes figures des *merhûm* bensim'alites qui sont attestés, par exemple Ašmad, Ibâl-El et Ibâl-pî-El. On a même eu, certaines fois, envie d'unifier les figures, effectivement interchangeables, d'Ibâl-El et d'Ibâl-pî-El. Leur onomastique montre qu'ils sont des figures uniques qui portent des noms de rois (Ibâl-pî-El) ou d'Ancêtres (Ašmad).

En fait, du point de vue de la documentation actuelle, le *merhûm* est surtout un chef de guerre, ou au moins celui qui dispose de l'autorité pour envoyer les Bédouins sur les fronts où ils sont nécessaires. C'est par lui que passent le roi Zimrî-Lîm pour ses propres besoins en troupes ou les rois du Nord, sur autorisation du roi de Mari, évidemment.

Il est difficile de savoir s'il mène personnellement les troupes au combat ou en commet le soin à d'autres plus jeunes. Lors de la grande expédition vers Babylone, c'est bien Ibâl-pî-El qui prend la tête des opérations. Il se vante de son expérience militaire, mais on ne le voit pas les armes à la main.

C'est le *merhûm* Ibâl-El qui entraîne ses contribuables vers de nouvelles pâtures à l'Est, tout en assurant le roi de Mari qu'ils seront toujours là pour lui fournir des troupes quand il le faudra. C'est un *merhûm* qui prend la tête des grandes transhumances et qui, naturellement, discute avec les locaux des modalités de passage et d'accès aux points d'eau.

En ce qui concerne la branche bensim'alite des Ašarugâyûm, on ne connaît pas cependant d'attestation du terme *merhûm*. La figure essentielle est celle de Meptûm, établi dans le Sûhum sud mais qui n'est jamais qualifié d'un tel titre. Il serait possible que son nom, totalement atypique (il est même unique), d'une structure analogue à celle du *merhûm*, soit en réalité son titre et que les Ašarugâyûm aient eu à leur tête un « Ouvreur » (*scil.* de la route) ; pour l'heure ce n'est jamais qu'une hypothèse. Peut-être faut-il voir là simplement le fait qu'établis dans le Sûhum, ils n'ont plus besoin de *merhûm*. Le « chef des pâtures » serait, dès lors, une autorité transitoire liée à l'essence même du nomadisme.

L'union des Bensim'alites est proclamée par leur dénomination commune, mais ils font leur service dans la garde, rangés par clans distingués en fonction des deux branches, Yabasa et Ašarugâyûm, et ces deux dernières marchent au combat sous des chefs distincts comme on le voit lors de l'expédition de Babylone.

Les clans qui ont été repérés sont :

- (a) Pour les Yabasa : Yabasû, Amurrum, Abî-nakar, Kaşûm ; il faut sans doute y ajouter les Nahân.
- (b) Pour les Ašarugâyûm : Nihadûm, Man-napsu,

Ya'um-ma-Hammu, Ibâl-ahum, Yar'û, Kî-hipru-Ila. Il faut sans doute y ajouter les Yakallit.

Ces clans étaient encore divisés en sous-clans.

Une autre différence essentielle entre les Yabasa et les Ašarugâyûm est que les premiers ont en fait comme désignation de leurs clans des dénominations construites sur des lieux généralement assez peu riants, comme *Kaşûm* « gens de la steppe » ou *Yakkalit*, construit sur la racine qui désigne le réfugié contestataire (cf. *kaltum* ci-dessus), alors que les gens des Ašarugâyûm sont répartis en clans dont les appellatifs coïncident avec des noms propres qui ne peuvent être que ceux d'Ancêtres comme Ibâl-Ahum = « Ibâl est un frère » ou Ya'um-ma-hammu « Le mien c'est l'Aïeul ».

Il n'a pas encore été possible de repérer le clan de la famille royale de Mari. Il n'y a que quelques présomptions qu'il s'agirait des Nihadûm.

Les *hapirum*. – Ce n'est pas une institution au sens propre du terme mais un fait de société. Le terme a fait l'objet d'une multitude d'études et a même été considéré par plusieurs savants, et non des moindres, comme une étymologie possible du terme hébreu.

Au propre, le *hapirum* désigne à l'époque de Mari l'exilé politique et uniquement cela. Certes, il fonctionne, selon les contextes, assez souvent comme un « immigré », par exemple quand on en parle du point de vue de ceux qui l'accueillent, avec tous les problèmes qui peuvent se poser à ce genre de population et qu'elle suscite, par ailleurs, à ses hôtes.

Pratiquement *hapirum*, terme qui désigne de simples citoyens, est le collectif qui correspond au *kaltum* (*qelatum*), la personne éminente qui prétend à un trône ; ce dernier peut légitimement se poser comme son chef. Les *kaltum* amorrites sont des précurseurs de gens comme Idrimi d'Alalakh ou David l'hébreu, lesquels sont de fait entourés de *hapirum*, ou de leurs équivalents dans la société concernée, mais la figure du *hapirum* lui-même a beaucoup pâti du fait qu'on l'a, sans beaucoup de critique, considéré comme l'équivalent du terme SA.GAZ qui, lui, est souvent (surtout à basse époque) un pillard, voire un brigand de grands chemins. Il s'agit là de la notation à l'état absolu (écriture dite à tort « idéographique ») du terme sémitique *šaggâsum* qui signifie « le pillard de profession ».

Le terme doit être bien lu, en fait, en accord avec ses équivalents égyptiens et ougaritiques, *hapirum* (ou *hâpirum* ?), ce qui est conforté désormais par le fait que le terme d'époque amorrite est dérivé d'un verbe *hapârum*, et non pas d'un **habârum* correspondant à l'akkadien *ebêrum*. Le sens originaire n'est pas évident. Il ne faut plus le comprendre à partir de la racine *CBR* « franchir une limite », mais en fonction d'un *PR* « partir de chez soi », laquelle racine est bien attestée par ses dérivés comme *iprum*, « partie du clan qui s'en va à l'herbage » ou *uppurum* « faire déguerpir ». En sémitique une telle racine, cependant, sert à noter le terme de « poussière ». S'il ne s'agit pas d'une simple homonymie, peut-être faut-il supposer à l'origine d'une telle dénomination un rituel consistant à se répandre de

la poussière sur la tête pour mieux marquer la rupture avec sa communauté d'origine. Un tel geste est en effet bien attesté à l'époque amorrite parmi les manifestations ostentatoires du deuil.

Les *hapirum* représentent donc l'illustration d'un phénomène bien connu dans l'Antiquité, celui de l'anachorèse, dissociation du groupe social tout particulièrement pour des entreprises relatives à la conquête du pouvoir et qui illustre la fragilité de ces sociétés.

La dissociation du groupe pour la recherche de la nourriture dans des sociétés qui semblent avoir été continuellement sous le signe de la disette est marquée par un autre terme, celui de *sagûm* ; l'ensemble des gens partant à la recherche de vivres s'appelait la *ságitum*. Les motivations d'une *ságitum* se présentent effectivement comme très différentes, son propos étant de retourner chez soi, le plus vite et sans problèmes.

C. LES MOUVEMENTS BENJAMINITES ET BENSIM'ALITES.
— Les Bédouins ont pour caractéristique d'être des gens qui se réclament de plusieurs lieux et on doit considérer l'ensemble de leurs possessions comme des royaumes éclatés où ils ne jouissent pas des mêmes droits ni des mêmes pouvoirs selon les terroirs où ils se trouvent.

C'est un phénomène propre à l'époque. On interprète, d'ordinaire, les royaumes de ce Proche-Orient ancien comme des unités autour d'un dieu, où d'un roi qui le représente sur terre, avec une unité de culture et de religion, le tout rayonnant sur un territoire souvent résultat de conquêtes à partir d'une ville majeure qui fonctionne comme une capitale. Cette vision n'est pas fausse, mais elle apparaît limitée aux États sis dans le Centre- ou le Bas-Irak.

Dans la région de Mari, on voit le bensim'alite Zimrî-Lîm (a) s'établir dans une ville du III^e millénaire, qui n'était plus ce qu'elle fut jadis, en s'accommodant d'un palais dont il n'avait pas décidé de la disposition ; (b) tolérer – dans un premier temps – des puissances au moins autonomes à quelques kilomètres de sa capitale à qui il concédera dans un deuxième temps un certain droit de tenue ; (c) régir de façon directe des territoires manifestement hors du royaume comme toute la vallée de l'Euphrate à l'aval d'Abu-Kémal jusqu'aux portes de Babylone ou à l'amont de Dêr ez-Zôr jusqu'à la passe de Halébiyé, comme le Habur de l'amont de Saggarâtum jusqu'aux environs de Hasséké ; (d) regrouper autour de lui une confédération brouillonne de princes de la Djéziré, eux-mêmes regroupés en plusieurs ligues (très mouvantes) ; (e) installer dans certains centres majeurs comme Tuttul un *hazzannum* (traduit burlesquement par « maire » aujourd'hui, mais qui, en fait, représentait une sorte de ministre plénipotentiaire dont la présence assurait la primauté de son maître au sein de la communauté soumise) ; (e) conclure des alliances de parenté avec des États plus importants qui se sentaient au moins ses égaux comme les royaumes de Razamâ ou de Kurdâ, peut-être d'Andarig dont le roi lui concédait le titre de « frère aîné » ; enfin, (f) acquérir à l'étranger d'importants territoires, peut-être à des fins d'approvisionnement en matières de

première nécessité, opération à l'occasion de laquelle on se rend compte qu'il possédait déjà des terres loin de chez lui sur la région côtière du royaume d'Alep. Mais la véritable force de ce roi de Mari venait (g) de la fidélité que lui avaient jurée d'importantes ethnies bédouines, fer de lance de son armée et grâce auxquelles il pouvait intervenir sur tous les fronts du Proche-Orient.

Il est très facile de voir les limitations du pouvoir de Zimrî-Lîm pour ce qui est de ses possessions au royaume d'Alep, par exemple : il ne peut obtenir l'exemption militaire des habitants qu'il a acquis en bloc avec leurs terres afin de pouvoir avec plus d'efficience restaurer la ville ruinée d'Alahtum qu'on lui a remise : le roi d'Alep définit, tout comme le roi de Mari d'ailleurs, son pouvoir sur son royaume par sa capacité d'en convoquer les habitants aux devoirs d'ost et de corvée (même si ces convocations se font à l'adresse de communautés et non de personnes individuelles) et n'en cède rien.

De même, les princes des terres où le roi n'est que suzerain pratiquent avec une grande application le droit à la discussion et ont localement d'autres solidarités qu'avec le roi de Mari.

L'insolence des Bédouins eux-mêmes est une marque intangible de leur goût pour une vie fière et libre.

Dans son propre palais, le roi doit pratiquer la temporisation. À côté de lettres étonnantes de flagorneries qui feraient croire à une sorte de déification ou au moins d'intense sacralisation de la personne royale, on voit le roi de Mari obligé de recourir aux subterfuges de l'apologue ou du proverbe pour mieux faire passer une vérité crue qui ne manque pas de mettre en colère le personnage important à qui l'on veut faire comprendre une vérité désagréable.

Les domaines des Benjaminites. — On ne sait pas d'où venaient de façon précise les Benjaminites qui ont aidé Zimrî-Lîm à devenir roi de Mari si ce n'est qu'ils l'accompagnaient depuis l'Ouest. Une partie représentait certainement les descendants de ceux que la conquête de Samsî-Addu avait jetés sur la rive droite de l'Euphrate et ils avaient dû à leur retour retrouver des contribuables qui étaient restés sur place au service du nouveau pouvoir. Ils sont arrivés, semble-t-il, en corps, et l'on peut parler d'un fait d'immigration tribale, véritablement mouvement volontaire de population.

Face aux trois royaumes de l'époque de Yahdun-Lîm dont deux, au moins, se trouvaient hors du royaume mariote proprement dit, puisque sis à Tuttul et à Abattum, on trouve, cette fois-ci, cinq royaumes en fonction des cinq tribus benjaminites nouvellement arrivées. Le grand royaume de Samânum n'est plus qu'une seule ville et quelques bourgades, mais le port même de Mari, Mislân, suffisamment important pour être compté au nombre des marchés euphratéens par la Sippar paléobabylonienne, est passée aux Benjaminites avec son très riche terroir de terres irriguées à partir de puits. Mislân (Tell Ramadi) était étroitement surveillée

par la forteresse royale de Suprum qui était à son droit (Tell Abou Hassan).

Lorsque Yahdun-Lîm eut triomphé des Benjaminites, ils s'enfuirent à travers le désert de Palmyre et arrivèrent dans la région ouest du royaume de Qaṭna ; la bataille décisive que leur livra le roi de Mari se trouva apparemment près, ou dans, le Liban. Samsî-Addu crédaitait de même la tribu des Uprapéens d'une connaissance précise des routes du désert de l'Ouest.

Lorsque Zimrî-Lîm vainquit les Bédouins, le prince uprapéen Samsî-Addu se réfugia à Qaṭna, ce qui montre bien qu'il avait lui aussi des accointances dans cet Ouest. Les Mariotes retrouvent de même au cours du règne de Zimrî-Lîm le chef rabbéen, Dâdî-hadun, à Alep, mais il leur sert de guide bien plus à l'Ouest puisqu'il les renseigne sur la région de l'Oronte.

C'est dans la région du Balih qu'ils semblent le plus chez eux, là où ils s'installent autour de villes comme Ahhuna (« Ahuna ») ou Hîn (‘Ayn, « La Source », sans doute équivalente à la Hammâن de Yahdun-Lîm, peut-être ‘Ain El-Arus ?) qu'ils semblent gérer en commun et qui devaient abriter des sanctuaires confédéraux à eux.

S'ils ont perdu Tuttul, Abattum sur l'Euphrate est restée un grand centre politique ; ils ont des alliances très fortes avec les grandes villes de l'Euphrate (Ekalte [= Tell Munbâqa], Imâr et Carkémish).

Ils se partagent au fil de l'année entre tous ces centres y amenant leurs troupeaux. Dâdî-hadun d'Abattum raconte qu'il passe au moins deux fois par an par Halabît, sans que les motivations précises de ces mouvements soient exposées : économiques pour une part, mais certainement aussi fortement cultuelles, les deux étant étroitement mêlées.

Les alliances tribales de ces Benjaminites sont très fortes avec le Zalmaqum, pays dans le prolongement du Balih et dont les quatre tribus, sans doute également nouvellement venues, s'étaient installées autour des villes de Harrân, Nîriya, Hanzat et Sudâ, tandis que le centre politique majeur d'Aparhâ (pour l'époque de Samsî-Addu) semble dès lors déchu.

Si les Benjaminites malgré leurs apparentements occidentaux n'en reçurent pas beaucoup d'aide lors de leur soulèvement, c'est du côté de l'Est que leur vint l'appui le plus puissant sous les espèces d'une attaque de Mari, prise à revers par les forces d'Ešnunna.

On soupçonne, enfin, certains royaumes du Nord d'être non pas de sympathies mais bien d'origines benjaminites, comme Kurdâ dans le Sindjar, capitale du Numhâ, et d'autres régions sur le Bas-Djaghâdjagh (Qâ et Isqâ) ainsi que Nagar (Tell Brak) qui ne semble plus avoir alors l'importance dont témoigne pour le III^e millénaire l'aspect colossal de son tell.

Les domaines des Bensim'alites. – Le destin des Bensim'alites est solidaire de l'histoire de la famille royale de Mari. On ne sait pas quelles ressemblances ou dissemblances réunissaient ou séparaient les Bensim'alites de Yahdun-Lîm de ceux de Zimrî-Lîm. Eux aussi semblent être revenus en masse à l'époque

de la reconquête mais ils l'ont fait apparemment de deux endroits différents : il y a ceux qui arrivèrent de l'Ouest avec le nouveau roi et ceux qui remontèrent depuis le désert au sud du Sindjar sous la conduite de leur *merhûm* Bannum dont le rôle a été décisif dans le rétablissement de la monarchie bédouine à Mari.

Bannum semble être arrivé le premier à Mari et Zimrî-Lîm seulement ensuite. Le nouveau roi qui faisait de l'union des Bédouins la base de sa puissance semble avoir été un esprit ouvert qui a essayé de tirer le meilleur de toutes les forces vives du royaume. Dans un premier temps, il a donc gardé à son service les serviteurs de l'ancien roi Yasmah-Addu et il a dû penser à une monarchie akkado-bédouine. En ce sens, il a été inspiré par des gens de grande importance comme Kibrî-Dagan, le futur gouverneur de Mari. Bannum a vécu de façon plus étroite une conception bensim'alite du pouvoir, même si on ne sait pas son rôle dans l'histoire de la rupture entre les deux ethnies bédouines.

On a vu ci-dessus les Bensim'alites être divisés en deux grandes branches : les *Ašarugâyûm* et les *Yabasa*.

Les premiers, à qui appartenait peut-être Zimrî-Lîm lui-même, se sont dirigés vers le royaume de Mari où ils ont obtenu des établissements dans chacune des trois principales provinces, Mari, Terqa et Saggâratum, mais le gros de la troupe s'est engouffré dans la vallée du Moyen-Euphrate inférieur à l'aval de Mari, au plus grand effroi de la population du Sûhum, que l'on voit à un moment menacée d'une déportation totale. Les Bédouins semblent s'être stabilisés à la frontière avec la Babylonie dans la région du Sûhum inférieur, autour de Hît, sur des terres conquises au moment de l'effondrement du royaume de Haute-Mésopotamie, suite à un arbitrage de l'Empereur d'Élam qui a partagé ces régions apparemment entre les royaumes d'Ešnunna, de Babylone et de Mari.

Ce devait être une région particulièrement convoitée pour des gens accoutumés à parcourir le désert qui relie le Sud-Sindjar à l'Euphrate et où se trouvaient les grands gisements de sel vitaux pour leurs troupeaux. Ces derniers trouvaient par ailleurs leurs pâtures tant dans le piémont sud du Sindjar que dans la région de l'Umm ar-Rahal et des rives de l'Euphrate. Posséder les terres du Sûhum était tenir un des pôles de leurs mouvements nomadiques.

La seconde branche, celle des Yabasa, semble être plutôt restée dans le Nord, mis à part ceux qui servaient dans la garde royale de Mari. Ces gens forment, sous le règne de Zimrî-Lîm, le meilleur exemple de vrais nomades au Proche-Orient. Ils suivent un parcours qui va de l'est du Balih (à Dér) jusqu'au mont Ebih, la chaîne montagneuse où se trouve Aššur. Ils exploitent la « steppe des oueds », soit la partie sud-ouest de la Haute-Djéziré où l'eau descendue du Tûr-Abdin n'arrive plus et où il n'y a plus à l'époque de tells habités, ils traversent le Habur dans la région de Tell Tabete, au sud de Hasséké, empruntent une route appelée « le Trekk » (*adqum*) qui les fait passer par le sud du Sindjar.

Ils ont évidemment une série d'accords plus ou moins temporaires avec les habitants des villes plus au Nord, à qui ils prêtent assez facilement aide militaire sur l'ordre de leur suzerain mariote. Mais ils ont aussi acquis droit d'établissement dans certaines régions où ils sont chez eux, comme à Dêr même, à l'est du Balih, ou comme dans la région de l'actuelle Virançehir, où ils organisent le royaume du *Yapṭurum*, ainsi que dans certaines villes que leur ont concédées les grands royaumes. Celui d'Apûm a ainsi donné des terres en partage aux Yabasa du Nord.

Leur tactique semble avoir été de pousser de plus en plus vers l'Est où des guerres incessantes ont fait s'effondrer la puissance des grands États régionaux, Ekallâtum et Ešnunna, ainsi qu'affaibli la présence élamite. Or ce sont des régions de pâtures plus riches que les leurs. On les voit donc franchir le Tigre pour entrer dans les plaines de la rive droite de la Diyala et se ménager un accès aux régions à l'Ouest du Zagros, où ils appellent à les rejoindre leurs contribuables du Sûhum inférieur. Ce faisant, ils représentaient une menace terrible pour le roi des Turukkéens, Zâzia, ainsi que pour le roi de Babylone qui devaient compter se partager ces terres pour leurs propres troupes et qui voyaient en fait interrompre leurs relations.

Toutes ces choses ont d'ailleurs dû peser lourd dans la décision de Babylone de détruire la puissance de Mari.

D. CULTURE TRIBALE ET TRADITIONS OCCIDENTALES. – Plusieurs aspects de la culture tribale de cette région médiane peuvent être désormais abordés, soit d'une façon nouvelle (relations économiques entre nomades et sédentaires, culte de la vengeance [prix du sang]), soit d'une façon non théorique (convergence d'individus dispersés au sein de clans nouveaux, naturalisation d'un clan à un autre [cooptation tribale], adoption de parents communs). Le concret où fait entrer la nouvelle documentation, permet sur beaucoup de points d'y voir plus clair, surtout de gagner un vocabulaire neuf et d'aborder les situations dans leur concret historique et non plus de façon théorique par le biais de « modèles ».

La pratique du *nigum*. – Un des sujets les plus évidents est celui de la vengeance, devoir auquel on devait se soumettre, faute d'y perdre son honneur. La présence en son sein d'articles inspirés par la loi du talion avait depuis longtemps été considérée comme la preuve de l'inspiration amorrite d'au moins une partie du fameux *Codex de Hammu-rabi* de Babylone.

Le droit du sang existe bien dans la région médiane et le terme qui le désigne est emprunté, comme attendu à la racine attestée pour ce concept par l'arabe et l'hébreu, soit NQM. On possède une description terrible d'un *nigum* exercé à l'encontre d'un individu soupçonné de meurtre mais qui ne peut prouver son innocence. Le roi de la cité livre l'individu à la famille de la victime qui le met à mort après d'horribles supplices. On retrouve dans l'opération quelques-uns des traits fondamentaux du *ta'r* arabe : une collectivité lésée qui se venge elle-même et qui montre comme marque de son deuil un acharnement que l'on peut

considérer comme du défoncement et qui, de fait, confine au sadisme.

Cette pratique serait impossible dans la Mésopotamie des grandes villes, au Centre et au Sud, qui a mis au point un processus juridique permettant de démasquer le coupable dont on ne peut prouver la culpabilité en recourant au biais des pratiques ordaliques. De façon générale, d'ailleurs, on voit, à l'époque de Mari, venir pratiquer l'ordalie à Hît (alors sous contrôle justement de Zimrî-Lîm) depuis la Haute-Djéziré, mais aussi depuis Carkémish, le royaume du Yamhad et même l'Élam. De fait, on constate que le *nigum* s'il est maintenant de mieux en mieux documenté n'est que le propre d'une zone résiduelle au Nord-Est du Proche-Orient.

Il est très intéressant de remarquer, en outre, que le *nigum* n'est pas seulement affaire de vengeance familiale : la tribu peut la reprendre à son compte dans un domaine qui relève plutôt de relations internationales. Les Bensim'alites considèrent ainsi une agression armée à leur encontre comme un fait qui relève du *nigum*.

Les procédés du *hipsum*. – Lorsque l'on regarde le système des filiations dans (ce qui est devenu) l'Iraq du Centre ou celui du Sud, on y constate des cellules monoparentales où la plus grande attention est dévolue à la légitimité de la race et, partant, l'on y surveille très étroitement les agissements de l'épouse, la grande suspicion étant celle qui pourrait porter sur sa fidélité, donc sur la pureté de la race qu'elle est censée assurer à la famille qui l'a accueillie. Cela se constate facilement à la consultation des textes de lois. Les soupçons d'infidélité peuvent être une des causes principales du recours à l'ordalie pour que Dieu dise ce qu'il en est.

D'autre part, lorsque l'on considère les listes de filiation, on se rend compte que l'on est toujours « fils de son père ». Dans cette longue série de rois nul n'est le petit-fils ou l'arrière petit-fils, voire le neveu du roi précédent. Dès que les énoncés du nom propre se systématisent et permettent de le constater, c.-à-d. surtout au I^{er} millénaire, le roi se proclame toujours l'héritier ou le fils premier-né. On est sous le signe exacerbé de la légitimité de la race et de l'absence de solution de continuité.

La période amorrite, grâce aux documents de la zone médiane, donne une vision assez différente des choses.

Quoique l'on n'en connaisse pas les exactes circonstances, on constate que le roi Zimrî-Lîm, au tout début de son règne, a changé de père. Sa mère Addu-dûrî se dit sur son sceau, jusqu'à la fin de sa vie, « servante », c.-à-d. épouse, d'un certain Hadni-Addu que l'on sait par ailleurs avoir été un mariote d'un rang très élevé. Or, sur un premier sceau, Zimrî-Lîm, certainement antérieur à son entrée dans sa capitale, alors qu'il assume déjà le titre de « roi de Mari et du pays des Bédouins », s'en dit le fils. Sur le sceau officiel qu'il fait apposer dès les tous premiers documents, à son entrée à Mari, il n'est plus question que de Yahdun-Lîm. Il y a donc bien eu changement de la filiation, mais il ne s'est certainement pas agi d'un artifice douteux pour

prendre le pouvoir car, outre qu'Addu-dûrî n'a en rien changé son sceau, les trois fils de Zimrî-Lîm, nés après la conquête de Mari, portent, le premier le nom du fondateur de la dynastie, Yaggid-Lîm, le second le nom du roi précédent, Yahdun-Lîm, et le troisième celui de Hadmî-Addu. On doit donc penser à une mesure politique certes, mais patente et légale.

Cela fait dès lors penser à des coutumes tribales d'adoption attestées ailleurs où, pour toutes sortes de raisons, on peut changer de tribu, voire d'ascendance. Un autre exemple serait à chercher dans le fait que Samsî-Addu, notoirement un étranger à la ville d'Aššur, devenu chef de la cité, est entré dans sa liste royale, non seulement lui et ses descendants, ce qui est compréhensible, mais aussi ses ascendants. On peut, dès lors, se demander s'il y a eu simple conquête ou bien, plutôt, cooptation tribale, la famille passée, présente et future du vainqueur venant s'intégrer à la lignée de la cité.

Nous avons gardé les récits de grandes cérémonies d'alliance où deux « États », du moins selon notre vocabulaire, en fait deux groupes sociaux, « se tiennent dans le sang » dans une cérémonie qui vise à déclarer désormais « frères de sang » ces deux groupes d'origine certainement hétérogène ; c'est ce que pratiquaient entre elles Mari et Razamâ du Yussân. Mari y était représentée par deux communautés distinctes : les Mariotes et les Bédouins, à parité avec les gens de Razamâ. Les rois de Mari et de Razamâ se considéraient comme des frères et, chose encore plus notable, le roi de Razamâ venait à Mari participer au culte des ancêtres de la dynastie mariote, ce qui montrait bien qu'il se considérait désormais comme membre du même groupe familial.

Cette communauté de sang était apparemment acquise par le sacrifice d'un ânon avec le sang duquel on pratiquait sur soi une onction. Cela peut être inféré à partir du constat que l'adoption de Benjaminites dans la communauté bensim'alite se faisait en étant intégré dans un clan précis et en pratiquant un tel sacrifice. Or, le « sacrifice de l'ânon » (*hâram qatâlum*) – que l'on sait aujourd'hui recourir à un rituel du « toucher de la gorge » qui fonctionnait comme une « onction de sang » – était bien connu depuis longtemps pour l'époque à l'occasion de rituels d'alliance que l'on prenait pour des actes relevant de la vie diplomatique. Ils doivent, plutôt, être réinterprétés désormais comme des cérémonies d'instauration de communautés tribales, lesquelles devaient être senties comme des mesures *ad hoc* plutôt que comme des actes définitifs. La conception du « toujours » n'existe d'ailleurs pas dans de telles civilisations ; l'expression courante employée à ce propos, *ana dâritim*, vise en réalité un temps circulaire qui laisse supposer que lorsque la boucle temporelle se terminait, une situation nouvelle se présentait qui n'était pas grevée par les actes ou les accords précédents.

La désignation de l'accord entre ces communautés recomposées semble avoir été *hipšum*. Le terme désigne l'inter-communauté qui entraînait à un pacte « à la vie et à la mort », ou, sans doute comme on dirait, « à la vie

et à la mort » et qui était sanctionnée par la possibilité d'inter-mariage. L'exemple est attesté de façon précise pour les relations de Mari et de Kurdâ. De façon significative, lorsqu'il y eut, à l'occasion d'un conflit, discussion sur la validité de ce pacte, ses tenants en furent les gens du peuple qui visaient à une certaine fraternité avec un autre groupe et la proclamèrent haut et fort, alors que celui qui voulait le dénoncer et s'y opposa pour des raisons toutes politiques n'était autre que le roi lui-même de Kurda.

Ce terme de *hipšum* doit avoir affaire avec le verbe qui signifie « (se) réunir » ; cf. arabe *hafâsa*. La communauté serait dès lors exprimée au moyen du terme « afflux, convergence en un même lieu ». Mais, on peut se demander si ceux qui appartiennent à une telle communauté sanctionnée par le terme de *hipšum* ne sont pas simplement les *hupšum* que l'on voit plus tard attestés dans ces régions d'expression non akkadienne, pratiquantes du *hipšum*, lesquels se manifestent le plus souvent comme des soldats et des paysans, soit les constituants mêmes de la communauté. La racine serait dès lors à poser sous la forme *hpt*, à en juger par le fait que l'ougaritique note le *hupšum*, *hpt*.

nighum. – Le terme de *nighum* (d'après *nigih-* à l'état construit) est particulièrement important pour comprendre le mode de vie bédouin. Le terme est apparenté à une racine arabe *naja'a* qui signifie « chercher de l'eau et du fourrage là où il y en a ». Le *nighum* est défini de façon précise comme le territoire où les nomades, tant benjaminites que bensim'alites, ont le droit de pratiquer leur transhumance.

On peut ainsi constater qu'un prince de la Djéziré présente son territoire au roi de Mari comme son *nighum* pour indiquer de la sorte que ses pâtures et ses ressources sont à la disposition du suzerain, mais en le lui présentant comme une chose naturelle et qui va dans le sens de la réalité de la géographie et de la tradition historique.

Sinon, les deux grands *nighum* sont évidemment ceux qui définissent les territoires d'approvisionnement des deux grandes ethnies : l'Ouest pour les Benjaminites et l'Ida-Maraş pour les Bensim'alites.

sepûtum. – On a souvent parlé (et en général *a priori*) de la complémentarité des économies nomadique et citadine sans que les textes en apportent nettement la preuve. Le fait a donc le plus souvent reposé sur des inférences à partir d'observations ethnologiques d'époque récente.

Ce que les textes montrent, en revanche, c'est que Nomades et Sédentaires pratiquent à peu près la même économie : tous les deux font du grain, tous les deux ont des troupeaux et la laine est un produit à la base des deux industries.

On constate, d'autre part, qu'ils gèrent à peu près de la même façon la notion de réserve. Il est faux de dire que dans la région médiane ceux qui se sont arrêtés dans une ville ou un village font des réserves plus importantes que ceux qui continuent leur route. L'économie du Palais de Mari est sous le signe de la

pénurie : des envoyés particuliers partent dans tous les sens chercher la *hišihtum*, c.-à-d. ce qui manque. Les marchands du Palais fonctionnent surtout comme des gens qui consentent certaines facilités au roi, en procurant des fonds à ses envoyés, en échange certainement d'une certaine protection qui leur permet de jouir des accords politiques et militaires passés par le roi avec ses voisins ; ils montrent leur solidarité nationale en rachetant les sujets du roi qu'ils trouvent captifs à l'étranger. Cela étant, ils font avant tout leurs affaires et non celles du roi.

De son côté, le roi semble extrêmement pressé d'avoir des rentrées lui permettant de faire face au jour le jour à ses grosses dépenses, tout particulièrement l'entretien de sa domesticité et de son armée. Pour cela, il pratique un système de ferme, anticipant sur les rentrées éventuelles des loyers de la terre (royales ou bédouines) ou de la douane (*miksum*). Il est certain qu'un système de gestion mieux organisé lui aurait permis de disposer de bien plus de fonds et plusieurs personnes devaient se sentir (ou être senties) bien plus riches que le souverain.

Ses fonctionnaires se voient concéder par lui des terres équipées dont l'exploitation leur tient lieu de salaire, mais à leur mort le roi est censé leur reprendre tout ou partie, à moins que les fils ne continuent à être à son service.

Les Bédouins, quand ils possèdent des terres, devaient souvent en avoir une propriété collective. On le constate au moins lorsqu'ils les alienent puisque l'acheteur a affaire à une pluralité de vendeurs contribuables (ARM VIII, n° 11).

Leur économie est mal connue. On se rend compte que font pâture commune avec leurs troupeaux ceux du Palais ou des particuliers. Ils devaient donc gérer la transhumance des animaux des citadins, mais on ne sait pas selon quelles conditions ni quelles rétributions.

On les voit procéder, à certaines occasions, à d'importantes opérations sur leurs laitages (*halâbûm*) ce qui donne une idée de leurs travaux ; ils acquittent leurs taxes en habits (surtout les Benjaminites) ou en animaux, mais aussi en argent, ce qui montre qu'ils ne pratiquent pas uniquement le troc avec les produits de leur industrie animalière.

La pratique du prélèvement (*laqtum*) d'animaux semble ne s'exercer que sur les Bensim'alites de la Djéziré.

La complémentarité de leur production avec celle des citadins se montre d'une façon fort originale par la pratique de la *šépîtum*, « grain emballé », mise en évidence par M. Guichard pour les Bensim'alites qui fréquentent les villes du piémont du Tûr-Abdîn. Contre des livraisons de laine ou de produits fermiers, ils reçoivent une quote-part de la production céréalière des citadins.

Les razzias. – Le recours à la guerre ou, de façon moins dramatique, à la razzia doit être considéré comme une ressource supplémentaire, non négligée par le roi qui entretient ainsi ses armées en leur procurant l'accès

à de riches territoires à piller en temps de guerre. Il est encore plus pratiqué par les Bédouins. On connaît encore les grandes tentations qu'ils ont eues, au moment de la chute du royaume de Haute-Mésopotamie, de participer à la curie, soit en se ruant sur les troupeaux qui se trouvaient encore dans le Sûhum, soit en s'appropriant un cheptel humain sur le Sûhum en général qui venait de tomber en leur possession.

NOMBREUSES sont les anecdotes traitant de coups de main à l'encontre de gens en déplacement. On voit ainsi être rançonnés sur leur route les marchands étrangers, des gens capturés être vendus comme esclaves en pays lointain ; chaque fois, il semble que le coup ait été fait par des Bensim'alites et les autorités, jusqu'à la plus haute qui est le roi, sont partagés entre le désagrement de constater les désordres et la nécessité d'être plus ou moins solidaires des intérêts de leurs contribuables. L'insécurité que ces gens mal sédentarisés font régner dans des territoires en théorie parcourus sans cesse par diverses forces de police, mais relativement peu peuplés, font qu'à la vue d'une bande mal identifiable on en vient immédiatement aux mains.

En ce qui concerne les Benjaminites le bilan n'est pas plus réjouissant. Les événements connus se passent généralement sur l'Euphrate à l'amont de l'actuel Dêr ez-Zôr et aux alentours de la passe de Halébiyé. Les forces de police basées à Tuttul ont moins de scrupules à courir sus à des Bédouins d'apparentement étranger et on connaît alors des cas d'exécution plus sommaires à l'encontre des coupables dès que l'autorité mariote a pu mettre la main sur eux.

E. L'ONOMASTIQUE BÉDOUINE. – Dans la région médiane, l'onomastique se trouve attestée par un immense corpus de plusieurs milliers de noms. Naturellement les noms propres présentent un très grand intérêt linguistique du fait que la très grande majorité relève de ce qu'il est convenu d'appeler la linguistique oub-sémitique et, jusqu'à présent, les études d'ordre grammatical ou lexical ont été pléthoriques, mais s'en sont tenues le plus souvent à une approche strictement étymologique, d'où leurs aspects contradictoires vu l'incertitude des notations du syllabaire de l'époque (KU et KI = /qu/ ou /qi/, et /ku/ ou /ki/ ; TA, TE et TI valant /ta/ ou /tâ/, /te/ ou /tê/, /ti/ ou /î/) les signes en H notant principalement soit un /h/, soit un /H/, soit un /H/, voire un /H/. Les géminées ne sont en outre qu'à l'occasion marquées. Dans un tel système, souvent, c'est l'aperture de la voyelle, non l'articulation de la consonne qui représente les réalités les plus nettes.

a) Un premier pas a été marqué par la collation du corpus onomastique, ce qui a donné lieu à la disparition d'une grande série de monstres et l'apparition de nouveaux anthroponymes insoupçonnés.

b) L'augmentation considérable du corpus a permis de mieux établir des familles lexicales de dérivés et de restituer des séries.

c) On a mieux compris le sémantisme des noms propres ou, surtout, dans quel sens les chercher, ce qui a permis des choix entre plusieurs racines homonymes.

d) Enfin est apparu le grand clivage notionnel qui existe entre NP masculins et NP féminins.

e) Quelques structures morphologiques sont apparues de façon plus nette.

Le principal propos de l'onomastique de l'époque amorrite dans la région médiane consiste à dénommer l'enfant d'après le groupe où il se trouve. On dispose de deux textes fondamentaux qui expliquent les motivations de la dénomination de l'enfant. Le premier concerne une petite fille qui vient de naître : un rêve prémonitoire indique à une princesse royale que la fillette devra s'appeler Taggid-nawûm « Ceux de la Steppe ont frappé », nom auspiceux d'une victoire future. Un autre texte indique que le fils premier-né s'appelle Ahu-šalim « Mon frère a des sentiments pacifiques » en fonction des bons rapports que le père a avec son collègue mariote dont il a épousé la fille.

Pour plusieurs personnes on constate que le nom est tellement proche d'un phénomène naturel ou politique qu'on est amené à supposer que le nom a été donné à l'enfant en commémoration de circonstances de la naissance, comme lorsqu'il s'appelle Kuşşân, « Né au moment du froid » ou Zunnân, « Né au moment de la pluie ». À cela doit se rapporter l'anthroponymie situationnelle où l'on porte un nom en fonction d'un lieu comme la série Mut-, « Homme de... ». Il est évident qu'un NP comme Mut-Rapšim « Homme du Grand-Oued », ou Mut-Hadqim, « Homme du Trekk », soit des réalités de la rive gauche du Habur inférieur, devraient faire allusion à des naissances au cours de déplacements du clan ou de la tribu par ces endroits.

On ne peut savoir à propos de tous les porteurs d'anthroponyme les raisons de leur appellation, mais on a constaté que beaucoup de serviteurs ont des noms relatifs à leur fonction, comme les gardiens du harem dont les appellations constituent autant de programmes de surveillance à observer. De même les nourrices des enfants royaux ont-elles des noms qui, chaque fois qu'ils sont prononcés, appellent des bénédictions sur la tête du père royal. Cela pose le problème de savoir combien de noms une personne pouvait avoir dans son existence : à partir du moment où l'on suppose que la fonction donne son nom à quelqu'un, il faut bien supposer qu'il avait auparavant une autre dénomination.

Surviennent de façon privilégiée dans l'onomastique des termes de parenté qui tiennent lieu des théonymes des autres époques et régions. Un chef se définit de façon privilégiée par rapport à l'ancêtre : Hammu-rabi (« l'Aïeul est grand ») est réservé, chaque fois que l'on peut le vérifier, à un chef de groupe. La famille royale de Mari, d'ascendance bensim'alite, se définit par rapport à la tribu (*li'mum, lîmum*) : Yaggid-Lîm (« la Tribu a frappé »), Yahdun-Lîm (« la Tribu s'est établie dans un lieu »), Zimrî-Lîm (« La Tribu est ma force »). De même le roi d'Alep s'appelle-t-il Yařîm-Lîm (« La Tribu a aimé »). Beaucoup des termes n'avaient pas été reconnus, comme Dâdum qui était toujours compris comme « Bien aimé », un nom divin, le favori de la grande déesse, alors que dans un tel système il désigne plutôt l'oncle maternel.

Beaucoup de ces noms propres font en fait référence à des noms d'ancêtres. Cela est évident lorsqu'à la place du

théonyme (dans la conception traditionnelle d'une telle onomastique) on trouve un anthroponyme composé, comme Sumû-ila, nom de dynaste bien connu par ailleurs ; mais la catégorie est beaucoup plus nombreuse comme lorsque l'on se rend compte que ce que l'on prenait comme des épithètes ou des appellatifs divins ne sont pas autre chose que des anthroponymes simples ou des survivances de niveaux onomastiques plus anciens ; à la première catégorie appartiennent des noms comme Ašmad ou Amînum. L'impossibilité où nous sommes pourtant de connaître l'entourage des porteurs de noms limite la portée de telles constatations.

Il est intéressant de constater que les gens de l'entourage du roi considèrent ce dernier comme la référence de leur dénomination, tout comme la reine peut assumer ce même rôle pour sa domesticité propre, féminine. La référence aux deux protagonistes du couple royal est le plus souvent impersonnelle ; on a dès lors longtemps pensé que ces noms propres faisaient référence au dieu ou à la déesse. Certains basilonymes sont cependant explicitement exprimés dans l'onomastique des serviteurs quoiqu'en bien moins grand nombre que dans les textes d'Irak du sud.

De rares noms propres font allusion à des sobriquets ou à des particularités physiques mais cela relève de toutes les onomastiques.

Les notions d'entourages (tribal, familial, géographique ou temporel) sont tellement omniprésentes dans ce genre d'onomastique qu'il s'agit d'intégrer dans une telle conception de la dénomination les noms propres qui font référence à de vrais théonymes. On se rend compte qu'en fait les ethnies bédouines se répartissent assez bien entre « adorateurs de Dagan » qui sont plutôt benjaminites et « adorateurs d'Addu » qui sont plutôt bensim'alites. En fait, la divinité semble avoir souvent été comprise comme un référent tribal et ethnique.

En ce qui concerne les noms propres féminins, la documentation retrouvée à Mari est impressionnante car les serments imposés à la communauté féminine du royaume en l'an 10 de Zimrî-Lîm permettent de disposer du plus important recueil onomastique féminin du Proche-Orient et en permet désormais l'étude. Cette dernière est en cours mais quelques premières constatations sont désormais possibles.

Un premier fait s'impose : l'akkadisation y est bien moins grande que dans leurs correspondants masculins et cela doit s'expliquer par rapport à la proximité avec le pouvoir. Les anthroponymes masculins ont une propension certaine à se présenter sous une forme orientalisée. Ce n'est que de manière occasionnelle que l'on rencontre le très haut fonctionnaire de Zimrî-Lîm, Itûr-Asdû, se présenter comme Yatûr-Asdû ou Yatâr-Asdû, exhibant divers degrés dans la manipulation de son nom, dans un sens plus ou moins occidentalisé. De la même façon, Hâlî-hadun peut-il se montrer comme un Hâlî-hadnû(m).

De façon plus générale, alors que les hommes portent des noms en Nûr- (« Lumière de... »), les noms féminins sont majoritairement en Nîr-, ce qui n'en est

qu'une forme dialectale occidentale avec l'alternance bien connue de /y/ à l'Ouest contre /w/ à l'Est. Les exemples analogues pourraient en être multipliés et on voit, tout particulièrement à l'occasion de la notation des anthroponymes des Bédouins, ou de leurs appellations tribales, les problèmes des scribes akkadiens pour ramener tout ce fatras occidental à des normes orthographiques de l'Est, voire à une interprétation en fonction de ses critères linguistiques ; la réalité locale se trouve ainsi souvent très manipulée et les textes hésitent entre le nizbé Ilum-mulukāyu et le toponyme Ilum-malik, même si mal(i)kum n'est (de toute façon) pas du bon akkadien. Cela tient à ce que la zone d'exercice du pouvoir participe majoritairement à l'écrit, lequel est d'expression totalement akkadienne, sauf lorsqu'il connaît des points de fléchissement. Un homme dont le nom est à l'occidentale Yantin-Addu, voire Yattin-Addu par assimilation, pourra voir (entre le texte d'un acte et son *duplicata*) son nom écrit aussi Iddin-Addu, à l'akkadienne ; les expressions s'opposent ainsi morphologiquement (3^e sg. *ya-* par rapport à *i-*) et lexicalement (*natānum*, occidental par rapport à *nadānum*, oriental). Mais d'autres époques ont de la même façon connu l'opposition entre « Mélanchton » et « Schwarzerd » et beaucoup de phénomènes de diglossies analogues peuvent être trouvés.

Un autre trait, corollaire, est que les formes féminines recourent plus volontiers à des structures archaïques : face à Hazalatum comportant le *-at-um* récent de féminin (de règle en akkadien), on trouve plutôt Hazala avec le simple *-a* féminisant, mais d'autres formes existent aussi, épicènes, qui semblent attester une dénomination antérieure à la sexualisation de la dénomination, comme Kašeru pour la reine Gašera. Une variante Gašerān, pour la même femme, va jusqu'à montrer l'usage du suffixe individualisant *-ān* dans un nom féminin alors que le système général semblerait le réservier strictement aux formes masculines.

Les noms propres féminins ne présentent pas la même vision du monde : ils ne font ainsi nullement référence aux grandes structures politiques, mais surtout aux phénomènes périodiques de la vie naturelle comme ce qui concerne le *mātum* (le pays et ses gens) ou le *nawūm* (la steppe et ses troupeaux).

Il n'existe pas de série féminine qui soit en parallèle à celle en *Mut-* et il ne semble pas que l'onomastique féminine fasse allusion aux événements atmosphériques. Les sobriquets (Duhšatum, etc.) pourraient avoir été plus utilisés pour les femmes que pour les hommes. Les noms de fonction sont bien attestés, indiquant la place d'une femme dans son groupe, comme la musicienne qui s'appelle Rabba-sitrū (= « Elle excelle dans l'Orchestre »). De tels noms semblent indiquer que les femmes aussi devaient changer de nom à un moment de leur vie. Cela est évident pour les princesses devenues prêtresses comme Kunšīm-Mātum (« Prosterne-toi devant moi, Pays ! ») qui a dû être la salutation au moment où la sœur de Yasmah-Addu devint prêtresse de Dagan ; la fille de Zimrī-Līm, devenue prêtresse de Šamaš à Sippar par la volonté du dieu, s'appelle Erišti-

Aya, « Désir de Aya », nom nouveau qui dut lui être alors donné, ce qui empêche de savoir laquelle des princesses a quitté Mari pour le pays d'Akkad.

En revanche, ce qui montre bien à quel point la dénomination féminine était comprise en relation à la dénomination masculine c'est qu'elle s'en présente souvent comme la formulation inversée : ainsi Dagan-kibrī est-il un nom féminin alors que Kibrī-Dagan en est le masculin. Le procédé va relativement loin puisque Ilī-ma-abī est un nom d'homme (7 ex.) face à Abī-ma-ilī, nom de femme. Tous les noms en Nūr... (« Lumière de... ») sont masculins mais ceux en ...-nērī (X est ma lumière) sont très majoritairement féminins. Là encore, il faut certainement tenir compte des sous-systèmes constitués par les différents groupes ethniques ou dialectaux et il n'est pas facile d'obtenir un tableau net des oppositions, outre la compréhension de grandes oppositions : Ilī-Dagan versus 'Dagan-ilī, Nahmī-Dagan versus 'Dagan-nahmī, Šamšī-Dagan (cf. Šamšī-Addu) versus 'Dagan-šamšī. Le nom propre masculin se présente, chaque fois qu'on peut le contrôler, comme le terme non marqué ; c'est le fait d'entrer en opposition à lui qui a valeur de féminisant, analogue au recours à la désinence *-a*.

J.-M. DURAND.

II. LES SÉDENTAIRES

A. LES CADRES GÉOGRAPHIQUES : LES VALLÉES DE L'EUPHRATE ET DU HABUR AU TEMPS DES ROIS DE MARI.

– **Des conditions climatiques difficiles.** – La vallée du Moyen-Euphrate syrien, telle qu'elle se présente aujourd'hui, possède avec son ancêtre du II^e millénaire av. n. è. de nombreux points de ressemblance, mais aussi de notables différences. La situation actuelle est avant tout marquée par l'aridité du climat, avec une année climatique divisée en quatre saisons, deux extrêmes (hiver et été) et deux de transition (printemps et automne), aux longs étés torrides (les moyennes de juillet sont de l'ordre de 34°C, les maxima pouvant atteindre près de 50°C), pendant lesquels la température s'abaisse sensiblement pendant la nuit, et aux hivers doux (températures moyennes de l'ordre de 10°C) mais à nuits froides et susceptibles de gelées, ce qui peut s'avérer néfaste aux cultures (Kerbé 1987, p. 93-97 ; Sanlaville 1985, p. 15 et 2000, p. 48-58). En termes de pluviométrie moyenne, l'ensemble de la moyenne vallée de l'Euphrate syrien se trouve situé sous l'isohyète des 250 mm/an, qui marque la limite des cultures sous pluie, et la partie sud – correspondant globalement à l'ancien royaume de Mari – est même placée sous la limite des 150 mm/an, ce qui la situe dans un climat de type subdésertique accentué (Geyer 1990, p. 64).

La question du climat antique fait encore l'objet de vifs débats entre spécialistes, en particulier pour les époques précédant immédiatement celle des archives de Mari (on trouvera un point récent et bien documenté dans Wilkinson 2004, p. 14-17), mais il semble désormais acquis, tant par les études paléo-climatiques que par la lecture des documents cunéiformes, que l'époque amorrite connaît un climat qui, pour l'essentiel, ressem-

blait à l'actuel (Reculeau 2006) ; dans ces conditions, l'implantation géographique des sédentaires le long des berges des cours d'eau pérennes s'explique aisément : le manque de pluie interdit ici toute culture non irriguée, et seuls le fleuve et ses affluents sont à même de fournir l'eau nécessaire aux cultures.

Les fonds de vallée : potentialités et limites. – La vallée de l'Euphrate est encaissée de 30 à 50 m dans un vaste plateau caillouteux aujourd'hui subdésertique. La partie de cette vallée qui intéresse directement l'histoire de Mari forme une unité hydrogéographique particulière le long du cours syrien du fleuve, située entre le défilé de Halabiyé-Zalabiyé et la frontière avec l'Irak à Abu-Kemal, caractérisée notamment par une large plaine d'inondation qui selon l'endroit varie de 10 à 12 km de large (Kerbé 1987, p. 647) et se présente sous la forme d'une succession d'alvéoles, tantôt en rive gauche et tantôt en rive droite du fleuve (Geyer-Monchambert 2003) ; celle de Mari, entre Doura-Europos et Abu-Kemal, représente ainsi une unité de 40 km de long sur une moyenne de 15 km de large (Geyer 1985, p. 29).

En ce qui concerne le profil de la vallée, trois principaux niveaux de terrasses peuvent être dégagés (glacis anciens, terrasses pléistocènes et terrasses holocènes ; cf. Geyer-Monchambert 2003, p. 29-47), les paliers inférieurs (terrasses holocènes) étant seuls susceptibles d'une mise en valeur agricole par l'irrigation, tandis que les terrasses plus élevées peuvent donner lieu à un pastoralisme de faible ampleur (Geyer 1990, p. 67).

Au cours de la période récente (c.-à-d. avant la mise en place des grands barrages d'amont), l'Euphrate se caractérisait par un régime de fortes crues printanières, dont la hauteur pouvait dépasser 5 m (Wilkinson 2004, p. 21 ; Reculeau 2002, p. 529-531 et 2006), et qui entraînait la mise en eau fréquente de l'ensemble des basses terrasses de la vallée. Contrairement à une opinion récemment émise (Geyer-Monchambert 2003, p. 44-47), un examen attentif des données tant archéologiques qu'épigraphiques permet de montrer que le fleuve connaissait dès l'époque amorrite une dynamique d'alluvionnement ayant abouti à la mise en place du second palier de terrasses aujourd'hui repérable (Reculeau 2006), et qui se traduisait dans la vie quotidienne des habitants du royaume par l'inondation régulière des champs au moment de la moisson. En ce qui concerne le Habur, la situation hydrologique était semblable à celle connue jusque dans les années 1960 du dernier siècle, avant que les barrages et le surpompage actuel ne réduisent la rivière à l'état de simple filet d'eau (Ergenizinger 1991).

La faune et la flore. – Si le climat et la dynamique fluviale ne différaient guère, au temps des rois de Mari, de ce qu'ils étaient il y a peu encore, il n'en va pas de même de l'environnement naturel dans lequel vivaient leurs sujets : le paysage actuel est en effet le résultat de plusieurs millénaires d'activités humaines dans la région ayant abouti, par les effets des cultures, de la chasse, de la déforestation et du surpâturage, à des changements écologiques majeurs, d'origine essentiellement anthro-

pique. Si les recherches archéologiques menées dans la région ne permettent guère d'en rendre compte, faute d'avoir recueilli les données susceptibles d'en livrer les traces (il n'existe ainsi malheureusement aucune analyse publiée concernant les restes végétaux et animaux retrouvés sur les sites de Mari ou Terqa), il est possible de s'en faire une idée grâce aux travaux menés dans la région de la boucle de l'Euphrate (Wilkinson 2004) et dans celle du bas Habur (Frey-Kürschner 1991), ainsi que par les textes de Mari, qui laissent entrevoir un état bien plus ancien de cet environnement (quoique déjà dégradé par rapport aux conditions naturelles originelles, cf. Wilkinson 2004, p. 17). En partant du fleuve, on distinguait ainsi, après les roselières bordant immédiatement les cours d'eau, de vastes forêts-galleries recouvrant l'essentiel des terrasses holocènes, partiellement défrichées pour les cultures mais qui restaient pour l'essentiel à l'état naturel. Sur le bas Habur, il a ainsi pu être établi que c'est à partir de l'époque néo-assyrienne que la destruction de la ripisylve consécutive à l'aménagement contemporain de la région a été telle qu'il est devenu nécessaire d'importer le bois de construction (Frey-Kürschner 1991).

Dans cet environnement encore partiellement « naturel », la faune comportait des animaux sauvages aujourd'hui disparus, comme l'autruche, le lion (le dernier fut abattu dans la région au XIX^e siècle de n. è.), la gazelle (Durand 1990d, p. 107-108), ou même de petits éléphants sur le Habur, d'après des ossements datant de la fin du II^e millénaire av. n. è. (Krupp-Schneider 1991). Ces animaux vivaient dans la steppe ou sur les rebords du plateau, mais venaient se désaltérer au fleuve et, en ce qui concerne les lions, chasser dans les forêts des terrasses où vivaient des daims (Wilkinson 2004, p. 172-174 ; Becker 1991). D'une manière générale, la biodiversité était alors bien plus riche dans la vallée qu'elle ne l'est de nos jours, et les restes archéologiques comme les textes témoignent de l'abondance des oiseaux qui peuplaient les zones humides du fonds de vallée : un lieu-dit de l'alvéole de Mari était même désigné comme « l'endroit aux oiseaux », *Ša-iṣṣurātim*. En ce qui concerne les grands animaux, les textes mentionnent essentiellement les lions, qui rôdent dans les forêts et les campagnes, et parfois même aux portes de la capitale (*LAPO* 16, n° 214) et que l'on cherche à éloigner, voire à capturer pour le zoo royal ; d'autres animaux sont attestés mais restent difficiles à identifier (Durand 1990d, p. 107 ; 1997, p. 344-345).

B. LA POPULATION SÉDENTAIRE : ASPECTS SOCIAUX ET ÉCONOMIQUES. – **La nature de la population sédentaire.**

a) *Un royaume « pluriethnique » ?* – Les études portant sur les différentes composantes des populations anciennes du Proche-Orient reposent, le plus souvent, sur l'analyse des noms propres des personnes mentionnées dans la documentation cunéiforme : la variété des langues attestées dans l'onomastique amène ainsi les historiens à penser les sociétés antiques comme une juxtaposition d'ethnies diverses représentées par des personnages dont le nom peut être rattaché à telle ou telle langue et qui serait le marqueur de leur appartenance ethnique – ou, à tout le moins, de leur origine. En ce qui

concerne Mari, cette approche méthodologique a conduit à distinguer, au sein de la population du royaume, entre des Akkadiens, forcément sédentaires et issus du « vieux fond » de population établie sur place au tournant des III^e et II^e millénaires, des Amorrites, nécessairement nomades ou d'origine nomade, installés dans la vallée à la suite des migrations du début du II^e millénaire, et des Hourrites, populations allophones issues des régions montagneuses du Nord et venus vivre sur les rives de l'Euphrate comme dans toute la Syrie du Nord et la Haute-Mésopotamie, sans doute en plusieurs fois et des dates difficiles à déterminer. S'il est probable qu'une telle vision des choses permet, au moins partiellement, de rendre compte des contacts qui eurent lieu à la fin du III^e millénaire entre les nouveaux venus amorrites et hourrites et les populations précédemment sédentarisées sur place, elle ne permet pas de rendre compte du peuplement du royaume de Mari au temps des archives. Pour cette période, la réalité est en fait bien plus complexe : les textes de Mari montrent qu'au sein d'une seule et même famille peuvent coexister des noms propres d'origines linguistiques *a priori* différentes, et il est dans de tels cas difficile d'imaginer que des frères et sœurs doivent être considérés comme appartenant à deux « ethnies » différentes... Le meilleur exemple se trouve d'ailleurs dans la famille du Grand Roi Samsî-Addu lui-même, dont les fils se nommaient Išme-Dagan et Yasmah-Addu, deux façons de dire une même réalité : « le dieu (Dagan/Addu) a entendu », pour l'aîné selon une formation strictement akkadienne, pour le cadet en recourant à une forme « ouest-sémitique » ou amorrite... Il en va de même pour des familles dans lesquelles un membre porte un nom « akkadien » ou « amorrite » tandis qu'un autre est porteur d'une onomastique typiquement « hourrite » (Durand 1992 ; 1997, p. 53-56 ; 2005-2006).

L'idée qu'il faille, au temps de Zimrî-Lîm, distinguer entre deux catégories de populations bien distinctes au sein du royaume, repose en fait sur un texte qui doit être aujourd'hui réévalué. La lettre *LAPO* 17, n° 732, qui date du tout début du règne de ce roi, contient en effet l'avertissement d'un conseiller, qui enjoint au roi de ne pas entrer dans sa nouvelle capitale à cheval, afin de ne pas brusquer les « Akkadiens » présents par une démonstration de mœurs trop « bédouines » : « Aujourd'hui, le pays Yasmah-Addu t'est livré. Or, ce pays-ci est revêtu de l'habit akkadien. Il faut que mon Seigneur honore la capitale de la royauté. De même que tu es roi de Bédouins, tu es aussi, en second lieu, roi d'un territoire akkadien. Mon Seigneur ne doit (donc) pas monter sur des chevaux. C'est sur un palanquin et sur des mules que mon Seigneur doit monter afin d'honorer sa capitale ».

Il apparaît en fait clairement aujourd'hui qu'il ne faut pas, comme on l'avait cru de prime abord, interpréter ce texte comme décrivant l'opposition fondamentale entre deux populations, les Bédouins d'une part et les Akkadiens d'autre part, dans la mesure où ces derniers ne représentent en rien un vieux fond autochtone issu des populations urbaines du III^e millénaire, mais les serviteurs de Samsî-Addu venus à la suite de ce grand

roi de l'est lorsqu'il prit le contrôle de la région – et qui sont donc les derniers venus ! La véritable opposition est ici faite entre l'est mésopotamien, le vieux pays de Sumer et d'Akkad, et la région moyenne à laquelle appartient Mari, qui apparaît comme une terre bédouine dans son peuplement, y compris en ce qui concerne ceux qui y vivent en sédentaires (Durand 1998a, p. 480 sq ; 2004, p. 184-185 ; 2005-2006).

b) Tribalité, nomadisme et sédentarité. – Il faut ici insister sur deux notions, celles de tribalité et de nomadisme, encore trop fréquemment confondues dans les études, les travaux pionniers de J.-R. Kupper (Kupper 1954) largement dépassés sur ce point, servant encore trop souvent de référence (voir désormais les travaux de J.-M Durand, en particulier Durand 1997, p. 417-511 et 2004). Si la première désigne un mode d'organisation sociale (les groupes humains se répartissent entre les différentes tribus ayant chacune leur ancêtre mythique propre), la seconde définit un mode de mise en valeur particulier des ressources naturelles, fondé sur l'élevage transhumant ; si elles sont souvent liées, ces deux notions ne sont pas pour autant synonymes, et il existait à Mari des sédentaires organisés selon le mode tribal, comme en témoigne la titulature de ses rois (du moins en ce qui concerne Yahdun-Lîm et Zimrî-Lîm) qui ont comme particularité d'être à la fois des rois territoriaux et des chefs bédouins, décrits comme « rois de Mari et du pays des Bédouins », ce qui signifie que leur autorité s'étendait aussi bien sur les sédentaires que sur les nomades. Les premiers, qui peuplaient le Royaume des Bords-de-l'Euphrate, habitaient « le royaume territorial », la *namlakâtum*, vivaient toute l'année dans les villes et villages et se consacraient pour l'essentiel à l'agriculture irriguée, une part minoritaire étant impliquée dans les activités secondaires liées au monde du Palais (administrateurs, artisans, femmes du harem, etc.), tandis que les seconds parcouraient la steppe avec leurs troupeaux à la recherche des meilleures pâtures (le *nawâüm* ; cf. en dernier lieu Charpin 2004d, p. 137). La construction politique du Royaume de Haute-Mésopotamie, répondant au modèle akkadien importé sur l'Euphrate par les nouveaux dirigeants, diffère sur ce point, au niveau idéologique, mais il est clair (*LAPO* 17, n° 448) que le royaume de Yasmah-Addu contrôlait une partie de ces Bédouins, ceux qui n'avaient pas suivi Zimrî-Lîm en exil.

Cette distinction entre nomades et sédentaires ne doit cependant pas être interprétée comme une opposition entre deux populations distinctes, et il est important d'avoir bien conscience de l'unité fondamentale de ces deux catégories, nomades et sédentaires, qui appartiennent à un seul et même groupe humain, dont une partie se consacre à l'élevage transhumant et l'autre à l'agriculture – les frontières entre les deux restant d'ailleurs perméables : si certains éléments des groupes bédouins arrivés au moment de la prise de pouvoir de Zimrî-Lîm ont choisi de se sédentarisier sur place, en particulier dans le Suhum, en aval du Royaume de Mari proprement dit, ou de se réinstaller là où vivaient leurs pères avant d'avoir été chassés par la mainmise de Samsî-Addu sur la région (Durand 2004, p. 153-157), les lettres

de Mari témoignent aussi que les sédentaires avaient souvent, face aux difficultés du temps, la tentation d'abandonner les terres pour rejoindre ceux de leur groupe qui sillonnaient la steppe. Plutôt qu'une opposition entre nomades et sédentaires, ou même qu'une vision fondée sur l'évolution d'un état vers l'autre, sous la forme d'un processus de sédentarisation quasi inéluctable, il convient donc d'analyser le mode de vie des sédentaires du royaume de Mari pour ce qu'il est : un mode d'accès aux ressources spécifique, résultant d'une stratégie socio-économique fondée sur une division spatiale du travail en relation avec les capacités propres de l'environnement (pour les aspects sociaux du rapport entre nomadisme et sédentarité, cf. Durand 2005-2006).

Le royaume de Mari à l'époque des archives est ainsi formé d'une seule et même population, que l'on peut de manière générale définir comme « bédouine », c.-à-d. organisée selon le modèle tribal originellement en vigueur chez les populations nomades qui se sont installées dans la région au tournant des III^e et II^e millénaires et, surtout, qui y ont pris le pouvoir, imposant aux populations locales soumises leur organisation sociale. Ainsi, s'il y avait probablement parmi les sujets des rois de Mari des descendants de personnages qui, un ou deux siècles auparavant, étaient pour les uns des Amorrites nomades et pour les autres des membres des communautés sédentaires locales, – dont l'origine reste à ce jour encore pour l'essentiel inconnue –, sous réserve que la région n'ait pas été désertée entre la fin de la dynastie des Šakkanakkû et la reconquête amorrite, ces deux groupes s'étaient depuis plusieurs générations déjà fondus au sein d'une population unique ; si le processus lui-même de fusion de ces différents éléments en une seule et même population n'est pas pour l'heure documenté, faute de textes pour ces périodes, le mode opératoire peut sans difficulté être compris sur le modèle des pactes d'intégration tribale connus par les textes de Mari, qui montrent comment, par le biais de la cérémonie du *hipšum*, deux groupes à l'origine différents pouvaient devenir membres d'une seule et même tribu (Durand 2003-2004 ; 2004). Nul doute que c'est selon ce modèle que les populations existant dans la vallée antérieurement aux mouvements migratoires amorrites furent intégrées à la société des nouveaux arrivants. Au temps des archives, les véritables distinctions entre les différents groupes de populations apparaissent avoir été, au sein du système bédouin, les divisions entre les différentes tribus et sous-tribus (Durand 2004), qui divisaient de la même manière nomades et sédentaires : si l'on peut facilement discerner les différents groupes nomades en fonction de leur appartenance tribale et des pratiques spécifiques qui y sont liées, en terme de parcours de transhumance, d'organisation, etc. (Durand 1998a, p. 417-511 ; Durand 2004), il ne faut pas perdre de vue qu'il en va exactement de même en ce qui concerne les groupes sédentarisés : ainsi, les textes montrent explicitement que tel village ou telle ville est benjaminite ou bensim'alite, et au sein même des deux grandes divisions tribales, de quel clan particulier ils ressortissent (Millet-Albà 2004).

Statuts sociaux et catégories économiques. – Si la population sédentaire du royaume de Mari ne doit plus aujourd'hui être analysée selon les lignes de partage « verticales » (différences entre les ethnies) naguère retenues, il n'en reste pas moins que cette population était très hétérogène, et qu'il existait en son sein de fortes lignes de partage « horizontales » (statut, rang social, richesse, etc.). La nature palatiale des archives de Mari les rend relativement difficiles à cerner, d'autant plus que se mélangent ici les hiérarchies issues des traditions bédouines et celles propres au domaine de l'agriculture sédentaire.

a) « *Nobles* », « *roturiers* » et *esclaves*. – La société de Mari connaissait la même tripartition que celle qui est attestée pour la société babylonienne par le Code de Hammurabi (Charpin 2003, p. 219-223 ; van der Toorn, 1996, p. 26-32) : au sommet de la hiérarchie sociale se trouvait une élite aristocratique dont les membres étaient désignés par le terme d'*awilum*, « homme (libre) », statut social en même temps que qualité morale. Au même titre que la noblesse d'Ancien Régime, les membres de cette classe sociale étaient perçus comme doués de valeurs propres, intrinsèquement liées à leur naissance, qui les distinguaient foncièrement des autres membres de la société, de condition libre mais moins bien nés, désignés collectivement sous le terme de *muškēnum*, que l'on traduit généralement par « particuliers », mais dont le nom signifie littéralement « celui qui par nature s'incline » (devant les nobles), terme sémitique qui, via l'arabe, a donné le « mesquin » français. Cette catégorie sociale inférieure n'était pas supposée accéder aux fonctions honorifiques, réservées à la noblesse, comme on le constate lors de la nomination sur le trône d'Ešnunna de Sillî-Sîn, officier sorti du rang né *muškēnum*, qui fit un grand scandale parmi les gens bien nés (ARM xxvi, n° 377 ; Charpin 2004d, p. 226).

Plus bas encore sur l'échelle sociale se trouvaient les esclaves, désignés par le terme de *wardum/sag-ir*, « inférieur », qui étaient la propriété de leur maître et portaient des marques distinctives ainsi que des chaînes et carcans servant à prévenir leur fuite, dont la complicité était punie par le roi législateur (Charpin 2003, p. 221-223), mais qui était néanmoins régulièrement tentée, sinon toujours réussie (Ziegler 1994). Le fuyard heureux cherchait alors refuge hors du royaume, dans des terres comme celle d'Alep réputée pour son droit d'asile (Durand 2002, p. 3-7 ; Reculeau 2005). Les sources mésopotamiennes distinguent deux catégories d'esclaves, selon qu'ils sont nés dans la maison du maître ou qu'ils ont été achetés, ces derniers regroupant aussi bien des prisonniers de guerre que des gens « raptés », auxquels s'ajoutent des membres des classes inférieures de la société réduits en esclavage pour dettes (Charpin 2003, p. 221 ; Stol 2004, p. 910-918). La plupart des esclaves étaient affectés à des tâches domestiques de production, à plus ou moins grande échelle selon qu'il s'agissait de particuliers insolubles servant chez leur créancier jusqu'à apurement de la dette ou de prisonniers de guerre affectés aux « ergastules » (*nepârâtum*), ces vastes ateliers-prisons

où se faisait la production de masse du Palais – il s’agissait d’ailleurs essentiellement de prisonnières affectées à des tâches de tissage, et des ateliers de même sorte (quoique plus petits) se trouvaient dans les vastes demeures des nobles (Charpin 1985). Un cas à part au sein de la population servile est celui des *sâmihû*, lit. « les mélangés (au sol) », population rurale non-libre (donc servile) « attachée » au sol où elle est née et chargée de mettre en valeur les terres des nobles, non seulement celles du roi, mais aussi d’autres membres de la cour, comme la belle-mère de Zimrî-lim Gašera, reine d’Alep ; si cette catégorie est surtout connue sur les terres que cette dernière possédait près de la côte méditerranéenne, à Alahtum (la Alalah des périodes suivantes), elle était aussi bien implantée au cœur du Royaume de Mari, sur les terres des nobles et du Roi (Durand 1998a, p. 657 ; 2002, p. 88-89).

b) Serviteurs du Palais et communautés indépendantes. – Sur le plan économique, les oppositions de statut, parmi les hommes libres, recoupaient en partie une opposition de fonction : les nobles étaient par essence voués au service du roi, et on les retrouve fréquemment dans les lettres, soit comme expéditeurs, soit que l’on décrive leurs diverses activités, tant militaires que religieuses ou politiques. Ainsi, Kibrî-Dagan, gouverneur de Terqa sous Zimrî-Lîm, était-il le fils de Sammîtar, « premier ministre » (*sukkallum*) du même au début de son règne, le neveu du général Yassi-Dagan et le petit-fils de Lâ’ûm, lui-même sans doute « premier ministre » de Mari mais... du temps de Yasmah-Addu – tous appartenant par ailleurs à l’une des plus grandes familles de Terqa (Villard 2001, p. 23-26 ; Lion 2001, p. 188-190 ; van Koppen 2002). Ces grands serviteurs royaux recevaient, en échange de leur service, des terres et les moyens de les mettre en valeur, qui étaient théoriquement récupérés à leur mort par le Palais, et possédaient par ailleurs des biens privés, qu’ils transmettaient normalement à leurs héritiers ; la question de savoir si les documents témoignant de l’appropriation par le roi de la « maisonnée » (é) d’une personne relève de la récupération des terres allouées par le roi ou de la confiscation de biens propres a été discutée, pour Mari, à partir de parallèles de l’époque d’Ur III (Maekawa 1996 et 1997 ; Lafont 2001 *contra* Heimpel 1997) et reste, pour l’heure ouverte ; la récente mise au point proposée par F. van Koppen (van Koppen 2002), à partir de l’exemple de la « maison » de Sammîtar, qui conclut à une confiscation des biens propres du « premier ministre » dont la famille serait tombée en disgrâce après sa mort, offre des perspectives intéressantes, sans toutefois emporter entièrement l’adhésion. Outre les revenus agraires de ces biens fonciers possédés en propre ou en rémunération du service, les grands du royaume recevaient des allocations de la part du roi, sous la forme de participations aux banquets (Lafont 1985) ou de cadeaux exceptionnels – la question de la rémunération régulière des grands en rations d’entretien restant ouverte. Il n’est pas rare de constater par ailleurs que certains membres de l’entourage royal occupant des fonctions « politiques »

menaient aussi, pour leur propre profit, des affaires commerciales, l’exemple le mieux connu provenant non de Mari même, mais de Karkemiš, dont le « premier ministre » *Sidqum-lâ.nasi* entrait avec les riches Mariotes (et en particulier le roi *Zimrî-Lîm*) de fructueuses relations d’échanges (Lafont 1988, p. 509-541 ; 1991 ; 1997). Ces nobles devaient, outre l’impôt en grain sur le fruit des moissons (*sibšum*) dû par tout propriétaire terrien, s’acquitter d’une taxe particulière, liée à leur statut de notables (*wêdûm*), appelée *wêdûtum*. Une catégorie particulière était formée par les serviteurs « nés », ou tout au moins « élevés au Palais » (*gersqqû*), qui semblent se distinguer des élites locales entrées au service du roi par leur grande connaissance du monde de la cour et de son étiquette (Reculeau 2006) ; il ne faut en revanche pas les confondre avec les « esclaves nés à la maison », dans la mesure où il s’agit d’hommes libres et de haut rang.

Au vu de leur richesse, il est difficile de faire de ces nobles des « dépendants » palatiaux, en ce sens qu’ils disposaient, par naissance et statut, de richesses suffisantes pour assurer leur entretien et celui de leur famille ; inversement, leur lien systématique au roi (on ne connaît pas de noble « indépendant ») se traduit dans les faits comme un *service* dû au roi contre *rémunération* (terre ou rations). En cela, ils forment la part supérieure de ceux qui entrent dans le système de l’*ilkum*, c.-à-d. précisément cet échange entre un service et une rémunération, et les terres qu’ils reçoivent du roi ne se distinguent qu’en importance de celles des autres tenanciers d’*ilkum*. Ceux-ci forment un groupe socialement hétérogène, mais ont tous pour trait commun d’être liés au Palais selon ce système, même si les cas semblent varier assez largement, entre ceux qui possédaient en propre une terre à côté de leur tenure et ceux pour qui la rémunération reçue de l’institution était la seule source de revenus possible – la distinction entre bénéficiaires d’*ilkum* et de rations venant de surcroît compliquer la donne.

Les particuliers (*muškênum*) se distinguaient des catégories citées ci-dessus par leur capacité à subvenir à leurs besoins sans recourir au Palais (Durand 1998a, p. 523-524 ; Stol 2004, p. 732). Cette partie de la population reste encore mal connue, dans la mesure où les sources disponibles sont d’origine palatiale et que, par définition, elles ne mentionnent guère ceux dont la caractéristique principale est de se situer en dehors du domaine de compétence du Palais. Ce n’est qu’au travers des quelques points de contact entre ces deux mondes que l’on peut se faire une idée de ces particuliers, qui apparaissent essentiellement en qualité de détenteurs de terres et de contribuables. Pour les administrateurs de Mari, les particuliers semblent n’avoir eu, fondamentalement, d’importance qu’en relation avec leurs champs, qui sont mentionnés comme formant dans la campagne une entité distincte des « champs du Palais », mais voisinant avec ces derniers au sein des districts d’irrigation (*LAPO* 18, n° 1135). La même distinction entre « grain des particuliers » et « grain du Palais » était de mise pour distinguer les

gerbiers d'orge disposés dans la campagne après la moisson et attendant d'être stockés dans les silos (*LAPO* 16, n° 239). Comme dans la province de Larsa après sa conquête par Hammu-rabi de Babylone (Charpin 1980, p. 188-189), le Palais de Mari se devait de respecter ces terres et les fonctionnaires n'avaient pas le droit d'empêtrer dessus pour allotir des serviteurs ; même si, dans la pratique, la difficulté de distinguer sur le terrain entre des terres réputées de qualité (juridique) différente mais topographiquement mêlées entraînait des confusions, sur le plan du droit les particuliers qui se jugeaient lésés pouvaient en appeler au roi qui faisait alors diligenter une enquête pour déterminer si le terrain contesté relevait des terres des *muškēnum* ou de celles du Palais ; dans le premier cas, il donnait semble-t-il systématiquement raison à son sujet indépendant contre son serviteur (*LAPO* 18, n° 1135, à la teneur très proche de celle de la correspondance de Hammu-rabi de Babylone avec Šamaš-hāzir), sa fonction de roi de justice, donc de garant des patrimoines, l'emportait ici clairement sur ses intérêts directs (l'obtention de terres pour le compte du Palais). Le second domaine dans lequel on voit les *muškēnum* entrer en contact avec le monde du Palais est celui des impôts, que les particuliers devaient à leur roi en tant que sujets : une partie en était payée en nature (il s'agit du *šibšum*, l'impôt sur le croît des récoltes et des troupeaux, qui était dû par les particuliers, comme l'attestent *ARM* XXIII, n°s 71 et 100), l'autre en force de travail, mais dans le cadre de la seule mobilisation des populations rurales pour effectuer la moisson sur les terres du Palais (Reculeau, s.p.). L'ensemble des données disponibles dessine ainsi l'image de communautés paysannes en grande partie autosuffisantes, vivant dans la campagne sur des terres villageoises côtoyant les grands domaines nobles et les terres du palais ; s'il existait certainement au sein de ces communautés des différences de niveau social, elles échappent aujourd'hui entièrement à la connaissance (on trouvera dans Liverani 1983 une étude sur les communautés rurales syriennes du II^e millénaire av. n. è., portant toutefois essentiellement sur les données de la côte méditerranéenne).

La notion de « maison », à la base de la société sédentaire. – Si l'on souhaite esquisser une histoire économique du royaume de Mari, il convient tout d'abord de rapidement revenir sur le débat qui a alimenté l'essentiel de l'historiographie des quarante dernières années en matière d'histoire économique mésopotamienne, opposant les successeurs de K. Polanyi, dits « substantivistes », aux historiens dits « formalistes ». Pour les premiers, en l'absence de marché autorégulateur et plus particulièrement de marché foncier, les grands organismes (temples, Palais) étaient seuls détenteurs de la terre dans le cadre d'une économie de type redistributif (le Palais ou le Temple allouent aux autres catégories de la population leurs moyens de subsistance, sous forme de rations), tandis que les seconds, qui considèrent la propriété privée comme effective dès l'époque paléo-babylonienne, de même que le marché, y compris celui des biens immobiliers,

insistent sur le rôle d'acteurs privés motivés par la recherche du profit comme moteur de l'économie antique (on trouvera une présentation de l'essentiel des débats dans Stol 2004, p. 904-908). Si aujourd'hui la thèse « substantiviste » est abandonnée par la quasi-totalité des savants, tant les preuves s'accumulent, pour l'époque amorrite, de l'existence d'un marché foncier aussi bien que de celle d'acteurs économiques indépendants du Palais, les développements les plus récents insistent sans doute trop sur le rôle d'acteurs « privés » qui restent, pour les hautes époques, difficiles à définir ; l'idée d'un processus de « privatisation » de l'économie entamé au III^e millénaire à Sumer et se déroulant quasi inéluctablement jusqu'au développement du capitalisme moderne (Hudson 1996) a de quoi laisser sceptique, et force est de constater que, pendant toute la durée de l'histoire mésopotamienne, les sphères « privées » et « institutionnelles » sont toujours liées, à un degré plus ou moins fort, dans les archives (Bongenaar [éd.], 2000) ; surtout, rien ne permet de transposer les réalités du sud mésopotamien, même d'époque paléo-babylonienne, où le temple joue un rôle économique et social de premier plan (Charpin 1986, Joannès 2000), sur l'Euphrate amorrite, où tel n'est pas le cas.

Pour cette époque, les archives de Mari offrent une masse d'informations concentrées dans un espace et sur une période restreints dont la précision vient, en partie, compenser l'origine exclusivement palatiale. Elles font apparaître l'inadéquation, pour cette époque, des concepts de « privé » et « institutionnel » usuellement utilisés pour polariser la vie économique : ce que l'on définit d'ordinaire comme institution est, sur les Bords-de-l'Euphrate, réduit au seul Palais, dans la mesure où les temples ne semblent avoir été ici ni des grands propriétaires terriens, ni des employeurs importants de main d'œuvre ; or, parler du Palais comme d'une institution en occulte totalement la réalité fondamentale, celle d'être la « Grande Maison » (*é-gal*), c.-à-d. ni plus ni moins qu'une des maisons, même si c'est la première d'entre elles. La différence avec le concept d'« institution » est fondamentale, car ce dernier véhicule l'idée d'une propriété « publique » qui n'apparaît pas ici justifiée.

Les textes de Mari témoignent, à l'inverse, de l'aspect « privé » de toute la sphère palatiale : le Palais, fondamentalement, n'est que la maison du roi, c.-à-d. une réalité économique définie par des moyens de production immeubles (terres arables, bois ou roselières) ou meubles (troupeaux) qui lui sont propres, distinctes de ceux des autres catégories sociales (nobles et *muškēnum* pour les terres, auxquels s'ajoutent les nomades pour les troupeaux), à quoi il faut ajouter la main d'œuvre humaine, servile ou non, destinée soit à la production (tisserandes, cultivateurs [*âlik eqlim*], bergers), soit aux tâches domestiques (barbiers, cuisiniers, etc.) ou créatives (musiciens et musiciennes), l'ensemble étant voué à l'entretien du maître de maison (ici le roi) et de ses proches (en l'occurrence, le harem et les enfants royaux). Ce schéma domestique n'est en rien propre au monde royal (même si c'est ici qu'il est le

mieux documenté), et c'est lui qui organise la vie économique à tous les niveaux de la société, des premiers nobles (Charpin 1996) jusqu'au plus pauvre *muškēnum*, à la notable différence que la taille des terres, le nombre des bêtes et des serviteurs sont de plus en plus réduits à mesure que l'on descend l'échelle sociale ; mais il faut bien avoir conscience que, dans cette société fondamentalement patriarcale, toute cellule sociale s'organise sous la forme d'une maison dirigée par un chef de famille, qu'elle comporte un membre supplémentaire (une épouse) ou des milliers comme c'était le cas pour Zimrî-Lîm.

Pour autant, la société sédentaire ne doit pas être perçue comme une juxtaposition de « maisons » de catégories sociales différentes, mais bien au contraire comme l'imbrication, à de multiples niveaux, de ces « maisons ». Le plus haut niveau est celui du royaume : de même que la fonction royale est plus que simplement économique et se double, outre une fonction religieuse, d'un rôle que l'on peut, faute de mieux, qualifier de politique, et qui consiste essentiellement à faire la guerre et (plus rarement) la paix (voir Charpin 2004d, p. 278-304), de même sa maison était-elle engagée dans des activités dépassant largement la simple production et relevant des différents domaines de la diplomatie, sans pour autant que la conception patrimoniale en soit remise en cause. C'est ainsi que l'union de deux pouvoirs politiques était considérée comme celle de deux maisons royales, et se matérialisait généralement par un mariage interdynastique (Charpin 2004d, p. 248-258) ; dans la même logique, les grands personnages du royaume, comme les « ministres » ou les secrétaires étaient-ils considérés comme des « serviteurs » du roi, ce qui se marque dans les en-tête de lettres par la formule : « Dis à mon Seigneur, ainsi (parle) X, ton serviteur » – ce qui explique que ceux que les textes nomment les *gerseqqû*, lit. « les domestiques » étaient en réalité les premiers du royaume, ceux qui avaient un accès direct à la personne royale. Naturellement, ces « serviteurs », rémunérés pour leur tâche auprès de leur seigneur (et donc dans sa maison) possédaient eux-mêmes des maisons où ils étaient les maîtres, et au sein desquelles on trouvait d'autres serviteurs qui eux-mêmes possédaient des maisons de rang inférieur – catégorie que l'on retrouve aussi chez les serviteurs royaux de moindre rang. Au sein même de la famille royale, chacun des membres possédait sa propre maison, aussi bien la reine, comme le montre désormais clairement le cas de Gašera, reine d'Alep et belle-mère de Zimrî-Lîm (Durand 2002b, p. 71-82) que les enfants royaux, qui se voyait doter dès leur naissance (Durand 1997, p. 152) de domaines qui pouvaient, pour le prince héritier, donner lieu à la constitution de véritables apanages (Charpin 2004d, p. 255-257).

Concernant leur réalité économique, il est important de noter que la notion de maison est indépendante de celle de continuité territoriale : de même que, dans la campagne marioite, nobles et *muškēnum* possédaient des terres épargnées dans les différents terroirs, sans

qu'elles forment un bloc unique de propriété, de même les rois, voire les très hauts personnages comme Gašera, possédaient-ils des « maisons » hors de leur royaume, comme ce fut le cas lorsque Zimrî-Lîm acheta Alahtum au roi d'Alep pour s'y faire construire un Palais, non au sens politique, mais au sens d'unité de gestion (Durand 2002), ou comme c'était le cas de Yasmah-Addu, qui, outre son royaume (« la maison de Mari », selon les termes de son père Samsî-Addu au moment de son mariage avec la princesse qatnénne Dâm-hurâšî [LAPO 18, n° 2005]), possédait des maisons dans les capitales de son père et de son frère (Durand 1997, p. 151-156 ; Villard 2001, p. 100-112). Une des raisons de cette dispersion géographique des unités administratives était la recherche de la complémentarité dans les différents aspects de la maison : s'il semble qu'en théorie l'unité domestique était tournée vers l'auto-production, non seulement agricole, mais aussi artisanale, dans les faits il y avait toujours des produits que l'on ne pouvait produire soi-même, ce que les textes nomment la *hišehtum* (Durand 2002b, p. 59-60) et que l'on devait aller chercher à l'extérieur. Comme toujours, le versant royal de cet approvisionnement est le mieux connu, et il montre que, pour le roi de Mari, ce qui faisait défaut à sa maison était, d'une part, les biens artisanaux de luxe, dont une partie seulement était réalisée localement et pour laquelle, de toute façon, il fallait importer les matières premières précieuses inconnues dans la région, et d'autre part des produits agricoles comme le vin et l'huile d'olive qui soit ne poussent pas sur le Moyen-Euphrate (l'olivier), soit semblent avoir fourni des produits de qualité moindre que celle de leurs homologues de la côté méditerranéenne (pour la vigne). Les moyens de satisfaire la *hišehtum* étaient variés, se faisant soit sous la forme d'un échange égalitaire, selon un schéma don/contre-don, de cadeaux – que l'on connaît surtout pour les échanges de cadeaux entre rois (Lerouxel 2002), mais qui était pratiquée par l'ensemble des chefs de famille, en particulier nobles (Charpin-Durand 2002) –, soit en mandatant des serviteurs royaux pour qu'ils acquièrent, sur les différents marchés du Proche-Orient, certaines denrées (comme les pierres précieuses ; Michel 1991), soit encore, pour les productions agricoles, en achetant des terres dans les régions productrices, comme Alahtum pour l'huile d'olive (Durand 2002). On ignore tout de la façon dont les catégories inférieures de la population subvenaient à des besoins de toute façon moins luxueux, mais il est certain, au moins pour le cuivre nécessaire à la confection des fauilles, qu'ils devaient se tourner vers des artisans et un marché locaux. Sur le Moyen-Euphrate, l'économie domestique était, naturellement, à forte base agricole, mais celle-ci était exclusivement à vocation vivrière, ou du moins destinée à la consommation locale – on ne voit jamais la région exporter des produits agricoles qu'elle avait, de toute façon, bien du mal à produire. En revanche, la partie financièrement intéressante de la maison était celle qui ne se trouvait pas (ou du moins pas tout au long de l'année) dans la vallée, mais dans la steppe, sous la forme des troupeaux, dont on sait que certains

appartenaient au Palais, d'autres aux grands et d'autres encore aux *muškēnum*, la gestion de ces derniers semblant avoir été confiée aux nomades, qui de plus possédaient naturellement leur propre bétail (*LAPO* 17, n° 723) ; ce sont eux qui, par leur laine, étaient la base de la richesse dans la région – et il n'est pas anodin que les seuls véritables grands ateliers de transformation que l'on connaisse soient des ateliers de tissage.

C. LA MISE EN VALEUR DES TERRES PAR L'AGRICULTURE. – L'agriculture irriguée et ses moyens. – En fonction des conditions naturelles évoquées plus haut, seul l'apport d'eau à l'aide de l'irrigation permettait aux habitants du royaume de Mari de procéder à la mise en culture des terres, et les textes témoignent abondamment de l'importance des réseaux d'irrigation aux yeux des administrateurs royaux (Durand 1998a, p. 573-676). Si l'existence de cette irrigation ne fait aucun doute, les modalités concrètes de son application à l'âge du Bronze doivent être étudiées avec minutie, sous peine de tomber dans un anachronisme qui fausse l'analyse.

a) Les difficultés méthodologiques liées à la reconstruction des réseaux d'irrigation. – Comme toujours en histoire du Proche-Orient ancien, les données disponibles pour reconstruire les réseaux d'irrigation sont d'ordre archéologique ou épigraphique. À la première catégorie se rattachent les restes de canaux présents dans le paysage actuel, souvent fragmentaires mais permettant en règle générale de reconstruire le tracé antique de l'ouvrage, ainsi que les alignements, le long de ce tracé, de sites datés d'une période particulière qui en signent la date d'utilisation (voir par exemple, pour le bas Habur, Ergenzer *et al.* 1988). En l'absence de ce marqueur, en revanche, il est quasiment impossible de dater un canal par l'archéologie, puisque les travaux d'entretien de l'ouvrage ont pour résultat de faire disparaître, dès l'antiquité, l'essentiel des informations (en particulier céramiques) qui auraient pu le permettre. Les sources épigraphiques, quant à elles, contiennent de nombreuses mentions de cours d'eau artificiels, parfois difficiles à distinguer des cours d'eau naturels, dans la mesure où le terme les qualifiant est le même (*īd/nārūm*), et dont le parcours n'est que rarement explicité, s'agissant d'une réalité connue des protagonistes des documents antiques – et ce n'est que lorsque les mentions en sont suffisamment nombreuses et/ou explicites que l'on parvient à en offrir une reconstruction satisfaisante.

La tentation naturelle, lorsque l'on dispose des deux types de sources, est évidemment de considérer que l'on possède sur le terrain le reflet fidèle des réalités mentionnées par les textes, et qu'il suffit de relier les deux ensembles de données pour reconstruire les systèmes anciens. Malheureusement, ce premier mouvement peut s'avérer erroné, dans la mesure où l'on court le risque de comparer l'incomparable en cherchant à illustrer par les textes d'époque amorrite des restes archéologiques bien plus récents, en l'occurrence d'époque hellénistique et islamique. Un cas très net se trouve ainsi sur le Balih, où les études de terrain ont révélé un canal que les archéo-

logues avaient, dans un premier temps, cherché à ramener à celui mentionné dans une lettre de Mari (Villard 1987), avant que des études de terrain plus poussées n'obligent à y voir une réalité d'époque hellénistique ou parthe, en accord avec les sites qui en jalonnent le cours (Wilkinson 1995). Il en va de même pour les canaux retrouvés dans la vallée du Moyen-Euphrate, entre Deir ez-Zôr et Abu Kêmal : s'il était naturel, au début des travaux portant sur ces questions, de chercher à relier les réalités du terrain avec les données des textes, les informations accumulées depuis plus de vingt ans ne le permettent plus aujourd'hui. Sur le plan archéologique, deux des grands canaux, en rive droite (Nahr Saïd) comme en rive gauche (Nahr Dawrin) sont datés d'après les sites qui en jalonnent le cours d'époque islamique (Berthier 2001), le second ayant toutefois été fondé à l'époque néo-assyrienne (Ergenzer-Kühne 1991) ; aucun argument positif ne permet en revanche de les dater de l'âge du Bronze – l'argument « logique » développé par les archéologues de l'équipe de Mari (voir en dernier lieu Geyer-Monchambert 2003, ainsi que Margueron 2004), pour être séduisant, n'en repose pas moins sur aucune preuve archéologique solide. Le canal situé dans l'alvéole de Mari, en rive droite, ne peut être daté aussi précisément que les deux autres grands ouvrages de la vallée, mais il est certainement, lui aussi, postérieur à l'âge du Bronze.

b) Les grands réseaux d'irrigation gravitaire du royaume de Mari. – En ce qui concerne l'époque amorrite, les textes documentent l'existence d'un réseau de canaux d'irrigation gravitaire, destiné avant tout aux cultures céréalières d'hiver, qui était organisé en trois grandes structures : en amont et en rive droite, depuis la région de Deir ez-Zôr et jusqu'au Tell 'Ashâra, ou peu en aval, se trouvait le canal Iṣīm-Yahdun-Lîm, creusé en même temps que sa Forteresse par le roi qui lui donna son nom. Sur la même rive, prenant son eau au fleuve dans la partie sud du district de Terqa d'une part, et dans le wâdi es-Souâb d'autre part, le canal de Hubur/Mari irriguait l'alvéole de Tell Hariri, depuis la région située en contrebas de Dourâ-Europos jusqu'à celle d'Abu Kêmal. En rive gauche, le canal du Habur puisait son eau à la rivière, peu en amont de son embouchure dans l'Euphrate, et irriguait les terres au moins jusqu'à Tell Abu Hasan, la situation de la partie aval de la vallée étant obscure. Si aucune des grandes structures retrouvées sur le terrain ne peut être considérée comme datant de l'âge du Bronze, il n'est, en revanche, pas inenvisageable que deux structures repérées en rive droite (dans les alvéoles de Terqa et Mari) et considérées comme des « canaux d'évacuation des eaux » (Geyer-Monchambert 2003, p. 197-198) soient, en réalité, la marque des anciens systèmes de l'âge du Bronze, mais une enquête plus approfondie s'avère sur ce point nécessaire.

Une telle situation serait, à tout le moins, en accord avec le mode de fonctionnement des grands canaux du royaume de Mari, tel qu'il apparaît dans les textes et qui peut être en partie reconstitué depuis les prises d'eau jusqu'aux champs : les ouvrages s'y présentent comme

des structures peu profondes, mais creusées dans la terrasse, dans lesquelles il était nécessaire de faire monter le niveau de l'eau à l'endroit où l'on souhaitait procéder à l'irrigation des terres. À la prise d'eau de ces canaux était implanté un système de barrières (*muballitum*), destiné à la fois à y exhausser le niveau de l'eau et à retenir une partie du limon qui obstruait le chenal, tandis que la rive où était située la prise elle-même était fixée à l'aide de plantations, qui limitaient l'action érosive du fleuve en cet endroit. À l'entrée du canal et tout au long de son parcours étaient implantés des régulateurs (*sékirum*), de structure complexe (à une base en pierres, l'*appum*, ou « Nez », était associée une partie mobile, le *sékirum* proprement dit, ou « fermoir »), destinés à autoriser ou empêcher l'accès de l'ouvrage à l'eau du fleuve ou de la rivière (pour le premier) et à permettre l'exhaussement du niveau de l'eau dans le chenal (pour les suivants). Cette dernière opération, qui était la plus importante pour l'irrigation des terres, ne pouvait être réalisée que par un spécialiste, lui aussi nommé *sékirum* (« fermeur »), et avait pour but d'amener l'eau au niveau des vannes (*errérum*), situées un peu plus haut que la lame d'eau usuelle et qui alimentaient les canaux secondaires (*atappum*) directement au contact des terres (Reculeau 2006).

Ces structures étaient fragiles, et malgré de nombreuses précautions pour déverser hors des canaux les eaux de la crue, en particulier au travers des vannes, celles-ci (et même parfois le simple usage des ouvrages en période d'irrigation) endommageaient régulièrement les berges, dans lesquelles apparaissaient des brèches (*bitqum*) qu'il fallait alors réparer en urgence – opérations dont les lettres des administrateurs ont gardé maintes traces (Durand 1998a, p. 630-638).

c) *L'irrigation des terres hors du système des canaux.* – À côté de ce grand système de canaux, les lettres et les textes administratifs documentent la pratique d'une irrigation d'envergure locale, en particulier dans le fond de vallée humide, où l'on mettait en culture des terres de façon pérenne ou temporaire : puisant l'eau directement au fleuve, dans des bras morts ou d'autres dépressions humides, ces structures locales jouaient un rôle primordial dans l'économie agraire du royaume, dans la mesure où elles permettaient d'augmenter en hiver les superficies cultivées en céréales, et donc d'améliorer l'approvisionnement en grain du pays, qui était souvent précaire (Reculeau 2006). Ces terres basses pouvaient de surcroît être cultivées l'été, plus facilement que les hautes terres dépendant des grands canaux d'irrigation (qui voyaient leur approvisionnement réduit à presque rien au moment des basses eaux de l'Euphrate), et représentaient le domaine privilégié de culture des céréales d'été et, surtout, du sésame, principal oléagineux cultivé dans le royaume.

La propriété des terres et les modalités de leur mise en valeur. – a) *Les terres royales : réserve et tenure.* – Une partie des terres du Palais était destinée à en alimenter les réserves en produits agricoles, au premier chef en grain et en sésame. Contrairement à ce qui se passe en Babylonie (cf. Charpin 1986), le statut des exploitants

agricoles à Mari les désigne clairement comme des administrateurs, non comme entrepreneurs (voir les arguments présentés dans van Koppen 2001, même si l'analyse finale de cet auteur est différente). Ces hauts responsables étaient des serviteurs palatiaux, rémunérés pour leur tâche au sein de la « maison » palatiale, tout comme le petit personnel qui en dépendait et qui formait les cultivateurs proprement dits, organisés en « charrues » (*gis*apin, qui contenaient les travailleurs de la terre, ou *âlikât eqlim*, et ceux, parmi lesquels des femmes, responsables de la partie domestique de la production ; cf. en dernier lieu van Koppen 2001, p. 468-477) relevait des basses catégories des serviteurs royaux : une partie importante du personnel des exploitations agricoles était formée de travailleurs palatiaux de catégorie inférieure, sans pour autant être du personnel servile (*contra* van Koppen 2001, p. 475), ce qui n'exclut néanmoins pas l'existence d'équipes formées à l'aide de véritables esclaves ou de *sâmihû*, rien n'indiquant une homogénéité de ces équipes sur ce plan. Les données des textes de Mari concernant la gestion de la « réserve » du Palais dessinent ainsi un visage sensiblement différent de celui connu, à la même époque et dans les siècles qui suivent, par les textes du sud et du centre irakiens, avec ici une prédominance de la gestion directe de ces terres par le palais, la mise à ferme restant, d'après la documentation disponible, un phénomène limité, quoique attesté (Durand 1998a, p. 534-535). S'il ne s'agit pas là d'une illusion documentaire, force est de constater que la mise en valeur de ces terres ne se faisait pas de la même manière sur le Moyen-Euphrate et dans l'alluvium babylonien, sans que les raisons en apparaissent vraiment : sans doute était-il plus rentable de cultiver la terre dans le sud, où existaient de surcroît des palmeraies dont on pouvait tirer des revenus conséquents (Charpin 1981, p. 519-529) et plus fiables que ceux des terres à grain. Dans le cas de Mari, la gestion directe devait permettre au roi de s'assurer de l'entrée au Palais d'une part plus importante de la récolte, puisqu'il ne devait pas en laisser une partie au fermier : il faut envisager que le surplus de main d'œuvre à entretenir était moins coûteux que de laisser l'essentiel du grain à l'exploitant, dans une région qui était régulièrement placée dans des situations de manque frumentaire, soit du fait de la guerre, soit du fait des destructions par le fleuve ou les criquets.

Les terres du Palais qui n'étaient pas mises en valeur pour approvisionner ses réserves de grain et autres produits agricoles se voyaient attribuées comme rétribution, en échange de leur service (*ilkum*), aux différents serviteurs du roi, ou du moins à ceux d'entre eux qui ne dépendaient pas, ou pas uniquement, du système des rations. Ces « champs alimentaires » (*eqlum šukûsum*) pouvaient alors être cultivés soit par le détenteur en personne ou sa famille, soit par un fermier. Pour les grands serviteurs du royaume ou les membres de la famille royale, les tenures délivrées étaient de véritables unités de production (*bitum*, maison), et le Palais fournissait non seulement la terre, mais encore les moyens de la mettre en valeur, depuis les exploitants agricoles jusqu'au personnel des charrues, des animaux

de trait jusqu'au grain, qui faisaient l'objet de contrôles réguliers de la part de l'administration palatiale, semblait-il avant tout dans le but de vérifier si aucun des « employés » du Palais dépêchés chez les notables n'avait pris la fuite (cf. van Koppen 2002, p. 289-372). Dans la pratique, les tenures et les éventuels moyens de production associés s'ajoutaient à la « maison » du bénéficiaire, tout en restant en théorie la propriété du Palais. En ce sens, ils faisaient partie des biens du serviteur, mais pas de son patrimoine (la « maison de son père », *bît abišu*), sur lequel le Palais n'avait pas droit de regard. Les tenures étaient inaliénables, et devaient, en théorie, (et pour les catégories les plus basses de serviteurs) être mises en valeur par le tenancier lui-même, la rétribution comme la charge étant considérées comme personnes (inédit A.392). Il est cependant probable, s'agissant dans ce texte de terres de soldats, que ce qui est ici sanctionné est moins le fait de donner les terres à cultiver à un tiers que le fait de se faire remplacer à la guerre par celui à qui on donnait la terre.

Le fait, pour le Palais, de laisser un champ en tenue à un serviteur du roi était exprimé indifféremment par les verbes *nadânum* (donner) ou *wušurum* (libérer ; Durand 1998a, p. 533), un champ « libéré » ou « donné » du point de vue du Palais, étant, du point de vue de son bénéficiaire, « détenu » (*šabît*<*sabâtum*) et pouvant former une « tenure » (*sibtum*), substantif formé sur la même racine. L'attribution des tenures aux serviteurs du roi connaissait de nombreux visages selon la personnalité du fonctionnaire, sa place dans la hiérarchie et, surtout, sa plus ou moins grande proximité avec le monarque, qui lui permettait le cas échéant d'obtenir, grâce à son entretien, des terres directement du souverain, sans passer par le responsable, ou en obligeant celui-ci à modifier son plan de travail sur injonction royale. On ne connaît pas, à Mari, de responsable des tenures comme pouvait l'être, à Larsa, un Šamaš-hâzir, mais plusieurs lettres de Šidqêpuh montrent que cette tâche revenait, au moins en partie, à l'intendant (*šandabakkum*), qui appliquait un édit royal en vertu duquel était organisée la répartition des terres (inédit A.392) – même si les contestations et les passe-droits, nombreux, rendaient sa tâche ardue. On possède de nombreux documents administratifs qui ont trait à la gestion de ces tenures, qui se présentent, d'une manière générale, comme des listes de superficies de terres associées à des personnalités précises. Plutôt que des « relevés cadastraux », comme on les qualifie parfois abusivement, il faut voir dans ces documents les traces administratives du contrôle par le pouvoir royal que les tenanciers ne prenaient pas plus que ce à quoi ils avaient droit : une partie de ces documents correspond ainsi à des retranchements de tenure (Durand 1998a, p. 531-532), dont les plus nets sont marqués par l'emploi du verbe *harâsum*, « soustraire », et dans lesquels on voit l'administration récupérer les terres indûment détenues et les ré-allotir à de nouveaux bénéficiaires. Tant que durait le service, le bénéficiaire gardait en théorie la jouissance de la tenure, qui était supposée liée à la fonction, non à son détenteur ; ainsi, en cas de change-

ment d'affectation, le serviteur devait-il abandonner la tenure qu'il avait à l'endroit du poste qu'il quittait et en recevoir une nouvelle là où l'attendait sa nouvelle tâche. Dans les faits, on constate de nombreux dysfonctionnements du système, qui pouvaient être liés à des retards (*LAPO* 17, n° 768) mais aussi, et surtout, à une certaine tendance à la patrimonialisation des tenures, dont les archives de Mari montrent les prémisses et qui devint effective quelques siècles plus tard, d'après les données datées des successeurs de Hammu-rabi (cf. en dernier lieu Stol 2004, p. 813-817) : si à Mari l'administration palatiale considère encore comme normale la récupération des biens octroyés, celle-ci semble de plus en plus contestée au profit d'une transmission au moins partielle des tenures aux fils du serviteur défunt – à tout le moins en ce qui concerne les familles des grands serviteurs royaux, capables de se faire octroyer par le roi un privilège qui apparaît être devenu monnaie courante.

b) La propriété non royale : terres « privées » et communautaires. – La propriété « privée », ou plutôt familiale, est bien moins documentée à Mari que dans les villes contemporaines de Mésopotamie centrale et méridionale, ou pour les sites du Moyen-Euphrate postérieurs à sa destruction par Hammu-rabi. Cela n'implique pas pour autant qu'elle y était inconnue, et les quelques textes juridiques de Mari qui attestent des ventes de champs (*ARM* VIII, n° 3 ou *ARM* XXII, n° 328) sont là pour le montrer. Noter en particulier le cas du patrimoine immobilier du général Yarîm-Addu, qui officiait à l'époque du Royaume de Haute-Mésopotamie, que l'on voit acquérir des terres provenant du domaine royal (*ARM* VIII, n°s 12+19 ; pour les textes d'*ARM* VIII, cf. Durand 1982a et Charpin 1983), d'autres particuliers (*ARM* VIII, n°s 4+18 et *ARM* VIII, n° 5) ou même s'approprier une partie des terres de son clan (*ARM* VIII, n° 11). Cette propriété privée des grands serviteurs royaux, qui constituait leur patrimoine, à côté des terres détenues au titre du service, devait fortement varier entre les individus, et particulièrement entre les notabilités locales, comme la famille de Lâ'ûm à Terqa, et les serviteurs venus depuis l'étranger se mettre au service du roi. On ignore tout des origines de Yarîm-Addu, mais il est possible que cette succession d'acquisitions traduise la volonté, de la part d'un de ces nouveaux venus, de se constituer un patrimoine dans son royaume d'adoption – même s'il reste à expliquer la raison pour laquelle ces documents étaient conservés au Palais de Mari, ce qui pourrait être la marque de leur confiscation ultérieure.

Outre les domaines privés des notables, une seconde grande catégorie de terres situées hors de la compétence du Palais est documentée, sous la forme des terres des *muškênum* ; ces terres étaient protégées et le Palais n'avait pas le droit d'y installer ses serviteurs, fussent-ils fils du roi (*LAPO* 18, n° 1135). Pour les fonctionnaires de l'administration, ces terres des *muškênum* forment un tout unitaire, toujours désigné comme un collectif, mais on ignore si cette désignation est liée au fait que la propriété des terres était collective ou si c'est

là simplement la marque que, du point de vue du Palais, ces terres formaient un domaine étranger à sa compétence. L'origine de ces terres et les modalités de leur attribution sont inconnues, mais il est possible qu'il s'agisse de terres conquises au moment de l'arrivée des Amorrites dans la région et dont la possession fut entérinée de fait ; leur mise en valeur semble en revanche avoir été réalisée au niveau des familles, non de la collectivité dans son ensemble (Durand 1998a, p. 523-524).

Un cas particulier est représenté par les terres des rois benjaminites au début du règne de Zimrî-Lîm : deux lettres (*LAPO* 17, n°s 703 et 705) ne témoignent pas, comme on l'a longtemps cru, d'une propriété éminente du roi sur l'ensemble des terres du royaume, mais montrent comment le roi (bensim'alite) Zimrî-Lîm intégra aux biens de la couronne l'ensemble des terres des rois benjaminites après les avoir vaincu militairement en ZL 4. Si les vassaux de Zimrî-Lîm récupérèrent leurs terres, ce fut au prix d'un changement de statut drastique, puisque non seulement ils cessèrent d'y être souverains (Charpin-Ziegler 2003, p. 203), mais qu'encore ils n'en furent plus même propriétaires, étant désormais considérés comme des tenanciers installés par le seul bon vouloir du roi de Mari dans ce qui avait été leurs possessions propres (Reculeau 2006).

Les productions et le calendrier agricole. – L'agriculture mariote était essentiellement tournée vers la production de céréales, qui formaient la base alimentaire des populations sédentaires et fournissaient un fourrage d'hiver au bétail présent dans la vallée. L'orge (*še'um*) était la culture principale, même si son poids est peut-être surestimé du fait que le même terme pouvait désigner toute céréale, de façon générique ; les textes documentent par ailleurs d'autres céréales panifiables, produites en quantités moindres, comme l'amidonner (*zizzum* ; cf. Powell 1984, p. 51) et ce qui doit être une variété de froment (*burrum* ; cf. Bottéro 1957, p. 251-252). Les oléagineux étaient représentés localement par le *še-giš-i* / *šamaššammû*, qui en dépit de doutes récurrents doit être identifié avec le seul sésame (cf. en dernier lieu Powell 1991), l'huile d'olive, prisée du roi et de la cour, étant sur le Moyen-Euphrate un produit d'importation depuis la côte méditerranéenne, en particulier Alahtum qui fut achetée par Zimrî-Lîm pour en assurer la livraison régulière (Durand 2002b, p. 84-88). Les légumes attestés par les textes comportent des fèves, des pois ou des oignons, mais la gestion des cultures potagères échappait en grande partie à l'écrit, et les mentions connues ne témoignent que partiellement du rôle qui était le leur dans la culture et l'alimentation antiques. À ces plantes cultivées, il faut ajouter les différents produits de la cueillette, comme les champignons du désert (*kam'atum*, souvent qualifiés à tort de truffes), qui poussaient dans la steppe, ou la salicorne, que l'on trouvait dans les zones saumâtres du fond de vallée.

Les façons culturelles pratiquées au royaume de Mari doivent encore être étudiées en détail, mais un point important apparaît désormais clair : si la sécurité

alimentaire du royaume dépendait en grande partie de la culture des céréales d'hiver, semées à l'automne et récoltées au printemps, peu avant la crue du fleuve, la récente redécouverte de l'irrigation locale, en particulier dans les zones basses de la vallée, rend leur importance aux cultures irriguées d'été, représentées à la fois par de nouveaux ensemencements de céréales, destinés à compléter les récoltes hivernales, et par la culture du sésame.

D. L'IMPLANTATION HUMAINE DANS LA VALLÉE. – L'emprise territoriale du royaume de Mari. – *a) Conceptions antiques du territoire.* – Pour comprendre comment s'organisaient les espaces d'agriculture sédentaire au sein du royaume de Mari, il convient en premier lieu de bien saisir la nature concrète de la construction politique qu'étaient les Bords-de-l'Euphrate, qui différait sur bien des aspects des états territoriaux modernes. Il existe, dans la documentation mariote, plusieurs façons de définir ce territoire, qui se complètent et parfois se contredisent. La première consiste à le définir en fonction de la population qui l'occupe et repose sur l'opposition déjà mentionnée entre nomades et sédentaires, qui recoupe, à grands traits, une opposition spatiale entre la steppe (*nawûm*), terrain de parcours des nomades, et les rives du fleuve (*namlakâtum*), terres par excellence de l'implantation sédentaire. Cette bi-partition définit toutefois exclusivement la population, non le territoire même, et seuls les espaces anthropisés sont ici pris en compte, sous la forme des villages et des terrains de parcours connus : les zones plus sauvages présentes tant sur le plateau que dans les fonds de vallées sont exclus de cette conception essentiellement administrative et, au sens propre, « démographique » – la qualité des différents sujets du roi (le terme *namlakâtum* dérive d'ailleurs du mot ouest-sémitique pour désigner le roi, *malkum*) étant ici mise en avant.

À côté de cette définition centrée sur les hommes, il existe une approche plus nettement spatiale, qui consiste à définir le territoire comme un *halšum*, terme que l'on définit en général comme un « district », mais qui possède en fait un sémantisme plus large, reposant sur l'idée qu'il s'agit d'un morceau retranché d'un ensemble plus vaste, le terme étant formé sur la racine HR/LS, « retrancher » (Durand 1997, p. 120-121) et signifie au propre la « zone de compétence », la « zone d'autorité », c.-à-d., fondamentalement, la partie de l'espace dont est responsable une personne particulière. Cela vaut aussi bien pour le royaume de Mari, *halšum* du roi, que pour ses subdivisions administratives, les districts, dont sont responsables les gouverneurs provinciaux, ce même terme pouvant par ailleurs désigner des royaumes extérieurs, comme ceux du Nord, ou encore la région sur laquelle porte une divination (Lion 2001, p. 151-159). De même, lorsque Samsî-Addu prélève sur les terres qu'il a conquises un ensemble territorial pour en faire le royaume de Yasmah-Addu, les textes parlent-ils de la constitution du *halšum* du jeune prince, à comprendre comme la partie du Royaume de Haute-Mésopotamie que l'on a « découpée » pour la soumet-

tre à son autorité (Durand 1997, p. 120-121 et 2000, p. 277). Ici encore, il s'agit d'une conception administrative et/ou politique, mais qui ne caractérise pas le fait sédentaire lui-même. Une dernière façon de définir le territoire consistait à le qualifier de « pays » (*mâtum*), vocable qui se présente, encore une fois, comme un terme aux acceptations variées, mais qui ont toutes en commun de définir l'appartenance de l'espace considéré au groupe humain du locuteur ou de celui en fonction de qui est défini ledit « pays » ; en revanche, il ne peut être considéré comme recouvrant précisément le concept d'« espace sédentarisé », comme on a pu l'avancer (Reculeau 2006, *contra* Attia 2005).

Si à l'inverse on cherche dans les textes des termes susceptibles de rendre compte de la mise en valeur de l'espace par les sédentaires, on ne trouve que des vocables strictement descriptifs, limités à un terrain particulier et à sa nature agricole (a.ša/*eqlum*, « champ » (à grain), *g̃iškiri*/*kirûm*, « verger », *g̃ištir*/*qištum*, « bois ») ou au regroupement de plusieurs terrains en un district d'irrigation précis (a.ḡâr/*ugârum* et *kâl/bâbûm* pour les zones irriguées des basses terrasses, *dalûwâtûm* pour les terres irriguées par puits des hautes terrasses) ; aucun terme, en revanche, ne réunit ces réalités sous un même concept de « campagne » ou de « zone d'agriculture sédentaire ».

b) L'emprise spatiale des espaces d'implantation sédentaire. – Cette démultiplication des vocables recoupe celle des espaces perçus et vécus. Dans la définition de ce qui pour nous est un unique royaume, il convient en effet de distinguer nettement entre la zone de contrôle politique, c.-à-d. l'ensemble des territoires soumis à l'autorité directe du roi de Mari, et la région où existe un véritable peuplement sédentaire, relativement dense, avec quelques villes et de nombreux villages, qui n'en forme qu'une petite partie. À l'époque de Zimrî-Lîm, les archives distinguent nettement les trois districts centraux, organisés autour des villes de Mari, Terqa et Saggarâtum, du reste du royaume ; seuls les premiers sont de véritables zones de peuplement sédentaire, avec une mise en valeur agricole relativement forte et une densité de peuplement importante. Leur étendue apparaît assez limitée, avec en rive droite de l'Euphrate une partie septentrionale relevant du district de Saggarâtum, dont la limite était la Forteresse de Yahdun-Lîm (rebaptisée Forteresse de Yasmah-Addu à l'époque du Royaume de Haute-Mésopotamie), dans la région de l'actuelle Dêr ez-Zôr, qui contrôlait l'accès au royaume depuis l'ouest, étant au débouché d'une des routes vers Qatna, et le nord, surveillant les rives du fleuve à l'aval de la passe de Halabît (la Halabiyé byzantine). Cette zone était d'un peuplement sédentaire récent, puisqu'elle fit l'objet d'une mise en valeur volontariste au temps de Yahdun-Lîm, qui y fit creuser des canaux, défricher des terres et construire la forteresse qui portait son nom, comme le rappelle l'inscription dite du « disque de Yahdun-Lîm » (en réalité une tête de clou de fondation ; cf. Frayne 1990, p. 602-604). Le caractère récent de cette occupation sédentaire explique peut-être que, du temps de Zimrî-Lîm, cette région ait connu des remaniements adminis-

tratifs, passant du contrôle du district de Saggarâtum à celui de Terqa, voire même parfois étant présenté comme formant une unité en soi. Plus en amont, la zone comprise entre Halabît et La Forteresse de Yahdun-Lîm ne semble pas avoir connu de peuplement sédentaire important : les documents administratifs énumérant les lieux-dits de cette partie du royaume lorsqu'elle était rattachée au district de Saggarâtum indiquent en effet une limite septentrionale au voisinage immédiat de la Forteresse. Cet espace, auquel succédait aux environs de Meyyadîn le district de Terqa proprement dit, connaîtait une implantation sédentaire assez dense le long du cours du canal Išîm-Yahdun-Lîm, qui prenait son eau quelque peu en amont de la Forteresse et rejoignait le fleuve peu en aval de Terqa (Tell Ashara), à quelque 60 km de Deir ez-Zôr, avec un important peuplement benjaminite (Millet-Albâ 2004). La portion aval du district de Terqa, à partir de la capitale, était moins densément peuplée, dans la mesure où le canal de Hubur/Mari qui y puisait une partie de son eau ne devenait réellement utilisable qu'à son entrée dans le district de Mari, qui, centré sur la capitale du royaume, était le plus peuplé, avec la population du Palais et des quartiers urbains ; il s'étendait sur une trentaine de kilomètres, depuis l'embouchure du Hubur (l'actuel w. es-Souab) jusqu'à la ville de Dêr, sur l'actuelle frontière syro-irakienne (à Abu Kémal). La partie amont de l'alvéole comprenait encore de nombreux villages benjaminites, à partir d'Illum-muluk et Zurmahhum, tandis que les environs immédiats de la capitale, après Appân, comme la partie aval, étaient une zone d'implantation bensim'alite (Durand 1998a, p. 520).

La rive gauche de l'Euphrate présentait pour sa part un visage très différent, avec en particulier une partie amont entièrement vide d'hommes, où l'on pratiquait l'élevage et où l'on faisait passer les troupeaux de la rive droite en cas de danger (LAPO 17, n° 726). Cette portion du fleuve n'était occupée par les populations sédentaires qu'à partir de la confluence de l'Euphrate et du Habur, où l'on doit chercher le site de l'ancienne capitale de district Saggarâtum (à Safât ez Zerr 2 ?), qui formait avec Zurrubâ (Djebel Masaikh ?) les deux grands centres d'une zone de peuplement et de mise en valeur importante, liée pour partie au canal du Habur et pour partie aux terres du fond de vallée ici particulièrement vastes, et dont la population était mixte, avec des bourgades bensim'alites (Hišamta, Himmârân et Hannâ) et d'autres benjaminites (en particulier Amiyân, Dumtân et Dâmîqân ; cf. Reculeau 2006). La partie aval du district de Saggarâtum en rive gauche est moins bien connue, le district de Mari commençant, pour sa part, à partir de Dunnum et Ara'itum, deux villes benjaminites dont au moins la dernière fit l'objet d'un transfert de population après la guerre avec Zimrî-Lîm. Le canal du Habur se poursuivait ici au moins jusqu'à Şuprum (Tell Abu Hassan), sans que l'on puisse préciser le statut de la région d'aval.

La basse vallée du Habur n'était pas, dans son ensemble, une terre d'agriculture sédentaire, la portion comprise entre la vallée de l'Euphrate et la région de

Qat̄unān (Tell Faghdamî ?) étant une terre d'élevage et la région de Qat̄unān présentant pour sa part un caractère mixte : zone sous contrôle bédouin, où les nomades et leurs troupeaux jouaient un rôle premier, tant du point de vue politique qu'économique et social (Durand 2004, p. 149-153), elle fit l'objet au début du règne de Zimrî-Lîm d'une politique volontariste de mise en valeur pour le compte du Palais, marqué par l'extension rapide des terres cultivées en liaison avec un canal d'irrigation d'envergure locale (lié à un wâdi). Cette politique fut rendue possible par le fait que la région n'était pas, originellement, une zone de forte implantation sédentaire, et que donc les terres disponibles y étaient abondantes – la contrepartie étant le faible nombre des particuliers vivant à Qat̄unān, qui posait de graves problèmes de main d'œuvre au moment des moissons, pour lesquelles les gouverneurs manquaient systématiquement de bras (Reculeau 2006).

C'est donc la seule région formée des trois districts centraux, entre Deîr ez-Zôr et Abu Kêmal, qui constituait le cœur et l'essentiel de l'espace d'implantation sédentaire du royaume de Zimrî-Lîm – soit une bande de terres située en bordure du fleuve, longue d'un peu plus de 120 km et large en moyenne de 12 km (Geyer et Monchambert 2003, p. 22), marquée dans le détail par l'alternance de zones plus larges et de resserrements, formant des alvéoles, unités naturelles utilisées par les hommes (Terqa comme Mari sont au centre d'une alvéole).

c) *L'interpénétration des espaces sauvages et anthropisés.* – Il faut cependant garder à l'esprit que cet espace n'était pas entièrement défriché et mis en valeur, mais inscrit dans le paysage encore largement naturel évoqué plus haut. Les lettres de Mari montrent ainsi que, si le bois était fortement implanté dans la vallée, en particulier autour de Tuttul et Terqa (Cadelli 1994), il s'en trouvait fréquemment au cœur même des espaces dévolus à l'agriculture. Le terme *qištum* (giš-tir) qui le décrit, est généralement considéré, en se fondant sur le paysage actuel, comme représentant des groupes sauvages d'arbres non fruitiers (peupliers), qui poussent à l'état naturel dans la vallée de l'Euphrate (Sanlaville 1985, p. 22 ; Durand 1990d, p. 128), mais il doit en réalité être compris en fonction de l'environnement antique comme désignant ces forêts-galeries encore largement majoritaires sur les terrasses alluviales et au sein desquelles les terroirs irrigués s'inscrivaient. On sait par ailleurs, par une lettre de la fin du règne de Zimrî-Lîm (A.105, inédite), que certains de ces bois bordant un *ugârum* pouvaient être irrigués en même temps que les terres, témoignant d'une forme de mise en valeur destinée sans doute à favoriser l'approvisionnement du Palais en bois de coupe, ce qui correspond bien aux informations précisant que, parmi ces forêts, certaines relevaient du Palais, soit pour son usage direct, soit qu'il s'en servît de rémunération pour un fonctionnaire à qui on ne pouvait fournir un champ, tandis que d'autres servaient à l'approvisionnement des *muškénûm* (LAPO 17, n° 766).

Sur les bords même du fleuve, milieu amphibie annuellement submergé par la crue, formé de prairies

alluviales où florissait une végétation dense de roseaux et qui était si peu contrôlé par les autorités qu'il servait d'abri aux fugitifs, on cherchait à gagner temporairement à l'agriculture certaines terres humides pour pallier l'insuffisance des récoltes (inédit A.105 ; cf. Durand 1990d et Reculeau 2006), tandis que les roselières pouvaient être stimulées annuellement par le feu pour en améliorer la pousse (inédit A.595).

Éléments de démographie. – Dans cet espace encore fortement marqué par les réalités naturelles, quel pouvait être le degré de densité de l'habitat ? Les tentatives d'estimation de la population en divers endroits et à diverses époques de l'histoire syro-mésopotamienne sont nombreuses, reposant sur des sources (archéologiques ou épigraphiques) et des approches méthodologiques très différentes, et offrent des résultats parfois fortement discordants (voir les très justes remarques critiques de Battini-Villard 1999, p. 385-392, même si les résultats proposés par cet auteur ne sont guère plus convaincants). En ce qui concerne Mari, deux analyses contradictoires sont actuellement disponibles. Pour J.-Cl. Margueron, d'une part, la capitale elle-même aurait contenu plusieurs dizaines de milliers d'âmes (Margueron 1991, p. 99) la population générale du royaume n'étant pas chiffrée mais considérée comme très importante (Margueron 2004, p. 444-445) ; ces estimations reposent néanmoins sur des analyses qu'il faut désormais revoir, la vision *a priori* de la ville mésopotamienne comme un espace d'habitat fortement concentré étant, en ce qui concerne Mari, à abandonner, tandis que l'analyse archéologique des remparts de Mari et du nombre de personnes nécessaires à leur mise en place doit être réinterprétée à la baisse (Reculeau s.p.). À partir des données des textes, des estimations de l'ordre de 40 000 habitants ont récemment été proposées pour le cœur du royaume, qui constitue la véritable zone de peuplement sédentaire (Millet-Albâ 2004 ; Charpin 2006), mais elles doivent être maniées avec précaution : en réalité, les textes (aussi bien les recensements militaires que les listes de serments ou les mentions chiffrées du personnel affecté aux grands travaux) n'indiquent jamais que le nombre de ceux qui, entrant dans le système des rations ou dans celui de l'*ilkum*, étaient en position contractuelle avec le Palais – quelque 4 000 hommes et autant de femmes adultes, soit au maximum 15 à 20 000 personnes, familles comprises. Une partie importante de la population, et au premier chef les *muškénûm* échappent pour leur part entièrement aux estimations chiffrées, et l'on ignore tout du ratio entre ces deux catégories de la population. Quoiqu'il en soit, la population sédentaire du royaume n'était certainement pas très importante, un chiffre de l'ordre de 50 à 60 000 habitants pouvant être tenu pour vraisemblable.

Les stratégies d'implantation dans le cadre de l'agriculture sédentaire. – a) *Les villes et les zones périurbaines.* – La capitale Mari présentait une morphologie particulière dans cette région du Moyen-Euphrate, marquée par l'existence d'une double muraille, selon un

modèle très certainement importé depuis l'ouest, où l'on connaît des structures similaires, quoique nettement plus imposantes, dans les grandes villes comme Qaṣna et Ébla, mais aussi en Palestine (Hazor). La ville à proprement parler était limitée au tell central, bordé par le premier mur, et se présente avant tout comme un espace à fonction monumentale et de prestige, avec le Palais, les temples et les demeures « urbaines » des nobles. L'importance de la population urbaine (c.-à-d. celle habitant en permanence dans les trois centres urbains du royaume – Mari, Terqa et Saggaratum – et s'adonnant à des activités autres que la production agricole) est difficile à estimer, mais il faut certainement se départir de la conception *a priori* que l'on se fait usuellement de la « Ville Mésopotamienne » comme un centre urbain grouillant de vie et densément peuplé. En ce qui concerne la population urbaine, les textes indiquent qu'elle se divisait à Mari entre les « fils de la ville » (*dumu-meš âlim*), qui vivaient dans les « quartiers » (*bâbtum*), les marchands (*dumu-meš kar-ta*), qui étaient des étrangers installés dans le *karûm*, où ils avaient leurs autorités propres, et des artisans (*dumu-meš ummâni*), qui y avaient des maisons où se mêlaient lieux de vie et grands espaces de travail (ateliers ou entrepôts ; cf. Durand 1987, p. 664-665) – rien n'indiquant, à Mari, l'existence d'un quartier d'habitat pour le clergé lié aux temples, comme on en connaît dans le sud (cf. pour ce dernier Charpin 1986). Si les populations spécialisées (artisans et marchands), comme celle des femmes du harem et des prisonnier(e)s des ergastules, devaient vivre en permanence en ville – et pour ces dernières, dans le seul Palais –, la situation est moins nette pour les gens de la cour : on sait en effet que le roi lui-même était souvent en déplacement (Durand 2003-2004, p. 836-838), avec les grands de sa cour – et même la population féminine quitta le Palais, sinon même Mari, dans la deuxième partie du règne de Zimrî-Lîm, avant d'y revenir à la toute fin de la période (Ziegler 1999, p. 17-19). Le statut concret des « fils de la ville » est pour sa part encore très obscur.

Au pied du tell, l'espace compris entre les deux murailles n'était pas à proprement parler une zone urbaine, mais « l'extérieur » (*kidîm*), espace d'horticulture périurbaine (*salhum*) où devait se trouver un monde de petites maisons et de jardins, qui faisait la transition avec les campagnes environnantes, elles-mêmes organisées pour partie en cercles concentriques autour des villes et villages. Les autres grandes villes du royaume ne présentait pas ce schéma à double muraille, le mur de Terqa étant situé au niveau du tell même, comme sans doute celui de Saggaratum, cette dernière possédant par ailleurs une ville basse (*adaššum*) qui en l'occurrence ne devait pas être enclose.

b) Les campagnes, espace privilégié de l'habitat antique. – Le poids des campagnes dans l'habitat antique des vallées de l'Euphrate et de ses affluents à l'âge du Bronze apparaît assez nettement dans l'inadéquation entre le nombre de toponymes présents dans les textes, pour l'espace compris entre Deir ez-Zôr et Abu Kemal, et celui des sites que la prospection a permis

d'y retrouver (cf. Durand 1990d, p. 123) : selon cette dernière, on ne connaît ainsi que 27 sites datés du Bronze moyen dans la vallée (Geyer-Monchambert 2004, p. 114), quand l'étude des textes de serments et de recensements, qui portent sur le même espace, en dénombre au minimum 86 (Millet-Albà 2001). Cette discordance entre les deux types de sources disponibles amène à envisager pour l'âge du Bronze moyen, un rôle important de l'habitat rural, non reconnu lors de la prospection. Le phénomène peut être confirmé par plusieurs indices : s'il est en effet généralement admis que les populations « rurales », c.-à-d. les paysans qui cultivaient la terre, vivaient dans les campagnes, au contact de leurs champs, le poids de ces espaces dans l'organisation de l'implantation humaine est, souvent, sous-estimé. Les textes de Mari montrent désormais clairement que même les grands serviteurs qui, comme Asqudum, se faisaient attribuer de grandes maisons près du Palais, possédaient à la campagne des biens propres, en plus de terres octroyées comme rémunération, et que c'est là qu'étaient leurs véritables « maisons », à la fois lieux de vie et de production où vivaient leur famille et de nombreux domestiques – phénomène particulièrement net pour la puissante famille de Lâ'ûm, dans les campagnes de Terqa et Zurubbân (van Koppen 2002, p. 289-37). Il en va de même pour des serviteurs comme les barbiers, attachés par fonction à la personne du roi, mais qui ne logeaient au Palais que par intermittence (lorsque le roi s'y trouvait et que c'était leur tour de service) et vivaient le reste du temps à la campagne, sur leurs terres ou celles que leur concédait le roi en échange de leur fonction (*LAPO* 18, n° 1255). Ce phénomène n'était certainement pas exceptionnel, puisque l'essentiel de la population travaillant pour le compte du Palais à qui l'on fit prêter serment en ZL 10 vivait dans les bourgs du royaume sous lequel ces hommes et ces femmes sont enregistrés, et il est remarquable que, même lorsqu'ils sont organisés en « quartiers » (*bâbtum*) et enregistrés à Mari même, ils continuent d'être catalogués comme relevant de telle ville ou tel village, non de la capitale (Millet-Albà 2001), et il ne faut sans doute pas les considérer comme de véritables habitants de Mari, mais bien plutôt voir là la marque qu'ils s'y trouvaient, pour raisons de service, au moment du recensement, et y ont été enregistrés, mais vivaient en réalité en dehors pendant une partie importante de l'année. À ces villages, il faut de surcroît ajouter l'existence de fermes isolées (*dimâtum*), qui ne présentent pas à Mari l'importance qu'elles avaient en Haute-Mésopotamie, où est attesté un « Pays des fermes » (*Mât dumâtim*, cf. Durand 1998a, p. 253), mais sont néanmoins présentes – il devait s'agir de bourgs ruraux, formés de quelques fermes et ayant, ainsi, droit à une qualification comme lieu-dit. On connaît par ailleurs des fermes isolées qui représentaient un bâtiment d'exploitation en habitat rural dispersé pouvant, au même titre que le champ (a-šâ), être accordées en tenure – sans doute aux plus hauts fonctionnaires (Reculeau 2006).

E. LES AUTORITÉS SÉDENTAIRES ET LE CONTRÔLE DU TERRITOIRE. – Autorités centrales, provinciales et

locales. – Le contrôle, par l'autorité royale, de ces territoires où prédominaient les phénomènes d'habitat dispersé et où les espaces naturels étaient encore fortement implantés, passait par divers relais, qui faisaient de façon concrète le lien entre le roi et ses sujets. Les mieux connus d'entre eux sont les gouverneurs de district (*šâpitum*), en particulier ceux des districts centraux (Mari, Terqa et Saggarâtum), qui étaient nommés par le roi et exerçaient localement le pouvoir en son nom : en ce sens, les autorités provinciales relèvent directement du pouvoir royal, et ce sont elles qui assuraient les fonctions de police au sein du royaume, à l'aide des « commandos d'intervention » (*bazahâtum*), groupes d'hommes armés que l'on envoyait parcourir les zones sauvages de la vallée ou le rebord immédiat du plateau, en particulier pour arrêter des fuyards – mais aussi pour réaliser diverses opérations « civiles », comme la cueillette des plantes sauvages. Le statut de ceux qui sont parfois considérés comme les « auxiliaires » du gouverneur (Lion 2001, p. 147-151), l'intendant (*abu bitim*) et le responsable du cadastre (*ša sikkatim*), est quant à lui différent, dans la mesure où ces personnages s'occupaient de la gestion du seul domaine royal (Durand 1997, p. 157-158).

La situation est sensiblement différente en ce qui concerne les autorités locales, représentées par les scheichs (*sugâgum*), qui exerçaient, en domaine sédentaire (il en existait aussi pour les nomades ; cf. Nakata 1989), le pouvoir au niveau des villes et des bourgs, et dont la nomination dépendait, en général, de l'accord entre les élites locales (*LAPO* 16, n° 80) et le pouvoir royal. Assistés d'un « lieutenant » (*laputtâm*), ils avaient en particulier la charge d'organiser le recensement et la mobilisation de ceux qui, dans leur localité, étaient assujettis au service militaire et aux travaux d'entretien en échange d'une rémunération par le palais.

Corvée et service : nouvelles perspectives sur la mobilisation des populations rurales. – Un élément important concernant les relations entre l'autorité royale et les populations sédentaires concerne la question de la « corvée » due au roi, une opinion partagée par tous les spécialistes étant que « durant toute l'histoire mésopotamienne, les populations civiles sont tenues d'accomplir pour le compte de l'état et à sa demande des travaux collectifs, de manière saisonnière ou occasionnelle, pour renforcer ponctuellement la main d'œuvre servile » (Lafont S., *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, art. « Corvée »). Dans les archives de Mari, ces « corvées » portaient essentiellement sur l'entretien des canaux et les différents travaux agricoles concomitants de la moisson des terres du Palais. Plusieurs indices militent néanmoins en faveur d'une compréhension plus restrictive, pour l'époque amorrite, de cette « corvée » : les grands travaux d'infrastructure réalisés par les rois, et en particulier l'entretien des canaux, n'étaient en réalité pas le fait de sujets corvéables, mais de personnes ayant passé un contrat de travail avec l'administration palatiale, selon lequel ils échangeaient des mobilisations ponctuelles (service militaire ou civil) ou un service permanent (« fonctionnaires » ou « serviteurs du Palais »)

en échange d'un entretien sous forme de rations alimentaires ou de la concession de terres du Palais pour qu'ils les mettent en culture, selon le système de l'*ilkum*. Parmi ces populations se trouvaient des membres des bourgades benjaminites, dont la mobilisation pouvait s'avérer délicate (*LAPO* 17, n° 800) ; ces derniers n'étaient toutefois pas « indépendants », en ce sens qu'il semble qu'ici la gestion de la main d'œuvre que l'on devait en échange des terres d'*ilkum* passait par l'intermédiaire des autorités locales, les terres étant certainement octroyées de manière commune et non individuelle, selon un procédé connu pour les groupes professionnels – charge aux responsables de fournir le service en temps voulu, sous peine de scandale comme ici en cas de défaillance. Ce fait explique que les rois de Mari n'aient eu à leur disposition qu'un nombre limité d'hommes – autour de 4 000 soldats, moins de 3 000 personnes mobilisables pour le service civil, la différence s'expliquant sans doute par le fait que partaient à la guerre des « nobles », que la naissance prémunissait contre le travail de force (Reculeau s.p.).

La mobilisation de l'ensemble de la population, et en particulier des membres des communautés paysannes non liées au Palais, les *muškênum*, existait bien, mais de façon limitée : annuellement, la seule véritable corvée était d'ordre agricole et consistait à participer aux moissons et au battage du grain cultivé sur les terres du Palais. De façon ponctuelle, ces populations pouvaient être mobilisées pour défendre le royaume face à un danger imminent, seuls cas de conscription générale attestés, en prenant les armes ou plus souvent en consolidant les glacis défensifs, mais la notion de corvée s'applique mal à ce type de situation.

Un contrôle incomplet des territoires et des populations. – *a) Les velléités de contrôle du pouvoir royal.* – L'image du « roi mésopotamien » est encore souvent celle d'un despote absolu, ayant tout pouvoir sur ses sujets, selon une conception héritée de traditions historiographiques aujourd'hui en grande partie dépassées mais qui trouvent, il est vrai, un écho dans les déclarations des anciens souverains eux-mêmes, prompts à se décrire dans leurs inscriptions comme maîtres en leur royaume de la nature et des hommes. Il convient néanmoins de faire ici la part de la rhétorique dans de telles déclarations, qui sont loin d'être idéologiquement neutres : la légitimation du pouvoir, à l'époque amorrite, se partage en effet entre l'affirmation d'une monarchie mêlant élection divine et principe héréditaire (Charpin 232-248), qui représente la conception « orientale » du pouvoir, celle des centres urbains de Mésopotamie, et un principe encore fort de choix d'un chef par accord des Anciens, issu du monde bédouin, avec une tendance marquée, du point de vue de l'idéologie royale, à faire prévaloir la première conception sur la seconde (Durand 2005-2006). Le pouvoir royal tend dès lors à se réserver certains domaines traditionnellement perçus comme relevant de la sphère patrimoniale ou clanique, comme le droit à la vengeance (Durand 2002 ; 2005-2006).

b) Les stratégies d'évitement et les limites du contrôle royal. – Dans les faits, cette affirmation du contrôle royal

sur les populations sédentaires n'allait néanmoins pas de soi, et les résistances étaient nombreuses : même sous sa forme restreinte, la mobilisation des populations locales n'était pas aisément obtenue de l'autorité palatiale, et nombreux sont les exemples montrant que, face aux demandes royales, les tentations d'évitement et de résistance passive étaient grandes. On le constate fréquemment, pour le service civil et militaire, par les résistances offertes par les Benjaminites à offrir au roi de Mari les troupes réclamées, n'envoyant d'ordinaire que 50 % des hommes requis (*LAPO* 17, n° 654). Pour les simples particuliers qui souhaitaient échapper à la corvée sur les champs du Palais, la solution fréquente était la fuite ; on la constate lors des mauvaises années, quand leurs propres moissons sont mauvaises et qu'ils cherchent à éviter la mobilisation pour aller se faire embaucher ailleurs comme moissonneurs salariés ou rejoindre les membres de leur clan qui nomadisaient dans la steppe (*ARM* xxvii, n° 26). Qu'en l'occurrence le gouverneur ait cherché à prévenir ces phénomènes en posant des forces de gendarmerie aux endroits stratégiques pour intercepter les fuyards témoigne du phénomène d'affirmation du pouvoir royal relevé plus haut, mais en montre aussi les limites, en ce sens que ce contrôle était loin d'être perçu comme allant de soi par les sujets du roi. Cette autonomie des autorités locales, les complexes relations intertribales et les possibilités de fuite individuelle expliquent qu'aucun roi n'ait jamais pris le risque de recenser une région comme celle de Qattunân, ou que la mobilisation du district de Terqa, de forte population benjaminite, semble avoir été très restreinte, – de peur de voir les sujets sinon se révolter, du moins s'en aller (Reculeau 2005).

Bibliographie

Battini-Villard 1999 = L. Battini-Villard, *L'espace domestique en Mésopotamie de la III^e dynastie d'Ur à l'époque paléo-babylonienne*, *BAR International Series* 767, 2 vol., Oxford, Hadrian Books. – **Becker 1991** = C. Becker, « Erste Ergebnisse zu den Tierknochen aus Tall Šeh Ḥamad - Die Funde aus Raum A des Gebäudes P », dans H. Kühne (éd.), *BATSH* 1, p. 117-132. – **Bongenaar (éd.) 2000** = A.C.V.M. Bongenaar (éd.), *Interdependancy of Institutions and Private Entrepreneurs*, *MOS Studies* 2, Leyde, NINO. – **Bottéro 1957** = J. Bottéro, *Textes économiques et administratifs*, *ARMT* VII, Paris, Geuthner.

Cadelli 1994 = D. Cadelli, « Lieux boisés et bois coupés », *FM* II, p. 159-173. – **Charpin 1980** = D. Charpin, *Archives familiales et propriété privée en Babylonie ancienne : étude des documents de « Tell Sifr »*, *HEO* 12, Paris-Genève, Droz ; **1981** = « La Babylonie de Samsuiluna à la lumière de nouveaux documents », *BiOr* 38, col. 517-547 ; **1983** = « Relecture d'*ARM* VIII : compléments », *MARI* 2, p. 61-74 ; **1985** = « Les archives du devin Asquidum dans la résidence du "chantier A" », *MARI* 4, p. 453-462 ; **1986** = *Le clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi (XIX^e-XVIII^e siècles av. J.-C.)*, *Hautes Études Orientales* 22, Genève-Paris, Droz ; **1996** = « Maisons et maisonnées en Babylonie ancienne de Sippar à Ur. Remarques sur les grandes demeures des

notables paléo-babyloniens », dans K.R. Veenhof (éd.), *Houses and Households in Ancient Mesopotamia*, *CRRAI* 40, Leyde, NINO, p. 221-228 ; **2006** = « Pour une estimation de la population du royaume de Mari », *NABU* 2006/96. – **Charpin-Durand 2002** = D. Charpin et J.-M. Durand, « "S'il y avait eu des porteurs, je t'aurais offert davantage..." Échanges de présents entre dignitaires d'Alep et de Mari », dans O. Loretz, K.A. Metzler. et H. Schaudig (dirs), *Ex Mesopotamia et Syria Lux, Fs. Dietrich*, *AOAT* 281, Münster, Ugarit-Verlag, p. 95-104.

Durand 1982b = J.-M. Durand, *Textes administratifs des salles 134 et 160 du Palais de Mari*, *TCM* 5, Paris, Geuthner ; **1987a** = « Babyloniens à Mari », *MARI* 5, p. 618-620 ; **1990d** = « Problèmes d'eau et d'irrigation au royaume de Mari : l'apport des textes anciens », dans B. Geyer (dir.), *Techniques et pratiques hydro-agricoles traditionnelles en domaine irrigué*, *BAH* 136, Damas, IFAPO, p. 101-142 ; **2002** = « Le culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahatum », *FM* VII ; **2003-2004** = « Assyriologie », *Annuaire du Collège de France* 2003/2004, p. 817-859 ; **2004** = « Peuplement et sociétés à l'époque amorrite : (1) les clans bensim'alites », dans C. Nicolle (éd.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien*, *CRRAI* 46 = *Amurru* 3, p. 111-197 ; **2005-2006** = « Assyriologie », *Annuaire du Collège de France* 2005/2006, Paris, 2006, p. 603-619.

Ergenzer 1991 = P.J. Ergenzer, « Geomorphologische Untersuchungen im Unterlauf des Hābūr », dans H. Kühne (éd.), *BATSH* 1, p. 35-50. – **Ergenzer et al. 1988** = P.J. Ergenzer, W. Frey, H. Kühne et H. Kürschner, « The reconstruction of environment, irrigation and development of settlement on the Habur in North-East Syria », dans J.L. Bintliff, D.A. Davidson et E.G. Grant (éds), *Conceptual Issues in Environmental Archaeology*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 108-128.

Frayne 1990 = D.R. Frayne, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, *RIME* 4, Toronto. – **Frey et Kürschner 1991** = W. Frey et H. Kürschner, « Die aktuelle und potentielle natürliche Vegetation im Bereich des Unterer hābūr (Nordost-Syrien) », dans H. Kühne (éd.), *BATSH* 1, p. 87-103.

Geyer 1985 = B. Geyer, *MARI* 4 = B. Geyer, « Géomorphologie et occupation du sol de la moyenne vallée de l'Euphrate dans la région de Mari », *MARI* 4, p. 27-39 ; **1990** = « Aménagements hydrauliques et terroir agricole dans la moyenne vallée de l'Euphrate ». dans B. Geyer (éd.), *Techniques et pratiques hydro-agricoles traditionnelles en domaine irrigué*, *BAH* 136, Damas, IFAPO, p. 63-85. – **Geyer-Monchambert 2003** = B. Geyer et J. Monchambert (dirs), *La basse vallée de l'Euphrate syrien du Néolithique à l'avènement de l'islam*, *Mission Archéologique de Mari VI*, *BAH* 166, 2 vols, Beyrouth, IFPO.

Heimpel 1997 = W. Heimpel, « Disposition of households of officials in Ur III and Mari », *ASJ* 19,

p. 63-82. – **Hudson 1996** = M. Hudson, « The Dynamics of Privatization, from the Bronze Age to the Present », dans M. Hudson et B.A. Levine (éds), *Privatization in the Ancient Near East and Classical World, Peabody Museum Bulletin 5*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology-Harvard University, Harvard MA, p. 33-57.

Joannès 2000 = F. Joannès, « Relations entre intérêts privés et biens des sanctuaires à l'époque néo-babylonienne », dans A.C.V.M. Bongenaar (éd.), *MOS 2*, p. 25-41.

Kerbé 1987 = J. Kerbé, *Climat, hydrologie et aménagements hydro-agricoles de Syrie*, Atelier National de Reproduction des Thèses-Presses Universitaires de Bordeaux. – **van Koppen 2001** = F. van Koppen, « The Organization of Institutional Agriculture in Mari », *JESHO* 44, p. 451-504 ; **2002** = « Seized By Royal Order. The households of Sammētar and other magnates in Mari », *FM* vi, p. 289-372. – **Krupp et Schneider 1991** = F. Krupp et W. Schneider, « Bestandsfassung der rezenten Fauna im Bereich des Nahr al-hābūr », dans H. Kühne (éd.), *BATSH* 1, p. 69-85.

Lafont 1985 = B. Lafont, « Le sābūm du roi de Mari au temps de Yasmah-Addu », dans J.-M. Durand et J.-R. Kupper, *Miscellanea Babylonica. Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, ERC, p. 161-179 ; **1988** = « Chapitre 2, la correspondance de Sidqum-Lanasi », *ARM* xxvi/2, n°509-541 ; **1991** = « Un homme d'affaire à Karkemiš », dans D. Charpin et F. Joannès (éds), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris, ERC, p. 275-286 ; **1997** = « Nouvelles lettres de Sidqum-Lanasi, vizir du royaume de Karkémish », *MARI* 8, p. 781-784 ; **2001** = « Fortunes, héritages et patrimoines dans la haute histoire mésopotamienne. À propos de quelques inventaires de biens mobiliers », dans C. Breniquet et C. Kepinski (éds), *Études mésopotamiennes. Recueil de textes offerts à J.-L. Huot*, Paris, ERC, p. 295-313. – **Lerouxel 2002** = F. Lerouxel, « Les échanges de présents entre souverains amorrites au XVIII^e siècle d'après les Archives de Mari », *FM* vi, p. 413-463. – **Lion 2001** = B. Lion, « Les gouverneurs provinciaux du royaume de Mari à l'époque de Zimrī-Līm », *Amurru* 2, p. 141-209.

Maekawa 1996 = K. Maekawa, « Confiscation of Private Property in the Ur III Period : a Study of é-dul-la and níg-GA », *ASJ* 18, p. 103-168 ; **1997** = « Confiscation of Private Property in the Ur III Period : a Study of é-dul-la and níg-GA (2). Supplement 1 », *ASJ* 19, p. 273-291. – **Margueron 1991** = J.-Cl. Margueron, « Mari, l'Euphrate et le Habur au milieu du III^e millénaire », *BCSMS* 21, p. 79-100 ; **2004** = *Mari, Métropole de l'Euphrate au III^e et au début du II^e millénaire av. J.-C.*, Paris, Picard-ERC. – **Michel 1991** = C. Michel, « Les "diamants" du roi de Mari », *FM* [1], p. 127-136. – **Millet Albà 2001** = A. Millet Albà, *La population du royaume de Mari à l'époque du roi Zimrī-Līm d'après les archives du palais de Mari*, thèse de Doctorat (inédite) sous la direction du Pr. J.-M. Durand

soutenue à l'EPHE IV^e section, Paris, le 1^{er} juin 2001 ; **2004** = « La localisation des terroirs benjaminites du royaume de Mari », *Amurru* 3, p. 225-234.

Nakata 1989 = I. Nakata, « A Further Look at the Institution of *sugāgūtum* in Mari », *JANES* 19, p. 113-118.

Powell 1984 = M.A. Powell, « Sumerian cereal crops », *BSA* 1, p. 48-71 ; **1991** = « Epistemology and Sumerian Agriculture : The Strange Case of Sesame and Linseed », *AuOr* 9 (= *Mél. M. Civil*), Barcelone, p. 155-164.

Reculeau 2005 = H. Reculeau, « Les fugitifs au Proche-Orient ancien », *Les Dossiers d'Archéologie* 300 (n° spécial « Guerres antiques et impérialismes en Orient »), février 2005, p. 32-39 ; **2006** = *Les paysages ruraux des vallées du Moyen-Euphrate et de ses affluents au II^e millénaire av. n. è.*, thèse de Doctorat (inédite) sous la direction du Pr. D. Charpin, soutenue à l'EPHE IV^e section, Paris, le 18 nov. 2006 ; **s.p.** = « L'implantation sédentaire dans la vallée de l'Euphrate à l'âge du bronze : un modèle centre/péphérie ? Le cas du royaume de Mari (Syrie) au XVIII^e s. av. n. e. »

Sanlaville 1985 = P. Sanlaville, « L'espace géographique de Mari », *MARI* 4, p. 15-26 ; **2000** = *Le Moyen-Orient arabe. Le milieu et l'homme*, Paris, Armand Colin, coll. « U Géographie ». – **Stol 2004** = M. Stol, « Wirtschaft und Gesellschaft in der altbabylonischen Zeit », dans D. Charpin, D.O. Edzard et M. Stol, *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*, *OBO* 160/4, Fribourg-Göttingen, Academic Press-Vandenhoeck und Ruprecht, p. 643-975.

Van der Toorn 1996 = K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, *SHCANE* 7. – **Villard 1987** = P. Villard, « Un conflit d'autorité à propos des eaux du Balih », *MARI* 5, p. 591-596 ; **2001** = « Les administrateurs de l'époque de Yasmah-Addu », dans J.-M. Durand et D. Charpin (éds), *Mari, Ebla et les Hourrites, dix ans de travaux, deuxième partie*, *Amurru* 2, p. 9-140.

Wilkinson 1995 = T.J. Wilkinson, « The Archaeological Landscape of the Balikh Valley, Syria », *Annual Report of the Oriental Institute : 1994-1995*, p. 18-21 ; **2004** = *On the Margin of the Euphrates. Settlement and Land Use at Tell es-Sweyhat and in the Upper Lake Assad Area, Syria*, *OIP* 124, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago.

Ziegler 1994 = N. Ziegler, « Deux esclaves en fuite à Mari », *FM* II, p. 11-21 ; **1999** = « Le Harem de Zimrī-Līm », *FM* IV.

H. RECULEAU.

VI. LA VIE RELIGIEUSE

I. LE PANTHÉON ET LES TEMPLES

Le panthéon de Mari est connu par plusieurs textes ainsi appelés quoique aucune mention n'assure qu'on trouve bien dans leur énumération la totalité des dieux honorés à Mari ; ils n'ont reçu leur dénomination que du simple fait du grand nombre des dieux qui s'y trouvaient énumérés.

Deux manuscrits principaux de la sorte existent :

a) Le premier représente une longue liste de divinités précédant la liste du matériel nécessaire à une conduite rituelle. Il entre donc dans la catégorie des mémorandums typiques de l'époque paléo-babylonienne où l'on convenait généralement, avant l'accomplissement de l'acte sacré, de l'ordonnancement gestuel et des dépenses sacrées. Il est vraisemblable que de tels documents ne s'expliquent que par le fait que les conduites rituelles n'étaient pas encore standardisées et n'étaient que des réponses chaque fois différentes à une nécessité du culte. On devait ainsi noter par écrit les divinités et les dépenses à propos desquelles on avait obtenu des avis favorables suite à des interrogations oraculaires préalables. D'autres exemples montrent en effet que l'on devait tenir compte d'impératifs extérieurs à la conduite rituelle proprement dite ; le roi Hammu-rabi se vit ainsi obligé d'exclure des protagonistes religieux d'un traité de paix un dieu aussi important que le dieu-Soleil, pour des considérations d'ordre hémérologique ; un autre texte montre la demande faite à une divinité de la façon dont elle devait être représentée : forme animale ou humaine ? etc. Tout cela doit être aujourd'hui pris en considération à propos de ce mémorandum cultuel parce qu'on ne sait pas si la liste qui a été transmise représente bien un ordre canonique et complet, ce qui révélerait un véritable panthéon, où un arrangement *ad hoc* de ce dernier (exclusion ou insertion d'autres figures) suite à des motivations religieuses du moment.

b) Le second manuscrit à notre disposition est une liste de dépenses sacrées (offrandes d'animaux) en fonction de différentes personnalités divines. Jusqu'à présent on n'a pu que constater un désordre assez grand dans l'énumération et une fantaisie peu compréhensible dans les lots qui sont allouées. La compréhension du moment historique des offrandes et celle de la nomenclature du texte « suite des temples » (*sihirti bîtât ilâni*) conduisent à comprendre que le roi a fait le tour des temples de sa

capitale où il venait juste d'entrer et de sa région. Les divinités ne seraient donc pas énumérées selon un principe hiérarchique (ce qui a été remarqué depuis longtemps avec étonnement) mais selon un ordre géographique, celui de l'emplacement des temples dans la ville au sortir du palais royal, avec un grand tour jusqu'à Dêr et un retour dans la capitale par la rive droite.

Le premier texte est certainement à attribuer au règne de Yahdun-Lîm, le second à celui de Zimrî-Lîm. Les grandes différences que l'on remarque entre les deux tiennent ainsi à la fois à la différence des époques, mais aussi à leurs motivations. L'occasion du rituel archaïque n'est pas précisée mais, vu son contenu, elle a toute chance de représenter une des cérémonies du *kispum*, celle qui était en l'honneur des défunts, donc de faire plutôt référence à des réalités de Dêr, une bourgade au sud de Mari où devaient avoir été enterrés les premiers Bensim'alites arrivés dans l'alvéole ; la seconde se trouve *de facto* énumérer les occupants des différents temples et il se trouvait, manifestement, des dieux qui n'y étaient qu'hébergés et qui étaient en fait allogènes à Mari, comme la Dame d'Agadé et Kiššîtum.

Le premier a été publié sous l'appellation erronée de « Panthéon d'Ur III », parce qu'il se trouve écrit dans une écriture antérieure à la « babylonisation » instaurée par Yahdun-Lîm et que cette graphie avait été interprétée, vu son apparence archaïque, comme contemporaine de la troisième dynastie d'Ur (xxi^e siècle av. n. è.). Elle n'est en fait que de la fin du xix^e siècle av. n. è. ou – plus vraisemblablement – du tout début du xviii^e siècle.

La liste donnée ci-dessous a été restaurée d'après d'autres parallèles et surtout grâce au fait qu'on se trouve posséder, une fois la réforme de l'écriture accomplie, une rédaction qui se conforme aux standards plus récents. Dans la partie de gauche ont donc été données les équivalences en écriture plus récente, postérieures à la babylonisation et dont nous sommes plus familiers.

	[<i>Eštar</i> (⁴ INANNA)]	<i>Eštar</i>
2	[⁵ nin] <i>Eštar</i> (⁴ INANNA) <i>Dérîtum</i>]	<i>Eštar Dérîtum</i>
	[<i>Annunîtum</i>]	<i>Annunîtum</i>
4 [ú	<i>Dagan</i>]	<i>Dagan</i>
	(?)	
6	<i>Bêl</i> (⁴ LUGAL)-mâtin	<i>Bêl mâtîm</i>
6	<i>Šalaš</i> (⁴ NIN-HURSAGA)	<i>Šalaš</i> (⁴ NIN-HURSAGA)
	<i>Bêlt-ekallim</i> (⁴ NIN-É-GAL)	<i>Nikkal</i>
8	<i>Nikkal</i> (⁴ NIN-GAL)	<i>Bêlt-ekallim</i> (⁴ NIN-É-GAL)
	<i>Bêl</i> (⁴ LUGAL)- <i>Terqa</i>	<i>Bêl Terqa</i>
10	<i>Lillum</i>	<i>Lil</i> [<i>lum</i>]
	<i>Šensurrum</i>	<i>Sas</i> [<i>surum</i>]
12 ú	<i>Kuwašurâtum</i>	<i>Kûša</i> [<i>râtum</i>]
	<i>Hubur</i> (⁴ KUR)	[⁴ Hubur (HILIB)]
14 ú	<i>Bêlet bêrî</i> (⁴ NIN-KI.TÚL)	[<i>Bêlet bêrî</i>]
16	<i>Aya</i> (⁴ EN-KI)	[<i>Aya</i> ('ay-a)]
	<i>Taški(m)-Mamma</i>	[<i>Taški(m)-Mamma</i>]

	<i>Âmûm</i> (^d NÈ-IRI ₁₁ -GAL)	[<i>Âmûm</i> (^d NERGAL)]
18	ⁿⁱⁿ <i>Admu</i> (^d UTU)	[<i>Šamas</i>]
20	ⁿⁱⁿ <i>Hišamîtum</i> (Ešamîtum)	[<i>Hišamîtum</i>]
	ⁿⁱⁿ <i>Hibirtum</i> (Ebirtum)	[<i>Hibirtum</i>]
22	<i>Eštar</i> (^d INANNA)- <i>s arbat</i>	[<i>Eštar-s arbat</i>]
ú	<i>Ikrub-El</i>	[<i>Ikrub-El</i>]
24	<i>Dumu-zi</i>	[<i>Dumu-zi</i>]
	<i>Ila-abra</i> (^d NIN-ŠUBUR)	[<i>Ila-abra</i> (^d NIN-ŠUBUR)]
26	ⁿⁱⁿ <i>Bisilla</i>	[<i>Eštar bisrâ</i>]
	ⁿⁱⁿ <i>Nannâya</i>	[<i>Nannî</i>]
28	^d NISABA	[(?)]
	^d Maštaba	[<i>Ilân</i> (?)]
30	^d <i>Ba'ih</i>	[<i>Balih</i>]
	^d <i>Šu'r</i>	[<i>Šehrum</i>]
32	<i>Išâr</i>	<i>Išâr</i>
	<i>Mišâr</i>	<i>Mišâr</i>
34	<i>Tar'am-Mêr</i>	[<i>Tarâm-Mêr</i> (?)]
	<i>Itûr-Mêr</i>	[<i>Itûr-Mêr</i>]
36	<i>Gazba</i>	[<i>Gazbaba</i> (?)]
	ⁿⁱⁿ (<i>H)atțu</i>	[<i>Hațâ</i>]
38	^d INI-ŠIM	[(?)]
ú ⁿⁱⁿ <i>Murârat</i>		[<i>u Murârat</i>]

Il est vraisemblable que l'on trouve ici, en fait, plusieurs panthéons relatifs à diverses villes du centre du royaume, Dêr, Mari et Terqa, principalement. L'usage d'idéogrammes sumériens et de graphies traditionnelles rend nécessaires de longs développements pour bien identifier les divinités. On se reportera pour le détail à l'étude de J.-M. Durand, *La Religion en Syrie à l'époque amorrite* (en cours de publication).

Le panthéon de l'époque de Zimrî-Lîm, en revanche, se présente ainsi :

	<i>Bêlet ekallim</i>	(6)	Palais royal
2	<i>Šamaš ša šamê</i>	(2)	
	<i>Eštar ša ekallim</i>	(1) = 9	
4	<i>Dagan</i>	(6)	Zone de la ziggurat
	<i>Šalâš</i> (^d NIN-HURSAGA)	(6)	
6	<i>Šamaš</i> (^d UTU)	(6)	
	<i>Sîn</i> (^d SU'EN)	(2) = 20	
8	<i>Itûr-Mêr</i>	(6) = 6	Nord-Est du tell
	<i>Dêrîtum</i>	(7)	Dêr
10	<i>Annunîtum</i>	(6)	Šehrum
	<i>Hubur</i> (^d IGI.KUR)	(2) = 15	Canal d'irrigation
12	<i>Addu</i>	(6)	Appân
	<i>Nannî</i>	(2)	Falaise de l'alvéole
14	<i>Hanat</i>	(2) = 10	Haute région de Mišlân (?)
	<i>Âmûm</i> (^d NERGAL)	(6)	Suprum
16	<i>Aya</i> (É-A)	(6) = 12	

Eštar	(2)	Mari-Ouest [Temple d'Eštar]
18 Bēlet Agade	(2)	+ divinités invitées
Numušda	(2)	
20 Kiššitum	(2) = 8	
Hišamîtum	(2)	Chapelles mariotes
22 Mârat altim	(2)	
Nin-harrak	(1)	
24 Išhara	(1)	
Bēlet hišârî	(1) = 7	

Dans la première colonne à droite de l'énumération ont été indiquées les victimes offertes à chaque divinité ; dans la seconde, les localisations par où le roi est censé être passé pour accomplir son « grand tour », la *sihirtum*, selon un rituel qui ne manque pas d'analogies dans d'autres religions sémitiques.

D'autres textes de la même époque indiquent également des panthéons de petites villes des environs de Mari ou de Terqa.

Ainsi avons-nous pour Terqa, elle-même :

	Dagan
2	Išartum
	Yakrub-El
4	Šamaš (d'UTU)
	Šalaš (NIN-HURSAGA)
6	Mârat-Iltim
	(?)
	Annunîtum
8	Bēlet bêrî
	Âmûm (NERGAL)
10	Hišamîtum

Dêrîtum

ou pour Šuprum, une ville de garnison qui protégeait la rive gauche dans l'alvéole, selon trois textes :

a) Addu, Nannî, Eštar bisrâ, Âmûm (NERGAL) selon *ARMT* xxi, n° 23 ;

b) Âmûm (NERGAL), Addu, Eštar bisrâ selon *ARMT* xxiii 269 ;

c) Annunîtum, Âmûm (NERGAL), Humûsum, Ullânum, Bêlet bêrî, Eštar bisrâ selon *ARMT* xxiii, n° 319.

Il est difficile de savoir si tous les dieux de la cité sont repérables d'après ces trois listes (a), (b) et (c) ou si d'autres doivent y être ajoutés.

Tous ces dieux mentionnés dans les listes de panthéons de l'époque de Zimrî-Lîm ne reçoivent pas

un culte attesté harmonieusement pendant tout le règne, car ces documents ne traitent que d'occurrences sacrées du tout début du règne. Tous sont effectivement au sein du devin Asqûdum et leur datation les regroupe dans un seul et même dossier qui appartient aux deux ou trois premiers mois de la première année de règne. Ils représentent certainement un moment exceptionnel de la religiosité de Mari, celui où le nouveau roi rend visite à ses dieux.

Pour ce qui est de l'époque éponymale, on dispose de bien moins de renseignements. On sait de plus, désormais, que si les « rituels de Mari » que l'on a retrouvés dans le palais royal mélangés aux autres textes, sont bien à attribuer à la religiosité du royaume de Haute-Mésopotamie, ils ont néanmoins toute chance de représenter un culte extérieur à la grande ville euphratique et même de provenir, sinon tout au moins pour leur majeure partie, de Šubat-Enlil d'où ils ont dû être ramenés vers l'an 5 ou 6 du règne de Zimrî-Lîm. Il est donc difficile d'en tirer quelque chose pour les divinités honorées à Mari pendant l'intermède haut-mésopotamien. Une remarque incidente de Samsî-Addu comme quoi ce n'est qu'à Aššur, centre religieux de son royaume, qu'il y aurait eu à son époque autant de dieux qu'à Mari montre en tout cas que, sous son règne, le culte n'a pas dû être négligé sur les bords de l'Euphrate.

II. LES REPRÉSENTATIONS DIVINES : STATUES ET BÉTYLES

La documentation de Mari a l'intérêt de montrer toute la complexité de la notion de « représentation divine ». On croit généralement qu'elle ne fait pas grand problème et qu'elle représente à peu de chose près la même situation que dans le paganisme en général, les Hébreux représentant, avec leur refus de l'anthropomorphisme, une exception. En fait, très peu de représentations divines en Mésopotamie ont été conservées ; cela n'est peut-être pas dû à un simple hasard archéologique, corroboré par le fait que les matières précieuses dans lesquelles elles sont censées avoir été avaient dû faire, tout particulièrement, l'objet d'un lourd pillage.

En fait, quand l'on regarde les ex-voto de Zimrî-Lîm, on voit qu'à part une exception concernant la déesse

Annunítum de Šehrum, au tout début de son retour à Mari, le nouveau roi de Mari n'a jamais offert à ses divinités principales que des statues d'orants le représentant ou des trônes vides. En revanche, pour les premiers sacrifices destinés au culte d'Eštar, on le voit se préoccuper vivement de l'absence de *sikkanum* et en faire chercher d'urgence dans la région de Halébiyé. Plus tard dans son règne il agira de même.

Ce terme de *sikkanum* provient d'une racine *sakânum* qui signifie « installer de façon temporaire » ; ce sens est très bien documenté et ne souffre pas d'exception, pour ce qui concerne tant les humains que les troupeaux. Le *sikkanum* doit donc avoir été conçu, si l'on en croit sa désignation, comme une structure installée temporairement pour représenter la divinité. On pense, dès lors, aux exemples des Bédouins arabes cherchant, au moment de la halte du soir, dans le désert quatre pierres, trois pour installer le foyer, la quatrième étant dressée comme représentation divine. Quand le campement était levé, la pierre consacrée était manifestement laissée sur place comme ayant perdu sa valeur d'un moment. Il a dû en être de même à Mari puisque l'on voit des bétyles être expédiés à la capitale plusieurs fois dans le règne. Un seul envoi n'était donc pas suffisant ; il fallait renouveler les supports. On ignore cependant le sort ultime des bétyles après la cérémonie religieuse. Le fait qu'il y ait eu un endroit appelé « Bétyles de Dagan » semble indiquer que les anciens supports des sacrifices étaient non pas jetés, ou débités, mais conservés dans un lieu particulier.

Il est intéressant de constater que ce sont ceux qui se réclamaient d'origines bédouines qui recouraient au culte des Bétyles. Le phénomène se présente donc beaucoup plus ample dans le temps et dans l'espace qu'on ne le croyait en le considérant, jusqu'à il y a peu, comme une pratique surtout occidentale et plutôt récente.

En revanche, les tenants du royaume de Haute-Mésopotamie, originaires de régions plus à l'Est, et sans doute même du pays d'Akkad, étaient les adeptes de dévotions qui s'adressaient à des représentations personnalisées de la divinité. Une lettre de remontrances du roi Samsí-Addu à son fils Yasmah-Addu, en soulignant les frais considérables qu'entraînait une telle façon de faire souligne bien la nécessité qui était alors ressentie de disposer d'une représentation figurée pour toute divinité que l'on célébrait à l'occasion des fêtes mensuelles.

On tient là une différence essentielle entre citadins et bédouins pour l'époque amorrite. La notion de statue n'était certes pas ignorée dans l'Ouest et il semble bien qu'il existait à Alep une représentation du dieu de l'Orage par rapport à laquelle on se demandait comment placer l'ex-voto le figurant envoyé par le roi de Mari, mais il semble bien que les traditions d'aniconisme qui font partie de façon si patente de la tradition des religions hébraïque et islamique plongeaient leurs racines dans une très haute antiquité et ne représentaient certainement pas un sentiment plus épuré ni relativement récent de leurs croyances religieuses.

Un texte remarquable a été cité plus haut, selon lequel on demandait à la divinité comment elle voulait être représentée : le choix lui était laissé d'une représentation humaine ou animale, preuve que la figure de la divinité elle-même n'était pas fixée *ne varietur*, mais était susceptible d'une multiplicité de formes non encore canonisées.

Il est également intéressant de remarquer qu'à côté du culte des pierres il existait aussi une attention particulière portée aux arbres. Dans le culte, on attachait ainsi une importance toute particulière à des emblèmes divins, représentations mobiles de la divinité en quelque sorte, lesquels étaient constitués au moyen de troncs d'arbres *šaššugum* ; cette sorte de peuplier a peut-être son correspondant dans la documentation d'Emar sous les espèces de la réalité *šaššâbêtum*. Elle peut correspondre à l'ashéra qui accompagnait les anciennes représentations yahvistes.

III. LE TEMPLE ET LE PERSONNEL CULTUEL

Le temple syrien se présente au début du II^e millénaire de façon tout à fait différente de son analogue d'Irak du centre ou du sud. De la même façon que l'on ne trouve pas l'équivalent des ziggurats et des grands complexes, tant le personnel que ses propriétés semblent avoir été fort réduits par rapport à ses homologues irakiens.

La réalité du temple syrien ne peut pas être définie uniquement en relation avec des structures construites en briques ou en pierres. Les textes parlent en effet de parties annexes dénommées « anneaux » ou « cornes » ; des visiteurs pouvaient y résider, quelquefois pendant un temps assez long (jusqu'à sept jours) ; d'autres textes décrivent à son propos des structures en forme de tentes qui devaient certainement servir de lieux d'habitation.

Les principaux temples se trouvaient naturellement dans les villes majeures. On connaît l'importance du culte de certaines divinités et leur rayonnement par tout le Proche-Orient : Kudur-mabug de Larsa a envoyé un ex-voto à Terqa ; les princes benjaminites avaient une immense dévotion envers Dagan de Terqa ou celui de Tuttul ; le temple de la Dame de Nagar hébergeait de façon analogue dans la région du Kawkab une réalité divine dont se réclamaient plusieurs royaumes importants de la Haute-Djéziré ; cependant, jusqu'à présent aucun de ces temples eux-mêmes n'a été retrouvé et on ne sait pas encore ce que représentait leur monumentalité.

On se doute en outre, à la vue de la toponymie des régions, qu'il existait dans les campagnes une série de petites chapelles qui balisaient l'espace humain en marquant des lieux sacrés qui pouvaient être l'emplacement d'une source, d'un arbre ou d'une pierre vénérés, ou encore le lieu d'un monument commémoratif qui gardait le souvenir d'un événement ou d'une tombe.

En ce qui concerne le *mahanum* (« campement ») des Bédouins bensim'aliés, où recevait un culte majeur le « dieu de l'Orage du *mahanum* », il faut sans doute comprendre que les structures sacrées qui permettaient d'assurer les rites en son honneur devaient présenter une forme éminemment mobile et transportable ; sans

aller jusqu'à évoquer la structure de « l'arche d'alliance » que les Hébreux transportaient avec eux au fur et à mesure des déplacements de leur propre *mahana*⁶ dans le désert du Sinaï, on peut se demander si le siège qu'offrit à la divinité, à la fin de son règne, le roi Zimrî-Lîm n'était pas tenu pour le support (éventuellement vide) d'une représentation non figurée ; c'était peut-être devant cet objet facile à véhiculer qu'un culte était rendu à une divinité aniconique.

Le culte était l'affaire d'un administrateur que l'on dénommait *šangûm* à en juger par l'idéogramme SANGA qui le notait et sa monnaie akkadienne documentée par nos textes. Il peut cependant n'y avoir là qu'un phénomène d'écriture car les textes connaissent, par ailleurs, l'usage de *kumrum* qui correspond beaucoup plus à la désignation du prêtre (païen) et qui semble avoir été en usage dans l'Ouest. Cet administrateur n'était pourtant pas, à proprement parler, un prêtre comme on entend un tel terme, consacré et jouissant d'un rapport spécifique avec le monde du sacré.

Il semble en outre avoir existé un chef du clergé (*wakil šangî*, « chef des administrateurs sacré ») qui recevait de l'autorité politique son primat sur ses collègues qui s'occupaient des autres cultes. Conformément à ce que l'on sait du *šangûm* en Irak, il avait un rôle surtout économique, gérant sans doute le surplus de toutes les dépenses sacrées, peut-être en assurant l'écoulement comme ses homologues de l'Est ; l'organisation des temples semble ainsi avoir constitué, à un niveau particulier et à un autre général, une exploitation par ferme, chacun des bénéficiaires devant vraisemblablement effectuer des reversements, dont bénéficiait en bout de course le palais ; le système était donc analogue à celui de l'Irak mais aussi à celui que l'on voit encore en œuvre à l'époque d'Emar. Le culte à Emar semble en effet avoir été confié à des individus qui obtenaient de la sorte l'exclusivité de certains secteurs religieux, comme celui des enterrements. Quelques familles d'Emar se partageaient de même la charge de « barbiers » dont les activités devaient être au moins en partie d'ordre religieux.

On peut se demander si, dans certains endroits, ce n'était pas l'autorité qui gérait le temple qui assumait l'administration de la ville. Si cela semble assuré pour Aššur dont le « prince » n'était pas autre que l'administrateur du temple du dieu, on doit désormais poser la question pour Imâr et Tuttul. Ces deux villes importantes n'avaient pas de rois à l'époque amorrite (sauf le cas transitoire d'une royaute benjaminité sur Tuttul) ni de gouverneurs quoiqu'elles soient bien intégrées à des ordres politiques cohérents, celui du royaume du Yamhad pour Imar et celui de Mari pour Tuttul.

Or, toutes deux possédaient des assemblées municipales, dites *tahtamum*, et on sait pertinemment qu'à Tuttul résidait sous Zimrî-Lîm un *hazzannum* du roi de Mari. Or un tel dignitaire avait à l'époque surtout pour charge de représenter un suzerain auprès d'un roi qui reconnaissait de ce fait sa qualité de vassal. Par ailleurs, au moins deux notabilités locales successives paraissent

avoir eu un poids particulier dans la cité. On peut donc se demander s'ils n'étaient pas des grands prêtres qui, sous couvert de l'administration du temple, géraient en fait la cité de Tuttul. Il est dit explicitement de l'un deux qu'il avait un trône, ce qui peut faire allusion non seulement à un roi temporel mais aussi à un pouvoir spirituel.

Les biens sacrés ne sont pas très apparents dans la documentation actuelle qui est surtout d'ordre palatiale ; les temples sont néanmoins crédités de la possession de certaines matières précieuses où les administrateurs royaux pouvaient aller puiser sur ordre du roi ou après son autorisation, parce qu'ils en avaient besoin. Ces biens ne semblent pas localisables chaque fois dans des magasins du temple ; parfois on a l'impression qu'ils étaient plutôt déposés dans des lieux palatiaux où ils devaient être individualisés d'une façon ou d'une autre.

On voit, à l'occasion d'apports de butin vers la capitale, des travailleurs être donnés à des divinités. Leur spécialité est, de façon compréhensible, d'ordre culinaire. Il faut donc comprendre qu'ils concourraient à préparer les sacrifices, assez souvent désignés par le générique *naptanum* « repas », soit ce qu'il fallait préparer pour la table du dieu. Il devait ainsi y avoir des bâtiments annexes à la cella, qui n'ont pas été individualisées lors des fouilles et où cette nourriture sacrée était préparée. Cette domesticité d'un ordre particulier devait habiter de façon naturelle à proximité des temples.

Où, en revanche, habitaient les musiciens et musiciennes qui animaient le repas du dieu ou étaient chargés de psalmodier les textes sacrés du culte ? Sans doute pas avec les autres au palais, puisqu'une lettre dit que, lors de sa dernière maladie, le roi de Carkémish avait épousé son personnel de musiciens à force de dons à Nergal, pour prévenir que la terrible divinité ne décide sa mort. Pour que l'anecdote ait un sens, il faut que, d'une façon ou d'une autre, ces artistes aient quitté le palais royal pour un autre lieu où ils opéraient désormais au service du dieu.

Faute de documents directement originaires du monde du temple, ses gens sont de façon générale mal connus. Il semble avoir eu un personnel féminin original qui se répartissait entre « épouses du dieu » (*dam dingir-ra*) et « sœurs du dieu » (*nin dingir-ra*), ce qui voulait certainement dire quelque chose, même si les deux expressions semblent avoir alterné pour certaines des prêtresses. C'est sans aucun doute parmi ce personnel féminin que l'on pourrait trouver les meilleurs exemples de prêtres, dotés des sentiments de piété et de dévotion que l'on attend d'une telle profession, plutôt qu'au sein de leurs analogues masculins, plus portés sur la gestion économique et l'exercice de la puissance.

La grande prêtresse de Dagan de Terqa, la mieux connue, dame Kunšîm-Mâtum, était sœur de Yasmah-Addu, roi de Mari. Selon les grands exemples d'Irak du Sud, l'arrivée au pouvoir d'un nouveau roi appartenant à une autre dynastie n'entraîna pourtant pas sa déposition, ce qui montre la force sacrée de la fonction.

Cette grande prêtresse ne logeait certainement pas au temple de la ville. Celle qui succéda à Kunšim-Mâtum se vit en effet attribuer à son arrivée une grande maison qui appartenait peut-être à une riche prébendiére défunte ou qui se fit expulser de chez elle selon un système de réquisitions bien documenté à l'époque.

Les prêtresses sont généralement énumérées lors des recensements avec le reste de la population, ce qui semble indiquer qu'elles logeaient au milieu de la communauté laïque.

Une partie importante de la population féminine des régions centrales du royaume de Mari se voit gratifiée de l'épithète de « consacrée » (*qadištum*, ou *qaššat*, selon une forme dialectale propre à Mari). Cela pose le problème de savoir ce qu'elles représentaient, *qadištum* étant souvent compris comme désignant des femmes consacrées mais de vie dissolue. Si l'on intègre cette catégorie à la documentation ultérieure de la région du Moyen-Euphrate, il semble qu'il s'agisse là de femmes qui avaient obtenu, sans que cela soit explicitement dit, de pouvoir vivre indépendamment et non sous la tutelle d'un homme (père défunt, frère cadet ou absent) sans que s'applique à elles la suspicion de mener « mauvaise vie » ou d'être « disponibles pour les convoitises » d'autrui, ce qui pourrait être le cas d'une femme non protégée par un père, un mari ou un frère. Elle pouvait éventuellement se choisir ultérieurement un époux. La *qadištum* n'a évidemment nulle contrepartie masculine.

Le « clergé » masculin de rang inférieur est mal discernable. On ne peut y ramener les devins ou les extatiques. Les premiers sont des techniciens de la divination (ceux qui s'intéressent à l'hépatoscopie sont le mieux documentés) ; ils devaient former un corps de métier dont les services se partageaient selon les individus entre la pratique du Palais et celle des privés. Les seconds constituaient des bandes d'individus à la limite de la rupture sociale et leur conduite relevait apparemment du pathologique.

Les techniciens de la purification (*wâšipum* et *mussirum*, mais d'autres existent) devaient de même constituer des corps de métier aux services desquels on recourait à l'occasion ; ils ne devaient pas être très différents des « médecins »-*asû*, apparentés à nos « chirurgiens », selon l'usage ancien du terme. La société d'alors ne faisait pas fondamentalement de différence entre « purification de la faute » et « traitement de la maladie qui s'en suivait », si ce n'est au niveau des moyens de savoir de quoi il s'agissait et de la façon dont il fallait traiter le mal. Tous ces gens ne sont pas à considérer comme des catégories de prêtres et ne devaient pas obligatoirement graviter autour du temple même s'il était fréquenté par une bonne partie de leur clientèle.

Une catégorie d'asociaux qui se rattachaient au temple semble avoir été formée par ceux que l'on dénommait *assinnum*. Le terme n'est pas d'origine sémitique comme le montre sa désinence en *-innum*, qu'il partage avec d'autres « métiers » comme *l'aluzinum* par exemple. Le terme a été très diversement

apprécié et traduit par les spécialistes. Le meilleur parallèle pour les imaginer, d'après ce qui est raconté à leur sujet, semble être fourni à une époque ultérieure par la population très particulière des « galles », les prêtres de Cybèles, ou la faune de ceux qui gravitaient autour de la « Déesse syrienne », tels que les décrit l'auteur grec Lucien de Samosate.

Il faut sans doute aussi compter les mendiants, malades, réprouvés et asociaux de tout poil parmi ceux qui hantaient les abords du temple, en quête de la charité des particuliers ou des autorités, voire peut-être des guérisons que ne devait pas manquer d'apporter la toute puissance des dieux.

Il n'est pas encore prouvé formellement que certains temples fonctionnaient comme centres d'accueil pour réfugiés en leur accordant un droit d'asile. Il est néanmoins intéressant de voir que, si l'on ne peut encore trouver dans des textes d'époque amorrite un terme qui signifie clairement « asile », c'est sur la racine d'où provient le terme qui désigne le réfugié politique (de très haut standing), soit le *kaltum* (ou *qeltum*), qu'a été construit plus tard le terme hébreu de *miqlôt* « lieu d'asile », au propre celui où un *kaltum* (ou *qeltum*) pouvait se réfugier.

IV. LA VIE RELIGIEUSE : DÉVOTIONS (ex-voto, etc.)

Les textes administratifs montrent souvent à l'œuvre les artisans de Mari occupés à fabriquer les ex-voto commandés par la piété royale et la correspondance de l'intendant Mukannišum raconte dans de très difficiles lettres le détail technique des opérations. Il est facile de comprendre par l'abondance du matériel (et les plaintes des responsables) qu'il ne s'agissait pas là de tâches épisodiques mais de lourds programmes qui demandaient beaucoup d'énergie. Il ne semble pas, pourtant, que les moyens aient toujours été à la hauteur des attentes. Les réserves en matières précieuses semblent avoir été très limitées et le protocole (*isikum*) d'exécution sur lequel étaient tombés préalablement d'accord le roi et ses artisans se révélait souvent trop juste. Les malfaçons n'étaient pas rares non plus. Pratiquement la réalisation d'un ex-voto se faisait au détriment d'un autre, défait que pour que s'accomplisse l'œuvre nouvelle.

Certains ex-voto, comme de juste au Proche-Orient, servent à donner leur nom à l'année : il s'agit des représentations royales offertes à des divinités ou des trônes somptueux, voire le grand palanquin dont se vit gratifier Dagan de Terqa.

Cependant, rares sont les textes dont on dispose et qui devaient accompagner ces ex-voto, ou être mis sur eux. On en possède un tout petit corpus d'époque éponymale, qui représente des dévotions de Samsî-Addu et de Yasmah-Addu, son fils. D. Charpin a publié ces textes tout en considérant qu'il pouvait ne s'agir là que de brouillons ou de simples projets d'inscriptions proposés au choix du roi. Un réexamen récent des « trois coupes d'or », un texte d'ex-voto d'époque moyenne retrouvé à Emar, représente effectivement un tel choix entre trois versions concurrentes d'un même texte.

Au II^e millénaire les seules inscriptions royales réelles qui ont été retrouvées à Mari sont à attribuer au roi Yahdun-Lîm ; elles doivent être à peu près contemporaines de la grande réforme de l'écriture opérée par ce roi, ou du moins participent de la même conception. Le roi, agissant en prince mésopotamien, commence par raconter un exploit militaire et conclut en parlant de construction ou raconte tout au long ses travaux d'irrigation. Sans mettre évidemment en doute la réalité de tels travaux guerriers ou agricoles, force est de constater que l'on a à affaire à des textes très lourdement idéologisés qui se conforment à des modèles extérieurs et ne correspondent que peu à ce que l'on produisait sur les bords de l'Euphrate.

Une inscription existe de Zimrî-Lîm célébrant la construction d'une glacière à Terqa et connue par plusieurs duplicitas Il faudrait lui en attribuer une autre où il raconterait la déroute des deux frères, fils de Samsî-Addu. Le texte fera l'objet d'un nouvel examen.

V. PROPHÉTIES ET RÊVES

Dans le corpus des textes de Mari, prophéties et rêves représentent deux groupes à profondes résonances pour tout le Proche-Orient ancien qui intéressent plusieurs des spécialistes de domaines connexes, au premier rang desquels se trouvent naturellement les bibliistes. Ce sont des domaines où beaucoup de travail a été fait et pour lesquels on dispose d'une ample bibliographie.

Les deux sortes de textes appartiennent à un bien plus vaste ensemble qui illustre la façon générale dont les dieux et les humains communiquaient entre eux. En ce sens, prophéties et rêves tout comme les (plus rares) lettres envoyées par les dieux indiquent les moments où les divinités prenaient l'initiative de communiquer leurs volontés aux humains, alors que la divination ou l'ordalie étaient le plus souvent des questions posées par les hommes à la divinité.

Néanmoins, on peut trouver des prophéties provoquées, tout comme on peut voir des interrogations hépatoscopiques solliciter des compléments d'information sur des messages, ou des signes, envoyés par les dieux.

La caractéristique fondamentale de la prophétie à l'époque amorrite consiste avant tout dans le fait qu'elle provient d'une divinité qui soutient avec constance le roi, l'assure de son appui infrangible et l'encourage dans ses entreprises, sans le menacer outre mesure de sa colère et de ses foudres.

Les principales prophéties surviennent en fait à des moments dramatiques de l'histoire de Mari, lors d'attaques de l'ennemi ou de grandes rébellions. Plutôt qu'un phénomène récurrent, il s'agit donc d'un signal qui arrive lors de grandes angoisses. On a soupçonné que, plus d'une fois, cet appui divin survenait à point nommé lorsque la cause du roi n'était juridiquement pas aussi assurée qu'on aurait bien voulu le faire croire au bon peuple : guerre contre un suzerain envers qui devaient certainement avoir été prêts des serments en bonne et due forme (l'Élam, voire Ešnunna), vassaux à

qui on refusait leur droit (les Benjaminites). Ces prophéties ont d'ailleurs parfois été doublées par de grands serments auxquels on a entraîné la population du royaume, mâles et femmes.

De plus rares prophéties sont des promesses faites au nom des dieux en échange d'avantages exigés. L'exemple le plus net est la célèbre lettre transmise par l'*āpilum* de Šamaš qui réclamait des foules de choses pour toute une population divine. L'intention politique est là encore très visible puisqu'en échange le dieu ne demandait pas moins à Zimrî-Lîm que d'annexer Kurdâ et de le débarrasser de son roi, Hammu-rabi.

Le grand artisan des prophéties semble avoir été celui que l'on appelle *āpilum*, mais auquel correspond plutôt la dénomination d'*aplûm* dans la langue propre de Mari. On ne sait s'il faut comprendre « celui qui répond » (à la place du dieu) ou « celui qui fait que (les dieux) répondent ». Dans certains contextes, il double par un discours prophétique lyrique les secs verdicts dichotomiques du devin par hépatoscopie. Il en présente donc un commentaire explicite ; dans d'autres, il se propose à dicter pour le roi le libellé d'une lettre du dieu. Il est possible que ce fût en recourant à ses services que l'on était capable de transmettre à la divinité une lettre où l'on exposait ses demandes personnelles.

Les rêves représentent un phénomène assez curieux dans l'histoire du Proche-Orient. Alors qu'il n'est pas question de nier le fait brut que les individus rêvaient souvent, voire chaque nuit, rares en sont les attestations, excepté certaines périodes où le rêve est l'objet de beaucoup d'attention. La Mari de l'époque de Yahdun-Lîm ou de Zimrî-Lîm en est une. A contrario, on constate que la non-mention de rêves pendant la période du royaume de Haute-Mésopotamie est à interpréter non pas comme un phénomène fortuit mais comme un propos délibéré. Cela fait donc système, à la même période, avec l'absence de prophéties ou de quête des bêtules. Il faut voir là des marqueurs nets d'un rapport différent avec le monde du divin selon qu'il s'agit de rois d'origine bédouine ou citadine. Le fait mérite grande attention car cette si profonde différence se produit dans l'étroite période documentaire d'un seul quart de siècle, avec retours en arrière, sans que rien dans la documentation archéologique subsistante ne permette aujourd'hui de s'en rendre compte.

Les rêves documentés par Mari sont d'une clarté telle qu'on n'a pas besoin d'une clef des songes ou d'interprètes spécialisés pour les comprendre. Ce sont, en effet, des rêves-messages et non pas allégoriques, où éventuellement le dieu se manifeste comme délivrant un message à transmettre. On peut, aussi bien, les considérer comme des prophéties qui ne sont pas délivrées à l'état de veille à celui qui les reçoit.

Le seul problème était donc de savoir s'il faut tenir compte du rêve. Toute une casuistique semble s'être alors développée, distinguant entre un simple phénomène de vision nocturne (notée par le verbe *amârum* « voir ») et une autre plus intime (notée par le verbe *natâlum*). Le français qui oppose « voir » et « regarder » peut

comprendre la nuance qu'il y a entre « je vois quelque chose » et « cela me regarde » ; *natālum*, dans l'évolution de la langue, finit d'ailleurs à aboutir au sens de « appartenir à quelqu'un ».

C'est le devin *bārūm* qui décide, non pas au moyen de sa divination (qui n'est jamais attestée explicitement à ce moment de la décision) mais par le simple examen du « moment du rêve ». Il semble ainsi que des songes du début de la nuit aient été systématiquement et d'emblée négligés. Cette approche correspond à celle d'un Homère opposant les véridiques « portes de corne » aux fausses « portes d'ivoire », sans que l'on puisse décider si la rencontre est fortuite (réaction d'ordre psychologique) ou atteste la permanence d'une tradition occidentale d'herméneutique. Ce n'est qu'ensuite qu'une interrogation hépatoscopique décidait du caractère faste ou non de l'événement.

J.-M. DURAND.

VI. LA DIVINATION

A. UNE PRATIQUE OCCIDENTALE DE LA DIVINATION. – **L'illusion documentaire.** – Il n'est pas question de traiter ici du problème, d'ailleurs sans solution, de l'origine ultime de la divination. Tout au plus est-il possible d'évoquer le moment de son apparition dans l'histoire mésopotamienne : la divination n'est quasiment pas attestée pour le III^e millénaire dans le Sud mésopotamien, et quoique l'on doive se garder de l'argument *a silentio*, elle n'est certainement pas une pratique très présente dans la culture proprement sumérienne. Il faudrait donc considérer son introduction en Mésopotamie comme le fait des populations venues du Nord ou de l'Ouest, détentrices des traditions sémitiques qui ont fait la culture dite « akkadienne » ou « babylonienne ». Mais la documentation du Tell Hariri vient bouleverser en bien des points les représentations malheureusement encore trop souvent rapportées par l'historiographie récente de la pratique divinatoire la mieux attestée dans les sources du Proche-Orient, l'examen des entrailles et du foie d'un animal sacrifié.

Un premier apport des archives de Mari est de montrer que le recours à l'interrogation oraculaire n'était pas le seul fait du roi et de la capitale. La correspondance royale mariote montre qu'il y avait des devins partout, dans les capitales des royaumes voisins, mais aussi les villes et bourgades des districts du royaume de Mari. Les rois et administrateurs, mais aussi les simples particuliers pouvaient avoir recours à leurs services.

Un autre consensus a longtemps voulu que l'extispicine ait été un fait babylonien qui aurait été emprunté secondairement par tout le Proche-Orient. Ainsi a-t-on opposé généralement deux rapports au monde, deux cultures originellement imperméables l'une à l'autre, celle de l'Est babylonien, qui aurait maîtrisé, entre autres « sciences », cet art divinatoire, preuve d'une observation et d'une interprétation précoces des signes du monde, et celle de l'Ouest, plutôt versée dans les prophéties et un rapport direct au divin. Selon ce modèle aujourd'hui dépassé, Mari, au contact des deux

cultures, aurait été sensibilisée aux deux pratiques (cf. *supra* J.-M. Durand, col. 215-17 et 369-71). La documentation de Mari fait apparaître au contraire que cette technique oraculaire est connue par tout le Proche-Orient, avec des propriétés et un vocabulaire spécifiques localement, et que l'importance prétendue de la divination babylonienne est en grande partie le fait d'une illusion documentaire que l'on a mis longtemps à estimer : c'est en effet par la masse des textes qui ont été codifiés dans les grands centres cultuels du I^e millénaire, de la Babylonie jusqu'à Ninive, qu'on a pris connaissance de la pratique de l'extispicine en Mésopotamie. Or non seulement Mari montre que la divination était pratiquée dans tout l'ouest du Proche-Orient au début du II^e millénaire, mais aussi que l'art du devin mariote n'était pas un simple décalque de celui que pratiquait son homologue babylonien.

Les particularismes mariotes. – Malgré l'absence de compendium ou de vastes corpus techniques tels qu'on en a retrouvé en Babylonie, il faut cependant supposer qu'ils existaient à Mari, car la réponse du devin ressemble assez souvent à une citation de telles œuvres. Peut-être seulement étaient-ils transmis oralement ; peut-être sont-ils encore enfouis dans les bibliothèques privées de devins, hors du palais ; peut-être, enfin, ont-ils disparu au moment du tri opéré par les hommes de Hammu-rabi dans les archives royales. Les quelques textes techniques qui ont été retrouvés au palais permettent d'affirmer qu'il existait une école hépatoscopique propre aux Bords-de-l'Euphrate (Rutten 1938 ; Durand 1988, p. 63-65) : la forme même du compte rendu est particulière à Mari, puisque les devins, s'ils ne rendent pas compte de leur consultation oralement, envoient leurs rapports sous forme de lettre, à la différence des comptes rendus que l'on trouve en Babylonie, qui répondent à une forme propre (Koch-Westenholz 2002 et pareillement Richardson 2002) ; peut-être cela tient-il simplement au fait que les rapports retrouvés à Mari sont adressés au roi ou aux administrateurs et que la lettre est la forme obligée de ces communications officielles, alors que les rapports babyloniens concernent des particuliers.

Par ailleurs, les termes employés à Mari pour désigner les parties du foie où les dieux ont écrit lors du sacrifice de l'agneau sont différents de ceux utilisés à Babylone. Ils décrivent les mêmes réalités mais relèvent de symboliques différentes : ainsi la vésicule biliaire est-elle appelée « le Pasteur » (SIPA ou *rē'ūm*), image confortée par l'existence d'une partie du foie appelée « l'Enclos » (*tarbašum*). De même, caractéristique propre à la symbolique ombrageuse mariote, d'autres dénominations telles que « Porte-du-Palais », « Secret » ou « Emblème », renvoient à l'espace palatial lui-même (*ibid.*, p. 280) : « Dans ce présage, le "Regard" se trouvait à l'endroit normal ; le "Chemin" était là et... ; le "Secret" n'avait pas de "Renforcement" ; la "Porte-du-Palais" était en bon état ; dans l'"Emblème" du "Pasteur", il y avait une "Arme" ; elle accompagnait le "Pasteur" ; les "Assises" du "Pasteur" étaient, à droite, sectionnées et, à gauche, arrachées ; la "Forteresse" de

gauche était fendue comme un *sakkum* ; la droite du “Doigt” était *sombre* ; la gauche du “Doigt” était attachée ; l’“Excroissance” était énorme. Les Poumons étaient en bon état et... Le *kisrum*, à droite, était... Les Parties-Hautes étaient en bon état ».

Autre fait qui distingue la tradition des Bords-de-l’Euphrate, c’est la marge d’incertitude qui est quasi revendiquée quant à l’interprétation des signes ominaux, loin de l’application d’une doctrine *ne varietur* telle qu’elle semble exister dans la tradition babylonienne du I^e millénaire ; cela apparaît notamment dans une lettre de Samsî-Addu où le roi semble critiquer une interprétation trop « littérale » du présage et tente de minimiser les aspects négatifs mis en évidence par le devin (Durand 1988, p. 53-54 [A.3340] ; *ARM* I, n° 54 citée ci-dessous).

Par ailleurs, lorsque les devins mariotes sont confrontés à leurs homologues babyloniens, notamment lorsque Zimrî-Lîm envoia des troupes pour aider Hammu-rabi dans ses opérations militaires contre l’Elam, l’impression qui prévaut est, d’une part, une certaine suspicion quant à l’interprétation des résultats et, d’autre part, un sentiment d’hétérodoxie : le recours à la cordelette du sceau personnel (*sissikum*) ou à la motte de terre (*kirbânum*), supports sur lesquels on prend les présages concernant une personne ou un lieu lointain, est attesté pour Mari, mais pas pour Babylone (« l’art du devin », ci-dessous). La lettre XXVI 103 le dit explicitement pour le *kirbânum*. Elle rapporte un dialogue entre les devins du roi de Mari, Hâlî-Hadûn et Inib-Šamaš avec les devins de Hammu-rabi de Babylone, quand il s’est agi de prendre les oracles pour le salut de plusieurs villes alliées de Mari (Durand 1988, p. 269-270) : « J’ai dit : “Tu as fait ainsi sans motte de terre”. Lui m’a répondu : “Nous faisons ainsi ; nous faisons prendre les présages sans avoir recours à la motte de terre”. Voilà ce qu’il nous a dit ».

Il faut donc affirmer encore une fois, à la lumière de la documentation du Tell Hariri, que non seulement la divination hépatoscopique à l’époque amorrite était un phénomène connu de toute la Mésopotamie, mais encore qu’il devait exister différentes écoles avec leurs particularismes locaux. Babylone n’était que l’une d’entre elles. Elle doit au hasard de la production ou de la conservation de ses archives techniques d’être devenue par la suite le conservatoire de cette pratique, mais elle n’en fut en aucun cas la source unique qui aurait irrigué, plus tard, l’ensemble du Proche-Orient.

B. DIVINATION ET EXERCICE DU POUVOIR. – Un préliminaire à toute action. – Le rôle essentiel de la divination dans l’exercice du pouvoir tient au fait qu’elle représente le préliminaire à toute action. Les alliances et accords diplomatiques sont de même soumis à l’approbation des dieux. Ainsi, lors des négociations entre Zimrî-Lîm et Hammu-rabi au sujet de la possession de la ville de Hît, le roi de Mari a-t-il chargé un devin d’interroger les dieux (XXVI 160 = Durand 1988, p. 326 sq.) : « Prends ainsi les oracles, d’urgence, concernant la cession de Hît au roi de

Babylone : “Zimrî-Lîm doit-il céder Hît au roi de Babylone, sera-t-il sauf, son pays en bon état, et s’accroîtra-t-il ?” ».

De même pour tout voyage ou expédition militaire, le roi de Mari doit s’en remettre aux présages du dieu de l’Orage, Addu d’Alep, comme le montre la lettre A.1968, où les paroles du répondant-*âpilum* d’Addu d’Alep citant le dieu lui-même sont rapportées à Zimrî-Lîm (Durand 2002b, p. 134 [n° 38]) : « Lorsque tu partiras en campagne, ne sors point sans avoir pris d’oracle. Lorsque moi, dans un oracle de moi, j’aurai été favorable, tu sortiras en campagne. S’il n’en est pas ainsi, ne franchis pas la porte ».

Ce même souci anime le roi quand, s’adressant à la reine mère, il lui écrit (*ARM* I, n° 54 = *MARI* 3, 1984, p. 158 = *LAPO* 18, n° 1097) : « Je cours partout à la recherche de présages qui soient bons » / « Je multiplie les expéditions mais c’est en fonction des bons présages que j’obtiens ».

La divination joue aussi un rôle important dans des sujets aussi divers que la santé du roi ou de ses proches, la vie religieuse, le choix d’administratifs fidèles et sûrs. Une lettre de Bannum au roi, au tout début du règne de Zimrî-Lîm, montre à quel point il est important pour le souverain de s’entourer de devins sincères, qui n’induisent pas le pouvoir en erreur quand il doit prendre une décision (XXVI 5 = Durand 1988, p. 81 sq.). Il ne faut cependant pas accorder au devin, dont la fonction est donc avant tout préventive, un rôle plus grand qu’il n’en a : si les oracles sont mauvais, il reste toujours au roi la possibilité de s’en remettre à la « Fortune » et de passer outre les indications apportées par les devins ; à l’inverse, une réponse positive de l’oracle n’est pas synonyme de contrainte. Le souverain a en outre deux moyens de se prémunir contre un devin qui viendrait à sortir de son domaine d’activité : d’une part une connaissance personnelle des techniques divinatoires, et d’autre part le serment qu’il fait prêter à tout devin entrant en fonction.

La connaissance des dirigeants en matière de divination. – Les archives de Mari montrent qu’il devait y avoir des devins un peu partout dans le royaume de Mari, au moins en tout lieu d’habitation sédentaire durable. Mais la dissémination du savoir ominal dans le royaume n’est pas limitée à la présence des seuls devins : force est de constater que les dirigeants et toute personne évoluant dans la sphère du pouvoir politique ou administratif devaient avoir une connaissance, au moins élémentaire, de la pratique divinatoire. La preuve en est que les reines et rois, mais aussi certains hauts personnages sont dits avoir « vu » eux-mêmes les présages : en XXVI 454 (Lackenbacher 1988, p. 379 sq.), il est affirmé clairement que la reine-mère les « a vus » (*imûr*) personnellement. Ces mêmes dirigeants n’hésitent pas à se communiquer non seulement les résultats des interrogations, mais les constatations techniques elles-mêmes, pour les livrer à l’interprétation de leurs pairs qui devaient ainsi être capables, sinon de reconnaître les signes omieux (*ittât*

térētim) sur un foie, du moins de leur accorder un sens et une valeur. Pour preuve, cette lettre d'Išme-Dagan à son frère, Yasmah-Addu (ARM IV, n° 54 = *LAPO* 18, n° 952) : « Tu as fait porter les présages (obtenus lors) des sacrifices offerts pour nous. Je les ai examinés. Voici ce que tu m'écrivais : « La graisse du cœur est sombre juste sur la droite ; le cœur lui-même est sombre à droite et à gauche et il y a une longue division ». C'est vraisemblablement la tache sombre de gauche qui ne t'a pas donné confiance. Voilà que je viens de te renvoyer ces présages. Je les ai examinés : outre que les taches sombres sont à des endroits séparés, il y a aussi une longue division. Ce n'est en rien quelque chose d'inquiétant ».

De même, les devins, dans les comptes rendus qu'ils font parvenir au roi, donnent la description physique des parties du foie observé, comme en témoigne la lettre de Išhî-Addu au roi, citée plus haut.

Parfois la lettre du devin au roi mentionne que le compte rendu est accompagné des entrailles, après un traitement spécifique par le feu (*sarâpum*), pour contre-examen. Sûrement le roi était-il entouré des devins les plus renommés, aptes à se livrer à cette contre-expertise. Il reste impossible de dire si ces mentions renvoient aux organes eux-mêmes, qui seraient séchés ou peut-être incinérés, ou aux maquettes de foies en argile, comme l'a supposé L. Oppenheim. De telles maquettes ont en effet été retrouvées à Mari, antérieures à Zimrî-Lîm, et utilisant alternativement le système d'écriture « ancien », et le système « moderne » introduit par Yahdun-Lîm. Toujours est-il que cette connaissance qu'ont le roi et vraisemblablement certains de ses conseillers des bases de l'interprétation des présages constituait un garde-fou contre un éventuel manquement du devin.

Le Protocole des devins. – La seconde manière dont l'autorité politique se protège réside dans le serment solennel que le devin est tenu de prêter. Le texte du serment qui fut juré sûrement par tous les devins au début du règne de Zimrî-Lîm, puis par tout nouveau devin entrant au service du roi a été découvert (XXVI 1 = Durand 1988, p. 13 sq.). Il ressort de ce texte que le devin était soumis à des devoirs impératifs : tout d'abord, il devait communiquer d'urgence au roi le compte rendu des présages négatifs obtenus lors d'une interrogation de routine (présages de type *térētum*). Mais le devoir de rapport est universel : il concerne aussi tout signe mauvais survenu lors d'une interrogation hépatoscopique mais portant sur un autre sujet que celui sur lequel on a sollicité la divinité, lors d'une interrogation survenue, par exemple, à l'occasion du sacrifice d'un particulier. De même, le contenu de tout « omen mauvais et défavorable » (*šīrum lemnum u lā damqum*) doit être l'objet d'un rapport : le signe défavorable est alors un signe fortuit survenu lors d'un sacrifice rituel, lors d'un phénomène atmosphérique, ou encore lorsqu'est constatée une malformation d'un nouveau-né (*izbum*) humain ou animal, ou d'un fœtus non venu à terme (*izmum*), par lequel on juge que la divinité a exprimé son mécontentement, ou du moins a

voulu attirer l'attention. Ce mauvais présage de type *šīrum* fait l'objet d'une première interprétation par le devin qui l'a observé, puis entraîne une interrogation oraculaire approfondie si l'autorité à laquelle il est rapporté le juge nécessaire. Ainsi, une éclipse de lune entraîna-t-elle cette lettre d'Asquidum au roi (XXVI 81 = Durand 1988, p. 221) : « Le 14, il y a eu une éclipse de lune et le fait même de cette éclipse est quelque chose de mauvais. J'ai pris les oracles pour le bien-être de mon Seigneur et celui du district d'amont (Terqa). Les oracles étaient sains. Il faut maintenant que mon Seigneur, là où il est, fasse prendre des oracles pour son bien-être et celui de la ville de Mari ».

Le devin est tenu par son serment de faire attention non seulement à ses propres interrogations, mais aussi à celles de ses collègues, non seulement aux réponses ominales, mais aussi aux questions posées par les personnes qui ont recours à ses services : ainsi, quand une question est apparemment hostile au roi, concernant sa santé ou l'organisation d'un complot, doit-il refuser de procéder au sacrifice, et dénoncer le comploteur.

Enfin, le Protocole des devins montre qu'est érigé en secret d'État toute question ou tout présage concernant le roi. Il est évident que tout ce qui peut menacer le roi doit être caché. Mais il en va de même pour toute question à partir de laquelle quelqu'un pourrait déduire les projets du roi. En définitive, ce double devoir d'information et de secret font du devin un élément essentiel du système de « renseignement » du roi de Mari. Cela explique que les devins du roi travaillent toujours par deux, l'un sous la surveillance de l'autre, ce qui constitue une exception dans l'administration royale mariote. Cela explique aussi les situations tendues qui sont relatées dans les lettres au moment où, pendant la guerre contre l'Elam, devins mariotes et devins babyloniens doivent travailler ensemble. Une lettre du général Ibâl-pî-El est très explicite à ce sujet : elle montre l'embarras des devins quand ils doivent rendre compte de leurs résultats devant les généraux d'Išme-Dagan, que le roi de Mari ne souhaite pas informer de ses intentions, mais auxquels Hammu-rabi a accordé une place importante dans son conseil, plus importante même qu'à ses propres conseillers, à en croire Ibâl-pî-El (XXVI 104 = Durand 1988, p. 270 sq.) : « Lorsque Hâlî-Hadûn et Inib-Šamaš, une ou deux fois, eurent pris les oracles et lorsqu'ils rapportèrent les oracles, Išar-Lîm, Mutu-Hadqim et Rîm-Addu ne se sont pas écarts ; étant présents, ils entendent à chaque fois la teneur des oracles. À part le rapport secret des devins, quel autre secret (y a-t-il) ? Alors que ses propres serviteurs n'entendent point les rapports secrets des devins, eux l'entendent ! »

C. LES DEVINS ET LEUR SCIENCE. – L'extispicine à Mari. – Le devin à Mari est un technicien, dont la relation avec la divinité n'est pas directe (au contraire du prophète-*āpilum* directement inspiré par le dieu). Le terme qui le désigne est *bârûm*, participe du verbe *barûm* « voir ». Au sens propre, le devin est donc « celui qui voit », à comprendre comme « celui qui lit ». Au même titre que le scribe capable de lire un texte dans

l'argile, le devin lit à la surface du foie et des viscères. Cette caractéristique a deux conséquences. La première est que l'érudition du devin est souvent doublée d'une formation de scribe. Un exemple clair de « devin qui sait écrire » est connu aujourd'hui en la personne de Sîn-išmeanni, devin et scribe, auteur de plusieurs lettres de Shemshara (Charpin 2004b, p. 177). Dans l'administration palatiale mariote, on voit des devins être aussi bien employés comme administratifs pour leurs qualités de scribes et non pour leur art divinatoire. La seconde conséquence est que, dans la mesure où il ne semble pas exister, sur les Bords-de-l'Euphrate, de centre de formation à la divination, le savoir du devin, comme celui du simple scribe d'ailleurs, devait en grande partie se transmettre de père à fils dans la sphère privée.

L'interrogation oraculaire se déroule en plusieurs « mains » ou « donnes » (*qâtum*) : un agneau pur, dont les viscères et en particulier le foie sont censés être vierges de tout signe, est apporté par celui qui interroge les sorts. La mise à mort de l'animal est rituelle et fait suite à une cérémonie de purification. Le devin ne sacrifie vraisemblablement pas lui-même l'animal, mais n'est présent que comme assistant. Une question explicite est posée au moment du sacrifice et la divinité écrit sa réponse sur le foie de l'agneau. Le devin doit alors énumérer les parties omniales des viscères selon un ordre strict, lire et interpréter les signes qu'il y voit. Le fait d'examiner et de voir les présages se dit par le verbe *amârum* « voir ». Une contre-épreuve est nécessaire pour valider l'interrogation : c'est la *pigittum*, pour laquelle un deuxième agneau est sacrifié. La question est alors posée à la forme négative et la réponse est confirmée si le dieu répond toujours dans le bon sens, c'est-à-dire l'inverse par rapport à la première « donne ».

Il n'y a pas, en Mésopotamie de divinité figurant le « Destin » ou la « Fortune » comme celles que l'on connaît pour le monde classique, et qui serait maîtresse d'un avenir préétabli. La divination se présente donc comme un dialogue avec une divinité qui peut, au cours des « donnes » successives, changer d'avis sur ce qui va advenir. Deux dieux « techniciens » en matière de divination sont généralement interrogés : ce sont le Soleil-Šamaš et le dieu de l'Orage-Addu. Mais à Mari, un dieu comme Dagan, le dieu-roi du Moyen-Euphrate, peut être sollicité quand il s'agit d'une question mettant en jeu l'intégrité du territoire et de la royauté (XXVI 176 = Durand 1988, p. 358 sq. : le roi doit « s'enquérir du désir de Dagan, de Šamaš et d'Addu »), de même que Marduk, avec qui le roi de Babylone a un rapport privilégié, a pu être interrogé par Hammu-rabi (XXVI 385 = Charpin 1988, p. 203 sq. : « Je me suis plaint à Šamaš et Marduk et ils m'ont sans cesse répondu "oui" »).

Le moment de la divination et la validité des présages. — Au sujet du moment du sacrifice divinatoire, il faut souligner d'abord que certains événements fortuits constituent un moment néfaste pour la prise de présages. Ainsi, dans la lettre XXVI 143 (Durand 1988, p. 307), est-il clairement dit : « Au moment où Šamaš-în(â)-mâtim est arrivé, le jour même il a plu et il n'a pas

pris les présages. (Ce n'est que) le second jour (qu') il a pris les présages ».

Le contexte de pureté doit être absolu, et on voit par cet exemple que la pureté de l'agneau sacrificiel ne suffit pas. Une intempérie imprévue rend le jour impropre au sacrifice. Ces contremorts ne vont pas sans problèmes, dans la mesure où les présages, pour certains d'entre eux, doivent être pris ponctuellement et dans l'urgence, et pour d'autres, au contraire, de manière régulière.

On a dit plus haut que la divination était, d'une part, un préliminaire à tout déplacement du roi et à toute action politique, militaire ou diplomatique, et qu'on la pratiquait, d'autre part, dès qu'un signe fortuit, événement atmosphérique, rêve ou autre, était interprété comme la manifestation d'une volonté divine. L'interrogation porte alors sur un souci particulier et sur un laps de temps assez court. Elle peut être répétée tous les deux ou trois jours, tant que le problème en question n'est pas résolu, ou si la nature de celui-ci évolue.

Hormis cette pratique ponctuelle, il apparaît clairement qu'on interrogeait les sorts tout au long de l'année, au début de chaque mois, au moment d'indécision où un mois se termine et où commence le suivant, la *têbibatum* (voir Calendrier et culte, col. 405-25). Les présages concernent en général le mois complet qui suit et une zone géographique clairement délimitée : les dieux se prononcent au sujet du « salut d'une ville/du pays ».

L'art du devin. — Si l'on doit rappeler encore une fois que l'observation des signes fortuits que l'on a évoquée plus haut n'est pas tant conçue, à Mari, comme un moyen de prédire l'avenir qu'interprétée comme une mise en garde envoyée par la divinité et qu'elle entraînait une interrogation des sorts par l'extispicine, il faut cependant admettre que le sacrifice des ovins ne devait pas être l'unique technique divinatoire utilisée. A l'époque paléo-babylonienne, la compétence du *bârûm* s'étend à la libanomancie (CAD B, p. 122b). La divination par les « oiseaux de trou » (*işsur hurri*) ou par des « colombes » (*summatum*) est par ailleurs attestée ponctuellement dans la correspondance des devins. La nature de ces oiseaux et les techniques qui leur sont associées sont peu claires, mais on peut supposer que cette méthode particulière devait avoir surtout l'intérêt d'être beaucoup moins onéreuse. La seule technique réellement documentée pour Mari reste donc l'extispicine.

La gestuelle rituelle du devin vise essentiellement à instaurer d'une manière réelle ou symbolique une relation de proximité avec le sujet ominal, de manière à ce que celui-ci soit désigné de manière univoque à la divinité. Si le sujet est présent, l'usage veut que le devin lui « touche le front ». Si le sujet est absent, on avait recours à des ersatz de sa personne, une mèche de cheveux et la cordelette du sceau personnel (*sissikatum*). De même pour les lieux, si le devin consulte les sorts sur le salut d'une ville ou la réussite d'un siège, plusieurs textes confirment l'importance de prendre les oracles sur les lieux concernés eux-mêmes. Ainsi, pendant une campagne militaire,

sur les lieux mêmes des opérations, une lettre de Bahdî-Lîm au roi (XXVI 177 = Durand 1988, p. 360) précise-t-elle : « En outre, je viens d'expédier un devin. Il est parti. Il doit s'approcher à une demi-lieue et, ayant passé la nuit en aval de Sartum, il reviendra prendre les présages ».

Quand cela est impossible et que le devin prend les présages à distance, il est d'usage d'envoyer une motte de terre, le *kirbânum*, symbolisant le lieu à propos duquel on veut prédire l'avenir (voir ci-dessus, au sujet de cette particularité de la divination mariote).

Le langage technique codé utilisé par les devins dans l'énumération et la description des parties du foie et des viscères a été évoqué plus haut. Quelques beaux exemples de comptes rendus d'extispicine viennent compenser, dans la correspondance des devins, l'absence dans les archives de Mari d'une littérature technique ou scolaire portant sur la divination (Nougayrol 1968, p. 226-227), et montrent que l'on doit résolument considérer que l'on a affaire, avec Mari, aux premières attestations d'une divination à la syrienne, plus proche en bien des points, de ce que l'on connaît pour Emar, autre capitale importante du Moyen-Euphrate, près de cinq siècles plus tard, que de ce qu'a laissé la très riche documentation babylonienne du 1^{er} millénaire.

Bibliographie

Charpin 1988 = D. Charpin, « Première Partie, Chapitre 3 : Les représentants de Mari à Babylone », dans D. Charpin, F. Joannès, S. Lackenbacher et B. Lafont, *Archives épistolaires de Mari I/2, ARMT xxvi/2*, ERC, Paris, p. 139-205.

Guichard 1997 = M. Guichard, « Présages fortuits à Mari », *MARI* 8, p. 305-328.

Koch-Westenholz 2002 = U. Koch-Westenholz, « Old Babylonian Extispicy Reports », dans C. Wunsch (éd.), *Mining the Archives* (= Mél. Walker), Dresde, p. 131-145.

Lackenbacher 1988 = S. Lackenbacher, « Troisième Partie, Chapitre 2 : Les lettres d'Abimekim », dans D. Charpin, F. Joannès, S. Lackenbacher et B. Lafont, *Archives épistolaires de Mari I/2, ARMT xxvi/2*, ERC, Paris, p. 371-399.

Nougayrol 1968 = J. Nougayrol, « Rapports paléobabyloniens d'haruspiscine », *JCS* 21, p. 219-235.

Richardson 2002 = S. Richardson, « Ewe Should Be So Lucky : Extispicy Reports and Everyday Life », dans C. Wunsch (éd.), *Mining the Archives* (= Mél. Walker), Dresde, p. 229-244. – **Rutten 1938** = M. Rutten, « Trente-deux modèles de foies en argile inscrits provenant de Tell Hariri, Mari », *RA* 35, p. 36-52.

A. JACQUET.

VII. L'ORDALIE

L'ordalie, en tant que mode ultime d'administration de la preuve, est une pratique juridique courante largement répandue dans tout le Proche-Orient ancien. Les « codes » de lois la mentionnent en effet explicitement dans leurs paragraphes, aussi bien à l'époque néo-sumérienne que

paléo-babylonienne ou médio-assyrienne. Les documents administratifs sumériens ou akkadiens, de l'époque pré-sargonique, puis de Suse (paléo-babylonien) ou de Nuzi (médio-babylonien), attestent son existence sans apporter toutefois beaucoup d'information quant à la réalité qu'elle recouvre. Un récit apolégetique d'époque récente, concernant Nabuchonosor II de Babylone, évoque enfin l'ordalie, mais sert en fait à montrer surtout l'infalibilité de la justice divine et la faveur dans laquelle les dieux tenaient le roi qui la faisait appliquer (Lambert 1965).

Les documents découverts dans le palais royal du tell Hariri ont permis, il y a maintenant 25 ans, de mettre en situation cette coutume dans le monde mésopotamien (Bottéro 1981), et notamment de la rapprocher d'autres pratiques, non plus strictement juridiques, mais religieuses, comme la divination ou les procédés exorcistiques (Durand 1988). La diversité des épreuves physiques dans lesquelles consiste l'ordalie apparaissent par ailleurs, grâce à Mari, avec une plus grande clarté (Charpin 1992b).

On exposera ici trois points sur lesquels la documentation de Mari a apporté une information particulièrement nouvelle : tout d'abord, l'endroit où se déroulait l'épreuve, lieu unique sur l'Euphrate, la ville de Hît ; ensuite, les aspects juridiques de l'ordalie comme procédure judiciaire ; enfin, le déroulement concret de l'ordalie et ses implications humaines.

A. L'UNICITÉ DU LIEU : HÎT. – Si cela ne permet pas de tirer des conclusions sûres pour le reste de la Mésopotamie (notamment pour la sphère babylonienne dont on ne sait quasiment rien), il est tout à fait significatif, cependant, de constater que la documentation de Mari attestant l'ordalie fait toujours référence à la ville de Hît : dans certains textes, Hît est mentionnée explicitement ; dans d'autres, le rapport de l'épreuve est fait par Meptûm, le fonctionnaire qui exerçait le contrôle effectif sur la région pour le compte de Zimrî-Lîm. L'endroit relevait donc politiquement de Mari. Sa voisine Babylone en convoitait les gisements de bitume dont elle avait besoin entre autres pour calfatier ses bateaux. Le bitume de Mari venant en partie d'ailleurs, on doit penser que l'attrait qu'elle trouvait à Hît tenait surtout au rôle majeur qu'elle jouait dans la vie judiciaire et politique de l'époque. Ainsi, contrairement à ce qu'affirmait J. Bottéro, pour qui tout cours d'eau pouvait être le lieu d'une ordalie, il semble que, dans le cas de Mari, la ville de Hît devait avoir le monopole de cette pratique. On ne comprendrait pas, sinon, pourquoi on s'y rendait depuis l'Ida-Maraş, ou le Yamhad, depuis Imâr, Carkémish, le Zalmaqum, voire de l'Élam. Aucune de toutes ces régions en effet ne manquait de cours d'eau, et toutes ont un accès, soit immédiat (Imâr, Carkémish), soit plus direct (Ida-Maraş, Élam) à l'Euphrate qu'en allant à Hît, et en des endroits où son cours est bien plus impétueux.

La ville de Hît et le dieu-Fleuve sont désignés tous deux par le même idéogramme (^(d)íd(^(k))), le nom de la ville ne comportant pas nécessairement, dans les graphies

paléo-babylonniennes, le déterminatif postposé des noms de lieu (ki). Il en ressort une ambiguïté de l'expression « aller à (‘)id(‘) », qui peut désigner le fait de se rendre à l'ordalie, ou simplement le fait de se rendre au fleuve, le plus souvent pour abreuver les troupeaux (la graphie courante en akkadien phonétique de *nârûm* « le fleuve » permet cependant d'écartier alors la ville de Hît et l'ordalie), ou de se rendre à Hît, sans qu'il soit question d'ordalie. L'identification du nom d'une ville au nom de son dieu est un phénomène très bien attesté dans la toponymie paléo-babylonienne et on supposera donc que Hît était par excellence la « Ville de la rivière ordalique », survivance possible du III^e millénaire, perceptible seulement dans les sources d'époque amorrite.

Quant à l'existence d'un temple du dieu-Fleuve, bien comprise par J. Bottéro comme nécessaire à l'interrogation du dieu dans le cadre d'une ordalie, il n'est pas sûr qu'il en ait existé un ailleurs qu'à Hît, malgré la popularité du dieu, bien attestée par l'abondance des noms théophores de ‘id dans l'onomastique. Pour Hît elle-même, nous ne sommes malheureusement pas bien renseignés sur le temple du dieu ni sur le culte qui lui aurait été rendu.

B. LA PRATIQUE JUDICIAIRE DE L'ORDALIE. — L'ordalie est le recours à une instance supérieure, le « jugement du dieu », quand le jugement des hommes est considéré comme faillible : c'est le mode ultime d'administration de la preuve, mis en œuvre en général en l'absence de preuves matérielles ou d'arguments irréfutables utilisables par le juge pour rendre son verdict. Le système judiciaire de l'Orient ancien ignore en effet l'intime conviction du juge et la relaxe de l'accusé faute de preuve. Les « codes » de lois permettent d'établir le catalogue des cas où l'on a recours à l'ordalie : elle est attestée aussi bien dans les affaires civiles (litiges portant sur des biens, revendications foncières notamment), que dans les affaires pénales. La documentation de Mari fournit des illustrations à bon nombre de cas.

A. L'ordalie sert dans plusieurs cas attestés à démêler des conflits d'ordre économique, suite à une accusation concernant des biens matériels, quelle que soit la valeur en cause (des textes juridiques sumériens présentent des cas d'ordalie pour déterminer la propriété d'un champ ou de quelques moutons).

Une lettre de Yaqqim-Addu au roi (Durand 1988, n° 254) rapporte une ordalie concernant des biens contestés entre deux personnes. Les termes de l'accusation ne sont pas bien déterminés, mais l'accusé Iddin-Iltim se disculpe, apparemment, « par devant le Fleuve » dans une affaire concernant des vêtements : « Jusqu'à ce que Yaddin-Šamaš m'envoie, j'ai laissé mes habits et, à mon retour, j'ai prouvé par devant le Fleuve qu'(il y avait à moi) 2 habits, 3 chemises ainsi qu'un vase-GAL en bronze parmi les effets des escorteurs qu'ils avaient laissés en s'enfuyant, chose qu'auparavant j'avais pu prouver et dont j'avais parlé à mon Seigneur ».

Apparemment, deux ordalies ont donc été nécessaires pour clore l'affaire, puisque selon les propos d'Iddin-

Iltim, non seulement la preuve déjà apportée une fois, mais que l'accusé, sûrement, n'est plus en mesure de faire valoir (« chose qu'auparavant j'avais pu prouver... »), mais encore la parole du roi, qui était au courant de l'affaire (« ...et dont j'avais parlé à mon Seigneur »), n'ont pas suffi à lever l'accusation contre Iddin-Iltim.

Une lettre de Zû-Hadnim au roi (Durand 1988, n° 256) rapporte, malheureusement sans donner de détails, une affaire apparemment très grave, puisqu'elle nécessite le déplacement pour l'ordalie de 80 notables d'Imâr, des « Têtes du pays » (*qaqqadât mâtîm*) « à cause de l'argent de la déesse Ba’lta-mâtîm ». L'affaire concerne certainement des biens revendiqués par le temple de cette déesse d'Imâr et qui y auraient été dérobés.

Une liste de champs indique, enfin, au sujet d'une parcelle, qu'on a eu recours à une épreuve ordalique pour résoudre un procès mettant en cause Abî-matar et Alpân qui en revendiquaient tous deux la propriété (Charpin 1992b). On verra plus bas en quoi l'épreuve physique a consisté.

Il faut ranger au nombre de ces affaires, parmi les cas d'ordalie décrits par la correspondance mariote, les cas d'abord compris comme « politiques » par le premier éditeur des lettres (Bottéro 1981, p. 1013), parce qu'elles traitent de contestations territoriales et qu'elles mettent en cause des princes vassaux de Zimrî-Lîm : elles n'illustrent que des cas de contestations de propriété entre différents clans étroitement apparentés et tous dépendant de la sphère de pouvoir de Zimrî-Lîm, et non des règlements de conflits diplomatiques entre États souverains et indépendants.

Une première affaire concerne la revendication de la ville de Šuhûm par deux princes de l'Ida-Maraš : Ilî-Estar, roi de Šunâ, affirme que la ville lui a été prise par Ilî-Addu, roi de Kiduhhum, petit État limitrophe de Šunâ, et la revendique comme faisant partie du ha-la (*zittum*), c.-à-d. « lot du patrimoine » ou « part allouée » aux Bédouins. Šûb-râm, en tant que *šâpitum* de Šubat-Enlil, accompagné des Anciens du Pays d'Apum, dont Kiduhhum fait sûrement partie, exécute les ordres de Zimrî-Lîm et envoie son rapport au roi : l'affaire est remise entre les mains de Haya-Sûmû, le roi d'Ilân-ṣûrâ, qui doit arbitrer la résolution du conflit. Il s'agit de trancher pour savoir si la ville a bien été donnée comme « terre bédouine » et revient à Ilî-Estar, ou si elle est « terre indigène », partie du pays d'Apum, revenant à Ilî-Addu (Durand 2004, p. 146-148).

Le même Haya-Sûmû est impliqué dans une autre affaire de revendication territoriale donnant lieu à une ordalie. Le récit de l'épreuve est fait à Zimrî-Lîm par Meptûm (Durand 1988, n° 249), et oppose Haya-Sûmû à Šûb-râm pour une ville et une terre dont on ne sait ni le nom ni la localisation. Suite à l'épreuve ordalique, une tablette de non-revendication est rédigée pour confirmer les droits de Šûb-râm et des Bédouins sur la ville et la terre.

Dans ces affaires, le litige est transposé du niveau de l'individu à celui du clan, mais on a, comme dans les

cas de revendications sur des biens matériels, des parties en présence appartenant au même « cercle naturel » et l'intervention d'un prince suzerain en lieu et place de juge ou d'arbitre qui calme des vassaux en faisant administrer par l'ordalie la preuve de la propriété des territoires revendiqués.

B. Les affaires de diffamation recouvrent deux domaines distincts où la preuve est difficile à faire, à moins d'un « flagrant délit » : c'est la rumeur publique qui vise la femme présumée adultère, et l'accusation de pratiquer la sorcellerie.

a) L'ordalie en matière d'adultère est documentée de manière très vivante par plusieurs lettres de Mari (Lafont 1999, p. 269-276). En premier lieu, la reine du Zalmaqum, épouse de Yarkab-Addu fut l'objet d'une accusation d'adultère et une de ses suivantes eut à subir l'ordalie pour prouver que « nul n'a ouvert l'entre-deux-jambes de sa maîtresse ». L'affaire est rapportée par Meptûm (Durand 1988, n° 249). L'épreuve ordalique subie par la servante devait apporter des preuves et établir de manière sûre les réponses aux questions suivantes : « Ta maîtresse a-t-elle fait de la sorcellerie contre Yarkab-Addu, son Seigneur ? A-t-elle trahi les secrets du palais ? Un autre a-t-il ouvert l'entre-jambe de ta maîtresse ? Ta maîtresse a-t-elle fauté envers son Seigneur ? ».

À la lecture de ces chefs d'accusation, il apparaît que l'adultère n'est que la dernière accusation portée contre la femme mariée et que, mentionnée en dernier après celles de sorcellerie et de divulgation des secrets du palais, elle ne devait être prononcée que pour renforcer (ou tenter d'expliquer) les accusations précédentes qui relevaient du crime de lèse-majesté. L'adultère apparaît nettement, cependant, comme une des raisons de recourir à l'ordalie à l'encontre d'une femme mariée.

D'autres lettres rapportent le recours à l'ordalie dans le cas d'adultères au sein de couples de simples particuliers (Durand 1988, n° 250), dans un contexte parfois complexe, par exemple quand on n'arrive pas à retrouver la femme en question (Durand 1988, n° 252) : la lettre relate vraisemblablement l'escapade adultère d'une femme mariée qui aurait accompagné dans son voyage le dénommé Sîn-iddinam habitant de Dûr-Yahdun-Lîm. L'expression *si'at bâbim* (littéralement « camarade de porte ») par laquelle la femme est désignée est obscure mais a été rapprochée de celle de *še'itum*, qui désigne à Mari les « favorites » ou « concubines » du roi, et connue aussi dans les Lois assyriennes, (*še'itu/šawitu* avec son équivalent idéogrammatique *dam-kaskal-la*), comme l'épouse d'occasion qui accompagne un marchand en déplacement (Lafont 1999, p. 244-246 et 387).

b) Les accusations de sorcellerie surviennent quand quelqu'un tombe malade alors qu'il est établi que les dieux n'ont aucun motif de colère contre lui. On reporte alors la responsabilité sur une personne de l'entourage du malade. Le recours à l'ordalie, procédé de preuve irrationnel, est particulièrement indiqué pour ces affaires où le délit lui-même est irrationnel. Outre l'affaire impliquant la reine du Zalmaqum évoquée plus

haut, le cas le plus explicite dans la documentation marioite est rapporté, encore une fois, par une lettre de Meptûm (Durand 1988, n° 253). L'affaire a ceci d'étonnant qu'elle implique deux enfants : une fillette est en effet accusée d'avoir ensorcelé la nourriture d'un jeune garçon, ou le bois qui a servi à la cuire. La mère de la fillette se soumet à l'épreuve ordalique après avoir juré de l'innocence de sa fille : « (Je jure que) ma fille Mârâ-Eštar n'a en rien ensorcelé Hammî-Epuh, fils de Dâdiya. Cette femme, ni à la porte ni ailleurs, n'a donné du bois ensorcelé ni ne l'a fait manger à Hammî-Epuh, fils de Dâdiya, sous forme de pain, de nourriture, de bière ou quoi que ce soit ».

Elle n'en réchappe pas et il n'est pas dit ce qui arrive à la fillette. Le garçon lui, se trouve finalement « libéré de l'ensorcellement ».

C. Les accusations de trahison relèvent du domaine particulier du politique, que les « codes » de lois ou les textes juridiques traitant d'affaires privées, par nature, ne documentent pas. Elles sont l'objet en revanche de plusieurs lettres des archives de Mari qui, provenant du palais, traitent quant à elles essentiellement de politique.

On a vu ci-dessus que la trahison était un des chefs d'accusation à l'encontre de la reine du Zalmaqum qui était soupçonnée d'avoir « trahi les secrets du palais », ou littéralement, d'avoir « fait sortir la parole du palais » (*awât ekallim ušēṣū*).

Le problème de la trahison (ou du renseignement, si l'on se place du point de vue marioite) se pose de manière générale dans de nombreuses cours de vassaux du nord du royaume où des filles de Mari ont été données en mariage. Ainsi le roi Hâya-Sûmû d'Ilân-şûrâ, soutenant une cause non conforme aux désirs du roi de Mari en choisissant la soumission aux Élamites, reproche-t-il à sa propre épouse Kirû, d'informer son père Zîmrî-Lîm des orientations de la politique de son mari (Durand 1984a, p. 178 ; Charpin 1988, p. 43-46) : « Tu passes ton temps à parler avec mes servantes et serviteurs et tu fais rapport complet à ton père et, toi, tu envoies à sa disposition des notices sur Ilân-şûrâ ».

Contrairement à la reine du Zalmaqum, il ne semble cependant pas que Kirû fût inquiétée pour avoir trahi les secrets du palais. Sûrement sa position par rapport au roi de Mari la tenait-elle à l'abri de représailles judiciaires contre son comportement.

C'est ainsi qu'une lettre de Yatar-Amî annonce à Zîmrî-Lîm l'envoi de deux sujets du roi de Carkémish accusés d'avoir été au courant d'un coup de main contre la ville d'Errêt et de n'en avoir rien dit (Kupper 1998, n° 20). Selon les termes de Yatar-Amî, l'affaire doit donner lieu à une ordalie et il prie le roi de Mari de les faire conduire à Hît. Ne pas faire remonter à l'autorité centrale des informations la concernant, surtout quand elle est menacée, est une faute d'une extrême gravité pour un serviteur. En l'occurrence, le fait que les sujets du roi de Carkémish aient été au courant ne peut être prouvé et seule l'ordalie doit permettre de savoir ce qu'il en est.

C. LE DÉROULEMENT DE L'ORDALIE. – Le déroulement de l'ordalie est pour la première fois assez bien

documenté par les textes de Mari. Après avoir vu tout d'abord que les « passages obligés » de l'épreuve ordalique sont très semblables à ceux qui ont lieu dans l'interrogation oraculaire, on exposera ensuite les dimensions humaines de l'épreuve : le recours à des substituts, et les suites de l'ordalie.

A. Les « passages obligés » de l'épreuve ordalique sont très semblables à ceux qui ont lieu dans l'interrogation oraculaire : à des rituels préliminaires, font suite une déclaration solennelle, puis l'épreuve en elle-même donnant lieu parfois, comme pour la divination, à plusieurs « donnes », et enfin, le rapport qui est envoyé à l'autorité qui va décider en fonction du message divin.

a) Un seul texte documente un geste rituel préalable à l'ordalie ; il consiste en l'occurrence à verser de l'eau sur la main (*ana qât NP mē nadânum*) de la femme d'Iddin-Iltim, qui va subir l'épreuve pour son mari (Durand 1988, n° 254) : « On a mis de l'eau sur la main de la femme d'Iddin-Iltim et, au petit matin, on a fait réciter à cette femme selon la teneur de la tablette de mon Seigneur ».

L'adverbe *muštertam* « au petit matin » séparant les deux verbes, il semble que l'eau a été versée sur la main la veille au soir. Une telle veillée a déjà été observée par J. Bottéro avant certaines ordalies, notamment dans le récit néo-babylonien qui est fait dans le texte connu comme *Nabukadnezzar, King of Justice*, iii 24 sq. (Lambert 1965 ; Bottéro 1981, p. 1028-1029 et 1052). Quant au geste de verser de l'eau sur les mains, il est difficile de dire quelle symbolique il recouvrerait à Mari. Il est significatif, toutefois, de remarquer qu'on en trouve un parallèle dans le contexte d'une cérémonie d'engagement politique, lors des négociations entre Mari et Babylone au sujet de Hît : la veille du jour où Hammu-rabi prête serment par les dieux en faveur de Zimrî-Lîm, on lui verse de l'eau sur les mains (Lackenbacher 1988, n° 469). Un tel rite a été jugé comme atypique, compte tenu du petit nombre de textes qui l'attestent. Il semble cependant logique de considérer qu'un certain degré de pureté devait être atteint avant de se présenter devant la divinité, que ce soit pour l'ordalie ou le serment par les dieux, et que des rites préparatoires devaient avoir lieu plus systématiquement que ce que laissent entendre les rapports faits au roi, où les aspects juridiques, le contenu de la déclaration et la preuve apportée par le dieu sont mis en avant.

b) La déclaration solennelle devant la divinité qui précède l'épreuve ordalique permet, d'un point de vue juridique, de rapprocher l'ordalie du serment. Dans le cas du serment, c'est la crainte d'un châtiment divin qui guide la parole de celui qui jure, et c'est la déclaration elle-même qui constitue la preuve. La confirmation n'est pas demandée immédiatement au dieu. C'est ce qui différencie l'ordalie, et la rapproche par là-même de la pratique divinatoire, puisque la divinité est sollicitée directement et doit se prononcer sur la validité des déclarations, de même qu'elle répond directement aux questions du devin sur le foie de l'agneau.

L'épreuve ordalique commence donc par une déclaration solennelle. Le cas de la femme d'Iddin-Iltim

(voir ci-dessus, Durand 1988, n° 254) est en cela aussi atypique, puisqu'il est précisé qu'elle a dû réciter en fonction de la teneur de la tablette du roi. Dans le cas d'ordalies visant à prouver la culpabilité ou l'innocence d'une personne, la déclaration arrive en réponse à des questions normalement posées précisément par le juge en charge de l'affaire. Ainsi, même si l'intime conviction du juge s'efface normalement derrière le verdict divin, les questions qu'il pose à ce moment peuvent, par ce qu'elles insinuent, inciter l'accusé à renoncer à l'ordalie ou à la lui faire subir dans des conditions défavorables (Lafont 1999, p. 269 sq.). On possède une autre déclaration solennelle d'une femme soupçonnée d'adultère, qui montre bien comment celle-ci se livre à une longue rétrospective des événements, sans que l'on puisse toutefois associer avec certitude cette déclaration à une ordalie (XXVI/2 n° 488 = Lackenbacher 1988, p. 423 sq.).

Un cas particulier semble constitué par les litiges en matière de propriété foncière où il semble que chacune des deux parties revendiquant la terre se soumet à l'ordalie, et prononce donc une déclaration solennelle. La liste de terrains déjà citée, qui mentionne une ordalie concernant l'une d'elles (Charpin 1992b) n'évoque pas les déclarations solennelles mais montre bien en revanche que les deux hommes impliqués dans ce litige ont subi l'ordalie. L'exemple le plus complet est apporté par la lettre de Šub-Râm déjà citée (Kupper 1998, n° 95) où chacune des deux parties dit le contraire de l'autre, terme à terme. On lit en effet aux lignes 24-26 : « Cette ville est assurément ma ville et se trouve avoir été donnée de tout temps au lot des Yabasâ », et l'affirmation antithétique aux lignes 29-30 « Cette ville est assurément celle de Šubram et se trouve avoir été donnée de tout temps au lot des Hanéens ». Ce même texte montre par ailleurs la proximité qu'il y avait entre la conception de l'ordalie et celle de l'interrogation oraculaire : pour représenter matériellement la terre au sujet de laquelle ils font leur déclaration, on demande aux gens de prendre dans leurs mains de la terre de la ville contestée. On y voit un parallèle exact à la technique du *kirbânum* employé par la divination (voir *supra*, Divination, col. 379).

c) Les aspects sportifs de l'épreuve peuvent recouvrir des réalités diverses. Comme l'a montré J. Bottéro, l'épreuve proprement dite en Mésopotamie se limite exclusivement à l'« ordalie par l'eau ». Le texte déjà cité (Charpin 1992b) décrit une épreuve sûrement difficile et exceptionnelle, puisqu'il s'agit de « soulever une meule et lui faire traverser le fleuve », ce que le premier nageur ne parvient pas à faire, alors que le second y réussit. Le plus souvent cependant, le verbe clef qui indique la participation à l'épreuve est *šalûm* « plonger », et les participants sont désignés par le terme de *šulûm* « groupe de plongée », voire « plongeurs professionnels ». Mais plus qu'un simple plongeon, l'épreuve comportait des aspects sportifs définis et appréciés par le juge et sous les yeux de témoins officiels, prud'hommes et notabilités de la ville. Il s'agissait d'abord de « descendre à l'intérieur du dieu ». La noyade était

évidemment un échec immédiat, tout comme le fait de « ressortir » trop tôt du fleuve. Le verbe *pašārum* qui désigne à la fois un mouvement et le fait de « se libérer (d'une accusation, ou d'une prison) » indique que l'épreuve a finalement été réussie. Sûrement s'agissait-il de « nager entre deux eaux », comme le montre une lettre décrivant la plongée, où un homme âgé a accompli à l'intérieur du fleuve un déplacement décrit comme *ipšur* sur une certaine distance (Durand 1988, p. 520).

Ici encore peut s'exprimer l'arbitraire du juge, puisque c'est lui qui estime apparemment la distance à parcourir. Le déroulement de l'épreuve, plongeur après plongeur, est observé par le juge qui, comme le devin sur le foie de l'agneau, interprète les événements vécus par le groupe de plongée comme autant de signes envoyés par la divinité. Il est capable, si le verdict n'est pas de son ressort, d'en faire rapport au roi pour qu'il adapte sa sentence à la volonté du dieu.

B. Les dimensions humaines de l'ordalie restent difficiles à apprécier. Il est seulement possible d'avancer quelques remarques sur la gravité ressentie par les contemporains (et le caractère finalement sûrement exceptionnel) du recours au jugement du dieu-Fleuve, et son corollaire pratique, l'emploi de substituts pendant l'épreuve.

a) Plusieurs indices rassemblés à la lecture de la documentation commentée ici montrent que l'ordalie était une procédure d'une extrême gravité : d'une part, il apparaît clairement dans la correspondance mariote que, du simple particulier au roi d'Élam, tout un chacun, n'avait pas accès à l'oracle sans l'autorisation du roi de Mari.

D'autre part, le sort réservé aux accusateurs en cas de fausse accusation montre qu'on ne sollicite pas le jugement du dieu impunément : afin qu'on ne suscite pas à tort la procédure ordalique, les codes de lois sont d'une très grande sévérité envers les accusateurs abusifs, et les décisions des juges dans de tels cas illustrés par les documents de Mari montrent bien qu'ils doivent subir le châtiment qu'ils compattaient voir infliger à leurs victimes. Ainsi Yatar-Âmi (voir plus haut) fait-il mettre en prison les accusateurs et expose le verdict éventuel qu'il envisage selon l'issue de l'ordalie : « Si ces individus s'en tirent, je ferai brûler par le feu leurs accusateurs. Si ces individus périssent, je ferai don de leurs maisons et de leurs gens à leurs accusateurs ».

b) Cette gravité ressentie relativement au recours à l'ordalie (et le danger que représente l'épreuve elle-même) trouvent une traduction concrète dans la pratique, le recours à des substituts. Les cas évoqués plus haut, concernant la contestation de territoires opposant deux clans sont les plus clairs : deux « groupes de plongée » représentant chacun une communauté s'affrontent.

Il apparaît par ailleurs que femmes de haut rang, enfants, hommes trop âgés ne sont pas eux-mêmes soumis à l'épreuve mais remplacés par des proches, souvent de condition plus humble ou par un parent, dans le cas d'un enfant. Il devait donc y avoir un risque réel lors de la cérémonie, même s'il faut garder à

l'esprit que l'ordalie n'était qu'un moyen de preuve et non un mode d'exécution de la peine de mort. On voit d'ailleurs qu'un des champions plongeant pour Hayas-Sûmû « coule à pic » et se noie.

Par delà sa dimension judiciaire, l'ordalie est en définitive très comparable à l'interrogation oraculaire : des rites préalables à l'épreuve sont sûrement nécessaires, l'exposé des chefs d'accusation se fait sous forme de questions, semblables à celles que le devin énonce clairement avant d'en chercher la réponse sur le foie de l'agneau. La description de l'épreuve ressemble à la lecture de signes exprimant la parole du dieu. L'ordalie s'inscrit donc dans ces procédés propres à l'Orient ancien d'interrogation de la divinité ; si l'hépatoscopie est une forme de divination portant sur l'avenir, l'ordalie peut être identifiée à une forme de divination portant sur le passé.

Bibliographie

Bottéro 1981 = J. Bottéro, « L'ordalie en Mésopotamie ancienne » dans *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, xi/4, p. 1005-1067.

Charpin 1988 = D. Charpin, « Première Partie, Chapitre 2 : Les représentants de Mari à Ilân-Sûrâ », dans D. Charpin, F. Joannès, S. Lackenbacher et B. Lafont, *Archives épistolaires de Mari* I/2, *ARMT* xxvi/2, ERC, Paris, p. 31-137 ; **1992** = « Les champions, la meule et le fleuve », *FM* I, p. 29-38.

Durand 1984a = J.-M. Durand, « Trois études sur Mari », *MARI* 3, (spéc. p. 127-180) ; **1988** = *Archives épistolaires de Mari* I/1, *ARMT* xxvi/1, ERC, Paris (spéc. p. 509-528) ; **2004** = « Peuplement et sociétés à l'époque amorrite : (1) les clans bensim'alites », *Amurru* 3 (*CRRAI* 46), p. 111-197.

Kupper 1998 = J.-R. Kupper, *Lettres royales de l'époque de Zimrî-Lîm*, *ARMT* xxviii, ERC, Paris.

Lackenbacher 1988 = S. Lackenbacher, « Troisième Partie, Chapitre 2 : Les lettres d'Abimekim » et « —, Chapitre 3 : Les lettres de Buqâqum », dans D. Charpin, F. Joannès, S. Lackenbacher et B. Lafont, *Archives épistolaires de Mari* I/2, *ARMT* xxvi/2, ERC, Paris, p. 371-439. — **Lafont 1999** = S. Lafont, *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*, *OBO* 165, Fribourg-Göttingen (spéc. p. 244-246 et p. 387). — **Lambert 1965** = W.-G. Lambert, « Nebuchadnezzar, King of Justice », *Iraq* XXVII, p. 1-11.

A. JACQUET.

VIII. LES RITUELS DE MARI

A. SACRIFICES ET RITUELS DANS LES SOURCES MARIOTES. — **Les mots du sacrifice.** — Derrière les occasions festives impliquant des rituels qu'atteste amplement la documentation administrative du palais de Mari, il faut distinguer deux notions, entre lesquelles la langue même des textes de Mari fait la différence.

a) Le rite (*paršum*) apparaît comme la norme abstraite porteuse du sens du sacrifice, sa motivation tant originelle que finale : il s'agit en effet d'une part de

la cause du sacrifice, qui réside dans une affabulation historique ou mythologique particulière, qui n'est que rarement accessible pour le cas précis de la religion mariote ; le *parṣum* porte d'autre part en lui-même le but de l'acte rituel, qu'il soit à des fins de purification, de propitiation ou, motivation majeure de la religion des Bords-de-l'Euphrate, de commémoration. Il n'est pas, là non plus, aisé de déterminer à quoi renvoie chaque moment du culte attesté dans la documentation administrative, qui reste à bien des égards opaque.

Les textes de comptabilité des différents services administratifs du palais de Mari, bureau de l'huile, du grain ou de la viande, notent, à des dates précises, des destinations et/ou des occasions de dépenses des divers produits circulant dans le palais : les destinations sont, en apparence, faciles à interpréter, car on dépense un produit « pour » (*ana*) un dieu, un objet de culte, une personne ; les occasions sont résumées sous la forme « lorsque/au moment de ... » (*inūma* ...) + nom de mois, de rituel, ou, plus problématique, de divinité ou de personne. Dans ce dernier cas, il manque alors bien souvent un verbe permettant de saisir l'action du dieu ou de la personne occasionnant une dépense (une arrivée, un départ, un geste technique lié au culte ?).

S'ajoute à cela un second problème : les occasions rituelles mentionnées par la documentation administrative restent souvent insaisissables du fait de l'étymologie imprécise des termes les désignant d'une part, et de leur relatif isolement par rapport à un contexte sacrificiel précis d'autre part. Pour chacun de la quarantaine de termes rencontrés, il faudrait pouvoir le replacer en relation avec un *parṣum* et déterminer quel geste il implique et quel sens il contient. Ainsi, certains termes, longtemps tenus pour des sacrifices, se sont-ils révélés n'être en rien des moments rituels, dès lors que l'on a pu retrouver leur contexte, et par là-même, leur sens.

b) L'application concrète de la norme dans les gestes et la parole, la forme du sacrifice (ce qu'on appellera aujourd'hui la liturgie) relèvent de l'*isiktum*, « ce à quoi on est engagé à faire » (voir *infra*, Le serment, col. 428), qui trouve une traduction satisfaisante par « protocole ». À l'époque amorrite, la liturgie ne semble ne pas être fixe une fois pour toutes, mais relève plutôt de la volonté ponctuelle de la divinité, interrogée à chaque occasion par des devins (voir *supra*, La divination, col. 371 sv.). C'est à travers les rares exemples de « protocoles » retrouvés dans le palais de Mari qu'il est possible de distinguer, parmi les occasions rituelles évoquées plus haut lesquelles constituent une forme fondamentale du sacrifice, et lesquelles ne sont qu'une modalité accompagnant celle-ci (comparable aux libations, oblations et offrandes qui, dans la Bible, accompagnent l'holocauste, forme fondamentale du sacrifice).

Les textes de Mari distinguent deux grandes formes de sacrifice : *niqūm* et *naptānum*.

- Le *niqūm*, substantif construit sur le verbe *naqūm*, « verser », fait allusion au fait de verser le sang de l'animal et désigne souvent un sacrifice sanglant accompli devant la divinité. Dans ce dernier cas, le

nombre et la nature des animaux sont précisés. Mais le verbe *naqūm* peut aussi être utilisé pour désigner simplement la libation de farine ou d'un liquide versé sur le sol. Dans les deux cas, un personnel religieux de techniciens, prêtres, devins, est indispensable au bon déroulement du sacrifice.

- Le *naptānum* est un repas sacrificiel, présentation de l'animal sur la table du dieu, et mème du repas de la divinité ou partage du repas avec elle. Le verbe *patānum* « manger, participer à un repas » est donc naturellement utilisé pour dire « consommer le sacrifice ». Les aliments présentés lors de ces repas sacrificiels sont ordinaires et identiques à ceux consommés lors des repas du roi, diverses farines, viandes et boissons. Ce ne sont pas les aliments eux-mêmes mais leur partage et leur consommation qui donnent un sens au sacrifice. La forme du repas, moment festif par excellence (qu'il s'agisse du repas du roi ou de celui de la divinité) implique la participation de techniciens que l'on voit apparaître aussi bien dans la documentation administrative que dans les « protocoles » de Mari, tels que les divers amuseurs (chanteurs, acrobates, lutteurs, baladins) et le personnel de la « table » (les « porteurs (de plats) », les « habileuses », préposées au costume des convives et peut-être au linge de la table, les « chambrières », etc.).

C'est autour de ces deux formes fondamentales que s'organise le culte d'époque amorrite, tel qu'il est attesté par les « protocoles » présentés plus bas. L'usage de l'expression sumérienne *siskur₂-re* recouvre indistinctement les deux formes du sacrifice, même si l'emploi de *nī-gub* est préféré pour désigner le repas-*naptānum*.

D'autres gestes rituels, enfin, accompagnent les sacrifices proprement dits. Ils concernent essentiellement la purification et l'entretien des lieux et objets où se manifeste la présence du divin, sans qu'il soit toujours possible de faire la part des choses entre la valeur spirituelle et la fonction pratique du geste : ainsi la « purification » d'un temple ou d'une chapelle peut-elle n'être qu'une forme ritualisée de nettoyage du lieu. Les représentations divines, anthropomorphes (statues), aniconiques (pierres levées), ou symboliques (emblèmes divins) sont, elles aussi, honorées en même temps qu'entretenues, essentiellement par des onctions d'huile, geste à forte signification rituelle en lui-même, mais qui s'inscrit en même temps dans une série d'actions plus pragmatiques d'entretien des objets telles que le bain de la statue, le nettoyage des vêtements ou le polissage des parures et bijoux.

La nature des « rituels de Mari ». – Le palais de Mari d'époque amorrite a livré quatre textes tenus aujourd'hui pour des « protocoles » rituels, dont malheureusement aucun texte littéraire ne vient éclairer la motivation par une affabulation mythologique. Ces « rituels » de Mari se distinguent par ailleurs des exemplaires de bibliothèque d'époque moyenne et récente en ce qu'ils ne sont pas des œuvres véritablement rédigées et destinées à être conservées pour elles-mêmes, mais plutôt des textes dont la fonction est utilitaire, technique, et répondant à des besoins immédiats.

Une des tablettes, le protocole d'un événement festif lié au culte de la déesse Eštar d'Irradân, comporte un colophon qui définit le texte comme une *tuppi isikti šarrim*, « tablette indiquant comment le roi doit agir » (voir ci-dessus pour *isiktu*). Les « rituels » de Mari, dans leur forme, ne sont en effet que des successions d'indications et de prescriptions formant un canevas liturgique elliptique : le technicien qui les utilise connaît les tenants et aboutissants de chacun des moments évoqués, les gestes qui y sont liés, les textes qui se cachent derrière la seule mention d'un incipit. Les « rituels » de Mari sont en ce sens très comparables aux autres textes relevant de la « littérature technique », précis divinatoires ou médicaux, ou autres psaumes pénitentiels, mis par écrit non pour être conservés mais pour être utilisés, soit par la pédagogie, soit dans le cadre d'une pratique, divination, prière, cérémonie religieuse.

Ce type de littérature ne doit d'ailleurs pas être distingué outre mesure des textes de Mari tenus pour plus « littéraires », qui apparaissent en réalité de plus en plus comme autant de textes de *circonstance* : la supplique *Les Malheurs d'un scribe* a été rédigée par un scribe voulant faire valoir sa maîtrise du sumérien auprès du roi et demander un retour en grâces ; l'*Épopée de Zimrî-Lîm*, doit s'inscrire, comme les *Chroniques éponymales* ou la version mariote de la *Révolte contre Nâram-Sîn* pour l'époque du Royaume de Haute-Mésopotamie, dans le genre d'une littérature commémorative utilisée vraisemblablement lors du culte des ancêtres de la dynastie (Durand 2003b, p. 6).

Date et origine des textes. – Aucun des rituels de Mari n'est daté explicitement, mais plusieurs éléments permettent de comprendre qu'ils n'appartiennent pas à l'époque de Yahdun-Lîm ou de Zimrî-Lîm mais renvoient à des réalités du Royaume de Haute-Mésopotamie (Durand-Guichard 1997, p. 27-28). Si la datation des textes fait donc peu de doute, l'origine géographique des rituels décrits dans ces protocoles a donné lieu en revanche à plusieurs propositions.

Compte tenu des éléments de datation de ces documents, et du reflet qu'ils offrent de traditions essentiellement akkadiennes du culte, on peut légitimement se demander ce qui explique la présence de ces textes dans le palais de Mari. On peut en effet rapprocher les rituels d'autres textes de Mari dont l'origine extérieure est aujourd'hui assurée : l'extrait de la geste de Nâram-Sîn retrouvé à Mari renvoie aux origines agadéennes de la dynastie du Royaume de Haute-Mésopotamie et doit être daté du règne de Samsî-Addu. Plus convainquant encore, le cas des *Chroniques Éponymales* retrouvées dans le palais de Mari, qui se terminent par la mention de la défaite de Saggâratûm qui mit fin au Royaume de Haute-Mésopotamie, et qui se trouvent datées d'un éponyme de Šubat-Enlil postérieur à l'avènement de Zimrî-Lîm apparaissent bien comme un texte composé dans l'ancien Royaume de Haute-Mésopotamie et ramené ultérieurement à Mari par Zimrî-Lîm. Selon J.-M. Durand ces deux textes devaient avoir leur place dans les fêtes commémoratives

de la dynastie, et proviennent sûrement de Šubat-Enlil, ramenés par les serviteurs de Zimrî-Lîm quand la ville entra dans l'orbite politique de Mari (Durand 1995, p. 279). Dans ce sens, plusieurs arguments tout à fait recevables ont été exposés, montrant que le lien entre les Rituels et le palais de Mari n'était pas une évidence et que non seulement « les rites décrits dans ces textes peuvent tout aussi bien avoir été accomplis à Šubat-Enlil ou Ekallâtûm pour la même famille royale », mais encore que les textes pouvaient être des « copies de rites dynastiques célébrés dans l'un des autres centres du royaume de Samsî-Addu » (Fleming 1999, p. 160-161).

Le contenu religieux des textes et en particulier les divinités concernées par les rituels indiquent cependant assez nettement la Mari d'époque éponymale. Certes, le *kispum* et le *humtum* étaient des fêtes attestées par toute la Syrie amorrite, et célébrées dans la tradition du Royaume de Haute-Mésopotamie. Mais le cas des figures d'Eštar et Eštar d'Irradân est plus difficile à apprécier. Il semble que les quatre textes trouvés proviennent du même endroit. Il faudrait donc rechercher un lieu qui soit à la fois le siège d'une royaute propre à accueillir les cérémonies du *kispum* et du *humtum*, et le sanctuaire où seraient honorées une Eštar reine et la figure particulière d'Eštar d'Irradân. Pour toutes ces raisons, il semble difficile de faire venir ces textes d'une ville de l'Est ou du Nord, où les grandes divinités féminines sont Bêlet-Nagar, Bêlet-Apim, l'Eštar de Ninêt et l'Eštar d'Aššur. Si le rite décrit est marqué certainement par les traditions du Royaume de Haute-Mésopotamie et semble en tout cas différent de celui de l'époque de Zimrî-Lîm, les rituels qui apparaissent dans les quatre protocoles s'inscrivent en revanche parfaitement dans le contexte du palais de Mari.

Il est tout à fait pensable que ces rituels datant du règne de Yasmah-Addu documentent un culte rendu aux deux Eštar présentes au palais à cette époque : d'une part, l'Eštar palatine dont le temple (S.132) était encore consacré aux activités religieuses sous Yasmah-Addu ; d'autre part, l'Eštar d'Irradân, divinité venue de la région d'Ekallâtûm dont la statue est accueillie à l'époque de Yasmah-Addu dans une chapelle palatiale située dans la zone du temple de Bêlet-Ekallim.

Les deux rituels pour Eštar évoquent, dans le « temple de la déesse », la participation de Šamaš, auquel il est fait des offrandes ou sacrifices. Or les panthéons de Mari distinguent bien un Šamaš řa ſamê, « Šamaš des Cieux », qui est à demeure dans le palais, et spécialement dans la zone sacrée du temple de Bêlet-Ekallim. Sa statue doit compter parmi les diverses images divines présentes dans le temple de la déesse. Il devient tout à fait vraisemblable que le « temple de la déesse » (é *iltim*) mentionné dans les rituels désigne, à l'époque de Yasmah-Addu la zone du temple de Bêlet-Ekallim dans le palais de Mari. C'est à cette zone qu'il faudrait associer les quatre « rituels » de Mari : c'est ici que doit se situer le sacrifice pour Eštar d'Irradân ; c'est dans le temple de l'Eštar palatine à proximité de celui de Bêlet-Ekallim que prend place la troupe des partici-

pants au grand « rituel d'Eštar » ; quant aux deux autres « rituels » (le *kispum* et le *humtum*), qui font certainement partie du même lot, on note de même la présentation du sacrifice devant Šamaš lors du *kispum* (col. i), et le temple de la déesse et sa cour sont par ailleurs évoqués à la fin du texte, à l'occasion du *humtum*, qui donne lieu lui aussi à un sacrifice pour Šamaš (col. iii).

En poussant la logique à son terme, il faudrait donc supposer que le temple de Bēlet-Ekallim serait le lieu des principaux rituels du calendrier à l'époque de Yasmah-Addu, le *kispum* mensuel, le *humtum* annuel, et les sacrifices d'Eštar.

B. LES TEXTES. – À l'image de l'ensemble des textes « littéraires » de Mari, les « rituels » sont peu nombreux, et ont tous fait aujourd'hui l'objet d'une publication (Durand-Guichard 1997). On discutera d'abord le statut du texte tenu pour le « rituel du *kispum* » depuis l'*editio princeps* qu'en a donnée M. Birot (Birot 1980), qui apparaît désormais sous un jour différent et ne doit sûrement plus être considéré comme un « rituel ». Sera ensuite présenté un court protocole établi pour un moment précis du culte dans le calendrier annuel, le *humtum*, dont on a d'ailleurs une mention dans le texte relatif au *kispum*. L'attention sera portée pour finir sur deux protocoles de rituels en l'honneur d'Eštar et de la figure particulière d'Eštar d'Irradān.

Le « rituel » du *kispum*. – La première colonne du texte concerne le *kispum* (col. i, l. 1-31). La documentation administrative de Mari montre que le *kispum* avait lieu deux fois par mois, le 1^{er} du mois, moment de la nouvelle lune, et le 16 du mois, moment de la pleine lune. Le 1^{er} jour du mois, il concerne les rois défunt (lugal-meš) et les *maliku*, membres défunt de la famille royale dignes d'exercer les pouvoirs suprêmes, mais n'y ayant sûrement jamais accédé. Babylone, sous les successeurs d'Hammu-rabi, indique en outre que le roi, chef de famille, commémorait plus largement le souvenir des origines nomades de la tribu, en associant aux ancêtres défunt de la dynastie les diverses composantes du clan, de la famille au sens large (voir *infra*, Le calendrier et le culte, col. 413-414).

Le texte du Royaume de Haute-Mésopotamie retrouvé à Mari présente le *kispum* comme un culte avant tout domestique : il a lieu « dans la ville et les alentours » (*i-na li-ib-bi uru á-dam^{ki}*), c.-à-d. en fait au palais, et chez les « particuliers » (*muškēnū*). Cet aspect privé et strictement familial est d'ailleurs bien attesté par un document de Sippar, qui se présente comme un protocole de rituel dans la maison d'un particulier. Le texte est de *circonsistance*, puisqu'il ne règle pas le *kispum* pour toutes ses célébrations, mais pour le cas unique du 1^{er} du mois viii*. Plus loin dans le texte, une expression confirme d'ailleurs le caractère ponctuel du protocole établi ici (l. 23-24 *kispum annūm ikkassap* : « (c'est ainsi que) sera célébré ce *kispum-là* ». Le rituel doit avoir lieu le matin, au palais « avant que le roi ne bouge » (*la-ma a-la-ak lugal*) et, chez les particuliers « avant qu'au petit matin le roi ne se présente à la porte (du palais ?) » (*'la²-ma² i-na ká [...], lugal mu-uš-te-er-[tam...]*). Le reste de la journée ne

devait pas connaître d'activités cultuelles particulières : le roi « bouge » (il sort vaquer à ses occupations) et les particuliers font de même. Le *kispum* ne semble donc pas donner lieu à une célébration publique centrée autour du palais et de la famille royale.

Une note à caractère administratif, signe supplémentaire du caractère utilitaire du texte, précise que le repas sacrificiel (*nī-gub = naptānum*), qui constitue le cœur même du rituel, est offert aux dépens du palais (*ina ekallim uṣṣī*). Pour cette fête familiale, le roi ne fait donc pas appel à des contributions extérieures : c'est sa maison qui fournit les bêtes à sacrifier.

Le rituel palatial se déroule en trois moments distincts qui sont décrits brièvement par ce protocole :

a) Il commence par deux sacrifices :

– un mouton est sacrifié « pour les représentations de Sargon et Nāram-Sīn » (*a-na la-ma-sà-at, lugal-ki-in ù na-ra-am⁴su'en*) dans la « salle des sièges » (*i-na ē giš-gu-za-há*), dénomination inédite dans les descriptions du palais de Mari. La mention des représentations des deux empereurs prestigieux d'Agadé n'est pas pour étonner maintenant que l'on sait que la famille de Samsī-Addu était originaire du pays d'Akkad, voire qu'Ilâ-kabkâbu a peut-être établi un temps son pouvoir précisément à Agadé.

– un mouton est sacrifié « pour l'autel » (*a-na giš-dug₈*). C'est ici qu'il est précisé que le sacrifice « de la salle des sièges » a lieu « avant que le roi ne bouge ». La chair de l'animal sacrifié doit être cuite bouillie. Parmi les différentes façons d'apprêter la viande pour les dieux, bouillie ou rôtie, il est difficile de distinguer la part du protocole (occasionnel) et la part du rite lié à telle fête ou divinité. Il est précisé que les prémisses de la chair (*rēš uzu*) doivent être approchées de Šamaš. Ce moment est nécessaire certainement pour que le *kispum* soit agréé par la divinité et il n'est procédé à celui-ci qu'ensuite.

*b) Le *kispum* proprement dit a lieu alors (*kispum ikkassap*).* Il est consacré ici à Sargon et Nāram-Sīn, les deux rois dont les représentations ont reçu précédemment le sacrifice d'un mouton, ainsi qu'aux Bédouins Yaradū, à ceux de Numhâ, et « aux divers autres ». Comme signalé plus haut pour Babylone, il semble que le roi assume ici, au-delà du culte de la seule dynastie, celui des ancêtres de la famille au sens large, sûrement les membres défunt de l'ensemble des clans liés par l'histoire commune de la tribu. Une formule conclusive indique qu'ici s'arrête le *kispum* proprement dit et souligne le caractère unique de ce qui vient d'être décrit : *kispum annūm ikkassap*.

*c) Un dernier temps semble cependant compléter l'activité rituelle de cette journée particulière du calendrier religieux, sans qu'il soit possible cependant de le rattacher de manière nécessaire au *kispum* lui-même : « le *niqūm* du roi et des particuliers est offert dans les temples des dieux ». L'expression *i-na ē-há dingir-meš*, que l'akkadien rend généralement par un pluriel déterminé *ina bitāt ilāni* indique vraisemblablement la concomitance du même geste de la part du roi*

et des particuliers, chacun dans le temple des dieux présents et à disposition, les divinités palatiales pour le roi et les chapelles locales pour chacun des particuliers. On remarque qu'à cette occasion le texte ne précise pas le nombre et la nature d'animaux à sacrifier. D'après le parallèle fourni par la fin du « rituel » d'Eštar (cf. col. 399-403), il est fort possible qu'il s'agisse ici de libations plutôt que d'un sacrifice sanglant : dans le protocole pour le repas sacré dans le temple d'Eštar, le cœur du sacrifice est suivi de lustrations et de libations d'eau, pour lesquelles le verbe est indifféremment *naqûm*.

La suite du protocole (col. ii, l. 1-6) ne concerne plus ni le même jour, ni le *kispum* qui a lieu seulement le 1^{er} du mois. Le bas de la colonne i étant perdu sur une dizaine de lignes, il manque la mention d'au moins un jour et un événement. On est cependant au tout début du mois, puisque la colonne ii commence par indiquer que l'événement en question *ne doit pas avoir lieu* le jour où la lune est dans sa première phase visible (*biblum*).

Quand le texte reprend, on devine que l'acte rituel est le sacrifice-*niqûm* de plusieurs animaux : *innaqqû*, la forme passive, au pluriel, du verbe désignant précisément le fait de faire couler le sang de l'animal, indique ce sacrifice, de même que le traitement qui est fait des carcasses ensuite : elles sont « brûlées devant Sîn des Cieux » (*mahar Sîn ša šamê iqqallû*) ; au soir (*ina kissikkim*), elles sont approchées (*uṭtahhû*) comme repas sacrificiel (*nî-gub = naptânum*) du dieu ou des déesses (AN-lim ú-lu-ma ⁴i-la-tim), expression obscure hors contexte.

Le troisième événement cultuel (col. ii, l. 7-15), clairement distingué par une ligne de séparation imprimée dans l'argile par le scribe, a lieu « le jour du *gimkum* » : il s'agit du sacrifice de l'âne. On ne sait ce que représente le jour du *gimkum*. S'agit-il d'un événement mensuel ? annuel ? Est-il lié à l'astronomie comme le *biblum* ? Il se peut, comme l'avait proposé M. Birot, que le *gimkum* de Mari ait à voir avec le *kinkum* d'Ešnunna, qui donne son nom au dernier mois de l'année dans le calendrier de cette ville et représente ainsi un événement annuel.

Le détail des actes constituant le rituel est donné par le texte : « Le jour du *gimkum*, les “tentes” (*qersum*) seront installées. L'âne sera mis à mort. Les dieux et le matériel cultuel sortiront (pour aller) dans les “tentes”. Le dieu regagnera son temple et le roi son palais. (C'est) de cette manière (que) l'âne sera mis à mort. Puis [...] ».

Quant à l'interprétation de ce moment, elle reste très délicate. Il faut imaginer sûrement que le sacrifice a lieu en dehors de la ville, une procession emmenant le dieu et le roi à l'extérieur de leur résidence, puisqu'ils y retournent après le sacrifice. Une telle procession vers un lieu de sacrifice extérieur trouve de nombreux parallèles dans la religion syrienne d'époque amorrite et postérieure. On se rend avec le dieu et le matériel cultuel dans les « structures de tentes » (*qersum* ; Durand-Guichard, 1997, p. 65 sq. ; Fleming 2000, p. 489 sq.), préalablement installées, qui peuvent faire

une fois encore référence au passé nomade de la tribu conférant à la cérémonie un caractère commémoratif. Le sacrifice de l'âne est bien attesté par ailleurs dans plusieurs villes syriennes (hormis et outre les sacrifices d'ârons accomplis lors des rituels d'alliance et de cooptation familiale). Mais la description est trop allusive ici pour permettre de comprendre la symbolique liée au sang de l'animal.

L'événement suivant qui est lisible sur le fragment restant de la colonne suivante (col. iii, l. 14-26) concerne le rituel du *humtum*, connu par ailleurs par un petit protocole qui lui est entièrement consacré (voir *infra*, col. 398-399). Sa date est perdue, et on ne sait combien de jours étaient détaillés dans les lacunes des colonnes ii en bas et iii en haut. Les gestes rituels liés à cette fête ne sont pas décrits ici : il s'agit simplement de faire entrer le *humtum* dans le temple de la déesse (col. iii l. 17-18 : *hu-um-tam a-na* é *il* [-*tim*], *ú-še-er-re-eb*), puis de sacrifier des animaux « (constituant) le sacrifice du roi » à plusieurs divinités et en divers endroits, le premier sacrifice, et le seul lisible, étant constitué de « quatre moutons, sacrifice du roi, pour Šamaš, dans la cour du temple de la déesse » (col. iii. l. 19-21 : 4 udu *ni-iq lu*[gal], *a-na* ⁴utu *i-na ki-[sa-lim]*, *ša* é *il*-[*tim*]).

Un dernier événement était mentionné pour le 7^e jour du mois, (col. iv, l. 3'-5'), après une ligne de séparation. Il est malheureusement illisible, et on comprend seulement que l'habit-*lubuštum* du roi sera disposé sur le trône. On en déduit que le sacrifice de l'âne du *gimkum* et le rituel du *humtum* ont eu lieu avant cette date, entre le 3 et le 6 inclus.

Pour résumer, trois points du commentaire doivent être soulignés :

- Le texte énumère apparemment par ordre chronologique plusieurs moments rituels pour le début d'un mois précis de l'époque du Royaume de Haute-Mésopotamie : le 1 (*kispum*), un jour suivant, certainement après le 2, puisqu'il est important que le *biblum* soit passé (*niqûm* pour Sîn et *naptânum* pour « le dieu ou les déesses »), puis le jour du *gimkum* (sacrifice de l'âne), un jour suivant (*humtum*) et enfin le 7 (?). Il est en cela très différent des autres protocoles rituels, qui décrivent des cérémonies sur une journée, que ce soit à partir du coucher du soleil ou au matin. Ce modèle de cycle rituel s'étendant sur plusieurs jours et donnant lieu à un texte unique serait inédit pour la Syrie d'époque amorrite.

- Suivent plusieurs colonnes anépigraphes, iv en bas, v, et vi, soit la presque totalité du revers. Sachant que les scribes calculent normalement la place dont ils ont besoin pour écrire une tablette, il faut supposer que l'on a ici affaire à un texte inachevé, et qu'il ne devait pas, à l'origine, s'arrêter le 7 du mois. On ne peut dire s'il devait couvrir tout le mois ou seulement une partie (la moitié, jusqu'à la pleine lune ?). Au septième jour, le scribe avait déjà utilisé plus de la moitié de la surface dont il disposait. Peut-être s'est-il rendu compte qu'il n'aurait pas assez de place pour finir ? Peut-être les

dates et événements qu'il avait écrits avaient changé du fait d'oracles contradictoires et qu'il lui fallut recommencer ?

Par comparaison avec les autres protocoles rituels, le « *Rituel du kispum* » ne décrit finalement pas précisément les gestes rituels, le comportement du roi et des autres participants, les chants ou textes éventuels qui devaient être récités lors des cérémonies. Il semble plutôt attacher de l'importance aux dates, au nombre d'animaux devant faire l'objet de sacrifices, et au sort réservé à leur carcasse (surtout quand celle-ci doit être détruite par le feu). En ce sens, on ne peut manquer d'accorder au *Rituel du kispum* un caractère administratif ou comptable, plutôt que liturgique.

On comprend, vu la pauvreté de la description du *humtum*, par exemple, pourquoi on possède par ailleurs un protocole pour le *humtum* (*infra*) : le but du texte dit « *Rituel du kispum* » n'était que de fixer l'ordre des fêtes, et non de donner le détail des cérémonies.

En somme ce texte, le seul à être daté parmi les quatre « rituels de Mari », ne ressemble pas aux protocoles que l'on connaît par ailleurs (celui du *humtum* et ceux des rituels d'Eštar) et apparaît plutôt comme une sorte de conducteur, inachevé pour une raison inconnue, pour les fêtes du mois qui va commencer. Le nom qui a été donné par le premier éditeur, « *Rituel relatif au kispum* », devenu bien vite « *Rituel du kispum* » semble impropre à décrire la réalité du document concerné. N'est-il pas ici en réalité un exemple de ces *mūnūtum*, computs qui sont établis chaque mois dans l'entourage du roi et que le roi a en sa possession, attestés à Mari pour l'époque du Royaume de Haute-Mésopotamie (voir *infra*, Le calendrier et le culte, col. 409) ?

Il apparaît donc, qu'en réalité, on ne possède pas de protocole rituel pour le *kispum* ; il n'en existait d'ailleurs peut-être pas, si le rite était l'objet de variations – déterminées chaque mois par la prise d'oracles du *rēš warhim* – comme tendrait à l'indiquer la relative précision de la colonne i : la mention de Sargon et Naram-Sin peut fort bien être propre à ce mois-là, comme tendrait à l'indiquer l'expression col. i, l. 23-24 : *kispum annūm ikkassap* : « [c'est ainsi que] sera accompli ce rituel aux morts ».

Le « rituel » du *humtum*. – Il s'agit du protocole le plus concis à notre disposition. Il concerne cependant un moment majeur du calendrier annuel du culte à l'époque amorrite. Le *humtum* est attesté au mois viii* du calendrier de Samsi-Addu dans la documentation administrative de Mari d'époque éponymale, et au mois i du calendrier de Zimri-Lîm, soit au même moment de l'année solaire. Pour ces problèmes de calendrier, la récurrence du *humtum* au moment de la moisson dans toutes les documentations où il est mentionné, et son lien avec le dieu-Soleil Šamaš (ce que le présent texte n'indique pas), voir *infra*, Calendrier et culte, col. 416-417.

Quant au protocole étudié ici, il donne un aperçu de la cérémonie telle qu'elle avait lieu dans le Royaume de Haute-Mésopotamie : le texte ne précise pas de date,

mais on a vu que c'était là une spécificité du pseudo rituel du *kispum* (voir *supra*, col. 393 sv.). Plus étonnant, le protocole ne précise pas le moment de la journée, mais commence directement par « Quand le roi sacrifice pour le *humtum* » (l. 1 : *Ināma šarrum ana humtum inaqqu*). Le sacrifice (de type *niqūm*) apparaît d'emblée comme un sacrifice strictement royal et impliquant la personne même du souverain.

Les participants entourant le roi ne sont pas déterminés, mais désignés simplement par des formes verbales à la troisième personne du pluriel : « ils se tiennent assis jusqu'au sacrifice-même, ils chantent [...]. » L'incipit du chant n'est malheureusement pas identifiable.

Le premier geste concernant directement le *humtum* est l'action de le soulever, le roi se mettant à sa tête, alors que les chants continuent.

La procession change de lieu, montant sur la terrasse (*ana tamlīm*), et s'installant « en face du sacrifice » (*ana pān niqēm*). Suit un geste rituel obscur car attesté dans divers contextes impossibles pour l'instant à ramener à l'unité : le *liptum*, accompagné d'une série de chants (*ikribum*) dont les incipits restent à interpréter (Durand-Guichard 1997, p. 71 ; Durand 1998c), pendant et après le sacrifice sanglant.

Quoique la plupart des gestes et chants demeurent opaques, on a affaire ici au cas le plus simple parmi les protocoles rituels de Mari dans la mesure où il renvoie à un moment festif unique, un groupe indéterminé de participants autour du roi, un objet de culte (le *humtum* qui est « soulevé »), un lieu (le palais royal, tout lieu où se trouve le roi), un sacrifice sanglant et des chants.

La composition de la procession et la teneur du sacrifice doivent soit être connues de tous, soit désignées ponctuellement par la divinité qui agrée le rituel. Quant aux chants, il ne fait pas de doute que les incipits indiquaient à tous des textes transmis oralement et sus par cœur.

Le « rituel » d'Eštar. – La grande fête d'Eštar, ou fête du Pays, au mois ix, est à Mari un moment majeur du calendrier, sinon le plus important. La grande divinité féminine aux multiples facettes (Groneberg 1997, en part. chap. VII, p. 123-154) tient un rôle de premier plan dans le panthéon mariote, et plus généralement dans les panthéons locaux syriens. Il semble que ce soit le cas aussi dans le Royaume de Haute-Mésopotamie et son temple apparaît comme un lieu privilégié du culte dans le palais de Samsi-Addu (voir plus haut le texte traitant du *kispum* : c'est dans la cour du temple de « la déesse » qu'a lieu le sacrifice du *humtum*). Deux des protocoles retrouvés à Mari décrivent un rituel la concernant. On n'a cependant pas trace, dans le Royaume de Haute-Mésopotamie, d'une « fête d'Eštar » comparable à celle de Mari, dans la mesure où on ne possède ni documentation administrative ni correspondance significative à son sujet pour le palais de Samsi-Addu, et que l'affabulation à propos des actes rituels mentionnés dans le protocole ne nous est pas parvenue.

Les événements de ce « rituel » peuvent cependant être suivis avec une relative précision : les premières lignes manquantes du protocole devaient indiquer le

lieu et l'occasion du rituel, informations qui auraient été décisives pour situer le rituel dans une ville et un calendrier cultuel qui restent malheureusement hypothétiques (J.-M. Durand, *FM* III, p. 46 n. 161). Seule la mention d'une lamentation entonnée pendant le rituel l'uru-ama-irabi « du tournant du mois » (*rēš warhi*, ii 19'-20') peut indiquer que l'on est dans cette période située dans les derniers moments du mois et le début du mois suivant où l'activité rituelle est la plus intense.

Le rituel commence au soir, peut-être le dernier du mois, certainement au coucher du soleil, début de la journée dans le comput habituel du temps. Une libation propitiatrice ou purificatrice est faite dans le temple d'Eštar, où un lit est installé. Le roi peut y passer la nuit s'il le désire. La référence à un rite de « mariage sacré » est incertaine ici : ce rite d'union du roi et de la déesse, par l'entremise éventuelle d'une prêtresse, est un moment essentiel du culte d'Eštar dans les traditions suméro-akkadiennes du Sud depuis le III^e millénaire ; mais rien d'explicite ne l'atteste ni dans la région du Moyen-Euphrate, ni dans la tradition du Pays d'Akkad ou du Royaume de Haute-Mésopotamie pour l'époque amorrite. Il peut s'agir seulement d'un rite d'incubation, pour lequel on possède au contraire des parallèles, qui permet au roi d'entrer en communication avec la divinité avant le début des sacrifices.

Le jour suivant, les activités commencent tôt le matin, avant le lever du soleil (*ina kašāti-šu*), par le réveil du roi et l'installation du « repas de la déesse » autour duquel l'ensemble du rituel va désormais s'organiser.

Dans la suite du protocole, deux types d'événements alternent : des temps sont consacrés à l'organisation du dispositif scénique qui sert de cadre au rituel autour de la figure d'Eštar, introduction de personnages humains ou de figures divines ; d'autres moments consistent en l'accomplissement de rites précis.

Ainsi les lignes 7' à 19' de la première colonne sont-elles consacrées à la mise en place des diverses figures intervenant dans le rituel : un rite de lustration précède l'introduction de Ningizzippa (Nin-igi-zi-bar-ra « La Dame au regard juste »), connue aujourd'hui pour être la Harpe divinisée (Heimpel 2000), qui est placée de manière privilégiée « en face d'Eštar ». C'est autour de cette figure, et donc face à Eštar que les participants au rituel s'organisent : les lamentateurs, principaux récitants des textes sacrés, sont debout à gauche de Ningizzippa, le chœur des chanteurs à sa droite. Le chœur des chanteuses occupe le second rang, en se tenant debout derrière eux à droite et à gauche. Les ouvriers spécialisés travaillant pour le palais (et le temple qu'il abrite), brasseurs, charpentiers, corroyeurs, tapissiers, tisserands, et serviteurs-*gerseqqum* déposent leurs outils pour assister au rituel. Les barbiers, hommes de confiance du roi par excellence, déposent leurs rasoirs et prennent place debout à leurs côtés. Toute la population palatiale est ainsi représentée. On remarque que, pour l'heure, le roi n'a pas encore reçu de place dans l'assistance.

Pourtant, le premier moment du rituel débute alors (i 20'-28'), puisque « une fois cette disposition prise »,

divers ustensiles contenant une nourriture courante et non différente de celle des repas du roi (diverses farines éventuellement détrempées dans une « soupe ») et de l'eau sont installés en face d'Eštar. Cette installation préfigure un repas sacrificiel, mais la suite du texte est lacunaire et n'apporte pas de précision sur les gestes suivant immédiatement cette installation.

Quand le texte reprend (ii 1'-7'), il semble que l'on soit de nouveau dans une phase de modification de l'espace scénique : de nouvelles divinités, Latarak et les « Divinités debout » (*Dingirgubbu*), sont introduites et prennent place, assises à droite et à gauche d'Eštar, aux places laissées libres du côté de la déesse plutôt qu'en face d'elle où l'espace est déjà rempli.

Une nouvelle phase proprement rituelle commence, annoncée par la même expression : « une fois cette disposition prise » (ii 8'-18'). C'est à ce moment seulement qu'un rôle est assigné au roi, qui assiste au rituel avec une double position : il est le premier parmi les hommes, dont il se distingue par plusieurs signes comme le vêtement *lullumtum* qu'il porte et sa position assise ; il est aussi, auprès de la divinité, un serviteur comme un autre. Un homme de son choix prend une place assise sur un siège bas, place privilégiée – ce dernier sera servi, en même temps que les dieux et le roi par les *gerseqqum* debout autour d'eux – en même temps qu'elle montre l'infériorité du serviteur par rapport au roi.

Tout est prêt à ce moment pour la consommation du repas sacré, et les chants commencent (ii 19'-27') : les lamentateurs chantent une lamentation (balag) liée à la figure d'Eštar et, dans le contexte religieux du Royaume de Haute-Mésopotamie, apparemment, aux rituels du début du mois. C'est le chant *Uru-ama-irabi* (lamentation sur « La ville qui a été pillée »), qui place la cérémonie dans la tradition liturgique sumérienne, dont les diverses sections (*kirugu*), désignées dans le protocole par leurs seuls incipits, vont désormais rythmer les étapes du rituel. L'intervention prévue à ce moment d'un extatique-*muhhûm*, réalité plutôt occidentale, est mal comprise, mais montre à quel degré de syncrétisme on était arrivé alors dans le pays d'Akkad sous influence amorrite. Le protocole prévoit par ailleurs qu'en cas d'indisposition de l'extatique un acte (malheureusement illisible) doit avoir lieu pour le remplacer.

L'étape suivante du rituel était liée à la section *Ma'e urremen* de la lamentation, mais une nouvelle lacune dans le texte empêche de savoir en quoi elle consistait.

Le texte reprend avec l'arrivée de la « course »-*lismum* « à la porte de la déesse » (iii 5'-12'). Le déplacement du *lismum* est accompagné du chant de la section *Igittendibana* de la lamentation, et son entrée dans l'espace sacré est marquée par la récitation du *Dingir nuwaše*, qualifié d'*eršemma* pour Enlil. Le roi s'est levé et un parmi les chantres, debout, récite l'*eršemma* en s'accompagnant d'un instrument *halhalatum*. C'est dans ce contexte que se déroule le mime du repas divin, cœur du sacrifice (iii 13'-29'). Il implique un personnel spécialisé de techniciens : un « mangeur » (*âkilum*), un « porteur (de plats) » (*mubabbiłum*) et

divers amuseurs, le « lutteur » (*ša hummušim*) et un « saltimbanque » (*huppum*). Le premier de ceux-là doit mimer l'action du dieu en train de manger. La position du roi, debout devant le dieu durant tout le repas, indique encore une fois sa position d'humilité par rapport à la divinité. Suit le nettoyage des souillures éventuelles survenues lors du sacrifice et le retour à la pureté du lieu avant la dernière phase du rituel. La fin de la section *Dingir nuwaše* du chant marque la fin du repas divin : le roi s'assoit.

Les trois sections suivantes, *Gidu-gidu*, une deuxième dont le nom est perdu, et la dernière, *Mugim-mugim*, continuent de rythmer le déroulement du rite. Les gestes correspondant à la section *Gidu-gidu* sont perdus dans la lacune qui suit. Le rite accompagnant la section suivante (iv 1'-17') consiste en une série de gestes de purification au moyen d'eau apportée dans un baquet du temple de la déesse. La purification est entreprise devant la déesse, devant Šamaš, devant l'orchestre, à gauche et à droite. Les mains du roi sont elles aussi purifiées avec cette eau. Le final, accompagné de la section *Mugim-mugim* (iv 18'-29'), consiste en des libations d'eau contenue dans une vaisselle particulière, réalisées par le Grand-prêtre et les « oints » devant la déesse et devant le chœur.

Les chants prennent fin. De l'eau est disposée dans différents vases « tenus prêts pour les besoins des extatiques » (iv 30'-fin).

Deux questions restent en suspens. La première est celle du lieu précis du rituel. Les indicateurs de lieu dans le texte sont confus et apparemment contradictoires. À première vue, le rituel a lieu dans le temple de la déesse : le lit du roi est placé « dans le temple-même d'Eštar » (*ina bît Eštar-ma*, i 2') ; « le temple d'Eštar » est nettoyé à fond (i 7') ; les emblèmes des déesses sont apportés depuis leurs temples et installés à droite et à gauche « dans le temple d'Eštar » (ii 6'). Mais d'autres expressions compliquent la compréhension : la procession (*lismum*) entre « par la porte de la déesse » (*ištu lismum ana bâb* [= ká] *iltim iterbam...*, iii 9'-10') ; B. Groneberg (MARI 8, p. 300) souligne avec justesse que la question se pose de savoir ce qui se cache derrière la porte-*bâbûm*. S'agit-il de la porte du temple ou de la porte de l'espace intérieur où la représentation de la divinité était gardée ? On distingue en effet dans le temple (é = *bîtum*) la cella, l'espace sacré dont l'accès est restreint (couramment désigné aussi par é (*bîtum*), et un espace plus accessible (la cour *kisallum*) où de nombreux sacrifices se déroulaient (cf. le texte relatif au *kispum* ci-dessus, en iii 19-21 : « 4 moutons, c'est le sacrifice du roi pour Šamaš dans la cour du temple de la déesse », alors que juste avant, en iii 17-18 : « on fait entrer le *humtum* dans le temple de la déesse »). La mention de l'eau apportée dans un baquet « depuis le temple de la déesse » (*ištu bît iltim*, iv 3') tendrait à conforter l'idée que le rituel ne se déroule pas dans la cella mais plutôt aux abords de celle-ci, certes dans le temple, mais pas dans l'espace sacré inaccessible. La masse des participants, ouvriers spécialisés, chanteurs et chanteuses, nettoyeuses et chambrières

n'était d'ailleurs certainement pas *ērib bîtim*, autorisée à pénétrer dans l'espace sacré. L'intervention de Šamaš qui, sans être mentionné à l'occasion du repas sacrificiel, est l'objet d'une purification en iv 6'-7', est un point supplémentaire : on trouve un exact parallèle dans le « rituel » d'Eštar d'Irradân (iv 18'-21') et c'est à Šamaš en effet qu'était adressé le premier sacrifice lors du *humtum* dans la cour du temple de la déesse (voir ci-dessus). La cour du temple de la déesse devait ainsi abriter une représentation ou des emblèmes de Šamaš, et c'est là que devaient se dérouler le rituel du *humtum* et le « rituel d'Eštar » discuté ici. La cella pourrait être désignée dans ce texte par la seule expression *ina bît Eštar-ma*, « dans le temple-même d'Eštar », où le lit est installé pour la nuit.

L'autre question, soulevée par la toute dernière phrase du protocole (des vases remplis d'eau sont « tenus prêts pour les besoins des extatiques ») est celle de la récurrence de ce rituel. En effet, si à la toute fin du rituel du matériel est laissé à la disposition des extatiques, pour combien de temps cela vaut-il ? On estime que le rituel a lieu au début du mois (voir ci-dessus). L'activité des extatiques est-elle attendue pour les moments qui suivent immédiatement le rituel ? pour le mois qui suit ? ou pour une durée indéterminée, jusqu'à ce que le rituel soit renouvelé ? Et dans ce cas, à quelle échéance ? mensuelle, annuelle, ou quand la divinité le désire ?

Ces questions restent sans réponse, mais ne peuvent manquer d'être posées, tant que le statut de ce texte n'est pas précisément fixé. On a ici un protocole rituel pour un repas sacré se passant dans le temple d'Eštar et centré autour de sa figure. On n'en sait malheureusement pas suffisamment sur le statut de cette déesse à la cour de Samsî-Addu pour déterminer s'il s'agit réellement d'un « rituel d'Eštar », entendu comme un moment majeur du calendrier cultuel de cette déesse, ou s'il s'agit plus simplement d'un rite marquant un événement extérieur à son culte (le début du mois, ou tout autre moment), accompli dans le sanctuaire d'Eštar parce que cette déesse a une place prééminente au palais comme divinité protectrice.

L'interprétation se complique encore si l'on prend en compte l'existence parmi les « rituels de Mari » d'un protocole pour une fête consacrée à la figure particulière d'Eštar d'Irradân.

Le « rituel » d'Eštar d'Irradân. – Ce rituel parle de « la déesse » (*iltum*) sans la nommer. Il est cependant clairement consacré à Eštar d'Irradân, le colophon indiquant : « Tablette de protocole du roi. Dans (le temple) d'Eštar d'Irradân, lors de la fête-*eššešsum* [...] » (*tuppi isiki šarrim, ina <bît> Eštar Irradân, inuma eššešsum [...]*). Le statut de ce texte, consacré à une déesse originaire d'Ekallâtum est ambigu. Il peut provenir d'Ekallâtum, auquel cas il refléterait le culte de la déesse dans une autre ville du Royaume de Haute-Mésopotamie. Mais on sait aussi qu'une chapelle a été consacrée à Eštar d'Irradân à Mari sous le règne de Yasmah-Addu et ce protocole peut tout à fait décrire

une fête qui lui aurait été consacrée sur les Bords-de-l'Euphrate.

La question du lien entre ce texte et le précédent a été soulevée aussi (D. Charpin, *apud* J.-M. Durand, *FM* III) et on a supposé que le présent protocole pouvait constituer la suite du précédent, dont la tablette est entièrement inscrite et ne comporte pas de colophon. La tablette est très endommagée, mais les événements qui constituent le rituel semblent correspondre à ceux de la tablette du rituel d'Eštar étudiée plus haut. Aussi, la fête d'Eštar d'Irradān peut-elle constituer un parallèle au rituel d'Eštar, mais certainement pas sa suite immédiate.

La première colonne laisse deviner l'intervention de Sîn (i 2' et 10'). Cette mention est peut-être un simple marqueur temporel pour le début du mois, réglé sur la réapparition de la lune (Sîn) dans sa première phase, ou bien l'introduction de cette divinité comme participant à la fête, ce qui nous éloignerait du « *Rituel* » d'Eštar.

Un événement se produit « à la porte de la déesse » (i 4' ; voir plus haut les problèmes que soulève cette expression). Un repas sacrificiel (i 5') est installé. Un certain geste ne doit pas être commis à un moment donné (i 7'-9').

L'arrivée d'un groupe, d'une personne ou d'un objet est accueillie (i 12'), ce qui semble entraîner d'autres gestes rituels : la représentation de la statue est baignée (*irammuk*, i 15') et d'autres préparatifs ont lieu, sans qu'il soit possible d'en avoir une idée précise (i 16'-17').

Comme dans le rituel d'Eštar, c'est la fin d'une première phase de préparatifs (i 18') qui permet d'assigner au roi (i 19') et à la déesse Ningizzippara, présente aussi dans le « *Rituel* » d'Eštar (i 21'), une place dans le dispositif. Un chant est entonné au son de l'instrument *lilissum*, marque sûrement le début du sacrifice proprement dit (i 22' sq).

Bien que tout reste très confus, il est possible de voir en raccourci dans cette première colonne l'évocation de l'arrivée du *lismum* (ou un événement similaire), les rites de lustration et les chants précédant le repas divin.

La colonne ii semble commencer par la purification de récipients remplis ensuite « pour le roi » de farine (ii 1'-4'). Le roi revêt l'habit *lullumtum* et brandit le sceptre (*sibirrum*). Il prend place près des lamentateurs, dans la même position sûrement que dans le « *Rituel* » d'Eštar.

La colonne iii fait entrer en scène de nouveaux intervenants. Des hommes désignés par l'expression vague de *dumu-meš* vont « entrer » (*erébum*, iii 2' et 5'), et prendre part à la suite du rituel. Mais le texte précise qu'ils ne doivent pas entrer avant l'intervention des extatiques. Ceux-ci, déjà présents dans le « *Rituel* » d'Eštar, comptent ici parmi eux une femme (iii 7').

Plusieurs actions s'enchaînent et on arrive à la récitation de l'*eršemma* (iii 14'), qui marquait, dans le « *Rituel* » d'Eštar, le moment du mime du repas de la déesse. Le passage est très elliptique, puisque, aussitôt après cette mention, la servante-*gabištum* accomplit son office.

L'arrivée d'un chant particulier (iii 17' ?) marque la sortie de certains intervenants. Les chants continuent, puis 7 servantes-*gabištum* accomplissent leur office (iii 21'-24').

La colonne iv est marquée dans un premier temps par des libations faites dans une vaisselle particulière. Le roi enlève son vêtement *lullumtum* et fait une libation (*naqûm*) devant Šamaš « dans le temple de la déesse », puis devant la déesse elle-même (iv 18'-21').

C'est alors seulement qu'il est explicitement dit qu'un vase est rempli et qu'un repas est disposé devant la déesse (iv 22'-24'). Ce dernier événement bouleverse l'ordre aperçu dans le « *Rituel* » d'Eštar où le mime du repas divin avait lieu plus tôt, pendant la récitation de l'*eršemma* pour Enlil, et qui se terminait par les libations pour Šamaš et Eštar.

Les deux protocoles concernant la figure d'Eštar se font écho, pour autant que celui d'Eštar d'Irradān soit lisible, mais les événements ne semblent pas se succéder exactement dans le même ordre. En ce sens, ces textes que l'on appelle « rituels » apparaissent bien comme des *protocoles*, réglant pour une occasion précise (une fête-*eššešum*, comme l'indique celui d'Eštar d'Irradān) les modalités de l'accomplissement d'un rituel pour lequel il doit exister par ailleurs une norme (*paršum*) et qui serait par excellence le « *Rituel* d'Eštar ». Cette norme devait cependant être l'objet d'une transmission orale, autorisée par la seule pratique religieuse et il est très peu probable qu'on en retrouve un jour une version écrite.

Bibliographie

Birot 1980 = M. Birot, « Un fragment de rituel de Mari relatif au *kispum* », dans B. Alster (éd.), *Death in Mesopotamia* (= CRRAI 26), Mesopotamia 8, Copenhague, p. 139-150.

Dossin 1938 = G. Dossin, « Un rituel du culte d'Ištar provenant de Mari », *RA* 35, p. 1-13. – **Durand 1987b** = J.-M. Durand, « L'organisation de l'espace dans le palais de Mari : le témoignage des textes », dans E. Lévy (éd.), *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome, Actes du colloque de Strasbourg 19-22 juin 1985*, Strasbourg, p. 39-110 ; **1995** = « La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari », dans G. del Olmo Lete (éd.), *Mitolología y Religión del Oriente Antiguo II/1, Semitas Occidentales (Ebla, Mari)*, Sabadell-Barcelone, p. 125-533 ; **1998c** = « Travaux sur Mari », *NABU* 1998/94 ; **2003b** = « La conscience du temps et sa commémoration en Mésopotamie : l'exemple de la documentation marioite », *Akkadica* 124, 2003, p. 1-11. – **Durand-Guichard 1997** = J.-M. Durand et M. Guichard, « Les Rituels de Mari », *FM* III, p. 19-78.

Fleming 1999 = D. E. Fleming, « Chroniques bibliographiques 1. Recent work on Mari », *RA* 93, p. 157-174 ; **2000** = « Mari's large public tent and the priestly tent sanctuary », *Vetus Testamentum* 50, p. 484-498.

Groneberg 1997 = B. Groneberg, *Lob der Ištar. Gebet und Ritual an die Altbabylonische Venusgöttin*, CM 8, Groningen.

Heimpel 2000 = W. Heimpel, « Ninigizibara I und II », *RIA* 9, Berlin-New York, p. 382-384.

A. JACQUET.

IX. CALENDRIER ET CULTE À MARI

A. INTRODUCTION : CALENDRIER, TEMPS VÉCU ET TEMPS SACRÉ. – L'usage du calendrier à Mari ne diffère pas de ce que l'on peut observer ailleurs en Mésopotamie et en Syrie dans la première moitié du II^e millénaire. On assiste à un retour cyclique des événements profanes et religieux qui rythment l'année. Les sociétés du Proche-Orient d'époque amorrite ne vivent pas pour autant hors du temps, et les nombreux aspects commémoratifs de la religion mariote attestent une conception sinon historique, du moins linéaire du temps vécu.

L'usage du calendrier en Syrie amorrite et à Mari. – Il n'existe pas à l'époque amorrite de calendrier en tant qu'objet concret. On n'a affaire qu'à des constructions abstraites, établies par l'usage, et qu'il faut retrouver dans les documents de la pratique.

Par ailleurs, il faut se défaire de l'idée qu'il existe des calendriers proprement amorrites, caractéristiques de cette première moitié du II^e millénaire (idée défendue notamment par Cohen 1993, p. 248-268), mais différents calendriers locaux, celui de Mari, celui d'Ešnunna, celui d'Ekallâtum (dit « calendrier de Samsî-Addu »). Ces villes furent certes des capitales de royaumes amorrites et, à certains moments, leurs calendriers se sont imposés pour des raisons politiques sur des horizons géographiques vastes. Pourtant, ces calendriers sont à la fois tributaires des calendriers royaux des grandes cités syriennes du III^e millénaire en usage dans l'ensemble de la zone syrienne et nord-mésopotamienne : le calendrier dit « sémitique archaïque » était partagé par les capitales Ebla et Mari (Charpin 1982), et en usage aussi bien à Gasur, Ešnunna et Abu Šalabikh entre 2600 et 2200 av. n. è. ; ils sont aussi le fruit de l'évolution de calendriers locaux en usage dans chaque ville (y compris Ébla, qui utilise, à côté du calendrier royal, un calendrier local), que les Amorrites installés récemment ont éventuellement et seulement modifiés.

La période documentée se situe en effet, en matière de calendrier comme pour bien d'autres domaines, à la

fin d'un processus complexe d'évolution par réaménagements successifs. Aussi est-il souvent difficile de donner un sens aux noms des mois ou, quand leur sens semble évident, de justifier leur dénomination. Le recours à la seule étymologie est en ce domaine très souvent inépte et amène à des interprétations fausses : il est en effet évident, par exemple, que le mois de la « moisson » (*ebûrum*, xii) en usage à Mari n'indique plus le moment où la moisson a effectivement lieu dans le royaume.

Les Amorrites ont-ils un calendrier propre avant leur sédentarisation ? L'observation précise des astres sur l'horizon n'est pas possible quand on est en perpétuel déplacement. Du moins n'est-elle pas utilisable à des fins de comput du temps. Solstices et équinoxes, levers héliaques des principaux astres, ne deviennent des évidences qu'à partir du moment où on les observe année après année depuis un point fixe. Aussi les Amorrites n'ont-ils pu pratiquer qu'une observation grossière du soleil et de la lune. D'autres marqueurs que les astres ont pu cependant fournir un cadre temporel à ces populations nomades : la saison végétative, dont dépendent les transhumances et les cultures saisonnières, la saison de reproduction des animaux élevés par ces populations de pasteurs, le régime des fleuves et des rivières (que l'on doive les franchir ou les utiliser pour les cultures)... Cela ne suffit cependant pas à constituer un calendrier. La question reste donc provisoirement en suspens.

Deux calendriers sont utilisés successivement (ou concurremment) à Mari à l'époque des archives, le calendrier local de Mari utilisé par Yahdun-Lîm et Zimrî-Lîm, connu dans deux graphies différentes (la babylonisation de l'écriture ayant fait changer les graphies des noms de mois, mais certainement pas les réalités qu'elles recouvrent), et le calendrier du Royaume de Haute-Mésopotamie utilisé sous Samsî-Addu et Yasmah-Addu. Les deux calendriers diffèrent d'une part par les noms des mois utilisés et d'autre part par le moment du début de l'année. Cinq mois de décalage existent en effet entre les deux, l'année du calendrier du Royaume de Haute-Mésopotamie commençant à l'automne, par le mois de *niknum*, équivalant au mois vi de Mari, celui du dieu-fleuve Hubur.

Calendrier de Mari (graphies pré-bab.)	
i	<i>urâhum</i> (NÌ.(NE).SAG)
ii	<i>malkânum</i>
iii	<i>lahhum</i>
iv	<i>abûm</i>
v	<i>Hibirtum</i> (xii)
vi	<i>Hubur</i> (= ⁴ IGI.KUR) (⁴ IGI-KUR/ ⁴ KUR)
vii	<i>kinûnum</i> (⁴ ama-ki)
viii	<i>Dagan</i>
ix	<i>lillyâtum</i>
x	<i>Bêlet-biri</i> (⁴ NIN.TÚL)
xi	<i>kiškiṣsum</i> (TU ₁₅ -BABBAR)
xii	<i>ebûrum</i>

Royaume de Haute-Mésopotamie	
viii*	<i>niggallum</i> (= ŠE.KIN.KU ₅)
ix*	<i>maqrânum</i>
x*	<i>Dumuzi</i>
xi°	<i>abûm</i>
xii*	<i>tîrum</i>
i*	<i>niknum</i>
ii°	<i>kinûnum</i>
iii*	<i>tamhîrum</i>
iv*	<i>nabrûm</i>
v*	<i>Mammîtum</i>
vi*	<i>mana</i>
vii*	<i>ayyarum</i>

On n'assiste cependant pas à la substitution pure et simple d'un système à un autre : si le calendrier du Royaume de Haute-Mésopotamie est employé par Yasmah-Addu dans sa correspondance et l'ensemble des relations entretenues avec l'extérieur, le calendrier local de Mari reste en usage durant tout son règne dans l'administration interne du palais de Mari. On voit ici apparaître deux dimensions du calendrier en tant qu'objet construit : la dimension pratique, illustrée par le calendrier local qui se perpétue comme norme d'usage, et la dimension symbolique, politique car fondatrice de sens et d'unité, représentée par le calendrier royal utilisé dans l'ensemble du royaume de Samsi-Addu, deux dimensions qui sont réunies en temps normal dans un système unique. Le calendrier n'est d'ailleurs pas le seul objet qui connaisse ces deux dimensions et la concurrence à certains moments d'un système local et d'un système « national » : il en va de même en matière de poids et mesures par exemple.

Le temps de la vie et le temps du culte. – En dénier aux sociétés de l'Orient ancien une véritable conscience historique, faute de récits d'historiens comme ceux d'un Hérodote ou d'un Thucydide, l'historiographie moderne a longtemps enfermé la Mésopotamie dans une pensée prétendument mythologique (ou mythologisante) et nécessairement cyclique du temps. La réalité apparaît évidemment plus complexe. D'une part, la vie quotidienne des populations rurales est marquée par les cycles naturels, qui structurent la conscience du temps. Le cycle lunaire, dont la courte durée répète sans cesse un spectacle de mort et de résurrection, ou le cycle solaire, auquel est lié le retour des événements et des travaux de l'année agricole, sont chargés d'une sacralité liée à la survie même de ces populations et porteuse en elle-même d'une ritualité visant au bonheur de la communauté. Le calendrier qui en découle tient donc naturellement des cycles naturels. D'autre part, la mythologie de la création et des origines de la royauté sur la terre laisse apercevoir une conception véritablement linéaire du temps qui passe, conception proprement historique qui se reflète dans de nombreux textes à caractère commémoratif dès le III^e millénaire. Les relations entre les dieux et les hommes, qui se sont instituées de manière très précoce sur des bases politiques, et s'inscrivent dans la linéarité du temps qui passe, sont marquées par des événements ponctuels que le calendrier rituel replace plus ou moins dans le cadre cyclique de la répétition annuelle.

Pour autant, en matière de rite, tout phénomène de régularité et de répétition mérite-t-il d'être considéré comme le reflet d'une conception cyclique du temps ? Sûrement faut-il commencer par couper avec la conception moderne, éminemment linéaire, du temps, qui incite naturellement à interpréter les *cycles* comme devant se *répéter*. Quand on pense « calendrier », on s'attend en effet à voir des événements revenir à date fixe, mois après mois, année après année. Autrement dit, nous cherchons malgré nous à retrouver une linéarité dans un temps apparemment cyclique.

On ne retrouve cette répétition, et une conception finalement linéaire du temps, puisqu'il s'agit du temps qui passe, qui s'écoule, mois après mois, année après

année, que dans les rites fondés sur les cycles naturels (celui de la lune et *a fortiori* du soleil, avec le retour des saisons). À Mari, il existe bien des rites mensuels (le culte des ancêtres), et annuels (les fêtes liées aux quatre « points cardinaux » de l'année solaire que sont les équinoxes et les solstices). Derrière leur caractère apparemment répétitif, ce sont certainement les moments du culte les plus fortement marqués par des aspects commémoratifs et, paradoxalement, une conception linéaire du temps et de l'histoire.

Quant à la pensée « cyclique » du temps des Anciens, si l'on doit en trouver une, elle n'est pas placée sous le sceau de la répétition, mais de la succession de totalités finies et différentes : la succession des bala dans la *Liste Royale Sumérienne* ne signifie pas répétition éternelle du même, mais succession de périodes finies où la royauté est assumée *tour à tour* par des cités et dynasties. De même les mois et les années sont-ils vécus comme des totalités finies et différentes, rendues semblables seulement par les cycles naturels et les noms qu'on leur donne. Les mêmes rites ne se produisent pas chaque mois ou chaque année le même jour et selon les mêmes modalités. C'est le rapport à la divinité, et à la nature-même de cette divinité, proche de celle de l'homme, qui impose le caractère mouvant du calendrier : dotés d'une volonté qui agit sur le monde des humains, les dieux peuvent changer d'avis. Rien n'est écrit de toute éternité, tout est remis en question à chaque nouveau cycle. Ainsi pour une bonne part, étudier le calendrier du culte à Mari, ce n'est pas tant se demander « quel culte a lieu à telle date ? » mais « quel rite opère-t-on quand la divinité est dans telle disposition ? » C'est là qu'il faut rechercher les phénomènes de répétition, au sein de cycles différents, considérés comme des totalités finies, et non dans une dimension temporelle où on a artificiellement réintroduit la linéarité.

B. LE FONCTIONNEMENT DU CALENDRIER MARIOTE. – La documentation mariote atteste l'ajout de mois intercalaires, mois-bis, à certaines années. Le calendrier de Mari correspondait donc au modèle mésopotamien traditionnel de calendrier, sur la base de mois lunaires mais d'une année solaire, avec un ajustement périodique, de manière que les deux systèmes concordent, au moins grossièrement, et qu'il n'y ait pas de glissement de l'année calculée, par rapport aux saisons.

Le mois et la lune. – On a longtemps considéré que la tradition mésopotamienne avait aménagé un mois uniforme de 30 jours sur la base du calendrier lunaire (Lima 1970, p. 61, et encore récemment Durand 2000, p. 93). L'étude des récapitulatifs mensuels de comptabilité de la table du roi montre cependant que certains mois ne devaient comporter que 29 jours, voire exceptionnellement 28, ce qui tendrait à prouver son lien direct avec le cycle observable de la lune (Sasson 1985, p. 439 sq.). Le premier jour du mois tombe le premier jour où la lune n'est plus visible et il est suivi de peu de la *nanmurtum*, jour de la réapparition de la lune dans sa première phase. Le mois était calculé sur la base du mois lunaire réel, et faisait de manière variable et empirique 29 ou 30 jours. Reste que le

moment de transition d'un mois à l'autre demeure flou et sa réalité se cache derrière le terme, courant mais ambigu, de *rēš warhim* « tête du mois ».

Les informations fournies par les textes sont difficiles à interpréter. Le terme de *rēš warhim* montre bien la difficulté dans laquelle on se trouvait de décider à partir de quel moment le mois courant finissait et le suivant débutait : c'est la fin du mois, moment où l'on ne sait pas jusqu'où on va devoir compter et où vraisemblablement l'activité sacrificielle s'arrête, et la période de la lune noire, appelée *tēbibtum* (avec peut-être l'idée, contenue dans la racine de *ebēbum*, que la lune « se purifie » en n'apparaissant pas), qui dure de 1 à 3 jours au début du mois. La *tēbibtum* de la lune permet de reprendre une activité oraculaire valable (et bienveillante) et d'établir, en même temps que l'on établit par calcul le déroulement du mois lunaire (dates de la pleine lune et des premier et dernier quartiers, essentielles pour des rituels mensuels réguliers comme le *kispum* ; voir ci-dessous), le catalogue des jours fériés du mois, sur demande de la divinité elle-même (le « comput » du mois, ou *mūnumut*).

L'année et les saisons. – Si le mois est, du fait de sa brièveté, le cycle le plus aisément observé, l'année constitue en revanche le vrai cadre de la vie matérielle et économique des populations et de l'administration palatiale : l'activité agricole, principale source de richesse du royaume, est en premier lieu tributaire du retour des saisons et de nombreuses expressions émaillant les lettres d'administrateurs du royaume montrent que l'année est l'échelle comptable par excellence pour l'activité économique : on envoie en cadeau au roi les « premices » (*nisannum*), premiers fruits (des pistaches, des poires, etc.) récoltés de l'année ; on réserve, après la moisson, le grain dont on va avoir besoin pour une année (pour les semaines, les rations de travailleurs, etc.) et on met sous scellés le reliquat.

Quant à la vie religieuse, outre les informations que l'on peut tirer de la documentation administrative, qui montrent statistiquement que certaines cérémonies du culte palatial se répètent, la correspondance royale apporte, en quelques phrases illustrant des problèmes concrets de l'activité cultuelle, la preuve que ce retour des rites, ou du moins des préoccupations religieuses, est annuel.

Or on sait la difficulté qu'il y a à faire concorder dans un calendrier harmonieux le mois lunaire et l'année solaire dans les calendriers se référant à ces deux cycles astronomiques comme ceux du Proche-Orient ancien. Le calendrier de Mari a recours quand nécessaire (et pas encore de manière systématique et mathématique) à l'adjonction de mois supplémentaires à certains moments de l'année : les mois les plus fréquemment (pour de pas dire normalement) redoublés sont les mois v et xii (le redoublement des mois ii, iii, ou vi apparaît *a contrario* comme exceptionnel, et souvent inexplicable).

La moisson, pour toutes les années où il a été possible de la dater, semble invariablement tomber aux mois i ou ii. Pour cette raison, il semble que la nouvelle

année, à Mari, ne peut concorder avec l'équinoxe de printemps, date beaucoup trop précoce pour les moissons dans la région (voir H. Reculeau). L'année mariote commence donc, à l'époque de Zimrî-Lîm, à la nouvelle lune suivant l'équinoxe de printemps (dans notre calendrier, à une date située entre le 21 mars et le 20 avril). Un double système d'intercalation permet ensuite, pour le cas où l'année calendaire aurait commencé tôt après l'équinoxe (par calcul, le seuil se situe environ au 1^{er} avril de notre calendrier), de faire en sorte que l'équinoxe d'automne tombe au mois de *Hubur* (vi) et que l'équinoxe de printemps arrive avant le début de l'année suivante.

L'intercalation devait être décidée au mois d'*abûm* (iv). En effet, dans la lettre publiée sous le titre de *Vie Nomade* (Marello 1992), le bédouin Hammi-ištamar se compare à Dumuzi, et fait à son sujet la remarque suivante : « Au comput de l'année (*munût šattim*), on le tue ; à chaque [hiver], il revient au temple d'Annunîtum ». Or à Mari, la mort de Dumuzi est célébrée au mois iv (*abûm*, voir ci-dessous). Il semblerait donc qu'on n'était pas en mesure de calculer avec certitude dès le premier mois de l'année si une intercalation serait nécessaire pour caler le calendrier lunaire sur l'année solaire et que les décisions en ce domaine pouvaient être prises seulement au quatrième mois, après que le solstice d'été fut passé.

La première décision pouvait être alors de redoubler le mois suivant en intercalant un v-bis. Le respect d'une arrivée de l'équinoxe d'automne en vi vient peut-être du fait que le mois correspondant dans le calendrier de Samsî-Addu était le premier mois de l'année (*niknum*) et que c'est cet événement du calendrier solaire qui était tenu pour indiquer le tournant de l'année dans le Royaume de Haute-Mésopotamie. On a pu continuer de respecter à Mari cette tradition sur la base de laquelle la date de certaines fêtes religieuses devait être calculée.

Si l'équinoxe d'automne arrive de lui-même dans le courant de *Hubur* (vi), il est possible toutefois que l'on doive redoubler le mois *ebûrum* en ajoutant un mois xii-bis en fin d'année, de manière que l'équinoxe de printemps soit passé avant que l'on célèbre de nouveau la nouvelle année.

Une année de douze mois lunaires faisant entre 348 et 360 jours (soit un écart de 5 à 17 jours avec l'année solaire), deux années sans intercalation peuvent se succéder. En revanche, normalement, deux années avec un mois intercalaire ne peuvent se suivre, puisque l'intercalation d'un mois fait commencer l'année qui suit très tard dans la saison.

Avec le système d'intercalation pratiqué à Mari, l'année peut ainsi flotter apparemment sur une bande large d'un maximum de 30 jours (une lunaison) par rapport aux grands événements astronomiques solaires, et jamais plus. L'idée d'une dérive du calendrier « civil » par rapport au calendrier solaire ou agricole est à écarter définitivement, de même que l'image simpliste de mois de 30 jours s'étendant du 15 au 15 de nos mois. Si le soleil donne un repère sur lequel se règle l'année

« civile » de Mari ainsi que le calendrier du culte (du moins quatre de ses mois), on ne s'étonnera pas en revanche de voir le calendrier agricole, de même que les événements hydrographiques majeurs, glisser selon les années d'un mois à l'autre (dans cette limite de plus ou moins 30 jours qu'implique l'observation de l'année solaire et le recours à l'intercalation).

De cette manière, ce sont quatre « points cardinaux » de l'année qui se dessinent, constituant un cadre temporel fort pour l'activité religieuse. Il s'agit tout d'abord des deux équinoxes :

- L'équinoxe de printemps arrive en *ebûrum* xii ou xii-bis et le mois i, *urâhum*, est la première lunaison complète suivant l'équinoxe. Le nom du mois *urâhum*, dont l'étymologie semble devoir être recherchée du côté du nom de la Lune (W/YRH) serait d'ailleurs tout trouvé pour désigner cette première lunaison de l'année nouvelle, lorsque recommence le cycle d'un autre des grands dieux, le Soleil, vers son apogée qu'est le solstice d'été. C'est durant ce mois d'*urâhum* qu'est célébrée la fête du printemps, le *humtum*.

- L'équinoxe d'automne arrive naturellement, ou par l'intercalation d'un mois v-bis, durant le mois de *Hubur* (vi). D'après la documentation administrative, le mois de *Hubur* est apparemment le moment de cérémonies pour Dagan, mais ce n'est sûrement pas là le plus important : c'est durant la première lunaison suivant l'équinoxe, au mois de *kinânum* (vii) qu'est célébrée la grande fête de l'automne, le *kinânum*.

Les deux autres points d'ancre par rapport à l'année solaire, les deux solstices, sont moins évidemment liés au calendrier religieux.

- Le solstice d'été arrive normalement durant le mois de *lahhum* (Dumuzi dans le calendrier « de Samsî-Addu ») et n'attire pas l'attention par des cultes particuliers. On notera cependant que c'est le moment privilégié de déplacements de divinités comme Ninhursag et Hišamîtum. C'est durant la lunaison suivante, en *abûm* (v) qu'est célébrée la mort de Dumuzi marquant la fin de la saison végétative et le retour des troupeaux dans la vallée.

- Le solstice d'hiver doit tomber en *lillyâtum*, dont le nom de « mois de la nuit » semble d'ailleurs tout indiqué pour désigner le mois où la nuit est la plus longue. C'est durant la lunaison suivante, au mois de Bêlet-bêrî (x) que Dumuzi rentre dans le temple d'Annûnitum, marquant la reprise des activités hivernales et le départ des troupeaux pour la Djéziré. C'est le moment aussi où commence la grande fête du pays à Mari, la fête d'Eštar.

Dans ce qui suit, on présentera tout d'abord le culte mensuel des ancêtres, lié aux cycles de la lune ; on reviendra ensuite sur les quatre rites saisonniers liés au cycle du soleil. On évoquera enfin la grande fête annuelle d'Eštar, qui semble liée à un calendrier non pas naturel mais cultuel.

C. LE CULTE MENSUEL DES ANCÊTRES (*KISPUM*). — Le « Rituel du *kispum* » de l'époque du Royaume de Haute-Mésopotamie retrouvé à Mari (voir *supra*, *Les rituels de Mari*) indique que le *kispum* n'est pas un rituel proprement royal, mais familial, accompli par tous les particu-

liers « aux alentours » de la ville en même temps que par le roi dans son palais. Dans sa forme, le rituel du *kispum* est un repas (*naptânum*), qui devait débuter par le geste symbolique de la « fraction » du pain : sur le verbe *kasâpum* (a/u) dans son emploi particulier de « rompre » est formé le substantif de forme PiRS indiquant non seulement l'acte de rompre, mais l'institution que constitue ce geste (Durand 1989b).

Dans les monarchies amorrites, toutefois, le *kispum* prend une dimension commémorative complexe, reflet des structures tribales de la société bédouine dont ces familles sont issues. Les offrandes funéraires connues à Mari sous la forme du rituel du *kispum* sont l'occasion d'offrandes faites aux rois défunt (ana lugal-meš), les ancêtres de la dynastie qui ont un jour exercé le pouvoir, ainsi que d'offrandes ana ma-li-ki, attestées essentiellement par la documentation administrative de la table du roi.

Les documents administratifs des archives de Mari mettent en évidence la fréquence, la quantité et la qualité des aliments offerts, et par là-même, la différence de traitement qu'il y a entre les bénéficiaires de ces offrandes, les lugal-meš d'une part, les *malikum* d'autre part.

Si pour moitié les documents administratifs attestent des dépenses pour le *kispum*, sans mention des *malikum*, il apparaît en revanche que les offrandes aux *malikum* devaient accompagner, sauf exception, une célébration du *kispum*. La fréquence de ces offrandes se laisse assez facilement saisir. La constante qui se dégage de l'étude des documents de la table du roi est de deux *kispum* pour les lugal-meš par mois, généralement le 1^{er} et le 16^e jour, et une seule célébration du culte ana malikî lors du *kispum* du 1^{er} jour du mois. Les quantités de nourriture offertes aux rois défunt et aux *malikum* sont d'une grande régularité, sans distinction entre les repas du 1^{er} et du 16.

Outre le repas, geste sacrificiel en lui-même, le cœur du rituel est constitué par l'appel nominal des ancêtres du souverain ayant exercé le pouvoir. Les tribus sémitiques de l'ouest de l'Euphrate et de Haute-Mésopotamie ont élaboré très tôt, et cela était déjà acquis sûrement au tournant du III^e millénaire, une tradition généalogique qui permet de voir aujourd'hui qu'elles étaient liées entre elles par des ancêtres primitifs communs. Les mêmes noms de rois apparaissent en effet dans le souvenir des Benjaminites de Babylone et des Bensim'âlites de Mari. On retrouve par ailleurs des noms d'ancêtres cités dans la liste généalogique de Samsî-Addu, mais aussi dans les diverses listes d'ancêtres que livrent les documents d'Ugarit.

Ainsi retrouve-t-on parmi les noms énumérés dans la *Liste royale assyrienne* (Grayson 1980, § 3.9, p. 101 sq.) ceux de douze rois qui figurent dans la liste des ancêtres de la première dynastie de Babylone établie sous le règne d'Ammî-ṣaduqa et retrouvée à Sippar (Finkelstein 1966). Ces noms que mentionnent en commun les deux textes renvoient au passé nomade des deux familles royales d'Aššur et de Babylone. La *Liste royale*

assyrienne est la plus explicite, qui indique après cette première énumération d'ancêtres « Total : 17 rois qui vivaient sous la tente », référence certaine à la période nomade de ces tribus, avant leur sédentarisation.

Au-delà du souvenir nominal des prédécesseurs du souverain sur le trône, le roi, en tant qu'aîné du groupe, héritier le plus direct de l'« Ancêtre-éponyme », assume le rite funéraire, pour trois groupes concentriques qui ont entouré la lignée des rois au cours de l'histoire de la tribu. La famille royale, c'est-à-dire le clan qui, par son sang et par son destin, est digne d'exercer la royauté, forme le premier groupe dont le roi est le chef qui assume naturellement les rites funéraires. Les *malikum*, qui doivent représenter ce groupe dans le rituel matriote (Jacquet 2002), ne peuvent donc être les « démons infernaux » que l'on a longtemps vus en eux (Nougarol 1950, p. 32 ; Aro 1961, col. 604). Les membres d'autres clans de la tribu, morts dans le cadre des entreprises du clan royal sont eux aussi, en tant que tels, appelés à participer au rituel. L'ensemble de la tribu, enfin, dont le roi affirme lors du rituel l'unité primitive, forme le troisième groupe. Cela est très visible notamment dans la liste dynastique babylonienne et, en somme, Ammî-ṣaduqa assume toute l'histoire de sa famille, au sens large, dont il entretient le souvenir et l'unité, depuis la terre de départ jusqu'au but ultime du destin de son groupe, Babylone, siège de sa royauté.

Il semble donc que la même tradition vaille dans toutes les familles royales amorrites sédentarisées au début du deuxième millénaire : l'évocation des ancêtres par la famille royale donne lieu à la célébration des origines tribales et nomades de la famille. À l'époque où les rois vivaient sous la tente, le groupe s'est scindé, au hasard de ses errances, en différentes branches dont plusieurs ont, semble-t-il, fondé une royauté particulière qui finit par s'établir dans une région précise et une capitale. Babylone, Šubat-Enlil et Mari en sont les principales attestations dans la documentation disponible.

À la cérémonie annuelle qui existait peut-être à une époque ancienne non documentée, et dont on retrouve la trace dans les seuls noms de mois *abûm* (le mois « de la fête-*abûm* ») ou encore *malkânum* (le mois des *malikum*), du calendrier local de Mari et d'autres villes amorrites, s'est substitué à Mari un culte mensuel, le jour de la nouvelle lune, pour les *malikum* et bimensuel, à la nouvelle lune et à la pleine lune, pour le *kispum* des rois défunt. C'est dans ces manifestations les plus évidemment cycliques du culte que semblent s'exprimer au mieux les aspects commémoratifs de la religion amorrite, et finalement une conception linéaire du temps écoulé des origines à l'époque présente.

D. LE CALENDRIER SAISONNIER DU CULTE. – Comme on l'a vu plus haut, le calendrier de Mari a la particularité de pratiquer l'intercalation de mois supplémentaires de sorte que équinoxes et solstices tombent de manière régulière aux mêmes mois de l'année. Sur le plan rituel, il semble que ce soit à chaque fois dans la première lunaison complète après ces événements solaires, donc le mois suivant, que surviennent les quatre fêtes majeures dont on puisse avoir, en étudiant la documen-

tation, sinon la certitude, tout au moins le soupçon d'une régularité annuelle : il s'agit du *humtum* et du *kinûnum*, marquant l'arrivée, respectivement, du printemps et de l'automne, et du cycle mettant en scène la mort et la renaissance de Dumuzi auprès de sa parèdre Annunîtum, marquant l'arrivée de l'été et de l'hiver.

L'axe des équinoxes : *humtum* et *kinûnum*. – a) *La fête du humtum*. – Le *humtum* est largement attesté dans la documentation syro-mésopotamienne ancienne, avec quelques particularités qui ne peuvent manquer d'être relevées.

La première concerne la date du rituel dans l'année calendaire. La fête du *humtum*, documentée pour le règne de Zimrî-Lîm comme pour celui de son prédécesseur par quelques bordereaux administratifs, se caractérise tout d'abord par le fait qu'elle n'est attestée, à Mari, pour aucun autre mois qu'*urâhum*, le premier mois du printemps (viii* = i).

Dans le Royaume de Haute-Mésopotamie, il semble, d'après la stèle de Victoire de Samsî-Addu conservée au Louvre (Charpin 2004b, p. 162), que le *humtum* ait été célébré (à Arrapha, tout simplement là où le roi se trouvait lors de sa campagne militaire dans la région du Zab inférieur), avant le 20 viii*, c'est-à-dire certainement au début de viii*, ce qui concorde avec la date du « Rituel du *kispum* » d'époque éponymale (voir, Les Rituels de Mari, col. 389 sv.), qui documente aussi le *humtum* au mois viii*.

Le *humtum* est attesté aussi à Sippar, non pas directement mais à travers un nom de mois. Or les documents administratifs et juridiques paléo-babyloniens de cette ville indiquent que le mois de *humtum* arrivait au tournant de l'année, peu avant la moisson. Par bien des aspects, à commencer par l'existence de deux calendriers, le calendrier babylonien d'héritage sumérien en usage dans le royaume d'Hammu-rabi, et un calendrier local présentant des traits communs avec les calendriers des villes de Syrie amorrite, Sippar est partagée entre la culture suméro-akkadienne et des particularismes amorrites. Cela oblige à poser la question de l'origine du *humtum*.

Le monument cruciforme de Maništušu (Sollberger 1968), quoiqu'étant un faux néo-babylonien, évoque le *humtum* sous deux angles intéressants. Son caractère antique d'une part, avec un *terminus post quem* remontant à l'époque sargonique, en l'occurrence au règne de Maništušu : l'inscription ne semble pas affirmer que c'est Maništušu lui-même qui serait à l'origine du rituel, mais la tradition semble bien faire remonter la fête à l'époque d'Akkad. Son caractère annuel d'autre part, puisque le *humtum* apparaît comme la première grande fête de l'année rituelle de l'Ebabbar de Sippar.

Enfin, les hémérologies assyriennes, héritières autant des traditions akkadiennes et babyloniennes que du passé amorrite du cœur de l'empire, attestent la fête du *humtum* de Šamaš au mois de *nisannu* (i).

S'il n'est pas possible de faire du *humtum* une véritable fête du « Nouvel An », dans la mesure où il est attesté dans des calendriers qui ont pour point de départ

l'équinoxe d'automne comme celui du Royaume de Haute-Mésopotamie, il reste néanmoins que, dans toutes les traditions où il est documenté, le *humtum* apparaît comme une fête du printemps.

La deuxième particularité est que le *humtum* semble consacré à Šamaš mais impliquer aussi une autre divinité, dans le temple de laquelle le rituel a lieu : la documentation administrative de Mari, très allusive, ne mentionne malheureusement pas le rôle du dieu-Soleil. Il est dit en revanche explicitement que le *humtum* est célébré dans le temple de Dagan, principale divinité politique de la région du Moyen-Euphrate.

D'après les protocoles rituels du Royaume de Haute-Mésopotamie retrouvés à Mari, le *humtum* est célébré « dans le temple de la déesse », (dans lequel il faut voir peut-être le temple palatial de Bêlet-Ekallim). Il concerne en premier lieu Šamaš, à qui une lamentation est consacrée (*Rituel du humtum*) et à qui 4 moutons sont sacrifiés par le roi (*Rituel du kispum*).

À Arrapha, c'est Addu qui participe au rituel au côté de Šamaš, sûrement parce que le temple d'Addu était le grand temple de la ville, et Addu le dieu roi de la région du Zâb inférieur où Samsû-Addu se trouvait.

La Sippar paléo-babylonienne ne documente pas à proprement parler la fête du *humtum* mais seulement le mois auquel elle a donné son nom. Aucun dieu n'est donc explicitement associé à la fête, mais Šamaš et l'Eabbar tenaient la première place dans le panthéon et le culte à Sippar. C'est dans ce sanctuaire de Sippar que le Monument Cruciforme évoque d'ailleurs la fête.

Ainsi la fête du *humtum* semble-t-elle associer le dieu soleil Šamaš à la grande divinité protectrice du lieu où on la célèbre. Par-delà sa grande diffusion à travers des régions et époques de traditions différentes mais mêlées par des points de rencontre de leurs histoires politiques, du pays d'Akkad paléo-akkadien et paléo-babylonien à l'empire assyrien, en passant par la Syrie amorrite, le *humtum* conserve donc des aspects locaux impliquant les divinités politiques propres à chaque royaume.

En tant que rituel de printemps à dimension solaire, rituel proprement royal (il a lieu là où le roi se trouve et ne semble pas impliquer la participation du peuple tout entier), le *humtum* doit être doté d'un sens et d'un contenu précis. Le terme se rattache pourtant difficilement à une étymologie qui en éclairerait la signification.

Attentifs tout d'abord à la dimension solaire du rituel et à sa date, les premiers commentateurs ont recherché une explication du côté d'une racine HMT « se dépêcher », le *humtum* étant alors le moment où le soleil « reprend sa course dans le ciel » (Nougayrol 1947, p. 333 n. 21). Une autre interprétation liée au soleil résida dans une racine HMT « être chaud », et on a interprété le rituel comme une « fête de la chaleur », marquant le moment où le soleil redevient ardent, préfigurant la période estivale (von Soden 1953, p. 255 sq. n° 57. et *AHw*, p. 355 sq.).

Sur HMT « se hâter, se dépêcher », J.-M. Durand (communication personnelle, à paraître dans *La religion*

à l'époque amorrite) est aujourd'hui tenté de voir dans le *humtum* une course rituelle, geste religieux bien attesté dans les religions arabes pré-islamiques dont, curieusement, on ne trouve pas d'attestation dans le Proche-Orient ancien, si ce n'est dans le *lismum* (cf. Le « *Rituel* » d'*Eštar*, col. 399-403). Cette interprétation a le mérite d'éclairer l'expression par laquelle le roi est décrit comme « prenant la tête du *humtum* », une procession qui entrerait (au pas de course) dans le temple de la déesse.

Cette solution, comme les précédentes, oublie cependant qu'à Mari comme dans les rituels du Royaume de Haute-Mésopotamie le *humtum* apparaît comme un objet que l'on soulève (*našûm*). Sûrement faut-il donc y voir avant tout un objet de culte, peut-être un symbole solaire, autour duquel le rituel s'organise (c'est un objet de culte aussi qui donne son nom à la fête du *kinûnum* ; voir ci-dessous). Les textes administratifs de Mari évoquent par ailleurs des dépenses d'huile, qui selon toute vraisemblance doivent servir à l'onction de l'objet. Cela n'exclut d'ailleurs pas que l'entrée dans le temple soit une procession de ceux qui assistent au rituel, l'occasion aussi d'un repas et de cadeaux précieux présentés à Šamaš et à son hôte divin.

b) *La fête du kinûnum*. – Diamétralement opposée au *humtum* dans le calendrier de Mari, puisqu'elle survient durant le mois vii qui suit l'équinoxe d'automne, la fête du *kinûnum* est plus sûrement encore une fête annuelle. Elle a d'ailleurs donné son nom au mois où elle se déroule dans les deux calendriers qui nous intéressent à Mari : le mois du *kinûnum* est en effet le nom du mois vii du calendrier local (= ii° dans le calendrier dit « de Samsû-Addu »).

Le nom de mois est attesté par ailleurs à Terqa et dans le calendrier d'*Ešnunna* comme mois vii, et à Sippar comme mois viii (Greengus 2001). La réalité qu'il recouvre n'est pourtant pas purement amorrite : la plupart des informations sont fournies par une documentation d'époque postérieure, essentiellement Nuzi, ainsi que des rituels et textes littéraires néo-assyriens et les textes néo-babylonien de l'*Eanna* d'Uruk.

Le *kinûnum* désigne, dès les hautes époques, un « brasero » ou « foyer ». Il faut distinguer dans les textes les mentions profanes du *kinûnum*, (comme dans l'expression « *kinûnum* du roi »), qui désigne vraisemblablement un simple moyen de chauffage utilisé durant la saison froide, et les mentions sacrées de l'objet-*kinûnum*, présent dans certains temples, et centre de l'attention lors d'une cérémonie particulière. Il semble qu'à l'époque paléo-babylonienne, la fête du *kinûnum* concernait une divinité en particulier (comme on va le revoir pour le *kinûnum* de Bêlet-Ekallim à Mari) ; l'inscription de la statue d'Idrimi témoigne du lien entre le culte des ancêtres et le *kinûnum* ; les documents d'époque récente laissent penser qu'au moment de la (grande) fête-*kinûnum*, ce sont tous les braseros des dieux d'une ville qui sont l'objet de cultes.

Il n'est pas question, au vu de la documentation du premier millénaire, de séparer, pour l'époque paléo-

babylonienne, l'objet-*kinûnum* présent dans le temple de la fête qui le célèbre. On distinguerà cependant la fonction domestique du brasero, instrument de chauffage, et sa fonction sacrée, mal définie. Cela permet en tout cas d'écartier d'emblée le lien entre le rite et la nécessité de se prémunir du froid hivernal (Cohen 1993, p. 392-394).

À l'époque éponymale, la « fête du *kinûnum* » est l'occasion d'une onction de (la statue du dieu) Šamaš, le 18/ii^e/ép. Nîmer-Sîn (Charpin 1984, p. 90 no 44). Il s'agit là de la seule attestation de Šamaš en ce mois et pour cette fête. Pour les autres années documentées, le *kinûnum* a lieu le 8 ou le 12 du mois et la fête concerne Bêlet-Ekallim, telle qu'elle est célébrée encore sous Zimrî-Lîm. La continuité du culte d'un règne à l'autre laisse penser que cette fête avait un ancrage local important. Sous Zimrî-Lîm en effet, le « *kinûnum* de Bêlet-Ekallim » est attesté à deux reprises, le 9 du mois : de l'huile est dépensée alors pour des onctions, et notamment « pour oindre les (statues des) dieux ».

Une lettre de Kibrî-Dagan à Zimrî-Lîm (ARM III, n° 72 = *LAPO* 17, n° 693), envoyée vraisemblablement depuis Terqa, mentionne la cérémonie du *kinûnum* de Dagan. Il y aurait donc à Terqa, comme s'en doutait déjà J. Bottéro (ARM VII, n° 199), une cérémonie pour Dagan, divinité protectrice de la ville, semblable à celle adressée à Bêlet-Ekallim, divinité protectrice du palais, à Mari. Il est dommage de ne pas en connaître la date.

On peut ainsi imaginer que la fête-*kinûnum* était à l'époque paléo-babylonienne une fête majeure de la cité qui, célébrant avant tout la divinité protectrice, portait un soin particulier aussi à toutes les divinités (ou représentations divines) de la ville. La dimension rituelle de ce moment important de l'année religieuse échappe malheureusement à la connaissance. C'est la régularité de cette fête impliquant un objet de culte particulier dans le temple qui a dû faire que l'on donna son nom au mois vii, bien plus que l'usage par le roi d'un quelconque brasero pour des raisons de température ambiante.

La veille (ou avant-veille) du rituel du *kinûnum* de Bêlet-Ekallim a lieu, de manière apparemment aussi régulière, la fête *sebû(t) sebîm*. Elle est attestée à Mari par plusieurs documents datés du règne de Zimrî-Lîm (Charpin 1989). Deux exemples datent du 7 de *kinûnum*, qui est à Mari le septième mois ; on comprend qu'il s'agit de la fête du « septième jour (*sebûtum*) du septième (mois) (*sebûm*) ». La symbolique attachée au chiffre sept est particulière à chaque culture où on retrouve ce chiffre et l'interprétation que l'on peut en donner n'est pas évidente pour la Mésopotamie, et pour Mari en particulier. En matière de calendrier, l'explication généralement reçue est que le chiffre 7 renvoie à l'heureuse coïncidence de deux phénomènes célestes : c'est à la fois la durée, en jours, d'un quart de lunaïsion et le nombre des astres mobiles observables à l'œil nu par un observateur terrestre, les seuls connus des anciens, à savoir le soleil, la lune, et les cinq planètes les plus proches, Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne.

Il n'est pas possible de dire non plus si les deux fêtes de *kinûnum* et *sebût sebîm*, par-delà leur proximité dans

le temps, avaient un rapport entre elles.

L'axe des solstices : le culte de Dumuzi. – Tout comme les équinoxes, les solstices tombent chaque année au même mois du calendrier mariote et ces transitions saisonnières donnent lieu durant le mois suivant à des cultes qui, d'après la documentation, reviennent annuellement. Il s'agit des fêtes organisées pour Dumuzi. Mais le nom de Dumuzi ne doit pas constituer un écran et pousser à ramener ces fêtes mariotes aux modèles mieux connus du Sud et il convient de s'interroger sur la valeur de ces fêtes marquant les transitions printemps/été et automne/hiver. Dans le Sud de tradition sumérienne, le cycle festif de Dumuzi est lié au début de l'année, à la fin du cycle végétatif de l'orge, autrement dit après la moisson. Or les fêtes pour Dumuzi attestées à Mari ne tombent ni au début de l'année, ni au moment de la moisson. La figure de Dumuzi dans le monde amorrite est plus complexe et renvoie en outre à un idéal de vie nomade, que l'on doit tenter de retrouver dans les cultes qui lui sont rendus.

a) *Cérémonies d'été : la mort de Dumuzi.* – Le mois d'*abûm* (xi^e = iv) était considéré à Mari comme le moment de la mort de Dumuzi. On se souvient par ailleurs que ce moment de la mort de Dumuzi est le moment du « comput de l'année » (*munût šattim*, voir la lettre de Hammî-îstamar citée plus haut). L'époque éponymale documente des offrandes d'huile à Dumuzi pendant ce mois, les 19 et 28. Sous Zimrî-Lîm, un texte mentionne la cérémonie de « l'enterrement » (*temrûm*) de Dumuzi le 19 *abûm* ZL 5 [= 4^e].

Le contenu de ces cérémonies reste obscur. On peut rapprocher cependant de ces documents le bordereau ARM IX, n° 175 (iv/ZL 7 [= 6^e]) où une importante quantité de grain est attribuée à des « pleureuses » (mîmîš *ba-ki-tim*) qui pourraient fort bien avoir officié lors de cérémonies de lamentations célébrant la « mort » de Dumuzi (Kutscher 1990, p. 40) à la fin du mois iv. De même peut-on verser au dossier les documents administratifs qui mentionnent, pour quatre années différentes, à une date située entre le 26 *abûm* (iv) et le 2 *Hibirtum* (v), des cérémonies impliquant un « chanteur » (*inûma zamîri(m)*), cela à titre d'hypothèse seulement, car le lien avec le culte de Dumuzi n'est pas prouvé ici non plus.

Dans d'autres traditions, le mois d'*abûm* est le moment privilégié des offrandes funéraires et du culte des ancêtres. Cela n'apparaît pas dans la documentation mariote, qui, outre le *kispum* mensuel (ci-dessus), réserve plutôt les mois d'hiver à ces aspects commémoratifs du culte (voir *infra*, *Les fêtes de l'hiver en l'honneur d'Estar et Dêritum*).

b) *Les cérémonies d'hiver : le retour de Dumuzi.* – Le mois v*, *Mammitûm* (= x, *Bêlet-bêri* dans le calendrier local), qui arrive 6 mois après le mois d'*abûm*, est le moment du « retour de Dumuzi » et de son « entrée dans le temple de Bêlet-Ekallim » à l'époque éponymale comme sous le règne de Zimrî-Lîm. L'entrée de Dumuzi dans le temple de Bêlet-Ekallim désigne simplement son admission dans la zone sacrée du sanctuaire de la déesse. C'est auprès d'*Annunîtum* que Dumuzi réside cependant quand il est au palais.

c) *La figure de Dumuzi*. – Dans la tradition du Sud et de l'Est, Dumuzi/Tammuz représentait la force vitale du grain planté à l'automne, qui devait se manifester à la fin dans la récolte luxuriante du printemps. Ainsi, de l'automne aux premiers mois du printemps, Dumuzi – le grain – grandissait et prospérait. Mais à l'arrivée de l'été, le grain était coupé et seule restait la paille desséchée - Dumuzi était épuisé. Aussi l'été était-il le moment des lamentations sur la mort de Dumuzi, sur la puissance disparue de la semence et du grain.

Mais à Mari, semble-t-il, le culte de Dumuzi est en partie coupé des réalités agricoles. En revanche, la figure du dieu s'enrichit de dimensions supplémentaires, proprement syriennes :

- La proximité entre Dumuzi et Annunîtum est soulignée par plusieurs documents. La lettre de Hammî-ištamar, citée plus haut dit qu'« à chaque [hiver] il revient au temple Annunîtum ». Une lettre d'Itûr-Asdu au roi est encore plus explicite (A.512 : 7-15 ; Durand 1995, p. 206-207) : « Le jour où j'ai fait porter cette tablette à mon seigneur, on a donné la cérémonie d'expiation (*pudûm*) de mon seigneur dans le temple d'Annunîtum de Šehrum. J'ai fait entrer Dumuzi dans le temple d'Annunîtum de Mari. La Reine a offert le sacrifice dans le temple d'Annunîtum de Šehrum ».

Il n'est pas impossible, donc, que Dumuzi ait été pour les Mariotes l'époux d'Annunîtum, un dieu originellement syrien et identifié tardivement seulement au Dumuzi sumérien. D'autres dieux syriens connaissent en effet un cycle annuel de descente aux Enfers et de renaissance, dont les noms authentiques peuvent être cachés derrière le nom sumérien de Dumuzi (Durand 1995, p. 206-207).

On ne peut ainsi manquer de rapprocher le moment appelé la « sortie d'Annunîtum » (*inûma waṣî Annunîtum*) mentionné par trois fois dans la documentation administrative, dans les semaines qui précèdent les lamentations en l'honneur de Dumuzi. L'événement est à rattacher sûrement au culte de ce dieu.

- Le pasteur Dumuzi est la représentation emblématique de la vie nomade par excellence, celle dont doivent pouvoir se prévaloir les chefs amorrites : ce que retient le chef bédouin Hammî-ištamar (voir ci-dessus) et ce en quoi il se compare à Dumuzi, ce n'est pas sa dimension agraire, mais le fait qu'« [il a] failli périr et [s'est] sauvé de la mort ». P. Marello a cité dans son édition du texte les passages de l'*Épopée de Zimrî-Lîm*, parallèles à l'*Épopée d'Erra*, qui chantent dans les mêmes termes la vie guerrière et sans repos des vrais nomades. Il n'est pas impossible que le culte mariote de Dumuzi ait comporté des traces de cette spécificité bédouine de la figure du dieu, même si elles ne sont plus perceptibles dans nos sources.

Les lamentations qui accompagnent en été la mort du dieu sont peut-être l'occasion d'une célébration des ancêtres de la dynastie, mais on n'en a plus trace qu'à travers le nom du mois iv où elles ont lieu (*abûm*). En revanche, le retour de Dumuzi, qui a lieu six mois plus tard, au mois x, s'insère dans le grand cycle festif commémoratif des Bords-de-l'Euphrate, la fête annuelle

d'Eštar. Mais ce qui est célébré peut-être, plus encore, à travers les figures de Dumuzi et Annunîtum, c'est l'opposition entre la saison consacrée à la vie nomade et à ses activités, le voyage et la guerre, durant laquelle Dumuzi, figure masculine, risque sa vie et, plus important, échappe à la mort, et la saison consacrée à la vie au palais, sédentaire, dans l'univers plus féminin d'Annunîtum.

E. LES FÊTES DE L'HIVER EN L'HONNEUR D'EŠSTAR ET DÉRITUM. – Les mois d'hiver qui doivent marquer, sinon un arrêt, du moins un ralentissement de la « vie nomade » dans les monarchies amorrites sont l'occasion pour le groupe de célébrer autour du roi les grandes fêtes manifestant l'unité de la « famille » autour de son « chef ». Ces fêtes posent un problème de dénomination et derrière l'appellation de « fête d'Eštar » communément admise pour désigner les festivités de cette période de l'année, il faut distinguer en réalité dans le calendrier deux moments indépendants. Le mois de *lilliyâtum* (ix, dans la tradition locale = iv* dans le calendrier dit « de Samsî-Addu ») est celui de la célébration de la fête d'Eštar proprement dite à Mari. Le mois de *kiškişum* (xi = vi*) est le moment des fêtes de Déritum, qui se déroulent à Dér. Malgré le caractère très déséquilibré de la documentation d'un règne à l'autre, il semble possible de trouver des traces de ces deux cycles festifs sous Yasmah-Addu et sous Zimrî-Lîm. On évitera donc ici de poser le problème en termes de remplacement d'un culte par un autre ou d'un « décalage » supposé pour la première moitié du règne de Zimrî-Lîm (Durand-Guichard 1993, p. 29-40 ; le détail du culte d'Eštar lui-même, ses liens avec le culte du *rânum* et des bétyles, ou avec les *pagra'um* de Dagan, doivent être exposés par J.-M. Durand sur la base d'un important lot de lettres inédites et ne peuvent être traités ici).

Le mois de Bêlet-bêrî (x) est le moment du retour de Dumuzi dans le temple d'Annunîtum dont il a été traité plus haut et sur lequel on ne reviendra pas. On exposera seulement ici les données concernant le calendrier de la fête d'Eštar à Mari et de celle de Déritum à Dér.

La fête d'Eštar du mois de *lilliyâtum* (ix). – La fête d'Eštar, célébrant sous Zimrî-Lîm une Eštar locale, protectrice de la dynastie, et sous Yasmah-Addu la figure importée d'Eštar d'Irradân (voir *supra*, Les rituels de Mari), s'étend sur une semaine au début du mois ix, *lilliyâtum* (iv*, *nabrûm*, dans le calendrier « de Samsî-Addu ») qui représente, dans la tradition locale, le « mois de la nuit » associé au solstice d'hiver. Eštar est accueillie au palais « dans le temple de Bêlet-Ekallim » dès le 1^{er} jour du mois, puis y est rejointe par Nergal une semaine plus tard. Ces deux moments sont marqués par des cérémonies particulières.

a) L'entrée d'Eštar au palais/dans le temple de Bêlet-Ekallim. – Le premier moment est constitué par l'entrée d'Eštar au palais et son installation dans le temple de Bêlet-Ekallim. On peut distinguer d'après notre documentation des années « normales » de l'année ZL 7 (= 6'), qui apparaît comme « exceptionnelle ».

Dans les années « normales », l'offrande du « plateau de faveurs » (*paššûr dumqî*) correspond toujours au

début du sacrifice d'Eštar, à la néoménie. C'est à cette même date qu'est attesté le « sacrifice (d'Eštar) dans le verger (du roi) » et il est possible que le sacrifice dans le verger ait un rapport avec l'offrande du *paššur dumqî*, le terme *siskur₂-re*, que l'on rend par « sacrifice », pouvant recouvrir des gestes rituels variés : repas ou sacrifice sanglant. Les repas sacrificiels peuvent durer ensuite plusieurs jours tandis qu'Eštar réside au palais, et plus précisément « dans le temple de Bélet-Ekallim », où elle est toujours présente une semaine plus tard (M.6907, daté du 5/ix/ZL 6 [= 5']).

L'année ZL 7 (= 6') apparaît, par comparaison, comme « exceptionnelle », puisque c'est le 7/ix, seulement, que sont mentionnés d'une part l'offrande du *paššur dumqî*, et d'autre part le sacrifice d'Eštar dans le verger. Le début de la fête d'Eštar semble bel et bien avoir été perturbé par un retard que l'on a voulu rattraper. En effet, le même jour que l'offrande du *paššur dumqî* et que le sacrifice d'Eštar a lieu la deuxième étape importante de cette période festive, le sacrifice du Char de Nergal, que l'on célèbre sans tarder, puisque cette cérémonie a lieu normalement le 7/ix.

b) *Le Char de Nergal*. – Les festivités du Char de Nergal sont attestées quatre fois dans le règne de Zimrî-Lîm en date du 7/ix ; les expressions qui les désignent parlent, pour les plus succinctes, du « Char » et pour la plus complète, du « sacrifice du Char de Nergal ».

La fête du Char de Nergal n'est toutefois pas apparue avec Zimrî-Lîm. L'époque éponymale en fournit deux attestations. La première n'est qu'à moitié explicite, puisqu'il s'agit d'un bordereau mentionnant une dépense d'huile « pour Nergal » (Charpin 1984, p. 86 n° 12 ; 9/iv*/Aššur-malik). La seconde concorde tout à fait avec les données du règne de Zimrî-Lîm : la dépense d'huile est enregistrée le 7/iv*/*warki Tab-silli-Aššur*, « lors du Char de Nergal (ARM VII, n° 29).

Ces sacrifices des premiers jours du mois de *lillyâtum* permettent de relire la chronologie des tout premiers jours du règne de Zimrî-Lîm (dans l'année dite ZL 0) : le mois de *lillyâtum* est le mois de la transition entre les deux règnes : le dernier sacrifice attesté pour le règne de Yasmah-Addu dans la documentation de Mari est daté du 7/ix/*warki Tab-silli-Aššur* (voir ci-dessus ARM VII, n° 29, à propos du Char de Nergal), et le tout dernier document de l'administration de Yasmah-Addu, du 11/ix (Charpin-Ziegler 2003, p. 170 sq.). Yasmah-Addu a donc honoré les cultes jusqu'à la toute fin de son règne. Quant aux premiers textes administratifs datés de Zimrî-Lîm documentant des sacrifices à Mari, ils datent du 29/ix (ARM XXI, n° 18). Il est intéressant de remarquer que d'après ce texte Zimrî-Lîm honore avant tout Eštar, Bélet-Ekallim et Nergal, et qu'une cérémonie dans le Verger a lieu au même moment. Tout se passe comme si, n'ayant pu faire honneur aux dieux durant sa marche militaire vers Mari, aux dates normales du début du mois, dans la semaine du 1^{er} au 7/ix, le nouveau roi s'était hâté de rattraper ce retard. On aurait ainsi la preuve que la tradition de la fête d'Eštar et de Nergal à Mari ne date

pas de la domination de la ville par le Royaume de Haute-Mésopotamie, mais avait cours déjà du temps des ancêtres de Zimrî-Lîm, qui en a gardé la mémoire dans son exil vers l'Ouest. Yasmah-Addu n'a fait qu'entretenir, dans ce cas précis, les cultes locaux existant avant lui.

Les fêtes de Dêritum en *kiškişum* (xi). – La période du 13 au 19/ix apparaît, à la lumière de la documentation administrative, comme le moment privilégié des cultes pour Dêritum. Le roi (et sûrement une partie de la cour) se déplace à Dêr. Mais tous les sacrifices attestés pour cette période ne peuvent être rattachés aux festivités de Dêr :

À l'époque éponymale, une dépense d'huile est enregistrée, malheureusement sans le quantième du jour, durant le mois *mana* (vi* = xi) « lors de (la fête de) Dêritum » (*inúma Dêritum*), pour l'éponymie d'Ikuppiya (Charpin 1984, p. 88 n° 29) ; des dépenses d'huile sont enregistrées pour offrandes à Dêritum le 14/ix/Awiliya (ARM VII, n° 5) et le 13/ix/ Tab-silli-Aššur (Charpin 1984, p. 85 n° 4) ; mais cette même année, il semble que d'autres cérémonies concernant Dêritum aient eu lieu plus tôt dans le mois : le 5/ix/Tab-silli-Aššur, de l'huile est offerte à Dêritum et Bélet-Ekallim, « lors de l'entrée du roi » (Charpin 1984, p. 87 n° 22).

En ZL 0, des sacrifices pour Bélet-Ekallim et pour Dêritum ont lieu dès le 15/ix (ARM XXIII, n° 298) ; il semble même que des devins y accomplissent des interrogations dès le 13/ix (ARM XXIII, n° 294). Le 16/ix, ARM XXIII, n° 303 enregistre à Dêr une dépense d'ovins pour un « sacrifice pour Dêritum », pour Šamaš et pour Sîn, ainsi que pour la table du roi, qui a voyagé ce jour-là de Mari à Dêr (une consultation oraculaire est attestée à Mari avant le départ, et un repas est pris par le roi dans les deux villes). Des messagers d'Ešnunna et du Yamhad sont présents pour l'occasion. La dernière attestation de cérémonies à Dêr est datée du 18/ix (ARM XXI, n° 41), où sont enregistrées des dépenses de bétail pour un « sacrifice pour Dêritum » (*siskur₂-re a-na ⁴de-ri-tim*), parmi d'autres offrandes et un repas du roi. Celui-ci était donc toujours présent à Dêr ce jour-là. Le retour du roi à Mari est attesté le 20/ix.

En ZL 1, la première mention d'une cérémonie à Dêr est datée du 16/ix, (Duponchel 1997, p. 237, n° 70) : de l'huile est dépensée pour oindre des objets de culte-*zahâtum* à Dêr. Le même jour, un texte mentionne explicitement le départ du roi à Dêr et les derniers préparatifs du matériel avec lequel il voyage (Duponchel 1997, p. 237, n° 72). Ce même jour, enfin, a lieu l'installation de (la statue de) Dêritum sur son socle et le graissage de diverses pièces du char qui va la transporter de Mari à Dêr (Duponchel 1997, p. 238, n° 73). Une représentation de la déesse Dêritum, statue ou emblèmes, doit voyager en même temps que le roi de Mari à Dêr et une scène d'entrée du roi en majesté doit avoir lieu à Dêr à l'arrivée. Le 18/ix a lieu une procession autour de la ville de Dêr, mettant en scène des baladins et des chantres (Duponchel 1997, p. 238 n° 74), ainsi que divers sacrifices. Pour la journée du

19/xi/ZL 1 à Dêr, sont documentées les dernières cérémonies attestées dans le cadre de la fête de Dêritüm (Duponchel 1997, p. 240, n° 81) ainsi que la préparation du char, vraisemblablement en vue du retour à Mari (Duponchel 1997, p. 239, n° 78).

- Pour cette période du 13 au 19/xi, les années suivantes n'apportent que des éléments épars : en ZL 2 (= ZL 1'), le 17/xi, le bordereau M.6779 enregistre une dépense d'étoffes par Dariš-Libur sur les biens de Mukannišum « lors de (la fête de) Dêritüm ». En ZL 8 (= ZL 7'), le bordereau M.12791 enregistre des étoffes « lors de (la fête de) Dêritüm » avec un léger décalage mais au même mois, le 26/xi (Durand-Sevalié s.p.). On peut, pour finir, recouper ces informations avec deux documents, datés de ZL 5 (= ZL 4'), qui, sans mentionner de sacrifice particulier, attestent de la présence du roi à Dêr à cette période. Les fêtes de Dêr semblent donc bien avoir eu lieu régulièrement au mois xi durant tout le règne de Zimrî-Lîm (au moins entre ZL 0 et ZL 8) et, pour autant qu'on puisse le voir, déjà à cette époque sous Yasmah-Addu (en Ikuppiya, Awiliya et Tab-šilli-Aššur).

Bibliographie

Ahw = W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1959-1981. – **Aro 1961** = J. Aro, « (Compte rendu de) M. Birot, *Archives Royales de Mari IX : Textes administratifs de la salle 5*, Paris, Geuthner, 1960 », *OLZ* 56, col. 603-605.

Charpin 1982 = D. Charpin, « Mari et le calendrier d'Ebla », *RA* 76, p. 1-6 ; **1984** = « Nouveaux documents du bureau de l'huile à l'époque assyrienne », *MARI* 4, p. 83-126 ; **1987c** = « Nouveaux documents du bureau de l'huile (suite) », *MARI* 5, p. 597-599 ; **1989** = « Les mois Uwarum et Sebûtum », *NABU* 1989/93. – **Cohen 1993** = M.-E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda, CDL Press.

Duponchel 1997 = D. Duponchel, « Les comptes d'huile du palais de Mari datés de l'année de Kahat », *FM* III, p. 201-262. – **Durand 1987b** = J.-M. Durand, « L'organisation de l'espace dans le palais de Mari : le témoignage des textes », dans E. Lévy (éd.), *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome, Actes du colloque de Strasbourg 19-22 juin 1985*, Strasbourg, p. 39-110 ; **1989b** = « Tombes familiales et culte des Ancêtres à Emâr », *NABU* 1989/112 ; **1995** = « La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari », dans G. del Olmo Lete (éd.), *Mitología y Religión del Oriente Antiguo II/1, Semitas Occidentales (Ebla, Mari)*, Sabadell-Barcelone, p. 125-533.

Finkelstein 1966 = J. J. Finkelstein, « The Genealogy of the Hammurapi Dynasty », *JCS* 20, p. 95-118.

Grayson 1980 = A. K. Grayson, « Königslisten und Chroniken », *RIA* 6, 1980-1983, p. 77-135. – **Greengus 2001** = S. Greengus, « New Evidence on the Old Babylonian Calendar and Real Estate Documents from Sippar », *JAOS* 121, p. 257-267.

Jacquet 2002 = A. Jacquet, « *Lugal-meš et malikum. Nouvel examen du kispum à Mari* », *FM* vi, p. 51-68.

Kutscher 1990 = R. Kutscher, « The Cult of Dumuzi », dans J. Klein et A. Skaist, *Bar-Ilan Studies in Assyriology, (Mél. Artzi)*, Bar-Ilan, p. 29-44.

LAPO = J.-M. Durand, *Documents épistolaires du palais de Mari I-III, LAPO 16-18*, Paris, Cerf, 1997-2000. – **Lafont 1999** = B. Lafont, « Sacrifices et rituels à Mari et dans la Bible », *RA* 93, p. 57-77. – **Limet 1970** = H. Limet, « L'organisation de quelques fêtes mensuelles à l'époque néo-sumérienne », *CRRAI* 17, p. 59-74.

Marello 1992 = P. Marello, « Vie nomade », *FM* [i], p. 115-125.

Nougayrol 1947 = J. Nougayrol, « Un texte inédit du genre šurpu », *JCS* 1, p. 329-336 ; **1950** = « Textes hépatoscopiques d'époque ancienne conservés au musée du Louvre (III) », *RA* 44, p. 1-40 et pl. I-III.

Sasson 1985 = J. M. Sasson, « “Year : Zimri-Lim offered a great throne to Shamash of Mahanum”. An Overview of One Year in Mari Part I : The Presence of the King », *MARI* 4, p. 437-452. – **von Soden 1953** = W. von Soden, « Zum akkadischen Wörterbuch. 54-60 », *Or* 22, p. 251-261. – **Sollberger 1968** = E. Sollberger, « The Cruciform Monument », *JEOL* 20, p. 50-70.

A. JACQUET.

VII. LA VIE JURIDIQUE

I. LE DROIT ET LA JUSTICE

L'image par excellence du roi juste à l'époque paléo-babylonienne est celle de Hammu-rabi de Babylone, essentiellement en raison de la connaissance actuelle de son code (Charpin 2005b), mais il s'agit avant tout du hasard de la conservation des sources. Certes rien n'indique que Zimrî-Lîm ait fait compiler un recueil de sentences analogue à celui de son voisin babylonien ; en revanche, on sait que l'exercice de la justice était une de ses tâches principales. Elle lui fut rappelée par un prophète-āpilum du dieu Addu d'Alep s'adressant à un de ses envoyés en ces termes : « Rapporte à ton maître ces propos (du dieu) : “Ne suis-je pas Addu d'Alep qui t'ai élevé sur mon bas-ventre et qui t'ai fait revenir sur le trône de la maison de ton père ? Je ne te demande rien. Lorqu'un plaignant ou une plaignante feront appel à toi, tiens-toi debout et rends-leur justice. Voilà ce que je te demande. (Si) tu fais ce que je t'ai indiqué et que tu prêtes attention à ma parole, alors je te livrerai le pays de son orient à son ponant et un pays à toi *populeux*” » (*FM* VII 39 : 48-59). Le passage est d'autant plus important qu'il fait suite à une prophétie dans laquelle une autre figure divine, Addu de Kallassu, réclamait au roi de Mari le domaine d'Alahtum qu'il avait acquis. Le dieu d'Alep est donc ici présenté comme une divinité qui met de manière désintéressée l'accent sur l'exercice royal de la justice (Sasson 1998, p. 119-121).

Il faut avouer que les sources disponibles ne permettent pas de rendre compte de tous les aspects de l'exer-

cice de la justice dans le royaume de Mari. Un premier point doit être clarifié : en dépit des premières traductions qui en ont été données, le titre de *šāpiṭum* ne désigne pas un juge, mais « celui qui exerce le pouvoir », en l'occurrence un gouverneur (voir *supra*, col. 258). La justice était souvent réglée par la coutume. Le roi n'intervenait que dans deux cas : lorsqu'il s'agissait d'une affaire capitale (*dīn napištim*), c'est-à-dire que le coupable risquait la peine de mort (Lafont S. 1998), ou lorsque la situation économique était dégradée au point de menacer l'ordre dont il était le garant.

Le roi idéal devait à la fois maintenir l'ordre (*kittum*), en veillant notamment au respect de la propriété, et en même temps procéder au redressement (*mīšarum*) des situations iniques : tels sont les deux aspects de la justice dans le Proche-Orient antique. Si les exemples les mieux connus ont pendant longtemps concerné la Mésopotamie, on voit aujourd'hui que la Syrie n'échappait pas à cette dualité. Les actions du roi en tant que « redresseur de torts » y sont avant tout documentées par le terme *andurārum*, que l'on peut traduire par « retour au statut antérieur » (Charpin 1987b).

L'*andurārum* était proclamée à l'avènement des souverains, au moment où le nouveau roi mettait fin au deuil observé depuis la mort de son prédécesseur (Charpin 2000). Le cas le mieux connu est celui du royaume d'Alep à la mort de Yarîm-Lîm, lorsque son fils Hammu-rabi monta sur le trône. S'adressant à un envoyé de Zimrî-Lîm, le roi d'Alep rappela par la suite : « Comment (penser) qu'à la mort de mon père j'ai limité l'*andurārum* de mon pays ? Est-ce peu de choses que j'ais envoyé Sîn-abušu et qu'il ait “lavé” toutes les ergastules et que, dans mon palais, il ait affranchi la population non libérée et que les patrimoines aient été restaurés ? » (FM VII 47 : 18-22). Les deux mesures auxquelles il est ici fait allusion peuvent être comprises à la lumière des textes contemporains de Babylone. Il s'agissait pour le roi de lutter contre les conséquences de l'endettement. Les débiteurs insolubles entraient en servitude chez leur créancier : au moment d'une *andurārum*, non seulement les prêts non encore remboursés étaient annulés, mais les personnes réduites en servitude étaient libérées. Par ailleurs, ceux qui avaient été contraints d'aliéner leur patrimoine pour rembourser une dette rentraient en possession de leur bien. Une telle mesure fut également prise par Zimrî-Lîm à son avènement, et commémorée dans le nom de sa deuxième année de règne : « année où Zimrî-Lîm “redressa” les Bords-de-l'Euphrate » (Charpin-Ziegler 2003, p. 184 et n. 108). Le verbe employé (*šūšurum*) renvoie bien à un décret de *mīšarum*.

Ces mesures n'étaient pas limitées à l'avènement d'un roi. Lorsque la situation économique devenait catastrophique, le souverain pouvait intervenir de façon à soulager le fardeau des plus pauvres. Ainsi, lorsqu'une famine frappa la région du Suhûm, Yasmah-Addu informa Samsî-Addu qu'il avait décidé de prendre un décret (*šiptum*) par lequel il remettait les prêts de grain, intérêt compris (ARM IV, n° 16 = LAPO 18, n° 1049) : la comparaison avec les textes babyloniens contemporains

permet de conclure qu'il ne s'agissait pas seulement de la remise des arriérés envers le palais, mais aussi de dettes contractées auprès de particuliers. L'*andurārum* pouvait également être proclamée dans un royaume étranger vaincu et annexé. C'est ainsi que le prophète-*āpilum* du dieu Šamaš déclara à Zimrî-Lîm : « Autre chose. Voici ce que dit Šamaš : « Hammurabi, le roi de Kurda, t'a dit des mensonges et sa main est dirigée vers ailleurs. Ta main s'emparera de lui et tu donneras libre cours à une *andurārum* dans son pays. Or voici que le pays tout entier est remis à tes mains. Lorsque tu t'empareras de la ville et que tu donneras libre cours à une *andurārum*, [ainsi], ta royauté sera éternelle » (ARM xxvi/1, n° 194, l. 32-43). Le devoir de justice est ici encore présenté comme une mission divine.

On pourrait avoir des doutes sur l'application de telles mesures. On possède néanmoins quelques indices qui montrent leur efficacité. Ainsi, un contrat de prêt d'argent datant du règne de Yahdun-Lîm ajoute cette mention : « Il (le débiteur) a reçu l'argent après l'*andurārum* ». Le créancier fit donc préciser que ce prêt ne pouvait être considéré comme entrant dans le champ d'application d'une *andurārum* que le roi avait récemment proclamée. La pratique de l'*andurārum* a laissé une autre trace dans les contrats : le créancier pouvait faire inclure une clause par laquelle le débiteur s'engageait à rembourser, même en cas d'annulation des dettes (Charpin 1990c). Quelques lettres font également allusion à l'application d'une telle mesure. Ainsi le gouverneur du Suhûm Hammânum écrivit-il à Yasmah-Addu : « De plus, on me presse de questions au sujet de l'*andurārum* des esclaves, hommes et femmes. Que mon seigneur m'écrive la décision concernant l'*andurārum*. Qu'il écrive sans faute ! (M.11009+ [LAPO 18, n° 1084] : 20-27). Une autre lettre fait allusion à « la tablette du protocole (*isiktum*) de l'*andurārum* qui a été écrite » suite au décret (*šiptum*) pris par le roi (M.14033 [LAPO 18, n° 1082] : 7-9). On regrette évidemment qu'un tel texte ne soit pas parvenu.

Bibliographie

Charpin 1987b = D. Charpin, « Les décrets royaux à l'époque paléo-babylonienne, à propos d'un ouvrage récent », *AfO* 34, p. 36-44 ; **1990c** = « L'*andurārum* à Mari », *MARI* 6, p. 253-270 ; **1997** = « Manger un serment », dans S. Lafont (éd.), *Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, Méditerranées 10/11, Paris, p. 85-96 ; **2000** = « Les prêteurs et le palais : les édits de *mīšarum* des rois de Babylone et leurs traces dans les archives privées », dans A.C.V.M., Bongenaar (éd.), *Interdependency of Institutions and Private Entrepreneurs* (MOS Studies 2), PIHANS 87, Leyde, p. 185-211 ; **2005b** = « Le statut des “codes de lois” des souverains babyloniens », dans *Le législateur et la loi dans l'Antiquité*, Caen, p. 93-108 ; **2005d** = « “Laver les ergastules” (*nepârâtim mesûm*), d'Alep à Suse », *NABU* 2005/97.

Durand 1997b = J.-M. Durand, « Itûr-Mêr, dieu des serments », dans S. Lafont (éd.), *Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, Méditerranées 10/11, Paris, p. 57-69.

Lafont 1997 = S. Lafont, « Un “cas royal” à l’époque de Mari », *RA* 91, p. 109-119 ; **1998** = « Le roi, le juge et l’étranger à Mari et dans la Bible », *RA* 92, p. 161-182 ; **2002** = « Un cas d’exécution sommaire à Tuttul », dans *FM* vi, p. 89-102.

Sasson 1977 = J.M. Sasson, « Treatment of Criminals at Mari », *JESHO* 20, p. 90-113 ; **1998** = « About “Mari and the Bible” », *RA* 92, p. 97-123.

D. CHARPIN.

II. SERMENTS

Le « serment par le dieu » *nîš ilim* ou « serment par les dieux » *nîš ilâni* est documenté, à Mari, par des textes de nature diverse : les textes juridiques mettent en évidence la pratique du serment dans le domaine privé, lors d'accords entre deux parties, et permettent de deviner la gestuelle symbolique ou magique qui l'accompagne. On observe par ailleurs dans les sources judiciaires le recours au serment assertoire comme un des moyens d'établissement de la preuve. La Mésopotamie amorrite s'oppose en cela au domaine irakien de l'Est par deux caractéristiques, le recours à l'oral plutôt qu'à l'écrit et l'engagement devant une volonté divine toute puissante plutôt qu'en accord avec le décret du roi (*simdat šarrim*). Un certain nombre de protocoles jurés, relevant du type de l'*isiktum*, « accord préalable passé entre deux parties », permettent par ailleurs de saisir l'idéologie sous-tendant les pactes politiques. On y voit se dessiner à la fois le service du roi et la forme de l'engagement qu'il implique. Avec cette seconde dimension, c'est une façon syrienne d'envisager les pactes sociaux et politiques qui apparaît désormais sous un jour nouveau dans la documentation mariote : par delà les différences d'origine du terme employé pour désigner le serment, le *niš ilâni* est en effet tout à fait comparable aux *adê* connus à l'époque néo-assyrienne, persistance de cette même tradition syrienne.

A. PRATIQUE JURIDIQUE ET PRATIQUE MAGIQUE. – Le serment est une pratique juridique courante en Mésopotamie. Lors de la conclusion d'un accord, le serment par le dieu local et par le nom du roi scelle l'engagement des parties contractantes. Par ailleurs, le serment assertoire, par lequel une personne jure de ne pas avoir eu certaines activités coupables, constitue, lors des procès, un mode d'administration de la preuve largement répandu en Mésopotamie. Mari documente cependant des caractéristiques propres au Moyen-Euphrate et aux régions sous influence de la culture amorrite : la prestation de serment s'accompagne à Mari d'une gestuelle symbolique par laquelle on remet sa vie entre les mains d'une puissance divine supérieure, garante de l'accord, en l'occurrence Itûr-Mêr.

Le serment à Mari est juré le plus souvent par Itûr-Mêr. – Le dieu est mentionné avec d'autres divinités et divers rois de Mari. D'une manière générale, Itûr-Mêr apparaît comme le dieu pourvoyeur de royauté, destructeur des familles et maison du méchant, dieu garant de l'équité (*kittum*), lequel sait « libérer les humbles », et gardien des serments, qui punit par sa justice (*mîšarum*) les parjures qui ont prêté serment par lui.

On voit ainsi Itûr-Mêr, dieu de justice, intervenir dans le domaine politique. Ses emblèmes (*kakkum*), en l'occurrence son sceptre (*haqtum*), sont déplacés pour des serments prêtés entre rois : lorsque Zimrî-Lîm rencontre Bîna-Eštar de Kurda, le sceptre d'Itûr-Mêr est déposé aux côtés des emblèmes de Šaggar, divinité locale (Durand 1997b, p. 61) : « Lorsque l'emblème d'Itûr-Mêr eut fait son tour et fut arrivé là où se trouvait l'emblème de Šaggar, (...) avec lui il est entré au temple de Šaggar de Kurda. Là-dessus, (...) Bîna-Eštar (...) a fait apporter ses sacrifices ».

C'est devant son sceptre aussi que le roi s'engageait lui-même dans sa capitale (Durand 1997b, p. 61) : « Aujourd’hui, on doit donc faire sortir Šamaš, Addu et le sceptre d'Itûr-Mêr de sa demeure pour que mon seigneur touche sa gorge devant Šamaš ».

C'est devant lui enfin que les vassaux se déplacent pour prêter serment au roi de Mari (Durand 1997b, p. 62) : « Hâya-Sûmû a envoyé à [NG] Saqqum et Ibirum dire : “Puisque vous avez engagé les hostilités, il faut que deux Scheicks aillent à Mari et, par devant Itûr-Mêr, prêtent serment” ».

Dans le domaine privé, c'est l'arme (*gamlum*) d'Itûr-Mêr qui est mentionnée dans plusieurs documents juridiques, notamment dans des affaires de grand commerce international : les affaires engageant des Mariotes face à des Babyloniens, marchands de Sippar, se règlent, à Sippar devant Šamaš, et à Mari devant Itûr-Mêr. Ainsi s'exprime un marchand de Sippar, opposé au mariote Asqudum au sujet de marchandises dont le compte est litigieux (Durand 1997b, p. 62 sq.) : « J'ai dit : “Que l'on apporte le symbole de Šamaš et par devant lui, parlez droitement !” (...) Moi-même, je veux bien envoyer mes serviteurs pour qu'ils fassent le compte dans le temple d'Itûr-Mêr de tout ce que je lui ai envoyé ».

Itûr-Mêr était garant de bien d'autres actes juridiques à Mari. C'est en sa présence, par exemple, que la récolte était faite et répartie. On dressait aussi « l'arme divine » dans les campagnes pour régler les litiges concernant les pesées et partages.

Figure politique liée directement à la ville de Mari et sûrement, de par ses origines occidentales, à la dynastie bensim'âlite, Itûr-Mêr entre souvent en concurrence, pour le serment, avec d'autres divinités, et en premier lieu avec le chef du panthéon de la région du Moyen-Euphrate, Dagan, installé à Tuttul et, plus proche de Mari, à Terqa. Ainsi une lettre rapporte-t-elle les incidents qui se produisent lorsque des chefs benjaminites souhaitent prêter serment devant Dagan plutôt que devant Itûr-Mêr (Durand 1997b, p. 63 sq.). Le serment par Itûr-Mêr avait, pour les vassaux, le grand désavantage qu'il fallait se déplacer jusqu'à Mari. Le roi apprit donc à composer avec les susceptibilités, et, le plus important étant le serment, il accepta souvent que l'on prétât serment par les dieux qui étaient à disposition.

Le serment était prêté devant les emblèmes du dieu. – Il est ainsi incorporé à la sphère religieuse et placé sous la garde du divin. Il concerne les hommes, mais aussi les dieux, qui, entre eux, pouvaient s'enga-

ger par serment. Ainsi, au moment de la guerre contre l'Elam, les dieux jurent-ils de ne pas attenter « à la brique de Mari ni au gardien de Mari » (*ARM* x, n° 9, pour lequel voir en dernier lieu Charpin-Durand 2003, p. 74-75). Il était de plus accompagné de gestes symboliques qui avaient pour but de renforcer son caractère sacré. Le fait d'enfreindre un serment était ainsi considéré comme une souillure, un péché, et il était nécessaire, pour le conjurer, de faire intervenir des techniciens de la purification : les conjurateurs ou exorcistes (*wâšipum* ou *mussirum*), qui manipulaient des emblèmes du même type que ceux des dieux (le *gamlum*, par exemple).

Pourtant, les cas de rupture de serment, notamment ceux des alliances politiques, sont fréquents, et apparemment, en toute « bonne conscience » de la part du parjure. Une certaine forme de cynisme en politique fait que, face à son ennemi, la violation d'un serment n'est pas vue comme honteuse. Du fait des vassalités multiples et croisées dans le jeu politique du royaume de Mari, il n'était d'ailleurs pas rare que les serments de vassaux entrent en concurrence, et le problème était résolu, le plus souvent, par la trahison d'un allié au profit d'un autre.

Par ailleurs, l'altérabilité de la volonté humaine était prise en considération dans la pensée politique de l'époque. La preuve en est que, dans des situations critiques, le roi de Mari a éprouvé le besoin de faire renouveler le serment des localités voisines de la capitale, de districts entiers ou de ses serviteurs (voir ci-dessous).

Dans l'esprit des contemporains, la toute-puissance divine peut changer le cours de l'histoire. Si les dieux ont cette puissance, ils peuvent ainsi défaire quand bon leur semble un serment qui devrait être infrangible. On interprète en ce sens le fait que les recours de Zimrî-Lîm à des prophéties surviennent toujours à des moments où il s'était engagé dans des conflits qui pouvaient paraître impies (cf. J.-M. Durand, Prophéties, col. 370). Les expéditions punitives contre les parjures devaient exister mais rester finalement rares. Seule l'histoire, résultat de la volonté des dieux, était interprétée *a posteriori* par les Anciens comme le juste châtiment divin suivant la rupture d'un serment (Guichard 1996).

Geste et serment. – On trouve dans les documents juridiques de Mari une réalité commune à toute la région du Moyen-Euphrate, et, par delà, à l'ensemble de la Mésopotamie amorrite : dans les clauses de non-revendication, les expressions désignant le parjure éventuel et la punition qu'il encourt, à l'inaccompli (futur), sont accompagnées d'une expression à l'accompli (passé), qui dit alternativement « il (le jureur) a juré un serment (par) ND/NR », « il a mangé un serment (par) ND/NR », « il a juré (par) l'*asakkum* de ND/NR » ou encore « il a mangé l'*asakkum* de ND/NR ». On comprend, que le geste de manger est équivalent à celui de jurer, et qu'il devait être effectué par le jureur au moment même où il prêtait serment.

D'autres expressions parallèles, dans des contextes similaires, évoquent l'ingestion d'herbes au moment du serment. On « a mangé (*ikûlû*) les herbes (SAR.MEŠ)

du roi et du dieu », ou encore, on « a juré (pâd) par les herbes du roi et du dieu ». On est ainsi amené à penser que l'énoncé du serment s'accompagnait de l'ingestion d'une décoction de plantes, sûrement porteuses d'une malédiction au cas où le jureur transgresserait son serment. De tels actes matérialisant la malédiction que l'on appelait sur soi en cas de parjure sont attestés dans différents contrats de Mari, Terqa et Sippar. Le repas pris en commun par les contractants attesté dans certains documents, interprété d'abord comme une commensalité fondant une confraternité, ou simplement comme une petite fête célébrant l'accord, peut constituer en réalité un rite festif comportant une dimension magique. C'est ce qu'il faut voir vraisemblablement derrière le terme d'*asakkum*, traduit généralement par « tabou », et dont on trouve des parallèles, sous le terme d'*ikkibum* dans les malédictions des traités d'Assar haddon (Charpin 1997).

B. LES RELATIONS ENTRE LE ROI ET SES SERVITEURS. – La continuité d'une conception syrienne du serment apparue avec la notion de « tabou » (*asakkum* / *ikkibum*) est confirmée en ce qui concerne l'usage du serment comme fondateur des structures sociales et politiques. Les textes de serments de Mari mettent en effet en lumière les relations entre le roi et certaines classes de serviteurs. Ils concernent aussi bien des serviteurs considérés individuellement, et à tout niveau, des plus proches conseillers du roi à de simples particuliers, que des groupes plus ou moins unis et identifiés comme tels (groupes d'administrateurs, groupes bédouins, fragments de la population palatine ou extérieure au monde du palais...).

Assujetis au serment. – Une lettre de Samsî-Addu à Yasmah-Addu datée du mois xii* dresse la liste des catégories de personnels qui doivent prêter serment au roi de Mari (A.2724 = Durand 1991 : 30 sq.) : « Fais jurer un serment par les dieux aux fonctionnaires existants : gouverneurs, intendants, (simples) fonctionnaires, qui sont à ton service personnel, à la masse qui compose les sections, aux Scheicks, aux lieutenants et aux fonctionnaires, qui peuvent exister [5 administrateurs cités par leur nom] doivent se tenir avec les scribes et faire prêter serment par les dieux. Eux-mêmes ensuite doivent secondairement prêter serment par les dieux ».

La lettre de Samsî-Addu permet de distinguer deux grandes catégories de personnel : les serviteurs du palais chargés des biens et intérêts économiques et matériels du roi dans les provinces (gouverneur, intendants...) et les chefs locaux (les Scheicks et leurs « lieutenants »), chargés des populations extérieures au palais (*muškênum* et membres des tribus) mobilisables pour les travaux entrepris par le palais.

On voit à l'occasion que les grands serviteurs chargés d'organiser les cérémonies de serment ne sont pas eux-mêmes exempts de cette obligation, ni même les devins, qui devaient, par leur science, indiquer le moment faste auquel organiser cette prestation de serment. Le seul milieu pour lequel le serment n'est pas documenté est la famille du roi, ses proches parents et son harem.

Il est dommage que l'on ait ce type de document pour le règne précédent celui qui a fourni les protocoles

effectivement jurés, mais on peut se douter que la réalité n'a pas dû changer beaucoup. Le règne de Zimrî-Lîm atteste en revanche de longues listes de personnes, regroupées par lieux-dits et districts, qui doivent jurer par les dieux. Il n'est pas possible de savoir si la prestation de serment était quelque chose de naturel au début du règne, avec des récurrences périodiques, dans la mesure où l'on ne saisit le phénomène qu'en périodes de crise au cours du règne et jamais de manière explicite au moment de l'INTRONISATION. Les textes administratifs de Mari documentent deux grandes prestations générales de serment durant le règne de Zimrî-Lîm :

- Le premier moment documenté date du mois de Hubur (vi) de l'année ZL 2 (= 1'). Pendant tout le mois, on traite des agneaux à propos des chefs de service et serviteurs royaux, puis on les fait jurer. Les gens sont énumérés par listes constituant, à chaque fois, la « donne » d'un devin particulier.

Le roi a recours à la sanction divine pour confier un rôle administratif à quelqu'un (cf. Divination, col. 374). Les choses ne se passent pas nécessairement bien du premier coup et l'on est obligé de recommencer parfois l'interrogation oraculaire à plusieurs reprises. Parmi ces listes, il en existe une portant la mention suivante (Durand 1991, p. 43) : « tablette (énumérant) les principaux serviteurs pour lesquels on doit, une seconde fois, passer l'inspection oraculaire (*burrum*) afin de leur faire prêter le serment par le dieu et qui n'ont pas (encore) prêté serment ».

Aucun texte ne dit pourquoi juraient ces gens qui représentent, pour une part, les plus hauts fonctionnaires de l'administration palatiale ou de l'État. La période de calme relatif qui suivit la guerre avec les Benjaminites et le mariage de Zimrî-Lîm avec Šibtu fut sûrement l'occasion pour le roi de s'assurer, à lui et à la descendance qui serait issue de cette nouvelle union, la fidélité de ses plus hauts et plus proches serviteurs. Zimrî-Lîm semble alors avoir joué la carte de la réconciliation nationale, puisqu'il intègre à son service aussi bien les anciens serviteurs de Yasmah-Addu que des hommes nouveaux, bensim' alites et benjaminites, quel qu'ait été leur rôle dans les conflits du début du règne (Charpin-Ziegler 2003, p. 192).

On possède, pour un contexte similaire de lendemain de crise et de réconciliation, un protocole juré par les anciens révoltés au roi qui se maintint sur le trône : après que le roi de Karanâ Asqr-Addu eut à réprimer, avec l'aide d'un contingent mariole, la révolte du commandant de son armée Kukkutânum, le chef des troupes marioles Yasîm-El fit prêter un serment à Asqr-Addu par les révoltés de la veille : c'est le « Protocole de Karanâ » (M.7259 = Durand 1991, p. 48-50), que Yasîm-El transmit à Zimrî-Lîm, suzerain d'Asqr-Addu (Charpin 2006). Le texte juré prévoit d'ailleurs qu'en cas de trahison d'Asqr-Addu, ses serviteurs seraient automatiquement déliés de leur serment envers le roi de Karanâ et devraient en faire rapport au roi de Mari.

- Un très important lot de listes nominatives datées de ZL 9' met en évidence un deuxième moment de

prestations de serments, de civils hommes d'une part, et de femmes d'autre part. Il s'inscrit lui aussi dans un contexte de tensions dans l'histoire du royaume de Mari, celui de la progression des troupes élamites dans tout le nord-est de la Djéziré, sur fond de guerre entre Babylone et l'Élam. C'est le paysage politique de toute la Mésopotamie qui se trouvait menacé de bouleversements, surtout après la chute d'Ešnunna.

Outre son intervention militaire « au secours de Babylone », Zimrî-Lîm a sûrement ressenti le besoin de faire jurer l'ensemble de la population du royaume, dont certaines parties, ou du moins leurs autorités, ont pu avoir des appréciations différentes du conflit. Une prophétie est d'ailleurs venue conforter la décision du roi de Mari de s'opposer à son « suzerain » (au moins nominal) qu'était le *sukkalma*, preuve que le besoin d'une justification supérieure à la volonté du roi s'était fait ressentir.

On peut observer les déroulements précis des opérations de prestation de serment dans les trois districts centraux sur trois mois environ : par ordre chronologique, les districts de Mari, puis Terqa, et enfin Saggarâtum sont visités par les administrateurs envoyés de la capitale. C'est donc un ordre géographique, de la capitale au sud, vers le nord du royaume, qui préside à l'organisation des serments. L'absence de serments de femmes dans le district de Qaṭtunâ a été mis en relation avec l'inexistence de recensement-*tēbītum* des hommes mobilisables pour les armées du roi dans ce même district, qui ne devait pas être considéré comme constitutif du cœur du royaume (Charpin 2005).

Texte programmatique. – Quelques textes qualifiés d'*isiktum* sont les paroles prononcées par les serviteurs lors de leur prestation de serment. Le verbe *esēkum*, forme mariole du babylonien *esēhum*, signifie « assigner », en l'occurrence, « assigner une personne à une tâche ou fonction ». L'*isiktum* est compris comme un « protocole d'activités juré », par lequel une personne jure d'agir selon des directives données ; il s'agit donc d'un texte programmatique, qui permet de saisir les relations que le roi amorrite souhaitait entretenir avec ses serviteurs.

a) Ils concernent, pour autant que les sources le documentent, des fonctionnaires royaux (devins, intendants du palais, gouverneurs) mais aussi des groupes sociaux pris dans leur globalité (États vassaux, tribus nomades), soit l'essentiel de ceux sur qui le roi de Mari pouvait avoir autorité. Leur rôle est donc considérable dans le fonctionnement du royaume.

- Le « protocole des devins » est le document qui permet le mieux de saisir les relations que le roi amorrite souhaitait entretenir avec ses serviteurs. Le devin ne répond pas à des exigences morales ou religieuses, mais strictement politiques. Son action est motivée par la volonté du roi, et non par celle des dieux, qui ne sont présents que comme témoins du serment et vengeurs éventuels du parjure ; il est tenu de dénoncer autrui et doit en ce sens se soucier non seulement de la pureté de son action, mais de celle des autres ; il jure sur

un texte qui envisage toutes les possibilités d'action et ne peut s'y soustraire.

Le texte n'est pas daté et, s'il est possible de dire qu'il date du début du règne, il est difficile de préciser en revanche s'il s'agit de l'entrée de Zimrî-Lîm à Mari après la victoire sur Yasmah-Addu, ou de l'établissement de la filiation avec Yahdun-Lîm, quelque temps plus tard.

- Il existe un protocole qui ne qualifie pas précisément le statut du jureur mais concerne manifestement un administratif à la tête d'un district limité. Le roi s'assure par ce serment que son serviteur ne se rebellera pas contre lui, ne prendra pas la fuite, et n'incitera pas les populations de son district à la rébellion, tous traits caractéristiques du *haBirum*. De même que le devin, l'administratif doit faire attention non seulement à son propre comportement mais aussi à celui de son entourage. La délation d'un autre administratif ou de tout sujet du roi qui tenterait d'organiser une rébellion est prévue et même imposée.

- Un seul texte concernant le serment d'un gouverneur-*šâpîtum* nous est parvenu. Il ne s'agit pas d'un protocole *isikum*, mais d'un serment assertoire portant sur le passé, prêté en contexte judiciaire en présence des dieux du serment ; ce texte a pour caractéristique de concerner une personne précise, le gouverneur de Saggarâtûm, Sûmu-hadû et non la catégorie des *šâpîtum* de manière anonyme.

La déontologie du gouverneur qui transparaît consiste ici encore en une aliénation totale de la personnalité du serviteur, tout entier au service du roi, et non autorisé à entretenir des rapports avec l'étranger sans en passer par le roi. La première obligation est la transmission de l'information venant de l'extérieur du royaume à laquelle le serviteur avait accès, reflet du désir du roi amorrite de centraliser l'information. En sens inverse, dans ses relations avec l'extérieur, l'autorité locale n'avait nullement l'initiative et devait se contenter de transmettre les missives émanant de l'administration centrale.

b) Bien que sanctionné par les dieux de la divination, et s'engageant devant les dieux du serment, selon un rituel précis, le serviteur s'engage sur un plan strictement politique. Il aliène totalement sa personnalité et devient l'instrument du roi. Dans sa forme, le texte tend à l'exhaustivité et envisage toutes les possibilités d'action du serviteur, de manière qu'il ne puisse se soustraire aux malédictions qu'il encourt en cas de parjure. Les malédictions, pour autant qu'elles soient mentionnées sont familiales et portent autant sur la descendance du parjure que sur sa personne. Les relations entre le serviteur et le roi se résument à un devoir absolu d'information, impliquant deux notions clefs dans le comportement du serviteur, le secret et la délation.

- Le devoir d'information est le devoir essentiel des fonctionnaires et nulle hiérarchie ne peut faire écran entre un serviteur porteur d'une nouvelle et le souverain à qui il faut la transmettre. Le manque d'information du souverain risque d'entraîner un dommage majeur.

Plusieurs anecdotes rapportées par des lettres montrent que le serviteur qui ne se soumettait pas à cette obligation encourait de graves dangers. Ainsi voit-on un prince benjaminite menacer le premier ministre de Zimrî-Lîm de l'apostropher un jour devant le roi, s'il s'obstine à ne pas transmettre les informations qu'il lui envoie régulièrement (Durand 1991, p. 56 sq.) : « Maintenant, transmets cette information à ton Seigneur, comme quoi ils m'accaborent de messages mais que je n'irai pas chez eux. Si tu n'en informes pas ton Seigneur, un jour ou l'autre, je t'apostropherai devant Zimrî-Lîm, en disant : "J'ai entendu une nouvelle, je l'ai écrite à Sammêtar, ou Sammêtar ne te l'a pas transmise". Tu ne pourras pas répondre : "Quoi ? moi, je ne sais rien !" Transmets cette information ! ».

De la même manière, on voit régulièrement des serviteurs se défendre énergiquement quand ils se voient accusés de ne pas agir conformément à ce qu'ils sont censés faire, du fait du serment prêté à leur entrée en fonction.

- La notion de secret constitue le revers du devoir d'information. Les nouvelles doivent parvenir au roi sans être ébruitées auprès de la population civile ou de toute oreille non fiable. Le secret concerne avant tout le devin, puisqu'il a accès à la fois aux intentions du roi, par les questions qu'il formule, et aux réponses favorables ou défavorables des dieux, qui influencent l'action royale (cf. La divination, Le Protocole des devins, col. 376-377). Cette volonté de secret émane du roi lui-même, mais certains serviteurs, comme le chef nomade Ibâl-pî-El poussent parfois ce souci jusqu'à la paranoïa.

La délation est aussi une attitude obligatoire et très importante du bon serviteur. Les cas les plus épineux ont dû se poser aux administrateurs mariotes de Yasmah-Addu, liés sûrement au roi de Mari par serment, et pressés souvent par Samsî-Addu de le tenir informé de la gestion du royaume confié à son fils. La calomnie est donc un thème omniprésent dans les lettres de l'époque : les plus grands administrateurs, vassaux ou chefs nomades, furent souvent amenés à se défendre d'un rapport embarrassant fait sur leur compte.

Bibliographie

Bonechi 1997 = M. Bonechi, « Les serments de femmes à Mari », dans S. Lafont (éd.), *Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, Méditerranées, n° 10-11, p. 97-104.

Charpin 1997 = D. Charpin, « Manger un serment », dans S. Lafont (éd.), *Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, Méditerranées, n° 10-11, p. 85-96 ; **2005** = « Pour une estimation de la population du royaume de Mari », *NABU* 2005/96 ; **2006** = « [Compte rendu de] W. Heimpel, Letters to the King of Mari. A New Translation, with Historical Introduction, Notes, and Commentary, Mesopotamian Civilizations 12, Winona Lake, 2003 », *AfO* 51, p. 295-304. – **Charpin-Durand 2003** = D. Charpin et J.-M. Durand, « Des volontaires contre l'Elam », dans W. Sallaberger,

K. Volk et A. Zgoll (éds), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien* (= Mél. Wilcke), *OBC* 14, Wiesbaden, p. 66-76.

Durand 1991 = J.-M. Durand, « Précurseurs syriens aux protocoles néo-assyriens », dans D. Charpin et F. Joannès (éds), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, ERC, Paris, p. 13-71 ; **1997b** = « Itûr-Mér, dieu de la justice et des serments », dans S. Lafont (éd.), *Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, Méditerranées, n° 10-11, p. 57-69.

Guichard 1997 = M. Guichard, « Violation du serment et casuistique à Mari », dans S. Lafont (éd.), *Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, Méditerranées, n° 10-11, 1997, p. 71-84.

A. JACQUET.

III. LA VENGEANCE ET LES CAS ROYAUX

Il est souvent répété que les Amorrites ont pratiqué la justice avec plus de rigueur que les gens de l'Est qui auraient eu une attitude plus mesurée. Les punitions du Code de Hammu-rabi qui envisagent de recourir à l'application du talion seraient dues à l'influence directe des Amorrites sur la pensée mésopotamienne.

La loi du talion ou le thème de la vengeance et le prix du sang qui lui sont associés ont effectivement de bons correspondants dans les textes bibliques et c'est l'association de ces thèmes occidentaux avec l'origine occidentale des Amorrites eux-mêmes qui a, évidemment, entraîné l'amalgame. Pourtant les thèmes de la vengeance et du « prix du sang », tels qu'ils sont illustrés par les anecdotes relatives à Caïn ou à Lammech, ne représentent que des faits limités dans les récits bibliques.

La vengeance est exprimée dans les textes de Mari par *nigum*, une formation attendue sur la racine NQM qui exprime dans beaucoup de langues sémitiques le fait de se venger mais qui manque, jusqu'ici, en akkadien. Jusqu'à il y a peu, pourtant, le substantif *nigum* comme le verbe *naqânum* qui lui correspond ne se trouvaient que dans des noms propres, hors tout contexte historique. Il était difficile de tirer quelque chose de noms comme « Niqmî-Addu » ou Yaqqim-Addu.

Désormais ont été retrouvées dans les textes de Mari des anecdotes qui décrivent le phénomène du *nigum*.

Une première constatation est que la pratique n'est pas pan-amorrite mais limitée à la région du Nord-Est : elle est ainsi le fait des monarchies du Sud-Sindjar ou des Bédouins bensim'aliens de l'Ida-Maraş ; en revanche, les Mariotes sont très choqués à son spectacle et semblent avoir considéré une telle attitude comme un reliquat d'âges barbares et révolus.

Une seconde constatation est que la pratique est le fait autant de la communauté familiale qui cherche à venger un des siens que d'un groupe tribal beaucoup plus large ; elle concerne alors des affaires considérées comme internationales, dans la mesure où il s'agit de relations entre États.

La description de l'acte de *nigum* qui a été conservé montre qu'il s'agit assez exactement de ce qu'illustre la pratique du *l'ar* chez les Arabes. Il s'agit à la fois de venger le mort et d'assouvir sa propre douleur. L'acte relève en fait du défoulement pur et simple et représente ce qu'il est convenu d'appeler une peine aggravée. Le coupable, ou présumé tel, ne meurt pas uniquement pour expier sa faute envers la victime mais pour apaiser la douleur de sa parentèle. C'est cet aspect défoulatoire qui a manifestement le plus choqué les Mariotes.

De fait, ils viennent d'un État où la puissance royale s'affirme de plus en plus au détriment des notions traditionnelles de tribalité et de conscience clanique. Non pas que ces dernières soient transcendées par une conception plus épurée de la justice : le roi de Mari est tout à fait convaincu que le groupe auquel il appartient mérite avant tout autre sa solidarité et sa préférence ; mais c'est désormais l'autorité royale qui règle dans la tribu les conflits d'ordre privé. Un exemple net en est donné par l'anecdote du serviteur qui s'enfuit avec les deux concubines de son patron : rattrapé, il est privé de la vue ; par ce fait le maître du groupe montre sa puissance, mais lorsqu'il veut désormais aller plus loin et mettre à mort le serviteur qui est devenu une bouche inutile et, plus exactement, l'empaler pour faire de sa mort un acte d'exemplarité, cela excède son pouvoir et il doit recevoir l'autorisation royale.

On se rend compte de fait que « verser le sang » est devenu la prérogative royale par excellence. Le roi est quelqu'un qui, ce faisant, n'est pas susceptible de se voir demander des comptes. Il est par là non pas « hors clan » mais « au dessus des clans ». Cette possibilité de rendre seul la justice a dû viser dans un premier temps à mettre un terme aux entraînements de vendetta en contre-vendetta. Il est intéressant de voir le domaine préislamique qui a pratiqué par excellence une vengeance devenue une obligation d'honneur connaître la même évolution lorsque le Khalifat instaura une justice d'État.

Cette nouvelle conception de la punition représente certainement quelque chose de récent dans l'Ouest amorrite, puisqu'on en est encore à l'affrontement de ceux qui persistent à se venger et de ceux qui, choqués, s'en remettent à une autorité. Dans l'Est, où le pouvoir royal s'est dégagé peu à peu tout au long du III^e millénaire, dans des situations économiques et politiques très différentes, du temple et de la puissance divine, le problème avait été résolu très différemment par l'instauration de la pratique de l'ordalie qui remettait vengeance et punition à la discréction de la décision divine. Dans le monde de Mari, l'ordalie se présente en fait comme une survivance pratiquée à Hit, donc aux confins de l'univers suméro-akkadien.

J.-M. DURAND.

VIII. NUMÉRATION ET MÉTROLOGIE À MARI

I. SYSTÈME DE NUMÉRATION ET PRATIQUES DE CALCUL

On ne peut parler, sans risque d'anachronisme, de discipline « mathématique » constituée dans la culture

syrienne du début du II^e millénaire. Certains scribes s'occupaient d'effectuer des calculs, par exemple pour le recensement de la population ou pour l'arpentage des champs, mais leur rôle de « calculateurs professionnels » ne représentait que l'une des multiples tâches auxquelles ils étaient formés : rédaction des lettres, établissement de contrats, évaluation des pertes et bénéfices économiques, etc.

Une série d'indices, d'une part dans la rédaction des exercices d'écoliers et d'autre part dans les annotations en marge des tablettes administratives, permettent néanmoins d'appréhender à Mari un ensemble de pratiques de calcul et d'écriture des nombres propre à la culture syrienne. Des façons de faire locales ressurgissent ici et là à côté des conventions scribes « interrégionales ». Plus précisément, la culture mathématique mariote se situe à l'intersection de trois sphères de pratiques : la numération de base décimale ancrée dans l'Ouest et le Nord syriens, la notation centésimale de position attestée dans l'ensemble de la Syrie amorrite, et l'enseignement scolaire fondé en grande partie sur le modèle « suméro-akkadien ».

A. SYSTÈME DE NUMÉRATION. – Un système de nombres ne doit pas être confondu avec un système de notation de nombres associé, c'est-à-dire avec un répertoire de signes défini pour représenter ces nombres sur un support (Chrisomalis 2004).

La documentation écrite mariote comporte trois systèmes de notations des nombres. Le premier système puise dans un répertoire de signes phonétiques et idéographiques pour écrire les noms de nombres et montre par conséquent plus d'affinités avec la langue et les expressions dialectales. Le principe des deux autres, nommés respectivement système centésimal de position et système sexagésimal de position, repose sur l'alternance ou la combinaison conventionnelles de deux signes simples, le clou et le chevron.

La structure décimale du système. – À partir des noms de nombres, il est possible de reconstruire la structure du système de numération dans lequel *comptaient* les Mariotes, en opposition avec celui dans lequel ils *calculaient*, étudié plus loin. Il repose sur une base décimale.

1^o) le signe U (clou oblique) représente le nombre 10.

2^o) 100 est exprimé par *me'at* (absolu) ou *me'atum* (intégré à la phrase) avec expression des multiples (100, 200 etc.)

3^o) 1 000 est exprimé par *lîm* ou *lîmum*, selon le même système

4^o) Trois façons de noter 10 000 sont attestées.

La première consiste à juxtaposer le clou oblique pour « 10 » et le terme *li-mi* et doit donc être lue littéralement « 10 (fois) mille ». La deuxième correspond à l'emploi du signe GAL pour 10 000. Enfin, la dernière repose sur le même principe que la deuxième, excepté que le sumérogramme GAL est remplacé par sa lecture en dialecte ouest-sémitique *rabbatum* ou *ribbatum*.

La juxtaposition de « 10 » et de « mille » est la plus fréquemment rencontrée dans la documentation, et doit

être interprétée comme l'expression normale en akkadien (Durand 1984b, p. 278). C'est ainsi, en particulier, que le nombre 10 000 est noté dans la correspondance classique qu'échangent les chancelleries à l'époque paléobabylonienne. Ce trait caractéristique a été introduit avec la réforme de l'écriture, initiée à Ešnunna au cours du XIX^e siècle av. J.-C. et attestée tout particulièrement à Mari (Charpin 1992a ; Durand 1992b, p. 121). La juxtaposition de 10 et de mille devait rester par la suite, aux II^e et I^e millénaires la façon la plus courante d'écrire 10 000, aussi bien dans les documents de la pratique que dans les Annales des rois assyriens (M. de Odorico 1995, p. 4).

Le terme *rabbatum* (ou *ribbatum*) appartient à l'origine aux dialectes de l'Ouest (Durand 1984b, p. 278 et Streck 2000, p. 111). Son emploi remonte au III^e millénaire puisqu'il apparaît dans les archives d'Ébla sous la forme (absolue) de *ri-bab*. Pendant la période paléobabylonienne, *rabbatum* est attesté dans la documentation de Mari, celle d'Alalah employant plutôt la variante *ribbatum*. Un texte de l'époque *šakkanakku* (T. 13), rédigé selon des normes d'écriture antérieures à la réforme de Yahdun-Lîm, permet de faire le lien entre les deux façons de faire et de montrer que la tradition consistant à exprimer 10 000 par *rabbatum/ribbatum* était celle qui était vivante dans toute la Syrie.

Des lettres et documents administratifs rédigés à Mari, mais également à Karkemîš, à Qatunân, dans la région du Yamhad et dans l'Ida-Maraş portent également la trace de cette expression dialectale. Le sumérogramme GAL sert à noter 10 000 et sa signification première, « grand », s'apparente à la racine *rbb* (emphatique pour *r'b*) sur laquelle est construite *rabbatum/ribbatum*. Cette expression est empruntée directement à la langue parlée, comme l'illustre clairement un extrait d'un compte de moutons : le scribe a enregistré, à l'aide du signe GAL, 10 550 bêtes que les bergers « ont fait écrire de leur bouche », c.-à-d. qu'ils lui ont dicté (Durand 1984b, p. 178).

10 000, le « grand nombre ». – Pour quelle raison 10 000 a-t-il été, dans ce système syrien, dénommé « grand nombre » ? Il semble qu'il véhicule le sens de « multitude » et de « nombre au delà duquel il est difficile d'imaginer quelque chose », si l'on effectue un parallèle entre le nombre 10 000 et son pendant « 3 600 » (ou 36 000) selon la tradition du sud mésopotamien. Le système centésimal de position, étudié plus loin, révèle que 100 jouait un rôle de pivot, de la même façon que 60 dans le système sexagésimal de position. Les nombres 3 600 et 10 000 représentent respectivement le carré de ces nombres pivots ($3\ 600 = 60^2$ et $10\ 000 = 100^2$). Ils sont alors probablement porteurs du même sens pour les cultures qui les employaient. Le nombre 3 600, noté avec le signe ŠÁR signifie « innombrable » dans certaines expressions idiomaticques (Wilcke 2005, p. 445). Certains rois assyriens l'ont d'ailleurs repris, avec la signification dérivée « multitude », lorsqu'ils parlent des ennemis exterminés ou torturés (De Odorico 1995, p. 150). Enfin,

un nom de personne de serviteur royal comme Ušareš-hetil, attesté à la fois dans le royaume de Mari et dans celui d'Ešnunna, signifie littéralement « Puisse-t-il (le roi) vivre 3 600 jours », c.-à-d. « éternellement » (Charpin 2004, p. 262).

B. SYSTÈME CENTÉSIMAL DE POSITION. – Annotations administratives. – Des annotations, sous la forme de simples clous verticaux ou obliques, sont parfois inscrites en marge, au revers ou dans les dernières lignes des documents administratifs de Mari. Il est possible dans plusieurs cas d'établir un lien entre certaines de ces annotations et les chiffres du texte. Les chiffres inscrits en marge représentent la somme de diverses entrées sur la tablette. Ce principe est observable sur le texte M. 12462 + 12550 + 12555 (Soubeyran 1984, p. 33) : M. 12462 + 12550 + 12555 (= FM `vi, 42)

(Extrait de la dernière colonne de l'inventaire du personnel de la maison de Sammêtar à Mari)

70	lú-meš
79	mí-meš
9	tur-meš
6	mí-tur-meš
1	tur-gab

Après un espace et le libellé de la tablette, on trouve les signes suivants :



L'effectif total des hommes, des femmes et des enfants listés sur la tablette atteint 165. Le premier clou vertical doit donc être interprété par 100, les six clous obliques par 6 x 10 et les cinq derniers clous verticaux par 5 x 1.

Ce principe de notation des chiffres ressemble, par l'alternance des clous verticaux et horizontaux, au système sexagésimal de position (Friberg 1990, p. 533). Le principe de base du système sexagésimal de position réside – selon un point de vue moderne – dans l'écriture de 60 et de ses puissances à l'aide d'un clou vertical. Le système mis en évidence ici emploie 6 clous obliques pour noter 60, 7 clous obliques pour noter 70 etc., et un clou vertical pour noter 100. Il s'agit donc d'un système centésimal de position.

Un trait culturel syrien. – Contrairement à une idée couramment admise (Proust 2002, p. 515), le système centésimal de position n'est pas le résultat de l'adaptation du système sexagésimal de position dans une culture employant une numération décimale. Les textes d'Ebla révèlent déjà, au milieu du III^e millénaire, un procédé de notation de nombres qui porte en lui le principe fondamental du système centésimal de position postérieure : les encoches devant les noms de nombres 10 000 (*ri-bab*), 1 000 (*li-im*) et 100 (*mi-at*) sont inscrites selon une orientation alternée (verticale, horizontale, verticale : Biggs 1978, p. 107) qui se retrouve par la suite à travers la séquence clou vertical/clou oblique/ clou vertical etc. du système centésimal de position. Ce procédé a été transmis jusqu'aux scribes des textes paléobabyloniens à travers la documentation *šakkanaku*, l'encoche ayant été simplement cunéiformisée (Texte inédit T. 13).

Un document exceptionnel illustre particulièrement la réception de la tradition canonique du sud mésopotamien par les scribes formés aux pratiques numériques syriennes. M. 7857, issu d'un contexte scolaire, porte trois types de notations de nombres (Friberg 2005, p. 1-5, Guichard 1997, p. 316-319, Proust 2002, p. 515) : le système sexagésimal de position, le système centésimal de position et le système décimal de noms de nombres.

Cette tablette partage une caractéristique importante avec certaines listes bilingues : une double ligne la partage en deux colonnes. Sur les listes bilingues, cette double ligne sépare les sumérogrammes (colonne de gauche) de leur lecture akkadienne (colonne de droite) (Landsberger *et al.* 1970). De la même façon, les nombres écrits en système sexagésimal de position et notés dans la colonne de gauche sur M. 7857 sont lus dans le système local de noms de nombres employé dans la colonne de droite (*gal, me'atum, līmum*). Sur le revers, le scribe a de nouveau noté les nombres de la face, cette fois en système centésimal de position dont il est familier. Par exemple, le nombre nommé « 7 gal 2 *li-im* 1 me 1 11 » ligne 4 de la face a été écrit « 7 21 71 » au revers. Ces nombres n'ont pas été choisis au hasard : ils forment une suite géométrique de raison 9 (99 x 9 = 891, 891 x 9 = 8019, 8019 x 9 = 72 171 et 72 171 x 9 = 649 539) (Friberg 2005, p. 4-5). M. 7857 témoigne donc à la fois d'une réflexion à caractère mathématique et d'une réflexion sur les pratiques scribales elles-mêmes. Le scribe montre ici toute sa virtuosité à passer d'un système de notation de nombres à une autre.

Les traces de ce système dans les archives administratives d'autres villes comme Tuttul (Tell Bi'a) et Qattarâ (Tell Rimah) confirme son usage courant dans la culture syrienne. Les marchands assyriens l'employaient également, comme le reflètent leurs archives commerciales trouvées à Kaniš (Michel 1998, p. 257). Son domaine d'utilisation s'étendait aussi dans le sud à Larsa où il a certainement été introduit par la dynastie amorrite.

Calculer : entre tradition scolaire et expressions locales. – À Mari, comme dans d'autres villes syriennes (Gallagher 2003), les exercices à caractères mathématiques ainsi que les tables de calculs ont été souvent empruntés directement à la culture suméro-akkadienne. En particulier, les tables de multiplications et d'inverses, élaborées dans le système sexagésimal de position, constituent un des instruments didactiques majeurs de la tradition scolaire du sud mésopotamien, avec les syllabaires et les listes lexicales (Robson 2002).

Plusieurs indices dans la documentation écrite révèlent que le système centésimal de position remplissait la même fonction que le système sexagésimal de position, à savoir offrir des notations pratiques pour le calcul. On observe dans les sources du sud mésopotamien concernant la formation des scribes, provenant en particulier de Nippur (Robson 2002) et d'Ur (Friberg 2002), que les grandeurs métrologiques étaient converties en nombres notés dans le système sexagésimal de position pour effectuer des calculs de capacité, de longueur ou de surface. Les résultats des opérations, écrits toujours dans ce système, étaient ensuite, selon

une action inverse, exprimés de nouveau à l'aide des écritures métrologiques. Ce principe de va et vient a déjà été mis en évidence à propos du système sexagésimal de position. Il est maintenant identifiable dans l'emploi du système centésimal de position. Des tablettes administratives de Tell Rimah et de Mari portent en effet à leurs revers des notations de nombres en système centésimal de position qui correspondent aux conversions des écritures métrologiques de la face. Ainsi en est-il pour les nombres inscrits au revers du compte de grain OBTR 331 par rapport aux données quantitatives de la face. En système centésimal de position, le nombre inscrit est : $37 \times 100 + 50 = 3750$. Or, l'écriture métrologique de la face « 37 anše 5 bán » représente exactement, d'après les équivalences entre les mesures de capacité 1 anše = 100 silà et 1 bán = 10 silà, un nombre de 3 750 unités de capacité silà. Le scribe a donc bien converti la quantité de grain, mesurée en anše et en bán, en notations pratiques permettant d'effectuer des calculs dans le cadre de la comptabilité du grain (total mensuel de dépense de grain, récapitulatif de livraison, etc.).

De plus, on observe dans plusieurs exercices d'écoliers l'influence importante du système centésimal de position dans des contextes de calcul ainsi que, parfois, les difficultés des scribes à manipuler le système de sexagésimal non autochtone (Soubeyrand 1984). Plus précisément, deux formations scribales concernant les pratiques calculatoires coexistaient. D'une part, les jeunes scribes apprenaient à effectuer des opérations dans le cursus scolaire « classique », c.-à-d. décalquée sur celui qui est attesté dans la culture suméro-akkadienne, à l'aide du système sexagésimal de position. D'autre part, on leur enseignait également le calcul selon le système centésimal de position, dans un autre contexte, qui reste pour l'instant difficile à définir, mais qui ne peut s'inscrire en tout cas que dans une tradition locale. S'agit-il d'une formation non institutionnelle, d'une transmission de pratiques et d'expériences au sein même de l'administration ? Ou bien existe-t-il un autre milieu scolaire dont la nature n'a pour l'instant pas été révélée par les sources archéologiques et épigraphiques ?

II. MÉTROLOGIE

Les relations entre les unités dans chaque système de mesure, selon la documentation écrite paléobabylonienne de Mari, se présentent ainsi :

- Système de capacité :

silà	1				
bán	10	1			
pánu	60	6	1		
gur	120	12	2	1	
a-gár	1200	120	20	10	1

- Système de poids :

Grain (še = <i>uṭṭ et</i>)	1				
Sicle (SU = <i>šiqlum</i>)	180	1			
Mine (ma-na = <i>mana</i>)	10800	60	1		
Talent (gú = <i>biltum</i>) :	648000	3600	60	1	

- Système de longueurs :

<i>ubānu</i> (doigt)	1					
<i>šīzum</i>	10	1				
<i>ūtum</i>	15	1,5	1			
<i>ammatu/kùš</i> (coudée)	30	3	2	1		
<i>nikkasu</i> (enjambée)	90	9	6	3	1	
<i>gi</i> (canne)	180	18	12	6	2	1
<i>ninda</i>	360	36	24	12	4	2
<i>suppum</i>	1800	180	120	60	20	10
				5	1	

- Système de surface. – Le système de notation des unités de surface dans le Nord se distingue de celui en usage dans le Sud mésopotamien. Bien que la dénomination *iku* (signe GÂN) soit commune aux deux systèmes, les multiples de l'*iku* ne sont jamais, dans le Nord, convertis en unités supérieures, eše ou bur. L'*iku* est comptabilisé en système décimal dans les archives du II^e millénaire de Mari, Emar, Qaṭarâ, Munbaqa, Terqa et Tuttul, et les clous qui le précèdent sont verticaux, contrairement à l'*iku* du Sud mésopotamien. De plus, il est possible que les unités de surface regroupées sur la même dénomination « *iku* » en Syrie aient pu varier localement (Chambon 2008).

Trois phases dans l'usage des systèmes de mesures et dans la notation de leurs unités se sont succédées dans les archives de Mari et coïncident avec les séquences chronologiques des événements politiques : la métrologie « ŠAKKANAKU », la métrologie propre à la domination par le royaume de Haute-Mésopotamie et la métrologie telle qu'elle est pratiquée sous le règne de Zimrî-Lîm.

A. LA MÉTROLOGIE « ŠAKKANAKU ». – Le terme « textes Šakkanakku » renvoie à un lot de textes (en fait non homogène, car il est évolutif) qui a de nettes caractéristiques internes (syllabaires, expressions dialectales typiques, notation du jour avant le mois, calendrier local et absence de noms d'années) et externes (facture des tablettes, paléographie, gestion très particulière de l'espace d'écriture) (Durand 1985a). Ces textes ne datent en fait pas de l'ensemble de « l'ère Šakkanakku », qui s'étend des environs du XXXIII^e siècle au XIX^e av. J.-C., pendant laquelle une dynastie de princes, qui semblent s'être dénommés Šakkanakku, a régné sur Mari. La quasi totalité est en réalité juste antérieure ou contemporaine des documents rédigés selon les nouvelles règles d'écriture de la réforme, initiées sous le règne de Yahdun-Lîm (Durand 1992b, p. 121).

Les spécificités de la métrologie des textes Šakkanakku peuvent être comparées, en amont, aux usages scribaux des archives d'Ébla, de Mari et de Tell Beydar du III^e millénaire, et en aval, aux usages des scribes qui se conforment aux nouvelles règles d'écriture du règne de Yahdun-Lîm. Il est particulièrement frappant que les caractéristiques des notations métrologiques de la documentation Šakkanakku sont des décalques de celles d'Ébla et de Mari du III^e millénaire. Bien entendu, les

signes archaïques en forme de cercle et d'encoche ont subi la « cunéiformisation » du répertoire et sont désormais remplacés respectivement par un clou ou un Winckelhaken. Les principes d'orientation de ces clous, inscrits horizontalement ou verticalement, ont perduré. Par exemple, le clou devant l'unité de poids « mine » (écrit MA-NA) est horizontal, comme l'était l'encoche devant la mine des textes d'Ébla.

La graphie particulière du signe pour l'unité de poids sicle (GÍN en sumérien) ressemble à celle des textes d'Ébla, et se distingue de celle du signe SU employé en Syrie après la réforme de l'écriture. De même, le répertoire des signes employés pour noter les unités de capacité, comme le bán, le gur et l'a-gàr est identique à celui des textes de Mari du III^e millénaire, malgré quelques simplifications dans les graphies. Le principe de notation de « 4 bán » et « 5 bán », c.-à-d. un clou vertical strié de respectivement 4 et 5 clous horizontaux, a été en particulier conservé.

Après la réforme de l'écriture, 4 bán et 5 bán seront exprimés grâce à l'ajout d'un « Winkelhaken » dans le signe même.



Les relations métrologiques entre les unités représentées ont été parfois modifiées. L'unité de capacité représentée par a-gàr est désormais fixée à 120 silà, comme dans les textes postérieurs, alors qu'elle comportait un nombre plus important de silà dans les textes archaïques mariotes.

La façon de noter les nombres et les mesures dans la documentation šakkanakku reflète donc une longue tradition scribale, remontant au moins au milieu du III^e millénaire et en usage sur une vaste aire géographique, comprenant (dans l'état actuel de la documentation) Mari, Tuttul, Qaṭna (communication L. Marti) et Ebla (communication J.-M. Durand) où d'autres textes aux caractéristiques šakkanakku ont été exhumés.

B. LES MESURES DE CAPACITÉ DANS LE ROYAUME DE HAUTE-MÉSOPOTAMIE. – Une réforme de l'écriture, initiée à Ešnunna au cours du XVIII^e siècle, a voilé progressivement les expressions d'une culture pan-syrienne mise en place probablement à la fin du III^e millénaire et discernable dans la documentation šakkanakku. Une des modifications principales dans la notation des unités de mesures accompagnant cette réforme consiste, comme on l'a noté, à employer désormais le signe SU à la place du signe GÍN pour écrire l'unité de poids « sicle ». Une autre particularité concernant l'écriture des mesures est observable dans les textes syriens datant du royaume de Haute-Mésopotamie. Les scribes ont distingué les dénominations « mesure de Šamaš » (silà ⁴utu/ bán ⁴utu), « mesure du personnel » (bán *kinātē*), « mesure pleine » (silà *marī* /bán *marītīm*) et « grande mesure » (silà GAL/ bán GAL).

Mesure officielle et mesures locales. – L'emploi de la « mesure de Šamaš » revêt à chaque fois un caractère officiel dans la documentation des villes conquises par les armées de Samsî-Addu, Mari, Tuttul, Qaṭtarâ et Chagar Bazar. Elle est manipulée non pas par l'admini-

nistration locale, mais par les services de hauts dignitaires directement rattachés à Samsî-Addu. Dans les archives de Tell Leilan/Šubat-Enlil (Šehnâ), la résidence du chef du royaume de Haute-Mésopotamie, elle sert dans la comptabilité ordinaire à quantifier des denrées aussi diverses que l'huile, le miel, les poireaux ou les poissons. D'où provient la mesure de Šamaš ? Deux hypothèses principales sont envisageables.

Il est d'abord possible que Samsî-Addu, après avoir fait du palais de Šubat-Enlil sa résidence habituelle, ait décidé que la mesure de Šamaš, représentant la mesure locale, devienne la mesure de capacité de référence de la haute administration de son royaume. Cette décision peut également avoir été prise au niveau même des administrateurs rattachés directement au grand Roi, issus pour beaucoup d'entre eux de Šubat-Enlil même.

La seconde hypothèse est plus plausible. La ville de Sippar, où la mesure de Šamaš est aussi utilisée lors d'échanges commerciaux entre les prêtresses *nadītum* et les marchands transportant leurs produits sur le cours de l'Euphrate à l'époque paléobabylonienne, se situe non loin de la localisation présumée de la ville d'Agadé. Selon de récentes propositions, il s'agit là de la ville qui serait le berceau de la dynastie de Samsî-Addu (Durand 1998a, p. 108-109 et Charpin 2004, p. 149-150). En considérant que le domaine d'utilisation de la mesure de Šamaš n'était pas limité à la simple zone administrative du temple de Sippar, mais était étendu à toute la région avoisinante, il est alors envisageable qu'elle constituât également la mesure principale en usage à Agadé. Si cette hypothèse s'avère justifiée, l'utilisation de la mesure de Šamaš dans différentes villes du royaume de Samsî-Addu revêt une importance du point de vue idéologique. Samsî-Addu a établi au sein de la haute administration une norme dans le domaine des mesures de capacité à partir de standards exportés de sa région d'origine. Ce principe trouve un parallèle immédiat dans le calendrier officiel dit « de Samsî-Addu », qui comporte sept noms de mois en commun avec celui d'Ešnunna, et qui correspond très probablement à celui d'Agadé (Charpin 2004, p. 149 et 153 note 705).

Quelle que soit l'hypothèse envisagée, l'établissement de cette norme ne doit pas être confondu avec une tentative politique d'uniformisation et d'homogénéisation des divers systèmes métrologiques locaux. Ceux-ci restent toujours en vigueur et leur domaine d'utilisation recouvre la comptabilité quotidienne et la gestion interne des administrations locales. Ce principe se reflète dans l'expression « mesure du personnel » employée dans différentes villes conquises du royaume de Haute-Mésopotamie. La « mesure du personnel » renvoie chaque fois à la mesure de capacité utilisée traditionnellement au niveau local, en opposition avec la mesure officielle de Šamaš.

Un jeune roi s'émancipe. – Dès que Yasmah-Addu s'installa à Mari sur ordre de Samsî-Addu, il fut secondé par des serviteurs de son père (Charpin-Ziegler 2003, p. 82). Samsî-Addu, se plaignant souvent de l'incapacité de son fils à gérer ses affaires intérieures,

leur confia la charge de l'administration du palais. Il est hautement probable que ces hauts fonctionnaires aient alors importé à Mari la mesure officielle, c'est-à-dire la mesure de Šamaš. La résurgence, par la suite, de la mesure locale de Mari, désignée par la « mesure pleine » ou la « grande mesure », marque peut-être la volonté d'émancipation du jeune roi et les modifications qu'il a introduites dans l'administration du palais. En particulier, l'installation de Yasmah-Addu dans le grand palais, après qu'il eut habité le petit palais oriental pendant quatre ans, a donné lieu à une restructuration de l'administration et à une redéfinition des pouvoirs du jeune prince à Mari. Dans tous les domaines, aussi bien cultuels qu'administratifs, est employée désormais la mesure propre à Mari pour quantifier l'huile.

C. USAGE DES UNITÉS DE CAPACITÉ ET DE POIDS SOUS LE RÈGNE DE ZIMRÌ-LÌM. – Usages locaux et échanges commerciaux. – Une fois que Zimrì-Lím se fut installé sur le trône de Mari, aucun bouleversement dans les usages métrologiques n'a été réalisé. On relève souvent dans les textes les mesures « standard » (gi-na) et « grande » (GAL). Sous le règne de Zimrì-Lím disparaissent en revanche la « mesure de Šamaš » et la « mesure du personnel » couramment attestées sous le royaume de Haute-Mésopotamie.

Une distinction nette existe entre les mesures en usage dans la sphère du palais et celles qui servaient à évaluer des produits et denrées provenant de l'extérieur de Mari. La « grande sūtu » appartient à la première catégorie, et les sūtu « standard » (bán gi-na) et « d'équivalence commerciale » (bán *mahîrtim*) à la seconde.

Les quantités d'huile et de vin pour l'usage interne du palais de Mari sont évaluées selon la grande sūtu. Lors de l'importation d'huile origininaire d'autres régions, les scribes effectuent une conversion des unités de capacité étrangères en grande sūtu, comme le décrit le texte *ARM IX*, n° 9, qui mentionne (à la fin du règne) de l'huile envoyée par Nûr-Sîn, l'administrateur des biens mariotes dans l'Ouest, au palais de Mari.

La sūtu standard sert à évaluer de l'huile importée ou bien des quantités brutes de grains délivrés par des paysans. Ces quantités sont reçues en dehors de Mari, parfois aux bords de l'Euphrate sur l'aire de battage du grain même. La « grande sūtu » excérait la sūtu standard de 5 % en capacité. Cette différence repose sur une constatation issue de l'expérience pratique ; les quantités de grain non moulu livrées par les paysans contenaient un certain pourcentage de poussières, de terre ou de paille. Ces impuretés occasionnaient alors des pertes et il était dès lors nécessaire de distinguer la contenance théorique d'un récipient de sa contenance réelle (Durand 1983, p. 126). Lorsque la quantité de grain ou d'huile, auparavant évaluée en mesure standard lors de sa réception, subit une « contre-mesure » selon la grande sūtu par l'administration du palais de Mari, le résultat obtenu représente la contenance réelle. On a ainsi pris en compte une perte d'environ 5 %.

Une dernière mesure, le *gur mahîrtim*, ou « mesure du marché », correspond à un étalon commercial ; elle permet en effet de réaliser une équivalence entre les unités de capacité mariotes et celles en usage dans le Nord, basées sur des unités silâ différentes. Elle était aussi appelée « le grand *gur* » et comportait 300 unités silâ (Chambon 2008). Les marchands s'entendaient, pour commercer, à travers des systèmes de capacité ou de poids de référence : à côté de « la mesure du marché », on trouve en effet également dans les textes « les poids du marché » (*na4.há ša mahîrtim*) pour peser les produits des transactions commerciales.

Manipulation des exemplaires de poids dans le palais de Mari. – L'étude des textes de pesée de métaux retrouvés dans le palais de Mari offre la possibilité de décrire un type de fonctionnement administratif fondé sur la manipulation des exemplaires de poids (Chambon 2006a). La plupart du temps, les scribes notent quelle série de poids a été utilisée pour les pesées, sous la forme « selon les poids de... » (*ina na4.há ša...*) avec mention d'un service administratif du palais ou du nom d'une personne.

Les pesées de métaux effectuées à l'aide des poids du service du roi (*ina na4.há nì-šu lugal*) sont pratiquement toujours placées sous la responsabilité de l'intendant Mukannišum et se déroulent le plus souvent par-devant Zimrì-Lím. Sur les documents enregistrant ces pesées, les quantités de métaux sont suivies de la précision « *ina x* mines, *x* sicles, *x* grains, selon les poids du service du roi », qui donne le détail des poids matériels utilisés. Les lieux indiqués éventuellement sur ces documents représentent donc précisément ceux où se sont déroulées les pesées, et par conséquent les espaces d'utilisation des poids du service du roi. Ils sont localisés la plupart du temps, d'après les textes explicites, dans le secteur est du palais. Plusieurs jeux de poids étaient en fait disponibles, l'un au moins se trouvant en effet dans le secteur est du palais, pour contrôler les métaux sortant des réserves royales ou bien y rentrant.

Si les quantités de métaux précieux ont été reçues d'auprès de Mukannišum, les scribes ont pris soin de noter qu'elles ont été pesées « selon les poids du service du roi », sans la description de poids matériels. Cette précision administrative diffère donc de la précédente et apporte une double information, chronologique et fonctionnelle : elle renvoie non seulement à une opération de pesée antérieure, mais également au service responsable de cette pesée. Elle rend par conséquent possible un véritable « traçage » administratif d'une quantité de métal précieux à travers ses manipulations successives.

Un unique exemplaire de poids, une pierre de 10 mines, est qualifié de « poids du palais » (*na4 é-gal*). Il représente le plus lourd de tous les poids attestés dans la documentation de Mari. L'orfèvre Yahnunum en charge d'une opération de pesée le manipule conjointement à ses propres exemplaires, de faible masse, qu'il a transportés avec lui. Le poids de 10 mines du palais

devait donc rester à disposition dans la cité, pour les marchands et les spécialistes de passage qui ne pouvaient s'encombrer d'un tel fardeau.

La dénomination la plus courante à propos des poids utilisés à l'intérieur du palais, après celle des « poids du service du roi », est : « poids du magasin du bitume », (*aban* (*na₄*) *bît kuprim*). Les tablettes portant cette dénomination, dont le contexte archéologique a été identifié, ont été trouvées dans la zone des magasins, soit précisément dans le secteur où le magasin du bitume a été situé. En revanche, le seul lieu mentionné sur ces documents est le *bît mâyâlî* (le « bâtiments des lits ») situé dans le secteur ouest. Cela ne signifie pas que l'on manipulât les jeux de poids du magasin du bitume dans cet endroit : les textes portent la précision « *ina abnâtîm [na₄(-hâ)] ša bît [é] kuprim* » qui renvoie, comme dit plus haut, au service et au lieu associé à une pesée de métal réalisée en amont. Les travaux et diverses réalisations, auxquels sont destinées les quantités de métaux ainsi qualifiées, ne diffèrent pas réellement de ceux observés dans le secteur est. Il est même parfois précisé que l'or a été prélevé sur la cassette du roi. En revanche, les personnages en charge de ces opérations variaient beaucoup plus et Mukannišum joue seulement un rôle d'intermédiaire.

Les « poids du bâtiment de l'Administration » (*aban* (*na₄*) *ša bît* (é) *tertim*) apparaissent plus rarement dans les textes. Ils sont en usage depuis les premières années jusqu'à la fin du règne de Zimrî-Lîm. Plusieurs quantités d'or et d'argent, pour effectuer divers travaux et pesées aux poids du service du roi, parviennent au bâtiment de l'Administration. Comme pour le magasin du bitume, des quantités de métaux précieux transitaient donc par ce service, situé à la porte majeure du palais.

L'emploi de jeux de poids basés sur des standards volontairement différents aurait énormément compliqué les tâches et constitué une source inévitable d'erreur, dans le circuit des métaux précieux à travers les divers pôles administratifs du palais. Cela n'empêchait pas que les poids, sous les dénominations étudiées plus haut, ne pussent pas différer très légèrement en masse, comme en témoigne le texte *ARM* XIII, n° 4 où Mukannišum, après avoir pesé une quantité d'argent qui lui a été confiée par le roi, constate une différence peu importante avec ce qui avait été déclaré. L'expression « (quantité de métal) pesée selon des poids de tel service », ne véhicule pas une information métrologique, fondée sur la distinction de standards pondéraux, mais une indication administrative précise sur le contexte de manipulation des métaux concernés. Celle-ci participe à décrire les « modalités de l'action », dont la description est parfois plus importante que les données chiffrées (Durand 1997, p. 225). Le circuit des métaux précieux, lesquels n'existaient pas en abondance dans les réserves du palais, était en effet contrôlé directement par le roi (Joannès 1989, p. 114). Les fonctionnaires devaient lui rendre compte, à chaque étape de fabrication d'un objet, de l'emploi du métal précieux qui leur avait été confié et des pertes éventuelles occasionnées. Le nom de tous les personnages impliqués lors des opérations, les responsables,

les intermédiaires, les artisans ou les spécialistes, était scrupuleusement enregistré. Le rôle des différentes dénominations de poids en usage dans le palais rentre parfaitement dans ce cadre.

Bibliographie

Biggs 1978 = R.D. Biggs, « Inscriptions from Abu Salabikh, 1975 », *Iraq* 40, p. 101-118.

Chambon 2006a = G. Chambon « The weights in the documentation of Mari : the issue of the norm », Istituto Italiano di Numismatica, Proceedings of the International Colloquium Rome, 22nd-24th November 2004, p. 1-19 ; **2006b** = « Écriture et pratiques métrologiques à Mari : la grande mesure à Mari », *RA* 100, p. 101-106 ; **2008** = « L'écriture des mesures de longueur à Emar », dans Y. Cohen et L. d'Alfonso, Actes du Colloque Control, Interaction and Interdependence. The City of Emar among the Late Bronze Age Empires (Konstanz, 27 et 28 avril 2006), *AOAT*, sous presse. – **Charpin 1992a** = D. Charpin, « Mari entre l'Est et l'Ouest : politique, culture, religion », *Akkadica* 78, Bruxelles, p. 1-10. – **Chrisomalis 2004** = S. Chrisomalis, « A cognitive Typology for numerical Numerotation », *Cambridge Archaeological Journal* 14/1, p. 37-52.

Durand 1983 = J.-M. Durand, « Relectures d'ARMT VIII, II : ARM VIII, n° 89 et le travail du métal à Mari », *MARI* 2 ; **1984b** = « A propos du nom de nombre 10 000 à Mari », *MARI* 3, Paris, p. 278 ; **1985** = « La situation historique des Šakkanakku : nouvelle approche », *MARI* 4, p. 147-172.

Friberg 1990 = J. Friberg, « Mathematik », *RA* 7, Berlin-New York, p. 533-537 ; **2002** = « Mathematics at Ur in the Early Old Babylonian period », *RA* 94, p. 1-60 ; **2005** = *Unexpected Links Between Egyptian and Babylonian Mathematics*, World Scientific Pub Co Inc.

Gallagher 2003 = J. Gallagher, « An Extraordinary Everyday for Emar's Diviner », in R.E. Averbeck, M.W. Chavalas et D.B. Weisberg (éds), *Life and Culture in the Ancient Near East*, Bethesda, p. 171-181. – **Guichard 1997** = M. Guichard, « Présages fortuits à Mari », *MARI* 8, p. 316-319.

Joannès 1989 = F. Joannès, « Les méthodes de pesée à Mari », *RA* 83, Paris, p. 113-152.

Landsberger et al. 1970 = B. Landsberger, E. Reiner et M. Civil, *The Series HAR-ra = Úubullu, Tablets XVI, XVII, XIX, and Related Texts* (Material for the Sumerian Lexicon 10), Rome.

Michel 1998 = C. Michel, « Les marchands et les nombres : l'exemple des assyriens à Kaniš », in J. Prosecky (éd.) *Intellectual Life of the Ancient Near East*, 43^e Rencontre assyriologique internationale (Prague 1-5 juillet, 1996), Prague, p. 249-267. – **de Odorico 1995** = M. de Odorico, *The Use of Numbers Quantifications in the Assyrian Royal Inscriptions*, SAAS, III.

Proust 2002 = C. Proust, « Numération centésimal de position à Mari », *FM* vi, Paris, p. 513-516.

Robson 2002 = E. Robson, « More than metrology : Mathematics education in an Old Babylonian scribal school », dans A. Imhausen et J. Steele (éds), *Under one sky : Mathematics and Astronomy in ancient Egypt and Mesopotamia*, AOAT 297, Ugarit-Verlag, 325-365.

Soubeyran 1984 = D. Soubeyran, « Textes mathématiques de Mari », *RA* 78, Paris, p. 19-48. – **Streck 2000** = M.P. Streck, *Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit*, AOAT 271/1.

Wilcke 2005 = C. Wilcke, « ED LÚ A und die Sprache(n) der archaischen Texte », in W.H. van Soldt (éd.), *Ethnicity in Ancient Mesopotamia* (48^e Rencontre assyriologique internationale, Leyde), p. 409-429.

G. CHAMBON.

IX. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Abrahami 1992 = Ph. Abrahami, « La circulation militaire dans les textes de Mari : la question des effectifs », dans *CRRAI* 38, Paris, p. 157-166 ; **1999** = Compte rendu de I. Eph'al, *Siege and Its Ancient Near Eastern Manifestations*, Jérusalem, 1996, *JAOS* 119, p. 131-134.

Biro 1960 = M. Biro, *Textes administratifs de la salle 5 du palais*, ARM ix, Paris ; **1974** = Lettres de Yaqqim-Addu, gouverneur de Sagaratum, ARM xiv, Paris ; **1985** = « Les chroniques “assyriennes” de Mari », *MARI* 4, p. 219-242 ; **1993** = « Correspondance des gouverneurs de Qattunân », ARM xxvii, Paris.

Bonechi 1997 = M. Bonechi, « Les serments de femmes à Mari », dans S. Lafont 1997, p. 97-104.

Bottéro 1957 = J. Bottéro, « Textes économiques et administratifs », ARM vii, Paris.

Charpin 1983 = D. Charpin, « Un inventaire général des trésors du palais de Mari », *MARI* 2, p. 211-214 ; **1984a** = « Inscriptions votives d'époque assyrienne », *MARI* 3, p. 41-81 ; **1984b** = « Une pratique administrative méconnue », *MARI* 3, p. 258-259 ; **1985a** = « Les archives d'époque “assyrienne” dans le palais de Mari », *MARI* 4, p. 243-268 ; **1985b** = « Les archives du devin Asqudum dans la résidence du “Chantier A” », *MARI* 4, p. 453-462 ; **1988** = Archives épistolaires de Mari 1/2, ARM xxvi/2, Paris, p. 7-232 ; **1990** = « Recherches philologiques et archéologie : le cas du médaillon “GUR-7-ME” », *MARI* 6, p. 159-160 ; **1990b** = « Une alliance contre l'Elam et le rituel du *lipit napištim* », dans F. Vallat, *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, p. 109-118 ; **1991** = « Les mots du pouvoir dans les archives royales de Mari », *Cahiers du Centre G. Glotz* 2, p. 3-17 ; **1992a** = « Mari entre l'Est et l'Ouest : politique, culture, religion », *Akkadica* 78, Bruxelles, p. 1-10 ; **1992b** = « Les champions, la meule et le fleuve, ou le rachat du terroir de Puzurâr au roi d'Ešnunna par le roi de Mari Yahdun-Lim », dans *FM* [I], Paris, p. 29-38 ; **1993a** = « Un souverain éphémère en Ida-Maraš : Išme-Addu d'Ašnakkum », *MARI* 7, p. 165-192 ; **1993b** = « Données

nouvelles sur la poliorcétique à l'époque paléo-babylonienne », *MARI* 7, p. 193-203 ; **1994** = « Une campagne de Yahdun-Lîm en Haute-Mésopotamie », dans *FM* II, Paris, p. 177-200 ; **1995** = « La fin des archives dans le palais de Mari », *RA* 89, p. 29-40 ; **1997a** = « La version mariote de l’insurrection générale contre Narâm-Sin », dans *FM* III, Paris, p. 9-18 ; **1997b** = « Le rôle du roi dans la rédaction des inscriptions votives », *NABU* 1997/93 ; **1998** = « Toponymie amorrite et toponymie biblique : la ville de Šibat-Šobah », *RA* 92, p. 79-92 ; **1998b** = « L'évocation du passé dans les lettres de Mari », dans J. Prosecky (éd.), *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre Assyriologique internationale Prague, July 1-5, 1996*, Prague, p. 91-110 ; **2001** = « L'archivage des tablettes dans le palais de Mari : nouvelles données », dans *Mél. Veenhof*, Leyde, p. 13-30 ; **2002a** = « Esquisse d'une diplomatique des documents mésopotamiens », *Bibliothèque de l'École des Chartes* 160, p. 487-511 ; **2002b** = « Prophètes et rois dans le Proche-Orient amorrite : nouvelles données, nouvelles perspectives », dans *FM* VI, Paris, p. 7-38 ; **2003** = « Le sacrifice de chèvres lors d'alliances sous le règne de Zimri-Lim », *NABU* 2003/48 ; **2004a** = « Nomades et sédentaires dans l'armée de Mari du temps de Yahdun-Lîm », dans *CRRAI* 46, Paris, p. 83-94 ; **2004b** = « Données nouvelles sur la région du Petit Zab au XVIII^e siècle av. J.-C. », *RA* 98, p. 151-178 ; **2004c** = « Mari und die Assyrer », dans J.W. Meyer et W. Sommerfeld (éds), *2000 v. Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft* 3, Sarrebruck, p. 371-382 ; **2004d** = « Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002-1595) », dans D. Charpin, D.O. Edzard et M. Stol, *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*, = P. Attinger, W. Sallaberger et M. Wäfler (éds), *Annäherungen* 4, Orbis Biblicus et Orientalis 160/4, Fribourg-Göttingen, p. 25-480 ; **2004e** = « Lire et écrire en Mésopotamie : une affaire de spécialistes ? », *CRAIBL*, p. 481-508 ; **2004f** = « La circulation des commerçants, des nomades et des messagers dans le Proche-Orient amorrite (XVIII^e siècle av. J.-C.) », dans C. Moatti (éd.), *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'identification*, Collection de l'École française de Rome 341, Rome, p. 51-69 ; **2005** = « Pour une estimation de la population du royaume de Mari », *NABU* 2005/96 ; **2005b** = « Le statut des “codes de lois” des souverains babyloniens », dans *Le législateur et la loi dans l'Antiquité*, Caen, p. 93-108 ; **s.p. a** = « Les formulaires juridiques des contrats de Mari à l'époque amorrite : entre tradition babylonienne et innovation », dans S. Démare-Lafont et A. Lemaire (éds), *Les formulaires juridiques oubliés-sémitiques*, Hautes Études orientales, Paris ; **s.p. b** = « The Writing, Sending and Reading of Letters in the Amorrite World », dans G. Leick (éd.), *Babylonian World* ; **s.p. c** = *La correspondance à l'époque amorrite. Écriture, acheminement et lecture des lettres d'après les archives royales de Mari* ; **s.p. d** = « Le dieu de l'Orage d'Alep et le droit d'asile dans le Proche-Orient ancien », dans C. Moatti et W. Kaiser (éds), *Le*

monde de l'itinérance ; s.p. e = « Babylone face au conflit entre Alep et Qatna d'après les archives royales de Mari ».

Charpin-Millet Albà s.p. = D. Charpin et A. Millet Albà, « Yabliya, Âl-kâpim et l'identification de Šišîn ».

Charpin-Durand 1997 = D. Charpin et J.-M. Durand, « Aššur avant l'Assyrie », *MARI* 8, p. 367-392 ; **2002** = « "S'il y avait eu des porteurs, je t'aurais offert davantage". Échanges de présents entre dignitaires d'Alep et de Mari », dans O. Loretz *et al.* (éd.), *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfried Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*, *AOAT* 281, Münster, p. 57-66 ; **2003** = « Des volontaires contre l'Élam », dans W. Sallaberger *et al.* (éd.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift C. Wilcke*, Wiesbaden, p. 63-76 ; **2004** = « Prétendants au trône dans le Proche-Orient amorrite », dans *Mél. Larsen*, Leyde, p. 99-115.

Charpin-Ziegler 2003 = D. Charpin et N. Ziegler, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite : essai d'histoire politique*, *FM* v ; **2004** = « Une lettre de Samsî-Addu découverte à Hazor ? », *NABU* 2004/84 ; s.p. = « Amurritisch lernen ».

Dossin 1967 = G. Dossin, *La correspondance féminine*, *TCL* 31, Paris.

Duponchel 1997 = D. Duponchel, « Les comptes d'huile du palais de Mari datés de l'année de Kahat », dans *FM* III, p. 201-262.

Durand 1983 = J.-M. Durand, « Textes administratifs des salles 134 et 160 du palais de Mari », *ARM* xxi ; **1984a**, « Trois études sur Mari », *MARI* 3 ; **1985a** = « La situation historique des Šakkanakku : nouvelle approche », *MARI* 4, p. 147-172 ; **1985b** = « Les dames du palais de Mari à l'époque du royaume de Haute-Mésopotamie », *MARI* 4, p. 385-436 ; **1985c** = « L'organisation de l'espace dans le palais de Mari », dans Ed. Lévy (éd.), *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome*, Strasbourg, p. 39-110 ; **1987c** = « Questions de chiffres », *MARI* 5, p. 605-610 ; **1988** = Archives épistolaires de Mari I/1, *ARM* xxvi/1 ; **1989a** = « L'assemblée en Syrie à l'époque pré-amorrite », P. Fronzaroli (éd.), *Miscellanea Eblaitica*, 2, *Quaderni di Semitistica* 16, Florence, p. 27-44 ; **1990a** = « La culture matérielle à Mari (I) : le bijou *HÚB.TIL.LÁ/*GUR₇.ME », *MARI* 6, p. 125-158 ; **1990b** = « *ARM* III, *ARM* vi, *ARMT* XIII et *ARMT* XXII », dans Ö. Tunca (éd.), *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari. Mélanges offerts à Monsieur J.-R. Kupper à l'occasion de son 70^e anniversaire*, Liège, p. 149-177 ; **1990c** = « La Cité-État d'Imâr à l'époque des rois de Mari », *MARI* 6, p. 39-92 ; **1992a** = « Mari (B) Texts », dans *Anchor Bible Dictionary* 4, New York-Londres, p. 529-536 ; **1992b** = « Unité et diversités au Proche-Orient à l'époque amorrite », dans D. Charpin et F. Joannès (éds), *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien, Actes de la XXXVIII^e RAI/1991*, Paris, ERC, p. 97-128 ;

1994 = « Administrateurs de Qattunân », dans *FM* II, Paris, p. 83-114 ; **1997a** = *Les Documents épistolaires du palais de Mari*, I, *LAPO* 16, Paris ; **1997b** = « Itûr-Mêr, dieu des serments », dans Lafont S. 1997 (éd.), p. 57-69 ; **1998** = *Les Documents épistolaires du palais de Mari*, II, *LAPO* 17, Paris ; **2000** = *Les Documents épistolaires du palais de Mari*, III, *LAPO* 18, Paris ; **2001** = « Une alliance matrimoniale entre un marchand assyrien de Kanesh et un marchand mariote », dans *Mél. Veenhof*, Leyde, p. 119-132 ; **2002b** = « Le Culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum », *FM* VII ; **2003a** = « Chronique du Moyen-Euphrate 2. Relecture de documents d'Ekalte, Emar et Tuttul », *RA* 97, p. 141-180 ; **2003b** = « La conscience du temps et sa commémoration en Mésopotamie : l'exemple de la documentation mariote », *Akkadica* 124, p. 1-12 ; **2004** = « Peuplement et sociétés à l'époque amorrite. (I) Les clans bensim'alites », dans *CRRAI* 46, Paris, p. 111-198 ; **2005a** = « Le nom de NIN-URTA à Émar », *NABU* 2005/62 ; **2005b** = « Le Culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite », *FM* VIII ; **2005c** = « Tempête sur le Taurus », *NABU* 2005/61 ; **2005e** = « De l'époque amorrite à la Bible : le cas d'Arriyuk », dans L. Kogan *et al.* (éd.), *Memoriae Igor M. Diakonoff, Babel und Bibel* 2, Winona Lake, p. 59-70 ; **2006** = « Remarques sur le vocabulaire de quelques parties du corps », dans Battini L. et Villard P. (éds), *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien. Actes du Colloque International organisé à Lyon les 8 et 9 novembre 2002*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, *BAR IS* 1528, Oxford, p. 65-72 ; s.p. = *La nomenclature des habits et textiles dans les textes de Mari. Matériaux pour le Dictionnaire de Babylonien de Paris*, I, *ARM* XXX, Paris.

Durand-Guichard 1997 = J.-M. Durand et Guichard, « Les rituels de Mari », dans *FM* III, p. 19-78.

Durand-Marti 2004 = J.-M. Durand et L. Marti, « Chroniques du Moyen-Euphrate 3. Les documents du Tell Bi'a », *RA* 98, p. 151-178.

Eidem 1999 = J. Eidem, Compte rendu de J.-M. Durand, *Les Documents épistolaires du palais de Mari*, I, *LAPO* 16, Paris, 1997, dans *Syria* 76, 1999, p. 296-297.

Eidem-Laessoe 2001 = J. Eidem et J. Laessoe, *The Shemshara Archives*, I, *The Letters, Historisk-filosofiske Skrifter* 23, Copenhague.

Faivre 1995 = X. Faivre, « Le recyclage des tablettes cunéiformes », *RA* 89, p. 57-66.

Feliu 2003 = L. Feliu, *The God Dagan in Bronze Age Syria*, CHANE 19, Leyde-Boston.

Fleming 1999 = D. Fleming, « Recent work on Mari », *RA* 93, p. 157-174 ; **2004** = *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance*, Cambridge.

Frayne 1990 = D.R. Frayne, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, *RIME* 4, Toronto.

Grayson 1987 = A.K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*, RIME 1, Toronto.

Guichard 1997 = M. Guichard, « Mari Texts », dans E.M. Meyers (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East* 3, New York-Oxford, p. 419-421 ; **1997b** = « Le sel à Mari (III). Les lieux du sel », dans *FM* III, Paris, p. 167-200 ; **1997c** = « Zimrî-Lîm à Nagar », *MARI* 8, p. 329-338 ; **1999** = « Les aspects religieux de la guerre à Mari », *RA* 93, p. 27-48 ; **2002a** = « Le Šubartum occidental à l'avènement de Zimrî-Lîm », dans *FM* VI, Paris, p. 119-168 ; **2002b** = « Les relations diplomatiques entre Ibal-pi-El II et Zimrî-Lîm : deux étapes vers la discorde », *RA* 96, p. 109-142 ; **2003** = « Lecture des Archives royales de Mari, tome xxviii : lettres royales du temps de Zimrî-Lîm », *Syria* 80, p. 199-216 ; **2004** = « “La malédiction de cette tablette est très dure !”. Sur l’ambassade d’Itûr-Asdû à Babylone en l’an 4 de Zimrî-Lîm », *RA* 98, p. 13-32 ; **2005** = *La Vaiselle de luxe des rois de Mari. Matériaux pour le Dictionnaire de Babylonien de Paris*, II, *ARM* XXXI, Paris ; **s.p.** = *ARM* Nahur.

Guichard-Ziegler 2004 = M. Guichard et N. Ziegler, « Yanûh-Samar et les Ekallatéens en détresse », dans *Mél. Larsen*, Leyde, p. 229-247.

Guillot 1997 = I. Guillot, « Les gouverneurs de Qattunân : nouveaux textes », dans *FM* III, p. 271-290.

Jacquet 2002 = A. Jacquet, « LUGAL-ME et malikum. Nouvel examen du *kispum* à Mari », dans *FM* VI, p. 51-68.

Joannès 1983 = F. Joannès, « Les mémorandums », *ARM* XXIII, p. 87-104 (copies dans *MARI* 5, 1987, p. 345-380) ; **1985** = « Nouveaux mémorandums », dans *Mél. Biro*, Paris, p. 97-113 ; **1987** = « Un nouveau mémorandum de Mari », *NABU* 1987/29 ; **1989** = « La culture matérielle à Mari IV : les méthodes de pesée », *RA* 83, p. 113-152 ; **1993** = « La culture matérielle à Mari (V) : les parfums », *MARI* 7, p. 205-250 ; **1995** = (éd.), *Les phénomènes de fin d’archives en Mésopotamie*, *RA* 89, p. 1-147 ; **2002** = « Lettres de généraux babyloniens », dans *FM* VI, p. 169-194.

van Koppen 2002 = F. van Koppen, « Seized by royal order : The households of Sammêtar and other magnates at Mari », dans *FM* VI, p. 289-372 ; **2002b** = « Equids in Mari and Chagar Bazar », *AoF* 29, p. 19-30.

Krebernik 2001 = M. Krebernik, *Tall Bi'a/Tuttul - II Die altorientalischen Schriftfunde*, WVDOG 100, Sarrebruck.

Kupper 1950 = J.-R. Kupper, *Correspondance de Kibri-Dagan*, *ARM* III, Paris ; **1954** = *Correspondance de Bahdi-Lim*, *ARM* VI, Paris ; **1997** = « Béliers et tours de siège », *RA* 91, p. 121-133.

Lacambre 1997 = D. Lacambre, « La gestion du bronze dans le palais de Mari : collations et joints à *ARMT* XXII », dans *FM* III, p. 91-123 ; **2002** = « Études sur le règne de Zimrî-Lîm de Mari », *RA* 96, p. 1-21 [paru en 2004].

Lacambre-Millet Albà s.p. = D. Lacambre et A. Millet Albà, « Les tablettes cunéiformes de Chagar Bazar », dans Ö. Tunca et Abd el-Massih Bagdo (éds), *Chagar Bazar (Syrie) III. Trouvailles épigraphiques et sigillographiques* (2000-2002), Publications de la Mission archéologique de l’Université de Liège en Syrie, Louvain.

Lafont B. 1992 = B. Lafont, « Messagers et ambassadeurs dans les archives de Mari », dans *CRRAI* 38, Paris, p. 167-183 ; **1999** = « Sacrifices et rituels à Mari et dans la Bible », *RA* 93, p. 57-77 ; **2001** = « Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des rois de Mari », *Amurru* 2, Paris, p. 213-328 ; **2002** = « La correspondance de Mukannišum trouvée dans le palais de Mari : nouvelles pièces et essai d’évaluation », dans *FM* VI, Paris, p. 373-412.

Lafont S. 1995 = S. Lafont, « Nouvelles données sur la royauté mésopotamienne », *RHDFE* 73, p. 473-500 ; **1997** = (éd.), *Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, Méditerranées 10/11, Paris.

Lambert 1967 = W.G. Lambert, « The Language of Mari », dans J.-R. Kupper (éd.), *La civilisation de Mari*, *CRRAI* 15, Liège, 1967, p. 29-38.

Lerouxel 2002 = F. Lerouxel, « Les échanges de présents entre souverains amorrites au XVIII^e siècle d’après les Archives royales de Mari », dans *FM* VI, Paris, p. 413-464.

Lion 1997 = B. Lion, « Les enfants des familles déportées de Mésopotamie du nord à Mari en ZL 11’ », *Ktèma* 22, p. 109-118 ; **2001** = « Les gouverneurs provinciaux du royaume de Mari à l’époque de Zimrî-Lîm », *Amurru* 2, Paris, p. 141-210 ; **2004** = « Les familles royales et les artisans déportés à Mari en ZL 12’ », dans *CRRAI* 46, Paris, p. 217-224.

Margueron 1986 = J.-Cl. Margueron, « Quelques remarques concernant les archives retrouvées dans le palais de Mari », dans K.R. Veenhof (éd.), *Cuneiform Archives and Libraries. Papers read at the 30th Rencontre Assyriologique Internationale Leiden, 4-8 July 1983*, PIHANS 52, Leyde, p. 141-152 ; **1990** = « La ruine du palais de Mari », *MARI* 6, p. 423-431 ; **2004** = *Mari, métropole de l’Euphrate au III^e et au début du II^e millénaire avant J.C.*, Paris.

Materne 1985 = J.-P. Materne, « Remarques sur l’écriture des “repas royaux” sous Zimrî-Lîm », dans *Mél. Biro*, Paris, p. 223-232.

Michel 1990 = C. Michel, « *Ebbum et ebbâtum* », *MARI* 6, p. 181-218 ; **1996** = « Le commerce dans les textes de Mari », *Amurru* 1, Paris, p. 385-426.

Millet Albà 2001 = A. Millet Albà, *La population du royaume de Mari à l’époque du roi Zimrî-Lîm d’après les archives du palais de Mari*, thèse EPHE inédite, Paris ; **2003** = « Des soldats babyloniens à Mari : deux nouveaux textes », *RA* 97, p. 35-42 ; **2004** = « La localisation des terroirs benjaminites du royaume de Mari », dans *CRRAI* 46, Paris, p. 225-234.

Nakata 1989 = I. Nakata, « A Further Look at the Institution of *sugāgūtum* in Mari », *JANES* 19, p. 113-118.

Sallabberger 1999 = W. Sallabberger, « *Wenn Du mein Bruder bist, ...* : *Interaktion und Textgestaltung in altbabylonischen Alltagsbriefen* », *CM* 16, Groningue.

Salvini 1988 = M. Salvini, « Un texte hourrite nommant Zimri-Lim », *RA* 82, p. 59-69.

Sasson 1982 = J.M. Sasson, « Accounting discrepancies in the Mari NÍG.GUB [NÍG.DU] texts », dans G. van Driel *et al.* (éd.), *Zikir šumim. Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leyde, p. 326-341 ; **1988** = « Shunukhra-Khalu », dans E. Leichty *et al.* (éd.), *A Scientific Humanist : Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphie, p. 329-351 ; **2001** = « On Reading the Diplomatic Letters in the Mari Archives », dans *Amurru* 2, Paris, p. 329-338.

Talon-Hammade 1997 = Ph. Talon et H. Hammade, *Old Babylonian Texts from Chagar Bazar, Supplementum ad Akkadica* 10, Bruxelles.

Villard 1986 = P. Villard, « Un roi de Mari à Ugarit », *UF* 18, p. 387-412 ; **1994** = « Nomination

d'un Scheich », dans *FM* II, p. 291-297 ; **1992** = « Le déplacement des trésors royaux d'après les archives royales de Mari », dans *CRRAI* 38, Paris, p. 195-205 ; **2001** = « Les administrateurs de l'époque de Yasmah-Addu », dans *Amurru* 2, Paris, p. 9-140.

Ziegler 1997a = N. Ziegler, « Les enfants du palais », *Ktèma* 22, p. 45-57 ; **1997b** = « L'armée, quel monstre ! », dans *FM* III, p. 145-152 ; **1999a** = *Le Harem de Zimrî-Lîm, FM IV* ; **1999b** = « Le harem du vaincu », *RA* 93, p. 1-26 ; **2000** = « Aspects économiques des guerres de Samsî-Addu », dans J. Andreau *et al.* (éd.), *La guerre dans les économies antiques*, St.-Bertrand-de-Comminges, p. 14-33 ; **2001** = « Gestion et contrôle d'après les archives du palais de Mari (xviii^e siècle av. J.-C.) », *Ktèma* 26, p. 63-72 ; **2002** = « Le royaume d'Ekallâtûm et son horizon géopolitique », dans *FM* VI, p. 211-274 ; **2004a** = « Samsî-Addu et la combine sutéenne », dans *CRRAI* 46, Paris, p. 95-109 ; **2004b** = « The conquest of the holy city of Nineveh and the kingdom of Nurrugûm by Samsî-Addu », dans D. Collon et A. George (éds), *Nineveh. Papers of the XLIX^e Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7-11 July 2003*, I, Londres, p. 19-26.

<i>AASOR</i>	<i>Annual of the American Schools of Oriental Research</i> , Philadelphie.	<i>Eris</i>	<i>Eretz - Israel</i> , Jérusalem.
<i>AASy</i>	<i>Annales archéologiques de Syrie</i> , Damas.	<i>EstB</i>	<i>Estudios bíblicos</i> , Madrid.
<i>ADAJ</i>	<i>Annual of the Department of Antiquities of Jordan</i> , Amman.	<i>ET</i>	<i>Expository Times</i> , Édimbourg.
<i>AION</i>	<i>Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli</i> , Naples.	<i>ETHL</i>	<i>Ephemerides theologicae Lovanienses</i> , Louvain.
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology</i> , Princeton.	<i>EvTh</i>	<i>Evangelische Theologie</i> , Munich.
<i>AJSL</i>	<i>American Journal of Semitic Language and Literature</i> , Chicago.	<i>HThR</i>	<i>Harvard Theological Review</i> , Cambridge, Mass.
<i>ANEP</i>	<i>Ancient Near East in Pictures</i> , Philadelphie.	<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i> , Cincinnati.
<i>ANET</i>	<i>Ancient Near Eastern Texts</i> , Philadelphie.	<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i> , Jérusalem.
<i>APF</i>	<i>Archiv für Papyrusforschung</i> , Berlin.	<i>IZBG</i>	<i>Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft</i> ..., Dusseldorf.
<i>ArOr</i>	<i>Archiv Orientální</i> , Prague.	<i>JA</i>	<i>Journal asiatique</i> , Paris.
<i>ARW</i>	<i>Archiv für Religionswissenschaft</i> , Leipzig.	<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i> , Baltimore.
<i>ASAE</i>	<i>Annales du Service des antiquités de l'Égypte</i> , Le Caire.	<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i> , Philadelphie.
<i>ASTI</i>	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i> , Leyde.	<i>JCS</i>	<i>Journal of the Cuneiform Studies</i> , New Haven.
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeologist</i> , New Haven.	<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i> , Londres.
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i> , New Haven.	<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies</i> , Londres.
<i>BCH</i>	<i>Bulletin de correspondance hellénique</i> , Paris.	<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i> , Londres.
<i>Bib.</i>	<i>Biblica</i> , Rome.	<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> , Chicago.
<i>Bib Or</i>	<i>Bibbia e Oriente</i> , Brescia.	<i>JPOS</i>	<i>Journal of the Palestine Oriental Society</i> , Jérusalem.
<i>BIES</i>	<i>Bulletin of the Israel Exploration Society</i> , Jérusalem.	<i>JQR</i>	<i>The Jewish Quarterly Review</i> , Philadelphie.
<i>BIFAO</i>	<i>Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale</i> , Le Caire.	<i>JRAS</i>	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i> , Londres.
<i>BiOr</i>	<i>Bibliotheca orientalis</i> , Leyde.	<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i> , Londres.
<i>BJ</i>	<i>Bible de Jérusalem</i> , Paris.	<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i> , Manchester.
<i>BJPES</i>	<i>Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society</i> , Jerusalem.	<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i> , Oxford.
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i> , Manchester.	<i>LV (L)</i>	<i>Lumière et vie</i> , Lyon.
<i>BMB</i>	<i>Bulletin du Musée de Beyrouth</i> , Paris.	<i>MDOG</i>	<i>Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft</i> , Berlin.
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theological Bulletin</i> , Rome - New York.	<i>MSR</i>	<i>Mélanges de science religieuse</i> , Lille.
<i>ByZ</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i> , Leipzig - Munich.	<i>MThZ</i>	<i>Münchener theologische Zeitschrift</i> , Munich.
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i> , Paderborn.	<i>Mus</i>	<i>Le Muséon</i> , Louvain.
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> , Washington.	<i>MUSJ</i>	<i>Mélanges de l'Université S.-Joseph</i> , Beyrouth.
<i>CEg</i>	<i>Chronique d'Égypte</i> , Bruxelles.	<i>MVAG</i>	<i>Mitteilungen der vorderasiatischen ägyptischen Gesellschaft</i> , Leipzig.
<i>CRAI</i>	<i>Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions</i> , Paris.	<i>NRTh</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i> , Louvain.
<i>CTom</i>	<i>Ciencia tomista</i> , Salamanque.	<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i> , Leyde.
<i>DB</i>	<i>Dictionnaire de la Bible</i> , Paris.	<i>NTAb</i>	<i>New Testament Abstracts</i> , Cambridge, Mass.
<i>DBS</i>	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i> , Paris.	<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i> , Cambridge.
<i>DJD</i>	<i>Discoveries in the Judaean Desert</i> , Oxford.		

<i>Or</i>	<i>Orientalia</i> , Rome.	<i>SBFLA</i>	<i>Studii biblici Franciscani liber annuus</i> , Jérusalem.
<i>OrAnt</i>	<i>Oriens antiquus</i> , Rome.	<i>SC</i>	<i>Sources chrétiennes</i> , Paris.
<i>OIP</i>	<i>Oriental Institute Publications</i> , Chicago.	<i>SEA</i>	<i>Svensk Exegetisk Arsbok</i> , Lund-Upsal.
<i>OLP</i>	<i>Orientalia Lovaniensia Periodica</i> , Louvain.	<i>SEG</i>	<i>Supplementum epigraphicum graecum</i> , Leyde.
<i>OLZ</i>	<i>Orientalische Literaturzeitung</i> , Berlin.	<i>STL</i>	<i>Studia theologica</i> , Lund.
<i>OTab</i>	<i>Old Testament Abstracts</i> , Washington.	<i>StT</i>	<i>Studi e Testi</i> , Cité du Vatican.
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i> , Londres.	<i>Syr</i>	<i>Syria</i> , Paris.
<i>PJ</i>	<i>Palästinajahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertum</i> , Berlin.	<i>THAT</i>	<i>Theologisches Handwörterbuch zum A.T.</i> (éd. Jenni), Munich.
<i>PRE</i>	<i>Pauly-Wissowa</i> , <i>Real-Encyclopädie</i> , Stuttgart.	<i>ThLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i> , Leipzig.
<i>PRU</i>	<i>Palais royal d'Ugarit</i> , Paris.	<i>ThR</i>	<i>Theologische Rundschau</i> , Tubingue.
<i>QDAP</i>	<i>Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine</i> , Londres.	<i>ThRv</i>	<i>Theologische Revue</i> , Münster.
<i>RA</i>	<i>Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale</i> , Paris.	<i>ThWAT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum A.T.</i> , Stuttgart - Munich.
<i>RAC</i>	<i>Reallexicon für Antike und Christentum</i> , Stuttgart.	<i>ThWNT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum N.T.</i> , Stuttgart.
<i>RAr</i>	<i>Revue archéologique</i> , Paris.	<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i> , Bâle.
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i> , Jérusalem-Paris.	<i>TOB</i>	<i>Traduction œcuménique de la Bible</i> , Paris.
<i>RdE</i>	<i>Revue d'égyptologie</i> , Paris.	<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i> , Woodstock, Maryland.
<i>RdQ</i>	<i>Revue de Qumrân</i> , Paris.	<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen</i> , Berlin.
<i>REByz</i>	<i>Revue des études byzantines</i> , Paris.	<i>VD</i>	<i>Verbum Domini</i> , Rome.
<i>REG</i>	<i>Revue des études grecques</i> , Paris.	<i>VigChr</i>	<i>Vigiliae christiana</i> e, Amsterdam.
<i>REJ</i>	<i>Revues des études juives</i> , Paris.	<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i> , Leyde.
<i>RevSR</i>	<i>Revue des sciences religieuses</i> , Strasbourg.	<i>WZKM</i>	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes</i> , Vienne.
<i>RGG</i>	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , Tubingue.	<i>ZA</i>	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i> , Leipzig.
<i>RHAs</i>	<i>Revue hittite et asianique</i> , Paris.	<i>ZAS</i>	<i>Zeitschrift für ägyptische Sprache</i> , Berlin.
<i>RHE</i>	<i>Revue d'histoire ecclésiastique</i> , Louvain.	<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i> , Berlin.
<i>RHPhR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i> , Strasbourg.	<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft</i> , Wiesbaden.
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'histoire des religions</i> , Paris.	<i>ZDPV</i>	<i>Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins</i> , Wiesbaden.
<i>RivAc</i>	<i>Rivista di archeologia cristiana</i> , Rome.	<i>ZKTh</i>	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i> , Vienne.
<i>RivBib</i>	<i>Rivista biblica</i> , Brescia.	<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i> , Berlin.
<i>RLA</i>	<i>Reallexicon der Assyriologie</i> , Berlin.	<i>ZS</i>	<i>Zeitschrift für Semitistik</i> , Leipzig.
<i>ROC</i>	<i>Revue de l'Orient chrétien</i> , Paris.	<i>ZThK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i> , Tubingue.
<i>RSO</i>	<i>Rivista degli studi orientale</i> , Rome.		
<i>RSPhTh</i>	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i> , Paris.		
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i> , Paris.		
<i>RThom</i>	<i>Revue thomiste</i> , Toulouse.		
<i>RTL</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i> , Louvain.		