

Assyriologie

M. Jean-Marie DURAND, professeur

Le propos du cours qui a débuté cette année était de comprendre et définir la société du royaume de Mari (XIX^e-XVIII^e av. n. è.) qui nous est attestée par un corpus relativement vaste et explicite. Jusqu'à présent une société du Proche-Orient ancien n'a été abordée que dans certains de ses fonctionnements (vie administrative, comptabilités diverses de notables ou de marchands) ou, surtout, dans l'analyse de son « expression officielle » que l'on a avant tout recherchée dans le discours que les rois ont tenu (ou qu'on leur a fait tenir) sur eux-mêmes, immédiatement, d'après le discours annalistique, ou médiatement, lorsqu'ils s'adressent à leurs dieux.

Malgré l'abondance des textes, ces « proclamations » sont mal situées par rapport à la société : beaucoup de discours tonitruants étant, en fait, rédigés sur des objets cachés dans les fondations des palais ou des temples et il n'est pas sûr que leur visée ait été historique et non pas intemporelle. Le genre est, d'autre part, très lourdement sous l'emprise du stéréotype, l'expression fait perpétuellement référence à des modèles et beaucoup d'expressions sont obligées et sans portée concrète. Les analyses reposant sur ces corpus littéraires aboutissent d'ailleurs à une « vision plate » des rapports entre Roi et Société, cette dernière n'étant jamais (au mieux) que l'heureuse bénéficiaire de l'action de cet homme prédestiné qu'incarne son souverain.

Il m'a paru, en revanche, que la quasi absence de tels textes à Mari était amplement compensée par la foule des anecdotes illustrant au jour le jour la vie des habitants du royaume. Pour une fois, au lieu des laudes du roi « juste, bon et pieux », on pouvait observer de façon quotidienne son comportement et ses décisions. Tout particulièrement, il était possible de décider si les devoirs du roi étaient « en soi » ou uniquement par rapport à « son groupe ». Le roi mésopotamien est certes un « bon berger » (*rê'ûm kînum*) mais, pour nous, cette image a désormais la saveur qu'elle a prise dans l'Évangile où, la royauté n'étant plus

de ce monde, le « troupeau » est coextensif à l'humanité toute entière, au contact proche ou futur.

Or il est désormais très facile de constater qu'en Mésopotamie le groupe humain se définissait avant tout par de très fortes exclusions et que ce n'était que par rapport à lui que le roi était tenu de pratiquer « les vertus qui font le bon monarque ».

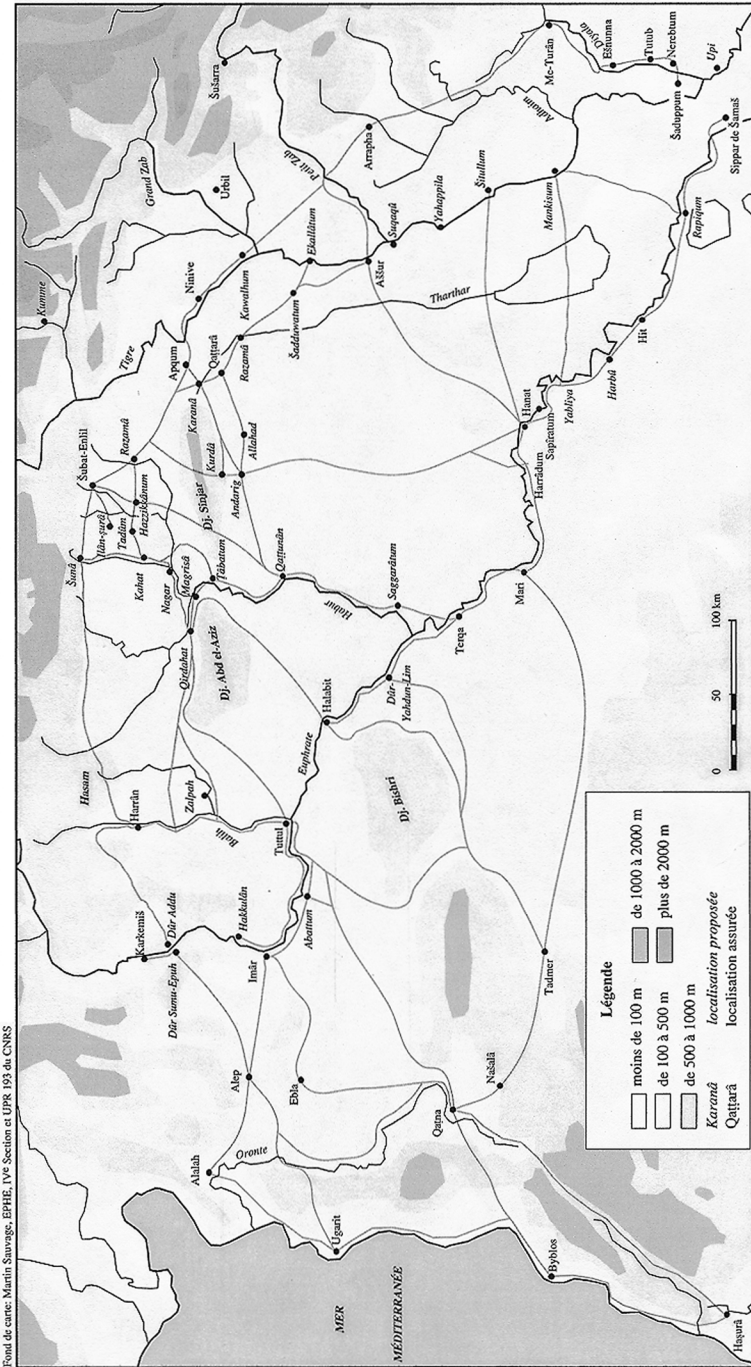
Dès lors il était intéressant, pour mieux cerner l'universalisme des valeurs de cette société antique, l'au-delà du discours qu'elle tenait sur elle-même, d'examiner l'accueil qu'elle réservait à ceux qui étaient non pas à demeure chez elle, mais de passage et devaient lui coexister, momentanément ou de façon prolongée, sans pouvoir en appeler aux solidarités et protections que toutes les sortes de « permanents » pouvaient espérer.

Le thème élu pour examiner les valeurs de cette société a donc été, naturellement, l'étranger ; ultérieurement, celui du « nomade » devrait venir le compléter.

Deux questions préalables ont été examinées cette première année, en guise d'introduction générale :

la première, la plus générale, a porté sur le peu de goût des Mésopotamiens à postuler un concept d'humanité, au sens large du terme *humanitas*, définissant intrinsèquement le fait humain : cela apparaît à l'incapacité de la langue à rendre le terme de « homme » autrement que hiérarchiquement, « celui qui assume le *leadership* de son groupe » (*awîlum*), ou celui qui « accomplit le destin de l'homme » (*mutum*), celui qui est d'agir, tout particulièrement par le fait qu'il porte les armes (*mutum* = « héros guerrier ») ou perpétue l'espèce (*mutum* = « époux »). Cette ignorance d'une « solidarité humaine » se reflète d'ailleurs dans les mythes que l'on tient pour « anthropogoniques ».

La seconde question a confronté deux conceptions antagonistes de l'État au Proche-Orient, au début du II^e millénaire av. n. è. : la première, typique des régions de peuplement dense des terres orientales peut être tenue pour impérialiste : au jeu des conquêtes, un royaume de plus en plus ample, souvent baptisé trop rapidement « empire », anéantit les autonomies locales, sans abolir les particularismes, lesquels renaissent au premier revers sérieux essuyé par ceux qui ont édifié leur grande machine politique. C'est la vision classique de l'histoire mésopotamienne : elle est sous le signe d'une unité précaire et de la centralisation. — La seconde que j'ai appelée « bédouine » n'apparaît que depuis peu à l'historien : elle est le propre des semi-nomades en voie de sédentarisation sur les bords de l'Euphrate ou dans la Haute-Djéziré : il s'agit d'un système d'alliances jurées et de liens vassaliques complexes qui reposent sur une façon particulière de comprendre la « famille » et les liens du « sang » (*dânum*). Il cultive le pluralisme et la diversité. On peut au mieux l'examiner à l'époque amorrite, aux XIX^e et XVIII^e siècles avant notre ère.



Routes et itinéraires du Proche-Orient

1. La notion d'«humanité» en Mésopotamie

Si la « solidarité » en Mésopotamie forme un système très cohérent au niveau familial ou à celui de la tribu, qui n'en est qu'un aspect élargi, elle est beaucoup moins nette au niveau national, ou international.

1.1. Comment pourrait s'exprimer une solidarité humaine de compréhension la plus vaste possible, la croyance en une « humanité » qui transcenderait les divers groupes humains ?

Les termes sexués *zikaŕum* et *sinništum* signifient « mâle » et « femelle » et s'appliquent autant à l'homme qu'à l'animal ; l'abstrait *zikaŕātum* ne signifie que « masculinité ». On pense dès lors à *awîlātum*, abstrait d'*awîlum*, le mot akkadien couramment rendu par « homme ». En fait *awîlum* signifie avant tout « homme libre » ou « homme digne de ce nom » et est chargé de valeurs morales et politiques : il définit une façon d'être homme au sein de l'humanité générale ; il en est de même pour son féminin *awîltum* qui ne signifie pas « femme » mais « dame ».

On trouve donc des contextes comme :

(1) *awîlûs.su îmur.ma ana ahhâtî.šu utter.šu*

Il a constaté sa qualité d'a. et il l'a rendu à ses frères.

C'est une reconnaissance de statut d'homme libre.

Dans les lettres, l'incitation :

(2) Agis *kîma awîlâtî.ka rabîtim* (en fonction de ta grande qualité d'a.)

alterne avec *kîma šarâtî.ka rabîtim* (en fonction de ta grande richesse)

C'est une reconnaissance de statut d'homme aisé et de la bonne bourgeoisie.

Mais surtout l'exemple :

(3) *immêrî ša bêli.ia ana ašri.šina lâtêr bêlî awîlâtî.î lîmur*

(Je me suis dit :) « Il faut que je ramène chez eux les moutons de mon seigneur pour que m. s. constate ma qualité d'a. »

est intéressant en ce qu'il montre que la notion de qualité inhérente au terme d'*awîlum* lui fait acquérir ici contextuellement le sens d'« excellent serviteur ». La notion fondamentale d'*awîlum* n'est donc pas tant celle de « liberté » ou de « richesse » que d'« excellence ».

Ce n'est que dans quelques contextes isolés que le terme d'*awîlātum* s'oppose à « bestialité », comme lorsqu'un oracle demande à la divinité si elle veut être représentée avec des traits humains ou d'animaux :

(4) *šumma bunî awîlâtîm innepšû.ma*

Est-ce que (ce sont) des traits d'homme qui doivent être faits ?

Du moment que l'*awîlum* désigne celui qui appartient de façon éminente à son groupe et lui sert de référence, il ne peut équivaloir à un terme comme *homo*, sans référence sexuée, signifiant « l'être de la terre » ; il oppose « l'un »

à la masse plutôt qu'il ne note un facteur commun aux individus et, pour cela, son étymologie (tenue pour obscure) doit être cherchée du côté de l'arabe 'awwâl, « premier ». On comprend dès lors les emplois tenus jusqu'ici pour « argotiques », mais en fait qui découlent du sens primitif, d'*awîlum* pour désigner le chef de famille (« maître de maison »), ou le patron (« boss ») d'une firme commerciale, ou le « noble » dans la langue du *Code* d'Hammu-rabi.

Il est, d'autre part, compréhensible qu'*awîlum* fasse dès lors couple avec le terme de *bîtum* rendu couramment par « maison », mais qui note en fait « l'unité humaine » minimum. La notation sumérienne, plus conceptuelle que l'akkadienne phonétique, permet d'opposer assez nettement le monde des particuliers à celui du roi en confrontant :

- (5) lú = *awîlum* (homme) lú + gal = *šarrum* (homme + grand = roi)
 é = *bîtum* (maison) é + gal = *ekallum* (maison + grand = palais)

1.2. Les mythes de création de l'homme permettent-ils, en revanche, de discerner au moins à l'origine une confraternité humaine, éventuellement dégradée par la suite ?

L'exemple hébreu est justement là pour montrer à deux reprises l'humanité sortir d'un couple primitif : Adam et Ève, puis Noé et son épouse. À chaque fois, ce sont la faute de Caïn, puis celle de Cham qui provoquent une différence parmi les lignées fraternelles. La plus nette est la malédiction portant sur Cham, père de Canaan qui doit être serviteur des descendants de ses oncles Sem et Japhet.

Les ressemblances entre traditions hébraïque et mésopotamienne du déluge, qui ont été si fort soulignées depuis l'origine, ne sont en fait qu'apparentes. Si l'on compare les deux groupes humains qui échappent à la catastrophe, pour la Bible, Noé entre dans l'arche « avec sa maison » : soit « son épouse, ses fils et leurs épouses ». Il est donc normal que le texte poursuive « tels furent les trois fils de Noé et par eux fut peuplée toute la terre ». Il accueille en même temps le restant de la création, pure et impure, sur laquelle puissance lui sera donnée par la suite. En cela est dupliquée la remise par Dieu à Adam du monde animal, au moment de la création du monde. En Mésopotamie, en revanche, Uta-Napištim entre dans l'arche non pas avec une structure familiale d'où découleront les tribus des hommes, mais avec une structure étatique hiérarchisée et diversifiée : il emmène avec lui ses richesses, ses troupeaux, sa famille (la *kimtum*), sa famille d'alliance (la *salâtum*), des animaux sauvages, des techniciens. Cela ne tient pas au fait que le texte du *Gilgamesh* qui nous le raconte est récent. Dans la version ancienne du mythe, Atram-hašis, emporte également son grain, ses biens, ses trésors, son épouse, sa *kimtum*, sa *salâtum*, ses artisans, ses troupeaux et des animaux sauvages.

La « famille d'alliance » est celle qui permet le mariage sans la suspicion d'inceste qui entache la tradition autour d'Adam et d'Ève, qui ignore le pro-

blème : elle est commune aux traditions de l'Est et de l'Ouest. En revanche, Atram-hasîs comme Uta-Napištim sauvent avec eux de quoi assurer la survie d'une cellule royale : le chef, sa famille, ses stocks, ses serviteurs qui peuvent les transformer, ses troupeaux, le gibier pour la pratique de la chasse : de quoi peupler un palais et permettre l'activité royale. On peut s'attendre qu'à partir d'une telle cellule se développe une architecture étatique complexe, non pas seulement une structure tribale.

1.3. En ce qui concerne le mythe de création de l'homme, la tradition mésopotamienne montre que les dieux avaient déjà formé entre eux une société pré-humaine qu'ils complétèrent par l'homme : non pas un couple unique, d'ailleurs, mais plusieurs prototypes : les humains descendent ainsi de plusieurs couples façonnés parallèlement. Le poème *Atram-hasîs* parle de sept mâles et de sept femelles. L'origine première de l'homme est déjà donc complexe. Nul espoir de trouver ici une affabulation qui, telles celles de Genèse 4 ou 10, présente les divers peuples du monde reliés entre eux par un lien génétique.

1.4. Ce complément que l'humain apporte au divin est appelé par les textes anciens « travail ». Le début de l'*Atram-hasîs* énonce :

« Lorsque c'étaient des dieux qui tenaient lieu d'homme (= la population de la terre), ils supportaient le travail, se chargeaient de la corvée... »

La Mésopotamie est une terre très féconde, mais pas par elle-même. Il lui faut l'incessant labeur humain, surtout celui de l'irrigation. Lorsqu'au lieu d'hommes, il n'y avait que des dieux, le paradis ne régnait pas pour cela sur terre. Il y avait déjà une minorité qui détenait le pouvoir et une plèbe travaillante. Après 2 500 ans de labeur le peuple des dieux (*ilû*) se révolta et contraignit ses chefs à créer un *Ersatz*. Il y a une série de jeux de mots entre *ilum* (dieu), *awîlum* (homme) et *Wê-Ila* le dieu instigateur de la révolte, dont le sang mêlé à la terre, incorporant l'esprit à la matière, permit de créer l'homme. Ces premiers humains sont donc bien en un sens consanguins (c'est la marque du dieu qui leur donne leur esprit d'hommes), ils ont une communauté de destin (le travail) mais ils ne sont pas frères (leurs parents sont distincts).

Ces textes sont lourdement idéologiques. Cela a été reconnu depuis longtemps mais à un niveau élémentaire et sans que leur sens ait été bien dégagé. Il y a une solidarité des vivants : leur travail doit assurer le culte et les textes mettent en rapport le battement du cœur, indice même de la vie, et le roulement du tambour qui convie au culte, essentiellement le repas des dieux. Mais, à y bien songer, l'humanité créée à partir des sept couples primitifs est une société incomplète, en termes mésopotamiens, puisqu'elle ne comporte pas de roi. Cette réalité est en fait gardée par les dieux et, parmi les humains, nul n'émerge : masse informe qui travaille, galope sur la terre, bruit et dérange les Dieux qui, à trois reprises, le déluge en étant l'ultime, sont tentés de la détruire malgré son évidente utilité.

Aussi peut-on s'interroger sur la réalité de ces « anthropogonies » : méritent-elles vraiment leur nom ? Ne sont-elles pas plutôt des mythes sociaux traitant de la création du travailleur, d'une fraction de l'humanité, et la plus basse ? Le mythe de la création de l'homme consacre comme un fait de nature la fracture sociale entre possédants/dirigeants (rois et *awilum*) et humbles (le peuple et, éventuellement, ses chefs coutumiers).

1.5. De fait, la nomenclature sociale mésopotamienne d'époque amorrite ne désigne le « peuple » que par des termes qui tendent vers le bas. Le particulier, l'homme libre certes et qui travaille autre chose que la terre royale qui a ses propres serfs, est dit *muškēnum*, qui a un écho dans notre français « mesquin », soit « celui qui se courbe » ; la population se dit *tēnīšētum*, longtemps dérivé du terme *nēšum* « vivre », en fait d'*enēšum* « être faible », ou encore *saplum*, « bassesse », un terme dialectal d'Occident pour le *šaplum* babylonien, ou enfin *šeher šehertum*, « petit-petite », les « petites gens » comme on disait dans le temps.

Mais, en même temps, le bas ne se comprenant que par rapport à un « haut », ces deux parties sont complémentaires. Le fait que cette place dans le monde soit légitimée par une affabulation qui remonte à ses origines entraîne que le malheur se définit d'abord par le fait de n'y avoir pas (ou plus) sa place (*attaggiš*, « je suis un errant », « je n'ai ni feu ni lieu », disent les malheureux), ou plutôt, de sortir de son groupe le quel, s'il a bien ses contraintes, apporte en revanche ses sauvegardes. Qui sort du jeu des solidarités sociales et qui s'isole, dégradé au statut d'isolé (qui n'est pas celui de l'individu), devient par excellence une proie. Ce peut tout particulièrement être le cas de l'étranger.

1.6. Le Proche-Orient ancien est divisé en « pays » qui représentent des communautés politiques, économiques, militaires et religieuses distinctes. Le terme qui les désigne est celui de *mātum*. Malgré son importance et son aspect archaïque (mot « bilitère »), aucune étymologie ne semble lui convenir par le sémitique, ni par voie d'emprunt. C'est plutôt le sumérien qui, à côté de son terme propre *kalam* / *kanaĝ*, l'a emprunté sous la forme /*mada*/. Il est vraisemblable que ce /*mada*/ comporte, outre la sonorisation régulière de la sourde intervocalique, le -*a* féminin protosémitique. Or, il existe un terme construit sur une séquence consonantique analogue qui est un autre nom de l'homme, *mutum*. Ce terme n'est plus vivant en akkadien que pour désigner le nom de l'« époux » ou, dans la langue poétique, pour signifier le « héros », mais l'onomastique amorrite l'atteste abondamment (ex. *Mut-Dagan*, « Homme-du-dieu-Dagan », ou en ougaritique *mt-b'l* « Homme-de-Ba'al ») et l'hébreu l'a gardé sous la forme *m'tīm* « hommes, gens » ou dans les noms propres (« Mathusalem »). Vu la structure d'une langue sémitique, il semble inévitable de rapprocher ce *mutum* de la racine *MWT* (mourir) ; il devrait signifier « le mortel ». Cela conviendrait très bien à ce que nous connaissons de l'idéologie proche-orientale. Le *Gilgameš*

proclame : « les Dieux ont gardé la vie entre leurs mains ». La Bible, elle-même, rappelle à l'homme que né de la poussière, il doit y retourner. L'*Atram-hasīs* termine le récit de la création de l'homme par l'instauration du compte de sa vie et la détermination des morts licites d'enfants. Dans *Genèse* 6, Dieu dit : « Mon esprit ne restera pas toujours dans l'homme, car il est encore chair. Ses jours seront de 120 ans. »

La mise en rapport étymologique de *mutum* « homme » et de MWT n'a cependant pas été faite, autant pour des raisons morphologiques, le terme *mutum* comportant un *u* bref, que sémantiques : il désigne l'« homme source d'action ». En fait, si l'on inverse la situation et si l'on part d'un terme *mutum* (racine *mt*) signifiant l'« homme agissant » (l'emploi de « guerrier » est très bien attesté, comme celui d'« époux » ou de « pratiquant d'un dieu »), c'est le verbe *muātum* qui en représente le dérivé et est à prendre comme un très ancien dénominatif qui a dû primitivement signifier au propre « faire l'homme » et n'être qu'une expression euphémique pour « mourir ». La dérivation s'est certainement produite au niveau pansémitique et à généré une racine secondaire *mutl/mwt* selon ses dérivations, laquelle s'emploie à date récente aussi bien pour l'animal que pour l'homme !

On peut, dès lors, mettre en rapport les termes de *mutum* « homme » et de *mātum* (<— **matum* ?) « pays ». Ce dernier ne désigne effectivement pas tant une réalité géographique qu'une « zone d'activité ». Le *mātum* n'est dans ce Proche-Orient si facilement désert que l'endroit où l'homme travaille et produit. Le terme a dû désigner à l'origine « l'espace du travail humain ». De fait, il est loisible de voir que le *mātum* représente une zone discontinue et n'est pas l'équivalent de la « terre » qui, elle, est construite sur la racine de *PR* (akk. *eperum*, hébreu *ʿāpār*, poussière, ar. *ʿafar*, terre, poussière). Que ce *mātum* appartienne au plus vieux fonds sémitique explique qu'il ait disparu des autres langues, remplacé par *'RD* (akk. *eršetum*, « terre, sol » ; héb. *'ereš*, « sol, pays ») qui convoie la notion de terre herbeuse ; cf. ar. *'aruḍ*, « abonder en herbage ».

En opposition à *awīlum* qui faisait référence à la place sociale de l'individu, *mutum* faisait donc référence à l'activité masculine proprement dite : celui qui combat et qui peut posséder une femme.

Vu le sens propre de *mātum*, « lieu où l'homme agit », il n'est pas étonnant qu'il désigne non pas tant le « monde des humains » que « notre pays », « chez nous », en référence à qui parle. On dit couramment « l'ennemi est entré dans le *mātum* ». Le plus souvent il est précisé par le nom de la ville principale : *māt Mari*, etc., signifie « royaume de Mari », etc. Le sens politique est obvie dans la mesure où ce *māt Mari* comprend non seulement les territoires regroupés autour de la capitale et les provinces mitoyennes mais aussi les territoires, au loin, séparés par une longue distance mais obéissant au roi de Mari. Le Proche-Orient se caractérise dès lors comme une mosaïque de *mātum* discontinus ou explosés. Il existait assurément un terme pour « royaume », *namlakatum*, mais

c'est sans doute une façon de dire occidentale vu le recours qui y est fait à la racine *MLK* « roi », laquelle n'appartient pas aux régions orientales (akkado-phones).

2. La question des frontières et l'espace des hommes

2.1. Le Proche-Orient est une région d'habitat discontinu avec de grandes zones où l'homme ne fait que passer, sans s'y établir à demeure : de qui relevaient ces dernières et quel droit les régissait-il ? Cela représente ce qui sépare la Palmyrène de l'Euphrate, ou la zone intermédiaire entre l'Euphrate et les grandes oasis du Nord de l'Arabie, mais aussi, dans le nord de la Djéziré syrienne, les territoires en deçà de la zone des cultures du piémont du ʿAbdīn où se massaient les villes. Dans notre monde actuel, la notion de « frontière » empêche qu'existe une zone vide qui soit sans autorité, ou hors prétention administrative quelconque.

À l'époque amorrite, il est malaisé de se représenter la façon dont était matérialisée une frontière. Beaucoup de termes existent, *kisurrum*, *mišrum*, *pilkum* mais, à époque ancienne, ils semblent plutôt réservés à la délimitation des espaces privés (limites des champs), non aux limites entre États. Certaines expressions font comprendre ce qu'il en était :

(5) *gerrum mišrum*, « le chemin (qui marque) la limite »

(6) *ša... ika mišra ittiqu*, « qui franchira la limite (marquée par) le talus »

De plus, dans la langue ancienne, on ne trouve que la notion de « marche ». On dit ainsi d'une ville frontière

(7) *ālum pāṭum* (ou *pattum*) *šû*, « c'est une ville-limite »

pour indiquer surtout une agglomération face à l'ennemi. Par ailleurs, l'invasion de l'ennemi, menaçante ou effective, est définie selon deux images standard :

(8) *itātīm saḥārum*, « faire le tour des côtés »

(9) *wašûm*, « sortir de chez soi »,

un euphémisme bien plus courant qu'« entrer dans le *mātum* ». Tout cela semble indiquer que si les zones de souveraineté sont des réalités effectives, il n'est pas sûr qu'elles aient été marquées de façon précise.

Une ordalie, *LAPO* 1000, résolvant une querelle de frontière, survient après des témoignages contradictoires décrivant le terroir, sans faire allusion à des bornes. Ce que nous traduisons par « bornes » s'exprime en babylonien par les termes de *kudurru* ou de *narûm*. Le premier n'apparaît qu'à époque moyenne et est sans doute, pour ses aspects artistiques et sa religiosité, d'inspiration étrangère :

(10) « celui qui arrachera un *kudurru* et rendra floues (*usehhir*) les frontières » .

Ce que nous en avons gardé constitue des documents somptueux en pierres ornées qui *décrivent* un terroir mais étaient gardés dans un temple, non dans un champ. Ils délimitent une vaste propriété privée, à privilèges.

Le second terme, *narâm*, existe bien à l'époque amorrite. Sa traduction par « stèle » le fait imaginer en pierre mais comme il est éventuellement dit porteur d'une empreinte de sceau, il devait être aussi en argile. Un document (*LAPO* 18) montre qu'il s'agissait d'un texte prouvant une propriété, non marquant un finage :

(11) « ma maison, c'est X qui la détient ! Il a même ôté la stèle à mon nom. elle a été (ré)expédiée au roi ! »

Un texte inédit précise que c'était une stèle, élevée après serment, qui répartissait les territoires entre deux tribus nomades ; là encore, il s'agit d'un texte descriptif, non du marqueur d'une limite.

En revanche, nous disposons pour l'époque d'énumérations de terrains regroupés par zones : pour chacune d'elles, il existait des recensements nominaux où les propriétaires étaient fichés en fonction de leur statut militaire, les terrains individuels étant certainement définis par leurs limites (routes, fossés, etc.). C'est donc par l'addition de ces propriétés privées permettant de prévoir les effectifs militaires que se définissait une circonscription (*halšum*) et la somme de ces dernières coïncidait avec la superficie du royaume. La limite administrative se définissait donc de façon toute pratique sur la base du travail individuel. En fonction des possibilités de l'irrigation (travail sur les canaux et compte tenu de l'ampleur de la crue) on définissait un « pays vivant » susceptible d'une extension plus ou moins grande au fil des ans. Un problème concernant une terre abandonnée demandait de recourir à une enquête de voisinage ou au souvenir des Anciens, mais une mise en valeur semble avoir automatiquement entraîné la primauté du droit de l'exploitant sur l'ancien propriétaire.

2.2. Il pouvait y avoir décision de l'autorité de rattacher un village à un nouveau centre. Cela n'apparaît jamais que comme un acte administratif, sans mention de déplacement de bornes. Désormais les habitants devaient subir la corvée avec ceux d'un autre centre dont les moyens en hommes se trouvaient augmentés et la définition d'une circonscription (*halšum*) est toujours obtenue en tenant compte de la répartition des forces de travail, jamais des traditions historiques, religieuses ou tribales, lesquelles devaient certainement exister puisque c'est en fonction d'elles que les locaux essaient de légitimer leur répugnance à assumer une nouvelle répartition de la corvée. Un texte nous montre même que la création d'une région administrative (*halšum*) qui était envisagée depuis la capitale fut abandonnée parce que considérée non viable : la force de travail qu'elle pourrait constituer n'était pas suffisante.

De fait, la solidarité entre les divers districts d'un royaume n'allait pas de soi : elle se limitait à des cas très particuliers comme celui de la lutte contre la crue

de l'Euphrate (mais le réseau des canaux traversait tout le royaume !) ou l'attaque de l'ennemi, et encore, en bien des cas, fallait-il que le roi lui-même mît son autorité dans la balance et menaçât de graves sanctions les individualismes trop obtus.

2.3. De qui relevaient les terres hors travail direct des sédentarisés ?

Il n'y avait en fait que peu de zones totalement vides d'hommes. Le désert entre la Palmyrène et l'Euphrate était ainsi traversé par au moins trois routes qui, de façon naturelle, devaient correspondre en gros à celles utilisées à l'époque de la récente Palmyre, à en juger par leurs débouchés sur l'Euphrate. Plusieurs exemples ont été collectés de leur franchissement (armées nombreuses, voire amples troupeaux !) et des Bédouins sont dits en connaître exactement l'état des points d'eau. Or, un texte nous parle explicitement d'une frontière commune entre les royaumes de Qaṭna (région de l'actuelle Homs) et de Mari, donc en plein désert. Il est impossible de la situer aujourd'hui, mais ce devait être un poste de douane sur une des pistes.

On peut donc ajouter à la détermination restreinte du royaume, délimité en fonction du travail humain, une seconde zone plus vaste, celle du contrôle policier « au-delà » des établissements pérennes et qui permettait de surveiller les alentours et les transversales pour prévenir tout rezzou contre la zone des cultures. Des patrouilles hors le royaume dans la zone des parcours nomades nous sont d'ailleurs bien connues sous le nom de *sagbum* et devaient fonctionner comme les méharistes du Sahara à l'époque coloniale.

2.4. Le « désert sans hommes » n'est cependant pas une réalité ignorée des textes anciens. Les régions réagissaient différemment par rapport à cette notion en fonction de leur rapport à l'eau.

Pour le Sud-Iraq qui connaît une population bien sédentarisée et peuplée grâce à l'irrigation dans une région très aride, le désert c'est le *bît zaqîqi*, la « maison du vent » ; et également en sumérien, l'étendue plate (*eden*) où souffle le vent (*líl*), l'*eden-líl.a*. C'est ce à quoi retourne le monde humain dès qu'il n'est plus mis en valeur. On comprend qu'il signifie également « la place hantée ». Il s'agit donc surtout d'un espace désertifié.

À Mari, cette réalité s'appelle *harîbtum*, l'« endroit désert », sur la racine qui dénote la ruine (*harbum*). Après la moisson, se lève le *šar harîbtim*, « le vent (*šārum*) de l'espace où il n'y a plus rien ».

Du côté de l'Ouest, le désert relie des zones prospères ; c'est un lieu où l'on pénètre. On l'appelle *madbarum*. Le terme est apparenté à l'ougaritique (*mdbr*) ou à l'hébreu (*midbar*) ; or, Mari l'atteste, en ce XVIII^e siècle, pour désigner aussi les bords du grand fleuve Euphrate avant que la crue ne reprenne et où la circulation est devenue momentanément dangereuse. Il faut en conclure que ce « désert *madbarum* » ne représentait pas une dénomination en soi mais doit être

considéré comme « le lieu (*ma-*) dont s'en va, auquel on tourne le dos ». L'arabe *dabara* signifie en effet « tourner le dos », « s'enfuir » et le verbe *dablpârum* est bien attesté à Mari. Il n'est pas impossible qu'il faille aussi y trouver l'origine du « Saint des Saints » du temple de Jérusalem, où le *d^ebîr*, la pièce sacrée où était l'arche et où l'on n'entrait pas, a dû être étymologiquement « l'endroit auquel on tourne le dos », sauf en certaines occasions rituelles.

Cette étymologie de *madbarum* pourrait éclairer les deux autres termes akkadiens qui désignent le désert : *šêrum*, « dos » (généralement compris comme « zone plate »), et *tūšarum* « abandon » (généralement inexpliqué), sur le verbe *wuššurum* « laisser partir ».

Le *madbarum* n'était donc que l'endroit où il y avait impossibilité temporaire de mouvement, ou la région où l'on renonce (« tourner le dos ») à pratiquer l'irrigation et à travailler.

2.5. Entre le plein désert et les établissements des sédentaires se trouvait le *qāšum*. Son sens étymologique est celui de « limite, extrémité » (cf. l'hébreu *qāše^h*). Le sens précis est bien indiqué par l'arabe *qaša* qui signifie exactement « être éloigné par rapport à un centre ». De fait, le *qāšum* ne signifie pas tant, comme on le traduit souvent, « zone frontière du désert », que « limite jusqu'où l'on va dans le désert ». Le *qāšum* se trouve non pas à la limite des terres fertiles, mais *dans* le désert. Ce n'est donc pas la rupture entre deux mondes antagonistes mais la périphérie d'un centre politique, en deçà de laquelle on relève d'une autorité, et au-delà de quoi on pourrait parler d'un espace « autre », éventuellement a-national, car la notion d'internationalité ne semble pas bien exister à l'époque.

2.6. La réalité que note le terme *nawûm* en est complémentaire. Elle représente une partie virtuelle du royaume, exploitée saisonnièrement. Au propre, il s'agit de la prairie intermitente qui apparaît avec les pluies de printemps, saison qui porte la dénomination très évocatrice de *dîšum*, « l'herbe ». En hébreu, *nāwe^h* ou *nāwôt* désigne de façon analogue la place de pâture ou le lieu de halte. Mais le sens fondamental de la racine est sans doute, encore une fois, gardé par l'usage arabe de *nawa* qui signifie à la fois « émigrer, se transporter dans un autre lieu » mais aussi « devenir gras » (en parlant d'un chameau). La racine sémitique devait donc désigner fondamentalement le fait de quitter sa contrée pour en rechercher une autre où la pâture était meilleure.

À Mari le *nawûm* représente donc à la fois la steppe en herbe, les troupeaux qui y vont et les gens qui les accompagnent. Ils sont bien sur un espace mariote mais au loin et sur un territoire qui peut être traversé par des gens qui ne reconnaissent pas l'autorité du roi de Mari, voire même lui sont hostiles. Le *nawûm* est donc à la fois particulièrement exposé et surveillé. Il est vraisemblable que le *qāšum* représente la limite à laquelle pourrait prétendre le *nawûm*.

Il n'est donc pas surprenant que le verbe « habiter » se dise de deux façons, selon qu'il désigne l'occupation du royaume lui-même (*wašābum*) ou de ses extensions virtuelles (*sakānum*).

2.7. Qu'en est-il du royaume de Mari lui-même ? Le texte *LAP0* 570 donne un bon aperçu de la consistance de ce territoire que l'on considère généralement comme l'union de deux bandes de terres cultivées réparties de part et d'autre de l'axe euphratique. Il s'y agit de rattraper des fugitifs qui retournent vers Alep ou Harrân. On a d'abord naturellement donné des ordres aux autorités citadines : les bourgs de la vallée où est l'essentiel de la population. Mais en fait, ces établissements qui sont sur les campagnes fluviatiles contrôlent mal le cours même du fleuve, le *hamqum* (hébreu *'êmeq*), ainsi que les *qerbêtum* (prairies au dessus de la zone irriguée, des pacages à habitat très dispersé), ou enfin les gorges des wadi qui descendent de la falaise et par où l'on peut gagner la steppe où s'est encaissé le fleuve. D'autres textes montrent même que le *hamqum*, lit du fleuve, rempli de joncs et de fondrières, est un endroit très peu sûr où l'on peut se faire attaquer par des fauves, voire par des étrangers en maraude. Le cœur même du royaume est donc cloisonné en petites unités discontinues et l'Euphrate sépare plus qu'il n'unit.

Cet espace humain, selon qu'il est d'un seul tenant ou « en accordéon », a ses conséquences sur la conception de l'État et l'organisation du pouvoir politique. Pour s'en tenir aux régions les mieux connues, on peut opposer la partie orientale du Proche-Orient (le dry-farming du Nord-Irak ou les zones irriguées du Sud-Irak) et la partie centrale, formée par le cours de l'Euphrate moyen et du système de ses tributaires.

3. L'exercice du pouvoir à l'Est du Proche-Orient

3.1. La première région est très riche, avec un peuplement relativement stable et dense et d'importantes agglomérations : Ninive ou Uruk ont été au propre des mégalofoles. À l'époque qui nous intéresse, il s'agit (du sud au nord) des royaumes de Larsa, Babylone, Ešnunna et Ekallâtum (Aššur).

3.1.1. En Irak du Sud, depuis le IV^e millénaire, des centres urbains importants se constituent en ensembles politiques dont les territoires s'articulent le long des cours d'eau. Ils sont suffisamment proches pour se toucher et les conflits naissent pour l'accès à l'eau ou la possession des terres fertilisées. Au gré des succès et des revers, certains deviennent des centres majeurs qui ont soumis leurs voisins. Cette région développe ce que l'on peut appeler une « conception impérialiste » : convergence de centres habités vers une grande ville où réside un roi ainsi qu'un dieu dont il est le premier serviteur, voire le représentant. À chaque conquête, le roi local vaincu n'est pas réduit en vassalité mais sa royauté ajoutée à celle du vainqueur. Babylone ne procéda pas autrement, lorsque, au terme des péripéties, Hammu-rabi s'empara de Larsa : il n'y eut plus qu'une royauté du Centre-Irak

au Golfe persique et le vieux royaume de Sumer disparut pour toujours. Ce ne fut là que la fin d'un vaste processus de rassemblement des terres, à deux reprises initié depuis le milieu du III^e millénaire (Agadé et Ur III), quoique la vigueur des particularismes locaux fût telle que, dès que possible, renaissait un ordre politique fragmenté en petites cités-États.

3.1.2. Comment comprendre la théorie de ces annexions ? Le vainqueur agrandissait-il ainsi son royaume ou entassait-il une couronne nouvelle sur sa tête ? Dans ce dernier cas, on devrait plutôt parler d'une « marqueterie de royaumes » avec un seul souverain.

Il ne semble pas, en tout cas, que Hammurabi ait eu une soif intempérante de conquêtes mais ait triomphé de conflits ponctuels non provoqués. La situation est donc bien différente de celle du I^{er} millénaire néoassyrien ou néobabylonien où le devoir du souverain était de « repousser les frontières du royaume ».

3.1.3. Le nouveau pouvoir du vainqueur semble, en outre, avoir été facilement accepté ; il était ainsi à même d'enrôler tout de suite les troupes du royaume vaincu pour poursuivre la guerre. On ne voit quasiment jamais une guérilla nationale poursuivre *tout de suite* la résistance. Ce n'est qu'*après* que l'on constate éventuellement des révoltes. Les textes de Mari donnent des aperçus sur l'installation des nouveaux maîtres : ils faisaient prêter aux fonctionnaires et à la population des serments d'obédience, vérifiés par des interrogations oraculaires. Était ainsi instauré un lien personnel entre vainqueur et vaincus.

Ce rituel d'adoption du chef incite à concevoir son royaume comme une marqueterie de territoires particuliers, sous commandement unique.

3.1.4. Dans le prologue à son *Code*, Hammu-rabi a énuméré les principales villes de son royaume, pour la plupart d'anciennes capitales royales. Il définit de la sorte son État ville par ville, exprimant chaque fois son rapport à la population et au dieu. Ainsi, en ce qui concerne Ur, dit-il :

(12) *munahhiš Urim — wašrum muštēmiqum bābil hegallim ana E-kišnugal*

« Celui qui rend prospère Ur — l'humble, le suppliant, qui apporte l'abondance à la "demeure où se trouve toute lumière" (temple du dieu-Lune, à Ur) ».

Plusieurs faits montrent de fait que le vainqueur se pose localement en successeur de ses anciens adversaires. Le prouve au mieux le comput des années : devenu roi de Larsa, Hammu-rabi date les textes du Sud par une année d'accession, « celle où il est devenu roi », non par la 30^e année de son règne.

3.1.5. Le royaume, agrandi à droite et à gauche, était toutefois senti comme unitaire et il y avait effort pour transcender les particularismes locaux. Hammu-rabi, lorsqu'il énumère les villes de son royaume, ne suit pas un ordre régional ou de conquête, mais de hiérarchie. Il prend soin d'en distinguer les villes passagèrement soumises et n'y inclue pas les vassales.

Passé les premières années, Hammu-rabi étendit d'ailleurs au Sud le comput des années du Nord.

D'autre part, il y a désormais solidarité dans la paix et dans la guerre de tous les anciens royaumes et l'administration locale prend ses ordres à la chancellerie de Babylone.

Les mesures qui engagent l'idéologie royale elle-même, comme les actes de *mīšarum* et d'*andurārum* (seisachties et libérations personnelles) sont communes à tout le royaume et non pas limitées au cœur historique de la Babylonie. L'importance de Marduk, dieu poliade de la Capitale, prend une dimension politique. Il faut désormais faire référence, dans les serments et actes juridiques, non seulement au dieu local, mais aussi à la divinité du roi, même si ce dernier n'arrive cependant qu'en second lieu et qu'on ne constate à l'époque nulle tendance vers l'énothéisme.

Il ne semble pas y avoir eu d'impôt de soumission (*biltum*) pesant sur les provinces annexées.

3.1.6. Une extrême fragilité caractérise de telles constructions politiques qui tendent régulièrement à se disperser en fonction des particularismes locaux. Lorsque, sous le successeur de Hammu-rabi, le Sud s'est rebellé, ce n'est pas l'ancien royaume de Larsa que l'on voit se reconstituer mais la pluralité d'États que le vieux roi vaincu Rīm-Sîn réunissait sous son sceptre, chaque centre provincial ayant restauré son propre pouvoir royal. Cela indique que Larsa, elle-même, au cours de ses conquêtes, n'avait fait que se fédérer Uruk ou Isin, sans les assimiler.

Lorsque vers la fin de l'empire paléobabylonien, les populations du Sud remontent vers le Nord, elles ne se fondent pas plus dans les villes qui les accueillent mais proclament leurs particularismes de toutes les manières possibles. Ainsi, à Kiš, distingue-t-on soigneusement l'Eštar de Kiš locale et une autre d'Uruk, l'ancienne déesse poliade des réfugiés.

3.2. La conception d'un Samsî-Addu

Le royaume d'Ekallātum s'étendit à son acmé de toute la boucle de l'Euphrate jusqu'au Zagros, comprenant toute la Haute-Djéziré, le Taurus et le Sindjar, et n'était limité au Sud-Est que par le royaume d'Ešnunna. La documentation disponible nous permet de comprendre la création de ce « royaume de Haute-Mésopotamie » (RHM) et à ses conquêtes qui font disparaître d'anciens royaumes dans le Nord-Est du Proche-Orient. L'expression employée pour ses progrès militaires est

(12) *pâtī-šu išanakkan* = « il installe partout ses marches »

ce qui est commenté par « toute ville qu'il prend, il se l'annexe ».

3.2.1. Samsî-Addu avait suivi la progression de la grande route de commerce SE/NO, soit celle qui amenait l'étain d'Afghanistan jusqu'en Cappadoce, par Ešnunna et Aššur. Arrivé dans la région de Harrân, la résistance des royaumes de la rive droite de l'Euphrate bloqua cependant son avance.

Il organisa ses possessions depuis sa résidence de Šubat-Enlil (Tell Leilan) : descendant le Habur, il avait annexé le royaume de Mari jusqu'à Tuttul, au nord, jusqu'au Suhûm, au sud ; tout l'Ouest, depuis Harrân jusqu'au Suhûm, devint une royauté confiée à son puîné Yasmah-Addu ;

à partir des bords du Tigre, il conquiert l'Est jusqu'au Zagros, définissant ce qui fut plus tard le « triangle assyrien » et il le confia à son aîné Išme-Dagan.

3.2.2. Le pouvoir de Samsî-Addu est de type impérialiste. Il assume le titre de « grand roi » (*šarrum rabûm*) et donne à ses fils celui de « rois » (*šarrum*). Mais Yasmah-Addu acquitte pour sa zone une taxe appelée la *wêdûtum* (cf. *LAP0* 29), ce qui montre bien qu'il n'est pour son père qu'un *wêdum*, un « chef de service ».

3.2.3. Plusieurs anecdotes terribles nous restent de l'acharnement avec lequel Samsî-Addu mit fin aux « races royales » des capitales conquises, à commencer par Mari dont les mâles furent mis à mort et les filles distribuées aux gré des harems et des alliances principalement avec ses grands administrateurs, puis celle de Qabrâ vers le Zagros, ou encore les « fils de Mâr-Addu » que nous ne connaissons que pour leur massacre en une seule nuit et leur ensevelissement exprès. Nous sommes assez bien informés sur le sort de la famille royale de Kurda, une des métropoles du Sud-Sindjar, dont les membres s'enfuirent pour partie à Mari, puis en Babylonie devant les progrès des armées du RHM, ou pour partie vers le Taurus. Samsî-Addu exigea qu'on lui livrât celui qui s'était réfugié dans le Nord, à Zalwar, et le fugitif ne fut sauvé que parce que son hôte fit exécuter un inconnu dont il livra le cadavre. Monté par la suite sur le trône de Kurdâ, le miraculé se souvenait encore avec terreur de l'aventure.

3.2.4. Les territoires partagés entre deux fils, des généraux tenant solidement les garnisons aux frontières, le reste de l'empire est dirigé par une administration choisie par décision du grand roi et qui lui rend des comptes, n'hésitant pas à pratiquer la délation envers les deux vice-rois subordonnés. Il semble n'y avoir eu que peu de recours, sauf mission exceptionnelle, à des gouverneurs qui auraient pu servir localement de relais. On a donc affaire à une administration directe du RHM depuis un centre.

Les princesses de sang royal, déchues sans doute mais d'origine illustre, qui ont été distribuées aux grands administrateurs permettent, en outre, de constituer une noblesse d'empire toute entière attachée à la personne de l'empereur.

3.2.5. De façon corollaire, la plupart des Bédouins ont été repoussés hors de l'Empire. Ces gens étaient par nature mal gouvernables et factieux, se déplaçant et possédant leurs propres structures. Leur départ n'a pu que créer des zones vides dans le territoire et il est remarquable que l'on observe, dès lors, la pratique de la déportation de prisonniers, tout particulièrement à partir des zones à peuplement sédentaire dense du Centre-Irak ou des montagnes du Nord vers les régions évacuées par les nomades ; centre de la Djéziré ou alvéole de Mari. Tout cela est très remarquable, parce que préfigurant déjà le système impérial néoassyrien.

4. L'ordre bédouin

Le retour de Zimrî-Lîm sur le trône de ses pères, ce qui entraîna la reconstitution du royaume de Mari et l'écroulement du RHM, nous permet de constater le fonctionnement d'un mode de vie politique très original et qui est à l'opposé de ces systèmes unificateurs où un centre en digère d'autres.

4.1. Au début du III^e millénaire sont apparues dans la Djéziré et sur les bords de l'Euphrate une série de grandes villes, dont Mari, qui après 2200 périlissent peu à peu et que l'on retrouve, au début du II^e millénaire, occupées par de nouveaux venus, originaires des régions occidentales et qui, pour une bonne part, sont des nomades moutonniers, pour partie en voie de sédentarisation. Cette population adopte comme lieu de vie avant tout le village, délaissant les grandes villes, comme Mari (ou Nagar, dans le Nord), qui sont certainement alors des acropoles vides. Ces gens s'appellent dans leur langue *hana*, « gens de la tente ». Ils sont divisés en deux grandes sortes : les Benjaminites (« Fils de la droite ») et les Bensim'alites (« Fils de la gauche »).

4.1.2. Chassés en bonne part sous Samsî-Addu, ils reviennent mettre fin au RHM et la coalition des Nomades se partage les bords de l'Euphrate : Zimrî-Lîm, d'ethnie bensim'alite, reprend Mari et les principaux bourgs, assumant la tradition des anciens rois ; les Benjaminites se font donner des terres discontinues dans le centre du royaume, lequel ressemble, dès lors à un véritable habit d'Arlequin.

4.1.3. Zimrî-Lîm admet dans son harem celui de Yasmah-Addu, son prédécesseur, et garde son épouse comme sa première reine, ce qui lui permet de maintenir une alliance matrimoniale avec Qatna, une des premières puissances occidentales de l'époque. Parmi les femmes de Yasmah-Addu, il retrouve d'anciennes filles royales de Mari avec qui, manifestement, il ne doit pas avoir de relations sexuelles : elles forment désormais un corps de « musiciennes », section particulière de son harem. Celles qui, lors de la conquête de Mari par le RHM, étaient devenues prêtresses, semblent rentrer à nouveau dans le circuit des mariages : le roi, qui doit être assez jeune, commence par utiliser ses sœurs, puis petit à petit ses filles, pour tisser tout un jeu d'alliances avec surtout ses vassaux du Nord.

D'emblée, le nouveau roi pense en termes d'alliances familiales, non plus par rapport à son administration, mais à un niveau diplomatique.

4.2. *LAPO* 247 est un document très intéressant sur la conception politique de l'ordre bédouin : c'est une lettre circulaire envoyée par le roi de Mari, au tout début de son règne, vers le Nord et dont deux exemplaires ne sont jamais partis. Le passage essentiel dit : « Le pays tout entier est retourné à ses divisions patrimoniales et chacun est (re)monté sur le trône ancestral. » C'est l'abolition même de l'ordre impérialiste.

En fait, au moment de la chute du RHM, il y a eu vacance du pouvoir dans la plupart des centres urbains de la Djéziré et s'y étaient installées des autorités de tout bord. Cette lettre, *LAPO* 247, montre les efforts de Zimrî-Lîm pour y remettre de l'ordre. Il dit à ceux qui s'étaient autoproclamés princes : « Remettez-moi la ville pour que je la restitue à son maître (légitime) et vous installe, vous-mêmes avec vos biens, là où vous me le direz. » De fait, suite aux massacres des familles royales, il semble que pour beaucoup de royaumes, il ait été alors difficile de savoir qui désormais pouvait le plus légitimement prendre le pouvoir. Les contrecoups de ces restaurations anarchiques devaient perturber tout le règne de Zimrî-Lîm.

4.2.1. On constate que l'accession au pouvoir chez ces vassaux répond à plusieurs critères : l'aval de la population, lequel est proclamé à grands cris, l'appartenance à une race royale (*madarum*), non au peuple (*muškēnum*), la reconnaissance par le souverain qui accorde un double titre, celui de « roi » (*šarrum*) par rapport au peuple et de « préposé » (*šaknum*) par rapport à lui ; éventuellement, le suzerain lui fait épouser une de ses filles.

4.2.2. Le parti arrivé au pouvoir ne tolère généralement pas d'opposition à côté de lui : cette dernière émigre et devient ce qui est désigné sous l'appellation de *hâbirum* (« celui qui a franchi la limite de son seuil, ou de la frontière », pour partir loin ; l'étymologie de « hébreu ») et prend comme chef un membre de la famille royale, qui reçoit le titre de *kelṭum* (*kaṭum*). Ce dernier est souvent reconnu par d'autres puissances étrangères qui lui donnent asile comme prétendant officiel au trône. Une telle situation entretient naturellement une très grande insécurité.

4.3. Sur quoi repose le pouvoir du roi de Mari ?

4.3.1. L'appartenance à une tribu d'abord, celle des Bensim'alites, d'une famille royale ensuite. Il est patent qu'en revenant d'exil Zimrî-Lîm, fils d'un autre, prétendit que l'ancien roi de Mari vaincu par Samsî-Addu était son père, pour mieux marquer sa légitimité par rapport à d'éventuels rivaux.

4.3.2. Ensuite, sur un système de serments par lesquels se sont engagés nobles, fonctionnaires et population et dont plusieurs libellés nous sont parvenus ; le roi lui-même a un certain nombre de voisins de premier rang auxquels il ne doit pas obéissance (il y eut plusieurs conflits) mais respect, ceux de monarchies plus puissantes comme Alep, Ešnunna, Babylone et, surtout, l'Élam.

4.3.3. Une armée peu nombreuse, la vallée de l'Euphrate et la Haute-Djéziré, territoires par excellence du royaume et de ses possessions étant relativement sans hommes — l'armée dans son ensemble fait un peu plus de 4 000 hommes —, mais des généraux apparemment très capables et pris surtout parmi les Bédouins sédentarisés ou non. Ces Bédouins fournissent, en outre, des corps auxiliaires de grande valeur et de grande bravoure.

4.3.4. Un système d'alliance avec des petits royaumes vassaux qui donnent quelques soldats et qui gardent la frontière du Nord, centres d'intrigues éternelles où les filles du roi de Mari devenues reines deviennent de remarquables agents de renseignements. Une politique volontariste d'acquisition de l'étain permet l'élaboration d'armes performantes en bronze ; les Bédouins possèdent eux-mêmes un armement spécifique à base de javelines courtes.

4.3.5. Le royaume est sous la garde permanente de devins qui lui garantissent la faveur des dieux, assurance qui permet d'entretenir un puissant esprit patriotique. Ce dernier s'incarne de façon remarquable dans des proclamations prophétiques qui assurent au roi, dans les moments de difficultés, l'engagement de ses dieux à ses côtés.

4.3.6. Le point faible est, cependant, une économie de pénurie qui entretient une crise permanente et nécessite le recours à toute une série d'expédients pour assurer l'approvisionnement de ce qui fait besoin.

5. Ces deux questions préliminaires finies, on a abordé l'étude du système familial, bien plus ample chez les Bédouins qu'en Mésopotamie « classique », et des alliances de sang.

Cette analyse devrait être poursuivie dans le prochain cours (2000-2001).

J.-M. D.

LE SÉMINAIRE

On a commencé à aborder des problèmes lexicologiques, préliminaires à la rédaction d'un dictionnaire du dialecte paléobabylonien. Les termes étudiés cette année ont été pris dans le domaine de la description géographique par les Anciens de la vallée de l'Euphrate : le cours du fleuve, les méandres, les trous d'eau et leur annexe, la pisciculture, ainsi que les installations permettant la montée de l'eau dans les champs, ce qui a permis d'établir la nomenclature des « terres basses » et des « terres hautes ». Tout cela doit être repris dans un très prochain numéro de la Revue d'Assyriologie.

PUBLICATIONS ET ACTIVITÉS

1. J'ai organisé du 10/6 au 13/6 au Collège de France la LVI^e Rencontre Assyriologique Internationale qui a réuni plus de 300 participants, sur le thème de « Nomades et sédentaires au Proche-Orient » avec plusieurs ateliers (*workshops*) spécialisés. Les actes donneront lieu à une publication.

1.1. J'ai participé en février 2000 à l'Institut de Sciences Politiques de Paris, à un colloque sur « Se réunir », à l'initiative de M. Détéienne.

2. Publications

Les Documents épistolaires du palais de Mari, tome III = *LAPO* 18, Le Cerf 2000, 654 p.

— *Les Actes de la Table ronde sur Mari et la Bible* = *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientales* 1998/1, 1998/2 et 1999/1 [parus fin 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, 1999, p. 149-164.

— « Réalités amorrites et traditions bibliques », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientales* 92, 1998, p. 3-39.

— « Assyriologie », Leçon inaugurale au Collège de France, 2000.

— « Apologue sur des mauvaises herbes et un coquin », dans *Mélanges del Olmo Lete, Aula Orientalis*, Sabadel, 1999/2000, p. 191-196.

— « Une alliance matrimoniale entre un marchand assyrien de Kanesh et un marchand mariote », *Mélanges Veenhof*, Leyden.

— « Se réunir en Syrie », *Actes du Colloque*, sous presse.

— en collaboration avec D. Charpin, « “S’il y avait eu des porteurs, je t’aurais offert davantage”. Échanges de présents entre dignitaires d’Alep et de Mari », *Mélanges Dietrich*, Münster, 2000.

3. Activités de la chaire

Au cours de l'été 2000 (août/septembre), la onzième campagne de fouilles au Tell Mohammed Diyab (Syrie du Nord-Est) a été dirigée, en mon absence, sur le terrain par Christophe Nicolle, ATER au Collège de France.

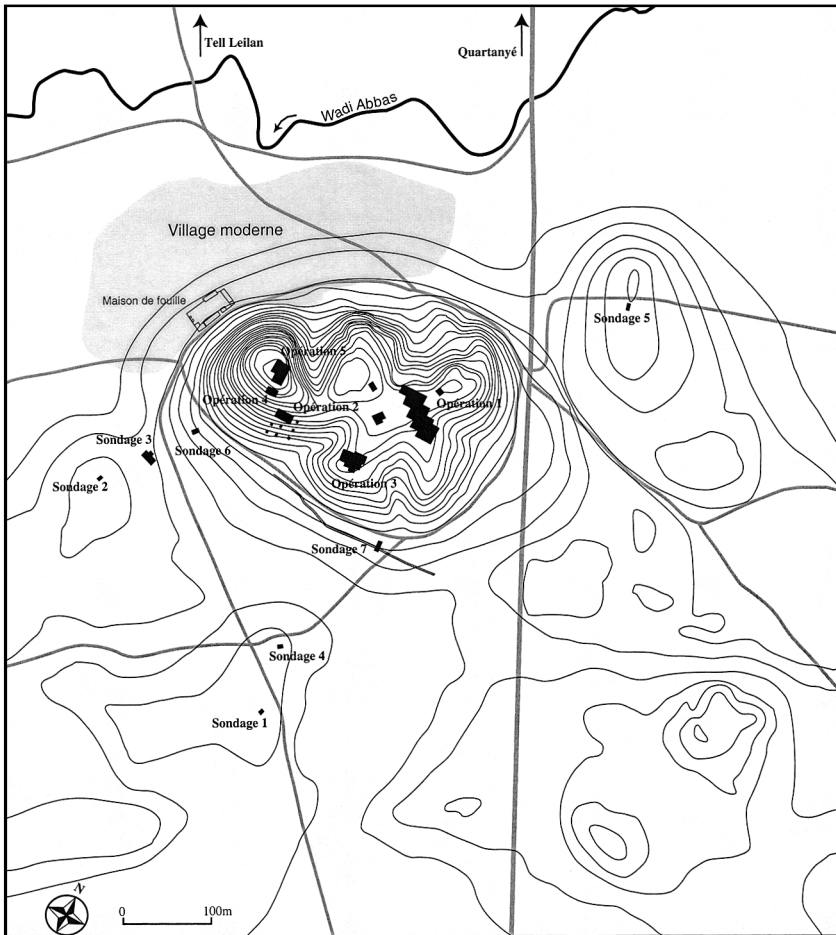
Depuis 10 ans, dans le cadre d'un programme de recherches pluridisciplinaires, la mission archéologique de Tell Mohammed Diyab (nord-est de la Syrie) se consacre à l'étude d'un centre régional d'une superficie de 10 hectares dont le niveau étudié date du II^e millénaire avant notre ère, contemporain du royaume de Mari. L'objectif de la mission est de comprendre l'organisation du site et d'en établir la stratigraphie, dans la perspective plus globale de reconstituer l'histoire et l'organisation territoriale d'une région tributaire du royaume de Mari.

Sur le site, différents secteurs ont déjà été identifiés. Ainsi le point le plus haut de tell est consacré aux activités religieuses. On y trouve des sanctuaires, des temples et leurs dépendances. Sur une deuxième butte en contrebas, se trouve un palais en cours d'étude qui peut être considéré comme le centre politico-économique de l'établissement. Le reste du tell est recouvert par de l'habitat privé.

Durant la campagne de l'été 2000 a commencé le dégagement du palais dont les dimensions sont d'environ 60 × 60 m. La fouille du bâtiment est rendue difficile par les destructions dues à des phénomènes d'érosion et la présence d'un important cimetière moderne. Cependant les restes de plusieurs pièces dispo-

sées sur au moins deux rangées ont déjà été mises au jour autour d'une cour carrée.

Sur l'acropole, les fouilles ont permis de reconstituer une stratigraphie complète depuis la 2^e moitié du III^e millénaire jusqu'au milieu du II^e millénaire (période du Bronze moyen). L'étude du matériel céramique récolté doit servir à l'établissement d'une chrono-stratigraphie inédite pour la région. Complétant le sanctuaire trouvé lors de la précédente campagne, une partie d'un autre ensemble de plus de 20 mètres de long, ayant lui aussi une fonction religieuse, a été en partie fouillé. Avec ses portes voûtées, ses couvertures en arc et ses jarres retrouvées *in situ*, il offre un témoignage très évocateur de l'architecture religieuse de cette époque que la prochaine campagne s'attachera à compléter tout comme elle le fera pour le plan du palais.



Tell Mohammed Diyab

