



HAL
open science

Accueillir l'étranger en Mésopotamie : mythe et réalité de l'intégration

Francis Joannès

► **To cite this version:**

Francis Joannès. Accueillir l'étranger en Mésopotamie : mythe et réalité de l'intégration. Ausonius. Hospitalité et régulation de l'altérité dans l'Antiquité méditerranéenne, Scripta Antiqua (156), Ausonius Editions, 2022, Hospitalité et régulation de l'altérité dans l'Antiquité méditerranéenne, 978-2-35613-476-9. halshs-03939614

HAL Id: halshs-03939614

<https://shs.hal.science/halshs-03939614v1>

Submitted on 15 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Accueillir l'étranger en Mésopotamie : mythe et réalité de l'intégration

Francis Joannès
Université Paris 1 – UMR 7041 ArScAn

Le Proche-Orient ancien, et tout particulièrement la Mésopotamie – c'est-à-dire les territoires de la Syrie orientale et de l'Irak actuels – ont élaboré semble-t-il très tôt les règles d'une hospitalité qui fonctionna d'abord en interne, entre ses habitants, mais qui avait aussi pour but de réguler les comportements à observer envers les étrangers ayant l'occasion de séjourner dans la plaine alluviale mésopotamienne.

Pour traiter ce sujet, le recours à la documentation textuelle en écriture cunéiforme nous situe dans la très longue durée qui s'étend de la fin du III^e millénaire a.C. jusqu'aux abords de l'ère chrétienne et l'on ne peut évidemment pas évoquer tous les aspects propres à cette pratique de l'hospitalité dans le cadre d'une présentation générale comme celle qui suit. Elle permettra d'évoquer essentiellement deux aspects, en s'appuyant à la fois sur ce que l'on peut appeler “la littérature de tradition”, celle des mythes et des épopées en langue sumérienne puis akkadienne, et sur la documentation de la pratique, émise par les grands organismes institutionnels: d'abord le fait que les règles de l'hospitalité interviennent dans la manière dont l'habitant de la Mésopotamie conçoit l'intégration des étrangers à son modèle civilisationnel, puis, dans un second temps l'évolution majeure qui intervient au 1^{er} millénaire a.C. en raison, semble-t-il, de la construction et de la mise en place politique des grands empires pluri-ethniques qui démultiplient, à l'inverse, les modes de vie et les identités. C'est alors, pourrait-on dire que “Babylone devient Babylone”, le lieu où se côtoient, sans forcément se mélanger, les diverses nations de l'Orient.

1. Accueillir et intégrer l'étranger

La première attitude, celle de mise en place des règles de l'hospitalité, est particulièrement visible dans au moins trois œuvres littéraires de la tradition suméro-akkadienne: le *Poème d'Adapa*, le *Mariage de Mardu*, et l'*Épopée de Gilgameš*. On peut s'appuyer pour ces trois exemples, d'abord sur l'analyse magistrale qu'avait proposé dès 1982 Mario Liverani à propos d'Adapa¹, sur les remarques présentées par A. George dans son édition de Gilgameš considérée actuellement comme l'édition de référence² et, pour le dieu Mardu, sur l'interprétation de J.-M. Durand dans son cours au Collège de France sur les Amorrites³.

1.1. Nourrir l'invité

La première œuvre, dont l'action se situe aux temps mythiques des tout débuts de la civilisation sumérienne dans le sud de l'Irak, raconte comment Adapa, un prêtre du dieu

¹ Liverani 1982.

² George 2003.

³ Durand 2006.

Enki, allant pêcher en barque sur le Golfe Persique pour fournir de poissons le sanctuaire de son maître, fut jeté à l'eau par le Vent du Sud. Il lança alors une malédiction contre le Vent du Sud, qui eut pour effet de briser son aile de l'empêcher désormais de souffler. Adapa fut alors convoqué par le dieu An, chef du panthéon sumérien, dans son séjour céleste pour justifier son action. Avant d'entreprendre le voyage, il fut mis en garde par Enki lui-même qui lui recommanda d'amadouer les deux gardiens de la porte du palais du dieu An, nommés Dumuzi et Gizzida, en se présentant devant eux habillé d'un vêtement de deuil en haillons pour provoquer leur pitié, puis, mis en présence d'Anu, de n'accepter ni le "pain de mort", ni "l'eau de mort" que celui-ci pourrait lui offrir. Ayant suivi ces instructions, Adapa obtint avec l'aide de Dumuzi et Gizzida sa grâce auprès d'Anu. Les deux gardiens s'occupèrent de le vêtir, et lui appliquèrent une onction d'huile parfumée. Mais, ensuite, en refusant le pain et l'eau "de mort" qu'An lui proposa, c'est en fait au "pain de vie" et à "l'eau de vie", c'est-à-dire à la vie éternelle, qu'il renonça.

*Mais Enki, qui savait ce (qui est) dans les cieux en "toucha" (un mot à) [Adapa],
[... ..] il lui fait porter des cheveux souillés,
d'un vêtement de deuil [le fait se vêtir],
puis il lui donne [ces ins]tructions:
"[Adapa,] tu vas aller en personne [devant Anu le] Roi:
[tu prendras la route des cieux; lorsqu']aux cieux
[tu seras monté, que] tu t'ap[procheras de la porte d'Anu],
à la porte d'Anu, [Dumuzi et Gizzida]
se tiendront; ils te verront; ils te [presseront de] questions:
"Homme, pour qui t'es-tu mis de la sorte?
"Adapa, pour qui portes-tu ce vêtement de deuil?"
(Tu diras:) "Parce que deux dieux ont disparu dans notre pays,
"moi, je me suis apprêté ainsi. — Quels sont les deux dieux
"qui ont disparu dans le pays? — Dumuzi et Gizzida."
Eux (alors), se regardant l'un l'autre,
seront tout sourires; ce seront paroles en ta faveur
qu'ils diront à Anu et le visage aimable d'Anu
qu'ils te donneront de voir. Mais lorsque tu seras en présence d'Anu,
si l'on t'apporte du pain de mort,
ne mange pas; si l'on t'apporte de l'eau de mort,
ne bois pas; si l'on t'apporte un vêtement,
revêts-le: si l'on t'apporte de l'huile, frotte-t'en.
Ne néglige pas les recommandations que je te fais,
retiens bien les paroles que je te dis!"⁴*

⁴ Labat et al. 1970, 292.

Comme le montre M. Liverani, les quatre “services” que reçoit Adapa lorsqu’il est accueilli chez les dieux forment une structure signifiante qui peut s’organiser ainsi:

	<i>usage interne</i>	<i>usage externe</i>
<i>solide</i>	nourriture	vêtement
<i>liquide</i>	boisson	onction

Ces quatre éléments constituent la base de ce qui est nécessaire à la vie, mais à des degrés différents: si les deux éléments *internes* sont indispensables à toute forme de vie, les deux éléments *externes* ont une valeur surtout culturelle. Lors de l’accueil des hôtes, les règles de l’hospitalité prévoient donc d’abord l’offre des éléments externes puis internes. On s’assure d’abord que l’hôte est culturellement proche (vêtement+huile); ensuite seulement on pourvoit à ses besoins vitaux (boisson+ nourriture). Les services externes servent à franchir le seuil, les services internes à intégrer la communauté familiale.

Ces quatre éléments ne structurent pas seulement les règles de l’hospitalité: ils sont la base du fonctionnement des cellules essentielles de la société mésopotamienne: famille nucléaire et grands organismes institutionnels (palais et temples). Ces derniers dispensent en effet à tous leurs occupants des rations d’entretien dont la composition et l’attribution sont rigoureusement codifiées et sont régulièrement enregistrées dans les documents de comptabilité. La boisson n’y est en général pas citée car l’eau, la plus commune, est disponible de manière universelle et ne fait pas l’objet d’une élaboration particulière⁵: elle est directement accessible, par leurs propres moyens, aux membres du personnel du temple ou du palais. Pour le reste, le système d’attribution qui permet de satisfaire les besoins essentiels des individus, comporte:

<i>ration</i>	<i>terme sumérien</i>	<i>terme akkadien</i>
nourriture	še-ba	<i>iprum</i>
vêtement	síg-ba	<i>lubuštum</i>
huile	ì-ba	<i>piššatum</i>

Les règles de l’hospitalité, qui découlent de ce système, impliquent qu’on ne peut laisser dépérir celui avec qui on a partagé boisson et nourriture, car c’est un symbole explicite d’intégration. Comme on le verra ensuite, les chargés de mission diplomatiques reçus dans les cours des souverains mésopotamiens devaient être invités à la table royale. Le refus de ce traitement équivalait à un affront.

Dans la pratique, les deux paires d’éléments n’agissent pas de la même manière: ceux de la paire *externe* (vêtements+huile) permettent l’accès de l’étranger à l’intérieur de la maison, y compris dans certaines occasions solennelles, tels que les mariages, ou lors d’une réception royale. Le refus de ces deux éléments entraîne une désocialisation. Par contre, la paire *interne* (boisson+ nourriture) ne peut être donnée qu’à ceux dont on

⁵ Dans certaines occasions festives, on attribue cependant de la “bière”, faite à partir d’orge fermentée, qui devient une subdivision de la ration de nourriture.

prend en charge la vie et que l'on considère comme faisant partie de la famille ou de l'institution qui distribue les rations. L'invité à qui son hôte offre nourriture et boisson intègre la maisonnée et ne peut donc pas être ensuite rejeté ou exécuté.

L'intérêt du *Poème d'Adapa* est qu'il pousse la logique du système à son extrémité, tout en démontrant l'impossibilité pour les humains d'accéder à la vie éternelle, qui reste l'apanage des dieux. Lorsqu'Adapa, prêtre d'Enki, qui a reçu les cadeaux *externes* est introduit en présence d'An, celui-ci s'apprête à l'accepter dans sa "maison" divine et une sorte de compétition s'établit ici entre la dépendance première d'Adapa à la maison d'Enki et les conséquences de l'application par An des règles de l'hospitalité. Comme Enki a déjà fait don à Adapa de la sagesse, An, pour prouver son prestige, ne peut lui offrir que quelque chose de supérieur, c'est-à-dire la vie éternelle. Mais il risque alors de l'intégrer au monde divin. Si Adapa mange et boit avec les autres dieux, il y a risque qu'il devienne lui-même dieu, car les dieux ses commensaux ne peuvent ensuite le laisser dépérir, et il deviendrait l'égal en statut du dieu Enki dont il est le serviteur en tant que prêtre... Heureusement pour Enki, Adapa refuse le don des éléments internes, et garde sa condition humaine.

1.2. Accueillir et civiliser l'étranger

Dans l'*Épopée de Gilgameš*, l'un des protagonistes principaux, ami et *alter ego* de Gilgameš, Enkidu, l'enfant sauvage, doit quitter le monde de la nature où il vit au milieu d'un troupeau de gazelles, pour intégrer le monde civilisé, incarné par la ville d'Uruk, où il devra défier le roi Gilgameš. Son initiation se fait de manière originale par l'intermédiaire d'une prostituée nommée Šamḫatu ("la Joyeuse") qui vient le séduire au bord du point d'eau où il s'abreuve, s'unit à lui pendant six jours et sept nuits et le fait ainsi accéder à l'état d'être civilisé. Mais sachant désormais parler (sumérien!) et comprenant ce qu'on lui dit, Enkidu doit aussi apprendre les règles élémentaires de la vie en société: il est donc accueilli, sur le chemin vers Uruk, par des bergers qui lui offrent à manger et à boire, et il découvre ainsi comment se nourrir en être civilisé.

Extrait de l'*Épopée de Gilgameš*⁶ :

"Elle (= Šamḫatu) le déshabilla puis le revêtit d'une partie de son propre vêtement, tandis qu'elle se vêtait elle-même de l'autre partie. Elle le prit par la main, comme une statue divine et le conduisit jusqu'au campement des bergers, à l'emplacement de l'enclos à moutons.

La bande de bergers se rassembla autour de lui, parlant entre eux: 'Cet homme, comme il ressemble à Gilgameš, par sa stature! Il est immense de taille et majestueux comme une muraille! C'est sûrement Enkidu, celui qui est né dans les hautes terres, et sa puissance est celle d'un bloc de rocher qui tombe du ciel!'

Ils lui présentèrent du pain, ils lui présentèrent de la bière, mais il les considéra avec méfiance. On ne lui avait jamais enseigné comment manger du pain, ni appris comment boire de la bière! Alors Šamḫatu ouvrit la bouche et dit à Enkidu : 'Mange le

⁶ Traduction française à partir du texte anglais de George 2003. Le passage cité ici est un texte composite, reconstruit à partir de la "Version standard" (tablette II, lignes 34-51) et d'une tablette d'époque paléo-babylonienne du musée de Philadelphie ("Pennsylvania Tablet", lignes 70-71 et 90-110)

pain, Enkidu, il est indispensable à la vie! Bois la bière, c'est le lot des gens de ce pays!'

Enkidu mangea du pain jusqu'à ce qu'il soit rassasié, il but de la bière, sept pleines coupes. Sa bonne humeur se libéra, il commença à chanter, son cœur se réjouit, son visage s'illumina. Le barbier rasa son corps velu, et, une fois oint d'huile parfumée, il devint un homme véritable. Il mit un habit, se transforma en guerrier, et prit une arme pour combattre les lions (qui attaquaient les moutons)".

On notera que dans cet épisode, le rôle de la femme est d'initier le non-civilisé à ce qu'est la condition humaine, mais que la socialisation finale passe par l'intégration dans un groupe masculin.

1.3. Intégrer l'étranger

L'une des formes les plus spectaculaires et les plus durables de l'hospitalité est l'accueil d'un étranger dans une famille par le mariage. Le récit littéraire sumérien appelé le *Mariage de Mardu*, raconte comment ce dieu, dont le nom signifie "l'homme de l'Amurru" (l'ouest) épouse Adgar-ki.dug ("Bon conseil"), la fille du dieu Ninurta et de la déesse Namrat.

Il l'a séduite par ses qualités de champion sportif, sorti vainqueur des compétitions qui se déroulent en un jour de fête dans la ville sumérienne de Ninab, près de Kazallu. Celle-ci vit dans le luxe, le calme et la volupté: son gouverneur s'adonne aux plaisirs de la musique, tandis que les alentours de la ville sont contrôlés par des Amorrites, anciens bédouins enrôlés comme mercenaires, qui passent leur temps à chasser quand ils ne combattent pas.

Cette opposition entre monde urbain et gens de la steppe est un lieu-commun d'une certaine littérature mésopotamienne et fait tantôt des uns (les gens de la ville civilisés mais démilitarisés), tantôt des autres (les bédouins frustes mais pourvus de qualités physiques exceptionnelles), le pôle positif de la comparaison. Dans le commentaire qu'il a proposé du *Mariage de Mardu*, J.-M. Durand voit dans l'apparition de cette œuvre le moment où les Amorrites, désormais installés en Mésopotamie à partir du début du II^e millénaire a.C., ont voulu légitimer leur implantation par le biais d'une hospitalité que leur auraient accordée, plus ou moins à leur corps défendant, les Sumériens.

Vainqueur des concours physiques, Mardu a réclamé comme prix la jeune Adgar-ki.dug, et s'acquitte avec faste du "prix de la fiancée" qui fait partie des us et coutumes du mariage sumérien. Il est en effet non seulement beau et fort, mais également riche et généreux, distribuant volontiers des cadeaux aux gens de Ninab. Une amie d'Adgar-ki.dug tente de la dissuader en lui faisant de l'Amorrite le portrait d'un barbare⁷:

*"Regarde : leur tâche est de détruire ; leur apparence est simiesque.
Leur nourriture est une abomination pour Nanna ; ils n'en ont pas honte.
Ils ne sont que des rôdeurs [...]"*

⁷ Traduction J.-M. Durand, *loc. cit.* (note 3 ci-dessus).

*C'est une malédiction pour les temples des dieux.
 Ils ont un esprit confus ; ils sont causes d'embrouilles.
 Lui (= Mardu), c'est un homme [qui transporte] un sac de cuir avec de la farine.
 Il vit sous une tente, en butte à la pluie et au vent ; il ne récite pas ses prières.
 Il habite dans la montagne ; il n'a pas de lieux de culte.
 C'est un homme qui pratique la cueillette des champignons dans la montagne
 (sinon) il ne plie pas le genou.
 Il mange de la viande non cuite.
 De son vivant, il n'a pas de toit.
 Lorsqu'il est mort, son propos n'est pas d'être enterré.
 M'amie, pourquoi veux-tu épouser Mardu ?”*

Mais toutes ces particularités de son mode de vie, qui ne serait qu'une imitation simiesque des pratiques humaines normales, n'empêchent pas Adgar-ki.dug d'accepter d'épouser Mardu, avec l'espoir non dissimulé que l'intégration dans la “bonne société sumérienne” en fera un être civilisé.

De la tradition fournie par la littérature mésopotamienne sur les règles de l'hospitalité, on peut retenir un certain nombre de traits majeurs: dès le III^e millénaire a.C., la société qui s'est développée dans la plaine alluviale mésopotamienne est intégratrice, mais selon des normes qu'elle définit elle-même et qui lui sont propres; l'hospitalité passe par l'uniformisation de l'aspect extérieur, en particulier vestimentaire, et par la convivialité alimentaire., tout particulièrement celle de la boisson. On peut d'ailleurs noter que dans la série canonique de textes d'exorcismes contre les démons qui s'élabore à partir de la fin du II^e millénaire, l'intégration sociale passe par l'hospitalité du cabaret. En effet, celui qui a été victime d'une possession démoniaque est exclu de la société car il est considéré comme contagieux. Mais une fois que l'exorcisme a été accompli et qu'il a été délivré de son impureté, il est “re-socialisé” en effectuant un passage au cabaret, où il partage à nouveau boisson et nourriture avec ses compatriotes.

On pourrait aussi évoquer, dans ce cadre, les règles de l'hospitalité diplomatique, que documentent les archives du palais royal de Mari⁸, selon les règles d'un système de relations internationale qui s'est mis en place dès la fin du III^e millénaire a.C. dans l'ensemble du Proche-Orient, où les chargés de mission diplomatiques, représentants officiels des puissances étrangères sont reçus et traités en ambassadeurs. Ceux qui détiennent des pouvoirs royaux fonctionnent en effet comme une grande famille virtuelle et intègrent les souverains étrangers dans cette structure fictive. Chaque ambassadeur est l'incarnation du grand personnage qu'il représente et doit être traité en conséquence.

Un cas d'hospitalité original est celui que reçoivent au XIX^e s. a.C. ceux qui pratiquent le grand commerce. Les représentants de la ville d'Aššur sur le Tigre, qui fonctionne alors comme une véritable cité marchande, passent avec les royaumes de

⁸ Ce dossier est traité dans le présent volume par Mille Leroy.

haute Mésopotamie des traités aux termes desquels leurs caravanes qui vont des rives du Tigre jusqu'en Cappadoce sont hébergées, escortées et protégées par les puissances des royaumes traversés. Mais cela n'est possible qu'à condition qu'elles se soient signalées à ces mêmes puissances en bonne et due forme, comme en témoigne *a contrario* une lettre des archives de Mari, envoyée au roi de Mari par l'un de ses représentants en haute Mésopotamie⁹:

“Dis à mon Seigneur: ainsi parle Yasîm-El, ton serviteur.

L'affaire des Assyriens qui sont retenus aux portes, précédemment je l'ai écrite à mon Seigneur. Actuellement, au sujet de la libération de ces gens, Aškur-Addu a écrit à la Reine, l'épouse d'Atamrum, en ces termes: 'Pourquoi as-tu retenu des gens en caravane qui passaient vers la ville de Kurdâ? Libère ces gens-là! C'est sur mon ordre qu'ils sont passés par l'intérieur du pays'. Voilà ce qu'il lui a écrit.

Elle, ici, a répondu en ces termes à son messenger: 'Lorsque l'annonce de leur déplacement depuis la ville d'Aššur t'est parvenue, et que ces gens-là sont passés par l'intérieur de ton pays, pourquoi l'annonce officielle ne m'en est-elle pas également parvenue? Ou bien pourquoi, toi, ne m'as-tu pas informée par écrit de leur passage vers les hautes terres, pour que je le sache?

Actuellement Atamrum, le roi de ce pays-ci n'est pas là. Il séjourne à Babylone. Or ce pays dépend de Zimri-Lim, mon Seigneur. Le jour où j'ai retenu ces gens, j'ai écrit à Zimri-Lim mon Seigneur. Convierait-il que sans l'accord de mon Seigneur Zimri-Lim je libère ces gens? Jusqu'à ce qu'une décision sur ces gens me parvienne de la part de mon Seigneur, ces hommes ne sortiront pas des portes!’”

On voit donc qu'il existe, dès la fin du III^e millénaire, une “hospitalité politique”, dont l'origine est l'extension du mode de fonctionnement propre à la famille privée. On voit bien s'éveiller un intérêt pour ce que représente l'étranger du point de vue économique, mais aussi diplomatique et militaire. Mais ce système ne fonctionne que parce que le Proche-Orient tout au long du II^e millénaire a.C. dispose d'instruments culturels communs tels l'usage de la tablette d'argile et de l'écriture cunéiforme et de règles diplomatiques communes.

2. Quand l'étranger reste étranger

Au I^{er} millénaire a.C., parallèlement à la formation des grands empires mésopotamiens, et, semble-t-il en interaction avec elle, se met en place un statut de l'étranger: la Mésopotamie devient un territoire multi-ethnique, dont la ville de Babylone est le symbole privilégié pour les siècles à venir. Ainsi, à la “solidarité horizontale” des divers souverains proche-orientaux du II^e millénaire a.C., qui devenait déjà assez relative au XIII^e s. a.C. en ce qui concerne le pharaon d'Egypte par exemple¹⁰,

⁹ Joannès 1988.

¹⁰ La correspondance diplomatique sur tablettes cunéiformes retrouvée à El Amarna/Akhet-Aton, la capitale du pharaon Akhenaton, montre que ce dernier, tout en s'adressant à l'empereur hittite, au roi d'Assyrie ou au roi de Babylone en les appelant “mon frère», se considérait comme d'une essence supérieure: s'il acceptait d'épouser les

se substitue une vision “verticale” du pouvoir. Dans l'empire néo-assyrien des IX^e-VII^e s. a.C., par exemple, tout en gardant son identité ethnique propre, chacun œuvre au service du roi, symbole du bien commun de l'empire.

Si l'on passe de l'élite dirigeante aux populations elles-mêmes, on constate que des étrangers continuent de venir s'implanter en Mésopotamie tout au long du I^{er} millénaire: ils y sont amenés parfois de gré, comme les fils des élites étrangères éduqués à la cour assyrienne, mais le plus souvent de force comme déportés,. Ils n'ont, en tout cas, pas vocation à se fondre dans la masse: ils gardent leur statut d'étranger.

2.1. Accueillir et intégrer les vaincus

Le premier exemple qu'on peut évoquer est celui que nous documentent les textes dits “de Al Yahudu”. Il s'agit d'une communauté judéenne fortement identitaire, comme l'indique son onomastique où le nom du dieu Yahweh est très présent¹¹, mais utilisant le droit (babylonien) et l'écriture (cunéiforme) des autorités locales. Ce corpus compte environ 200 textes, de nature juridique et administrative, illustrant les activités d'une communauté judéenne, et, à un certain point, les relations familiales entre certains de ses membres. Ces tablettes, issues de fouilles clandestines sont actuellement dispersées entre le *Diaspora Museum* de Tel Aviv, la collection Schøyen et la collection Moussaïeff, elle-même conservée en grande partie au *Bible Land Museum* de Jérusalem). Une partie importante vient d'en être publiée¹² et le reste est en cours de publication.

L'étude de ce corpus permet d'évaluer assez précisément le degré d'intégration de cette population issue de la grande déportation de 587 dans son environnement exilique de Babylonie. La lecture des textes a montré en effet que bon nombre de déportés avaient adopté une onomastique locale faisant référence à des réalités babyloniennes, comme le petit-fils du roi de Juda Yoyakin emmené prisonnier en 597 à Babylone, *Zorobabel* dont le nom (*Zer-Babili* “semence de Babylone”) indique qu'il était né dans la ville. On trouve aussi, dans un acte judiciaire babylonien de 531 a.C. une jeune judéenne nommée *Ṭabat-Issar* “(La déesse) Ištar est bonne”. La plupart des spécialistes s'accordent donc pour considérer que non seulement la population juive présente en Babylonie à partir du VI^e siècle était nettement plus importante que ce que permet d'identifier l'onomastique yahwiste, mais qu'elle avait eu tendance à se mêler plus qu'on ne le pense à la population locale. De fait, les individus identifiés par le nom de Yahweh représentaient la partie la plus conservatrice et la moins intégrée de la population déportée.

filles ou les sœurs de ses “collègues”, il était hors de question qu'une princesse égyptienne soit donnée en mariage à l'un d'entre eux. Cf. Moran 1987.

¹¹ Pour identifier ces déportés, on se base en effet sur l'onomastique, et tout particulièrement ce qui relève de “l'onomastique yahwiste”, avec des noms dans lesquels figure la transcription babylonienne du nom de la divinité judéenne, sous la forme *Yahu*, ou *Ya'u* ou bien *Yama* (prononcé en fait *Yawa*), ou encore sur les mentions de noms qui figurent dans le texte biblique tout en ne faisant pas référence à Yahweh, comme Nahoum, par exemple. Ainsi, dans le texte Abraham 2005 dans la liste des témoins, note-t-on la présence (lignes 32-33) de “Natan-Yawa (équivalent du moderne Netanyahu), fils de Barak-Yawa” (¹*na-ta-ni-a-ma a-šú šá ¹ba-ri-ki-a-ma*) et de “Sidqi-Yawa, fils de Natan” (¹*ši-di-iq-a-ma a-šú šá ¹na-ti-in*).

¹² Cf. Pearce & Wunsch 2014. Voir aussi Joannès & Lemaire 1996 et 1999 et Abraham 2005 et 2007.

D'autre part, la situation matérielle de ces déportés une fois arrivés dans leur lieu d'exil, "au bord des rivières de Babylone", c'est-à-dire principalement les grands canaux dérivés de l'Euphrate qui traversaient tout le pays, comme le canal Kebar (*nar kabaru* "le canal majeur" en langue babylonienne), est connue par ce qu'en dit la Bible, mais avec un éclairage très particulier, et par les textes de la pratique, c'est à dire la documentation en cunéiforme sur tablettes d'argile de nature juridique et comptable.

De manière intéressante, on constate que cette communauté n'est pas réduite en esclavage ni particulièrement paupérisée, mais qu'elle est engagée dans une série d'activités qui témoignent d'une réelle intégration économique en Babylonie et qui lui a permis, sur la longue durée, d'y faire souche. Cependant, parallèlement, l'identité culturelle de ce groupe est clairement préservée, et l'on sait que c'est dans le milieu mésopotamien que s'est en grande partie élaborée la version canonique de la Bible.

2.2. *Accueillir et intégrer les vainqueurs*

À partir de l'automne de l'année 539 a.C., la Mésopotamie est intégrée dans des empires à vocation quasi mondiale comme l'empire perse achéménide (539-330), l'empire d'Alexandre (330-323) puis le royaume séleucide (305-129)¹³, ce qui a pour effet d'amener en Babylonie de nouvelles populations. Même si Babylone n'a plus le statut de capitale, la "satrapie babylonienne" est une province essentielle de l'empire achéménide, et elle compte, dans son élite dirigeante, un nombre important de Perses qui participent à tous les niveaux de sa mise en valeur et de sa gestion¹⁴

Ce phénomène (mais avec, cette fois, des porteurs de noms grecs ou macédoniens) est également présent à partir de la conquête d'Alexandre¹⁵. Pourtant, il faut dissocier ce que documentent les textes de la pratique, et ce que révèlent certains textes de nature littéraire (prophéties), historique (chroniques), ou scientifique (Journaux astronomiques) sur l'appréhension de l'étranger: ainsi les Grecs sont-ils parfois vus comme relevant du monde des nomades et sont-ils appelés "Ḫanéens", ou de "gens du pays de Ḫana", un terme qui, au début du II^e millénaire, désignait dans les textes cunéiformes les bédouins parcourant les steppes de part et d'autre de l'Euphrate. Certes, les Grecs se superposent en Babylonie à la population locale comme une ethnoclasse dominante, mais, à l'exception de leur implantation majeure à Séleucie du Tigre, leur présence reste relativement diffuse. On insiste en général sur la facilité avec laquelle les conquérants gréco-macédoniens se seraient glissés dans la place laissée vacante par les cadres de l'empire perse. Il existe pourtant quelques témoignages d'un rejet explicite de ceux qui sont vus d'abord et avant tout comme des pillards. Ainsi, un texte cunéiforme paradoxal à visée historique, la *Prophétie dynastique*¹⁶ réécrit-il même l'histoire en présentant sous la forme d'un événement à venir une récusation de la victoire d'Alexandre en 331, alors qu'il a indubitablement été écrit après les événements. Il fait ainsi de Darius III un roi qui aurait délivré l'empire perse de la présence des étrangers venus de l'ouest:

¹³ Les périodes indiquées ici sont celles pendant lesquelles la Babylonie a appartenu à l'ensemble politique cité.

¹⁴ Cf. les études, basées surtout sur l'analyse de l'onomastique iranienne des noms cités dans la documentation cunéiforme contemporaine, de Dandamaev 1992 et de Tavernier 2007.

¹⁵ Cf. Monerie 2014.

¹⁶ Traduction d'après van der Spek 2003 et Loddo 2017.

“Pendant deux ans, il (= Artaxerxès IV) exercera la royauté. Ce roi, un eunuque (= Bagoas) le tuera. Un certain prince (= Darius III) [.....] s'établira et s'emparera du trône. Cinq ans durant, il exercera la royauté.

Les troupes du pays des Ḫanéens (= Alexandre et les Gréco-Macédoniens) [.....] établiront [.....] et ils [.....] des navires. Ils vaincront ses (= Darius III) troupes. Ils le pilleront et lui prendront ses richesses.

Mais ensuite il rassemblera ses troupes [.....] et il brandira ses armes. Les dieux Enlil, Šamaš et Marduk iront aux côtés de son armée. Il écrasera les troupes ḫanéennes. Il en fera un énorme butin et il l'apportera dans son palais. Les gens, qui avaient connu le malheur, jouiront désormais du bonheur. Le cœur du pays sera en fête. Il accordera des remises d'impôts à la Babylonie.”

Un autre document, la *Chronique de l'invasion de Ptolémée III*, qui rapporte des événements qui se déroulèrent en Babylonien en 246-245, pendant la 3^e guerre syrienne entre Lagides et Séleucides, décrit ainsi les mouvements de troupes lagides entre Séleucie du Tigre et Babylone¹⁷:

“Le mois de Tebetu, ce mois, le 15^e jour, les troupes du pays de Ḫanâ (= l'armée lagide), qui ne craignent pas les dieux (et) qui sont armées de fer, ont envoyé le matériel de guerre et de nombreux engins de siège depuis Séleucie, ville de royauté qui se trouve sur l'Euphrate, vers Babylone. Le 19^e jour, elles ont engagé le combat avec le commandant de la forteresse de Belet-Ninua. Les gens qui étaient dans la forteresse ont pris peur et sont sorti de la forteresse et ont fui vers le palais du roi. Ce jour, les gens furent passés par le fer par les troupes du pays de Ḫanâ”.

La chronique établit ainsi une distinction entre les gréco-macédoniens présents à ce moment en Babylonie: il y a les “bons” étrangers, attachés à la dynastie séleucide, dont la présence est légitime et qui forment les cadres de l'appareil militaire de défense du pays, et les “mauvais”, assimilés aux bédouins ḫanéens pillards et sans attaches fixes, qui font le siège des villes babyloniennes et y commettent des massacres. Depuis l'époque où fut élaboré le texte du *Mariage de Mardu*, presque deux mille ans auparavant, la considération portée aux gens venus de l'ouest n'a guère changé...

On peut donc considérer qu'au I^{er} millénaire a.C., en Mésopotamie, l'étranger est toujours reçu et qu'on accepte, de gré ou de force, son implantation. Mais on n'attend plus de lui qu'il devienne mésopotamien et se fonde dans le moule civilisationnel local. Il reste étranger, d'autant plus que le modèle culturel assyro-babylonien est de moins en moins dominant: l'écriture cunéiforme est peu à peu éclipsée dans la vie courante par l'alphabet araméen, et la culture grecque s'impose sur la plus grande partie du Proche-Orient au détriment du vieux fond mésopotamien.

¹⁷ Traduction d'après Clancier 2012.

3. Conclusion

On trouve ici le cas d'une aire de civilisation marquée par la longue durée, qui présente de fortes spécificités (urbanisation, écriture, économie agricole fondée sur l'irrigation), qui élabore très tôt ses règles de fonctionnement et met en place une structure socio-politique particulièrement résiliente. Dès lors, comment se positionne-t-elle par rapport aux étrangers? En général on recherche la complémentarité économique et l'utilisation des forces de travail qu'apportent les immigrants. On leur applique les règles de l'hospitalité, mais à condition qu'ils s'alignent sur ce modèle de vie et qu'ils en acceptent les règles. C'est ainsi que les Sumériens "assimilent" les Akkadiens sémites (avec, évidemment des interactions, car tout n'est pas univoque!), puis les autres peuples qui fréquentent la Mésopotamie.

Cette fonction intégratrice de l'hospitalité disparaît au I^{er} millénaire, quand se développent des constructions politiques complexes: les étrangers restent désormais des étrangers, et la Mésopotamie est soit le centre d'un empire pluri-ethnique, soit l'une de ses principales composantes. Mais le besoin d'assimilation des étrangers disparaît, et ce, d'autant plus qu'ils disposent désormais d'acquis civilisationnels équivalents à ceux des Assyriens ou des Babyloniens.

Bibliographie

- Abraham, K.
2005 “West Semitic and Judean Brides in Cuneiform Sources from the Sixth Century BCE: New Evidence from a Marriage Contract from Āl-Yahudu”, *Archiv für Orientforschung*, 51 (2005/2006), pp. 198-219.
2007 “An inheritance division among Judeans in Babylonia from the Early Persian Period” in: Meir Lubetski (éd.), *New seals and inscriptions, Hebrew, Idumean, and cuneiform*, Sheffield, p.206-221.
- Clancier, P.
2012 “Le "rab sikkati" de Babylone contre "L'homme de renom venu d'Égypte": la Troisième Guerre Syrienne dans les rues de Babylone”, in Paul Goukowsky et Christophe Feysel (éd.), *Folia Graeca. In honorem Edouard Will: Historica. Études anciennes* 51, A.D.R.A. Nancy, pp. 9-31.
- Dandamaev, M. A.
1992 *Iranians in Achaemenid Babylonia*, *Bibliotheca Persica*, vol. 6, New-York.
- Durand, J.-M.
2006 “L’idéal de vie bédouin à l’époque amorrite” [En ligne]. URL: http://media.college-de-france.fr/media/jean-marie-durand/UPL17281_jmdurandcours0506.pdf
- George, A. R.
2003 *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 vol. Oxford.
- Joannès, F.
1988 “Lettres de Yasim-El” dans D. Charpin *et alii*, *Archives Épistolaires de Mari I/2*, ARMT XXVI/2, Paris, p. 233-355.
- Joannès, F. & Lemaire, A.
1996 “Contrats babyloniens d’époque achéménide du Bît-Abî Râm avec une épigraphe araméenne”, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale*, 90, p.41-60.
1999 “Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique (collection Sh. Moussaïeff)”, *Transeuphratène*, 17, p.17-34
- Labat, R.; Caquot, A. ; Szyner, M. ; Vieyra, M.
1970 *Les religions du Proche-Orient Asiatique*, Paris.
- Liverani, M.
1982 “Adapa, ospite degli dei”, *Religioni e civiltà*, Bari, p. 293-319
[= “Adapa, guest of the gods”, in Z. Bahrani et M. van de Mieroop (éd.), *Myths and Politics in Ancient Near East Historiography*, Ithaca-London, 2004, p. 3-23]
- Loddo, S. A.
2017 “Une nouvelle édition de deux textes akkadiens : la Prophétie d’Uruk et la Prophétie dynastique”, *Semitica et Classica*, 10, p. 19-34.
- Monerie, J.

- 2014 *D'Alexandre à Zoilos : dictionnaire prosopographique des porteurs de nom grec dans les sources cunéiformes*, Oriens et Occidens : Studien zu antiken Kulturkontakten und ihrem Nachleben Band 23, Stuttgart.
- Moran, W. L.
 1987 *Les lettres d'El-Amarna : Correspondance diplomatique du pharaon*. Littératures anciennes du Proche-Orient 13, Paris.
- Pearce, L. E. & Wunsch, C.
 2014 *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*. Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 28, Bethesda, MD.
- Tavernier, J.
 2007 *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 158, Leuven.
- van der Spek, R. J.
 2003 “Darius III, Alexander the Great and Babylonian scholarship”, in W. F. M. Henkelman & A. Kuhrt (éd.), *A Persian perspective : essays in memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg*, Leiden, p. 289-346.