

Jarosław Maniaczyk<sup>1</sup>

## Le culte d’Ištar/Eštar dans les textes paléo-babyloniens de Mari. Bilan des dernières recherches

L'article forme une synthèse des données issues des recherches anciennes dispersées dans les nombreuses publications afin de présenter l'image la plus complète possible du culte de la déesse Ištar durant la période paléo-babylonienne à Mari. La partie centrale de cet exposé retrace la fête de l'«entrée d'Ištar au palais» dont les rituels ont laissé de nombreux indices dans les sources écrites de l'époque. Elle montre l'importance de l'évènement dans la vie culturelle de la cour et des habitants de la cité. Néanmoins, la supposée périodicité de la fête d'Ištar induit des difficultés par rapport à notre connaissance du calendrier en usage à Mari. Les datations utilisées sous les règnes successifs de Yasmah-Addu et de Zimri-Lim constituent un problème essentiel pour l'analyse des documents. Elles permettent un examen des difficultés qui apparaissent dans ce cadre. Un énoncé de l'ensemble du sujet a été ainsi proposé.

**Mots-clés:** Eštar/Ištar, Mari, panthéon, «*inuma Eštar*» / «*lorsque Eštar*», calendrier (cultuel)

The article illuminates the current state of knowledge concerning the cult of the goddess Ištar in Mari, a city in the middle of the Euphrates, in the eighteenth century BC. Abundant scientific evidence allows for the reconstruction of the pantheon of the city and the celebrations associated with the festival “Ištar’s entrance into the Palace”, the most important event in the life of the cult. Analysis of economic texts shows that study of the cult calendar may initiate wider research of the calendar and Mesopotamian chronology of this period.

**Key words:** Ištar, Mari, Mesopotamia, pantheon, cult calendar, chronology

---

<sup>1</sup> Musée du Louvre; jaroslaw.maniaczyk@louvre.fr.

Ištar<sup>2</sup>/Inanna, déesse de l'amour physique et de la guerre, identifiée à la planète Vénus, était une divinité dont le culte, largement répandu dans l'Antiquité parmi les peuples du Proche Orient, dépassait les frontières politiques et culturelles, se mélangeait avec les cultes locaux, se transformait selon les époques... Nous connaissons Ištar/Inanna dans nombre d'œuvres littéraires de toutes les époques et de toutes les régions du Proche Orient ancien. Elle apparaît dans «L'Épopée de Gilgamesh» et dans plusieurs cycles mythologiques, surtout «Inanna et Enki», la «Descente d'Ištar aux Enfers», «Inanna et (la montagne) Ebih». On la trouve aussi dans des poèmes consacrés aux autres divinités, p.ex. le «Poème d'Erra». Les hymnes glorifiant Ištar furent composés par Enheduanna, fille de Sargon d'Akkad et nous connaissons plusieurs textes de prières qui lui sont consacrés. Ce riche matériel est composé de textes divers et disparates. Afin de donner un aperçu des dernières recherches sur le culte d'Ištar à Mari, il faut d'abord cerner la complexité des origines de cette divinité et de la ville, afin de mettre en évidence les aspects locaux de la déesse à caractère universel.

L'ouvrage de Jean-Marie Durand, *La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari* (Durand 2008: 163–722) constitue le point de départ pour toute recherche sur la vie culturelle de Mari. Ce travail fondamental représente l'analyse la plus complète de tous les formes de la vie religieuse de Mari à travers les sources disponibles. Accompagné par les autres recherches spécifiques, il permet de développer une vision plus générale des cultes particuliers dont celui d'Ištar. Sept années plus tôt, Juan Carlos Oliva Mompeán a présenté dans son *El culto sirio de Ishtar. Una aproximación a la diosa erótica y guerrera en los textos acadios occidentales* (Oliva Mompeán 2001), une vision diachronique et synthétique du culte d'Ištar en Syrie à travers plusieurs époques. Néanmoins, il manque toujours la synthèse portant spécifiquement sur le culte de cette divinité et qui aborderait ses aspects locaux dans le contexte des recherches les plus récentes.

## Ištar, déesse universelle aux origines multiples

Vénérée sous divers aspects, Ištar paraît faire partie de différentes théogonies: selon une tradition, elle est la fille ou l'épouse d'Anu, dieu du ciel, dans une autre elle est présentée comme la fille de Sin, dieu de la Lune, comme sœur de Šamaš, dieu du Soleil et d'Ereškigal, déesse du monde de l'au-delà. Dans le panthéon elle est accompagnée par Dumuzi, dieu de la fertilité et est servie par Ilabrat/Ninšubur, son «vizir». Cette déesse se présente toujours comme un personnage central de la mythologie mésopotamienne. Les temples d'Ištar/Inanna sont attestés dans tous les grands centres de la civilisation suméro-akkadienne. Pour la seule Babylonie, nous connaissons au moins trente-cinq noms de temples et chapelles qui lui sont

<sup>2</sup> L'orthographe Ištar est utilisée pour marquer le cadre général du discours, Eštar pour souligner son contexte mariote, local et paléo-babylonien.

consacrés – à Uruk, Kish, Agade et, bien sûr, à Babylone. Dans la symbolique d'Ištar, on utilise habituellement l'étoile à huit branches, une hampe de roseaux terminée par une boucle ainsi que des rosettes à cinq, six ou huit pétales. Dans ses multiples pouvoirs et attributs, Ištar/Inanna semble unir des traits de caractère contradictoires: réfléchie et juste, vindicative et impulsive. Amante passionnée mais capricieuse, elle choisissait et abandonnait ses partenaires auxquels elle offrait aussi facilement son amour que son hostilité. Elle préparait la guerre avec application mais s'engageait au cœur de la bataille sans réfléchir. Armée d'un arc, de lances, de haches de guerre et de massues, elle se déplaçait sur le champ de bataille dans un char dont l'attelage était composé de sept lions. Elle avait le pouvoir de travestir les hommes en femmes et les femmes en hommes. Une mention d'Ištar barbue semble même contredire sa féminité. Elle abusait de sa connaissance des âmes et des caractères des dieux et des humains, mais cependant pouvait aider les uns et les autres<sup>3</sup>.

On ne peut pas confirmer que ce personnage haut en couleurs soit le résultat d'un syncrétisme latent des multiples cultes locaux. Il se peut qu'à l'origine, une figure divine très populaire ait été diffusée avec sa théologie parmi les peuplades du pays entre deux fleuves à partir du IV<sup>e</sup> millénaire, et ensuite se soit enrichie et modifiée progressivement au cours du temps. Une vision encore très répandue simplifie l'idée de cette évolution. Elle représente l'Inanna sumérienne comme la personnification de la passion amoureuse ainsi que des forces vitales de la nature, divinité protectrice des greniers et l'Ištar akkadienne comme la personnification de Vénus, déesse-guerrière, armée et accompagnée d'un lion apprivoisé. La propagande de la dynastie akkadienne aurait appuyé l'aspect militaire du personnage et finalement imposé l'identification d'Ištar, protectrice de la dynastie, et d'Inanna, populaire au sud de la Mésopotamie. Néanmoins, nous savons actuellement qu'Ištar et Inanna pouvaient déjà se confondre à l'époque archaïque pour être indifférenciées à la période akkadienne<sup>4</sup>.

Le signe idéographique <sup>d</sup>MÜŠ qui représente une hampe de roseaux terminée par une boucle correspond à Inana chez les Sumériens et à Ištar chez les Akkadiens. Malgré tous les efforts, l'étymologie des noms de la déesse reste obscure et montre une situation très confuse de leurs origines. On évoque deux propositions à l'origine du nom «Inanna»: \*(n)in-ana.a(k) «Maîtresse des grappes de dattes» ou (n)in-an.a(k) «Maîtresse du Ciel» (Seidl, Wilcke 1980: 75). Quant à «Ištar», son nom devait dériver de *ttr(t)* qui est attesté dans l'ugaritique et le phénicien. Elle est habituellement identifiée à la planète Vénus «l'Etoile du matin/soir». Récemment, G.J. Selz (Selz 2000: 29–62) a proposé de distinguer cinq figures divines primitives aux fonctions analogues dont les noms se ressemblaient: Inana, Ištar, Innin,

<sup>3</sup> Des traductions intégrales des textes mythologiques et leurs interprétations voir: (Bottéro, Kramer 1993: 203–337).

<sup>4</sup> La littérature concernant les divers aspects d'Inanna/Ishtar et son évolution est très abondante. Dernièrement, parmi d'autres: (Abusch 2000: 23–27; Gawlikowska 1980: 25–28; Groneberg 1986: 25–46, Szarzyńska 2000: 63–74).

Annunîtum et 'Anat. Le nom Inina aurait été apparenté à Annunîtum, qui personnifia la bataille, et est proche phonétiquement de l'ouest-sémitique 'Anat/Hanat, déesse de la guerre et de la chasse, maîtresse des animaux. Utilisées consciemment ou pas par les scribes, ces ressemblances auraient pu prêter à confusion déjà dans l'antiquité et faciliter la fusion en un seul personnage dans le milieu multiethnique et multiculturel si caractéristique des villes du Proche Orient.

INANA	Inana(k)	NIN.AN.INANA NIN. <sup>d</sup> NANNA <sup>d</sup> INANA NIN.AN.NA	< (n)in-ana.a(k) < (n)in-an.a(k)	«Maîtresse des grappes de dattes» «Maîtresse du Ciel»
IŠTAR	paléo.akk. <i>Aštar</i>  paléo.bab <i>Eštar</i>	<sup>d</sup> eš <sub>1</sub> -tár	ug. phén. 'ttr  ug. phén. 'ttrt héb. <i>Aštoret</i>	«Etoile du matin» (masculin)  «Etoile du soir» (féminin)
INNIN	<i>In(n)in(a)</i>	<i>i-nin</i> (akk.) <i>in.nin</i> (sum.)	< akk. <i>anânum</i> <in.nin	«Combattante» «Dame», «Victorieuse»
ANNUNITUM	<i>A(n)nunitum</i> / <i>Anûna</i>	<sup>d</sup> INANA-an-nu-ni-tum	< <i>anânum</i>	«Combattante»
'ANAT	'Anat	'nt	< arab. <i>anwa(t)</i> < aram. 'anân < sem. 'a(y)n	<i>force, violence</i> <i>nuages</i> <i>source</i>

Dans la réalité sociale du Proche Orient où les liens sociaux étaient fortement formalisés et gérés par des normes transmises d'une génération à l'autre et attachées à la tradition rigide, il semblerait qu'il faut voir en Ištar/Inanna la personification et la quintessence de la féminité, celle qui offrait la force de vivre et la vigueur, celle qui permettait de surpasser la peur de la mort et du chaos, celle qui unifiait toutes les contradictions et permettait de dépasser les barrières de la tradition et des convenances.

### Mari, ville au passé complexe

La vision de la culture immuable et monolithique du Proche Orient appartient aujourd'hui à l'historiographie. Grâce à une meilleure connaissance des textes, nous pouvons suivre ses mutations régionales et ses changements dans le temps. A cet effet, le matériel de Mari propose une source intarissable de recherches.

Les fouilles menées depuis 1933–1934 à Tell Hariri, sur le moyen Euphrate, mirent au jour les ruines de Mari, la ville qui pendant mille cinq cents ans domina la vie politique et économique de la région. Sa situation géographique fut un élément prépondérant dans l'histoire de la ville qui imprégna tous les aspects de la vie de ses habitants. Située entre la Babylonie et la Syrie, deux centres principaux de la civilisation urbaine, la ville domina la voie du commerce qui longeait l'Euphrate. Les Mariotes participèrent aux échanges entre la vallée alluviale de la

Mésopotamie et les abords de la mer Méditerranée. Cependant, les intérêts des différents groupes de population divergeaient et le pouvoir central devait imposer constamment des normes de vie commune à la population composée de sédentaires et de nomades. L'histoire de Mari montre combien l'équilibre et le développement harmonieux de la ville fut difficile à obtenir.

La ville fut créée au début du III<sup>e</sup> millénaire sur un plan circulaire qui suggère les influences du nord, des cultures du triangle du Habur. La ville fut abandonnée aux environs de 2650, puis repeuplée cent cinquante années plus tard selon les mêmes principes. Nous connaissons peu cette première phase. La liste sumérienne des rois nous transmet les noms des monarques qui gouvernèrent durant 136 années. Les textes d'Ebla, en Syrie, témoignent de l'expansion de Mari vers le Nord, qui dut être stoppée par Sargon d'Akkad. La situation de la ville en cette période n'est pas claire. La liste des *šakkanakkû*, «gouverneurs militaires», aurait dû commencer sous le règne de Maništušu ou Naram-Sin, successeurs de Sargon I<sup>er</sup>. À l'époque d'Ur III, la dynastie des *šakkanakkû* gouvernait la ville qui, entre temps, avait retrouvé son indépendance puis disparut à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans la tourmente de l'instabilité causée par les conflits entre les tribus des Bensim'alites et Beniaminites.

	Mésopotamie du sud		Mari	
bronze ancien	Uruk tardif	3100–2900	env. 3000	fondation de la ville
	dynasties archaïques I	2900–2800		
	dynasties archaïques II	2800–2600		
	dynasties archaïques III	2600–2334	env. 2500	dynasties archaïques de Mari
	dynastie akkadienne	2344–2200		
	<i>Sargon</i>	2334–2279		
<i>Naram-Sin</i>	2254–2218	env. 2250–env. 1800	dynastie des <i>šakkanakkû</i>	
domination de Guti	2200–2111			
III dyn. d'Ur	2111–2004			
bronze moyen	periode Isin-Larsa	2004–1763	env. 1810–1793	Yahdun-Lim fils de Yaggid-Lima
			env. 1793–1792	Sumu-Yamam
			env. 1792–1775	Samsi-Addu, Royaume de Haute-Mésopotamie
			1782–1775	Yasmah-Addu
			1775–1762	Zimri-Lim
	periode paléo-babylonien	1763–1595	1761	conquête par Hammurabi
	<i>Hammurabi</i>	1792–1750	1759	révolte et destruction de la ville par les forces babyloniennes

L'avènement de Yahdun-Lim, fils de Yaggid-Lim ouvrit un nouveau chapitre. Il transféra sa capitale vers 1810 et adopta le titre du «roi de Mari et du pays des Bensim'alites» en signalant le double caractère de sa monarchie. Il réorganisa le royaume et réforma la chancellerie sur le modèle d'Ešnunna. Après sa mort subite, son royaume tomba, aux environs de 1792, aux mains de son rival, Samsi-Addu,

qui étendit son pouvoir sur toute la Haute Mésopotamie et confia, dix ans plus tard, la gestion de la ville à son fils cadet, Yasmah-Addu. La mort du grand roi changea la donne. En 1774, Zimrî-Lîm, de la dynastie bensim'âlite, monta sur le trône de Mari grâce au soutien actif du royaume de Yamhad, consolidé autour de Halab / Alep. Ce fut Hammurabi de Babylone qui mit fin à son règne. Il conquiert le royaume de Mari, dit «les Bords d'Euphrate», en 1761 puis, deux ans plus tard, réprima la révolte de la population, rasa la ville ne laissant sur son passage qu'un champ de ruines... et une partie des archives devenues inutilisables.

Ce riche matériel épigraphique fut composé en majorité aux époques de Yasmah-Addu et de Zimrî-Lîm par les scribes du palais royal. Il reflète une situation bien complexe du royaume avec tous ses composants ethniques: akkadien, amorite, hurrite, ses communautés sédentaires ou bédouines, son héritage culturel mésopotamien, suméro-akkadien et syrien, ouest-sémitique.

## Axes de la recherche

Deux principaux axes d'analyse s'imposent aux chercheurs. Le premier explore le fonctionnement de la culture littéraire ou de la tradition orale dans l'environnement social selon les besoins d'une monarchie, d'une tribu, d'un groupe professionnel ou socio-économique. Dans ce contexte, nous pouvons distinguer trois niveaux différents:

- les constructions théologiques, lesquelles dépassent les frontières des états. Elles trouvent leur épanouissement dans les textes fondateurs: épopées, mythes, traités d'hépatoscopie ou d'astrologie, dont le but était de dépasser les limites du temps et de présenter les fondamentaux de la pensée et les fruits de la réflexion des prêtres d'une génération à l'autre.
- le culte officiel, qui est une adaptation de la théologie, des croyances et des traditions locales aux besoins d'Etat. Il se reflète dans les textes des rituels, dans l'échange du courrier diplomatique entre les cours ou entre le monarque et ses sujets, mais aussi dans les textes produits par l'administration du palais et concernant, par exemple, la distribution des produits pour les offrandes.
- le culte personnel, le plus difficile à cerner. Ses traces peuvent se dévoiler dans les lettres échangées entre les particuliers ou l'onomastique.

Le second axe d'analyse établit les relations dans l'espace géographique entre les influences culturelles et la politique régionale. Il illustre le rôle des régions ou des grands centres urbains dans la diffusion des cultes. Dans les textes de Mari, les dieux se distinguent par la portée de leurs pouvoirs. A l'époque de Zimrî-Lîm, Itûr-Mêr, dieu de la justice et des serments, dieu poliade de Mari, voit son autorité limitée à la ville et à ses faubourgs malgré le haut statut que lui donne la position de protecteur de la capitale royale et son haut rang dans le culte officiel. Dagan de Terqa jouit de la position de dieu de toute la vallée de l'Euphrate, mais c'est Adad d'Alep qui jouait le rôle de divinité suprarégionale dont la suprématie dépassait les

limites du royaume de Yamhad. Le déplacement du centre politique, les changements de frontières ou d'équilibre militaire pouvaient influencer directement sur la position d'une divinité ou de l'autre dans le culte, modifier sa place dans la hiérarchie, entraîner l'adaptation des panthéons locaux.

## Panthéon

Le constat banal que la religion de Mari est polythéiste exige que nous recherchions la composition de son panthéon, du nombre de dieux entourés de cultes, et les rapports hiérarchiques entre eux. Mari avait la réputation d'une ville richement dotée en statues divines. La piété personnelle du monarque et la situation économique influaient directement sur leur nombre. Samsî-Addu écrit dans une lettre d'avertissement à son fils cadet:

«Dis à Yasmah-Addu: ainsi (parle) Samsî-Addu, ton père.

Les travaux concernant les divinités que tu as fait entreprendre... Tu as fait faire six divinités. Les six divinités que tu as fait faire, hé bien! ça revient à dix!... Je veux bien que tu songes à ta protection, mais à quoi ça rime, ces divinités que tu fais faire? D'où provient ton argent, d'où provient *ton or*, dont tu comptes faire faire ces dieux?... Es-tu un bébé?... (*ensuite*) *il te faudra les honorer!* Ma foi, d'où proviendront les bœufs et les moutons que tu devras chaque fois offrir à ces dieux à l'occasion de la fête du mois?...

La ville de Mari est (déjà) pleine de dieux et il n'y en a pas qui en soit pleine comme elle! (Il y a) Mari et Aššur, pour être pleines de dieux!...

Naguère, tu as fait faire Bêlet-Agadé... Tu fais faire sans mon aveu des dieux en or, hé bien! tu supporteras tout (le poids de) ce travail!»<sup>5</sup>

On appelle «Panthéon de Mari» les textes qui nous transmettent la liste la plus complète des noms des dieux vénérés à l'époque bensim'alites. En fait, ils n'énumèrent pas toutes les divinités du panthéon adorées dans la ville: un coup d'œil rapide nous alerte, par exemple, sur l'absence d'Adad et de Sîn. La liste transmise ne résulte donc pas de la construction théologique mais reflète un rituel. Visiblement, les statues de Terqa, centre culturel de la région, de Šuprum, berceau de la dynastie, et de Mari même, métropole politique et économique, furent rassemblées pour une fête. Ce regroupement dans la capitale donna lieu à des distributions d'offrandes aux divinités. Des notes administratives furent créées à cette occasion (Durand 2008: 196–275; Lambert 1985: 525–539). De telles énumérations de divinités sont conservées en deux versions, une en écriture de l'époque des *šakkanakkû*, l'autre en écriture de la nouvelle chancellerie, elles nous démontrent qu'il existait un canon de liste recopié régulièrement. Le texte publié par M. Lambert démontre que cette tradition était plus ancienne que la dynastie de Zimrî-Lîm (Lambert 1970: 245–260; Dossin 1950: 41–50; 1967: 94–104).

<sup>5</sup> A.3609 (Durand 2005: 19–21).

panthéon en «version ancienne» à notation III Ur (avant la réforme de Yahdun-Lîm)	panthéon en «version récente» à notation babylonienne (après la réforme)	identification: Durand 2008	texte de l'époque des <i>sakkanakkû</i>
T. 142	ARM XXIV 263		Syria 47 texte n° 3
Dossin 1967: 99–100	Tallon 1985: 178 et vol. II pl. 122 (copie)		Lambert 1970: 247 (copie) et p. 245–251
1. [...]	1. <sup>d</sup> AŠ.TĀR	<i>Eštar</i>	1. <sup>d</sup> MÜŠ
2. [...]	2. <sup>d</sup> AŠ.TĀR- <i>di-ri-tum</i>	<i>EštarDêritum</i>	2. <i>an-nu-ni-tum</i>
3. [...]	3. <i>an-nu-ni-tum</i>	<i>Annunîtum</i>	3. <sup>d</sup> <i>da-gan</i>
4. [...]	4. <sup>d</sup> <i>da-gan</i>	<i>Dagan</i>	4. <sup>d</sup> LUGAL- <i>ma-tin</i>
5. <sup>d</sup> [...]	5. <sup>d</sup> <i>be-el-ma-tim</i>	<i>Bêl-mâtîm</i>	5. <sup>d</sup> NIN-HUR.SAG
6. <sup>d</sup> NIN-HUR.SAG	6. <sup>d</sup> NIN-HUR.SAG.GÁ	<i>Šalaš</i> [ <i>Nikkal?</i> ]	6. <sup>d</sup> LUGAL- <i>ter-qá</i>
7. <sup>d</sup> NIN-É.GAL	7. <sup>d</sup> [...]	<i>Bêlet-ekallîm</i>	
8. <sup>d</sup> NIN-GAL	8. <sup>d</sup> NIN-É.GAL	<i>Nikkal</i>	
9. <sup>d</sup> LUGAL- <i>ter-qá</i>	9. <sup>d</sup> <i>be-el-ter-qa</i>	<i>Bêl-Terqa</i>	
10. <sup>d</sup> <i>le-lum</i>	10. <sup>d</sup> <i>le-el-[lum]</i>	<i>Lillum</i>	
11. <sup>d</sup> <i>šin-zu-ru-um</i>	11. <sup>d</sup> <i>sa-a[s-su-rum]</i>	<i>Sassurum</i>	
12. <sup>d</sup> <i>ku-wa-šu-ra-tum</i>	12. <sup>d</sup> <i>ku-ša-[ra-tum]</i>	<i>Kúšarátum</i>	
13. <sup>d</sup> KUR	13. [ <sup>d</sup> HILIB]	<i>Hubur</i>	
14. <sup>d</sup> NIN-KI.GIGIR	14. [...]	<i>Bêlet-bêri</i>	
15. <sup>d</sup> EN.KI	[...]	<i>Šamaš</i>	7. <sup>d</sup> UTU
16. <sup>d</sup> <i>nin</i> <sub>taš-ki-ma-ma</sub>	[...]	<i>Ayya</i>	8. <sup>d</sup> <i>nin</i> <sub>a-a</sub>
17. <sup>d</sup> NĒ-IRI <sub>11</sub> -GAL	[...]	<i>Aya</i>	9. <sup>d</sup> EN.KI
18. <sup>d</sup> <i>nin</i> <sub>ad-mu</sub>	[...]	<i>Taški-Mamma</i>	10. <sup>d</sup> NIN-BAR
19. <sup>d</sup> UTU	[...]	<i>Mâštum?</i>	11. <sup>d</sup> <i>e-šar-tum</i>
20. <sup>d</sup> <i>nin</i> <sub>e-sá-mi-tum</sub>	[...]	<i>Išartum?</i>	12. <sup>d</sup> NĒ-IRI <sub>11</sub> -GAL
21. <sup>d</sup> <i>nin</i> <sub>e-bir<sub>5</sub>-tum</sub>	[...]	<i>Âmûm</i>	
22. <sup>d</sup> AŠ.TĀR- <i>šar-bat</i>	[...]	<i>Admu</i>	
23. <sup>d</sup> <i>ik-ru-ub-il</i>	[...]	<i>Šamaš</i>	
24. <sup>d</sup> dumu-zi	[...]	<i>Hišamîtum</i>	
25. <sup>d</sup> NIN-ŠUBUR	[...]	<i>Hibirtum</i>	
26. <sup>d</sup> <i>nin</i> <sub>bi-šil-lá</sub>	[...]	<i>Eštar-šarbat</i>	
27. <sup>d</sup> <i>nin</i> <sub>na-na-a</sub>	[...]	<i>Ikrub-El</i>	
27. <sup>d</sup> NISABA	[...]	<i>Dumuzi</i>	
29. <sup>d</sup> maš.tab.ba	[...]	<i>Ila-abra</i>	
30. <sup>d</sup> <i>ba-ah</i>	[...]	<i>Eštar-bisrá</i>	
31. <sup>d</sup> <i>šu-ur</i>	[...]	<i>Nannî</i>	
32. <sup>d</sup> <i>i-šar</i>	1. <sup>d</sup> <i>i-šar</i>	?	
33. <sup>d</sup> <i>me-šar</i>	2. <sup>d</sup> <i>me-šar</i>	<i>Ilân?</i>	
34. <sup>d</sup> <i>tár-am-me-er</i>	[...]	<i>Balih</i>	
35. <sup>d</sup> <i>i-túr-me-er</i>	[...]	<i>Šehrum</i>	
36. <sup>d</sup> <i>ga-az-ba</i>	[...]	<i>Išar</i>	
37. <sup>d</sup> <i>nin</i> <sub>aṭ-ṭú</sub>	[...]	<i>Mišar</i>	
38. <sup>d</sup> NIN-ŠIM	[...]	<i>Tarâm-Mêr</i>	
39. <sup>d</sup> <i>nin</i> <sub>mu-ra-ra-at</sub>	[...]	<i>Itûr-Mêr</i>	
		<i>Gazbaba</i>	
		<i>Haṭṭâ</i>	
		? / <i>Bêlet-šêrim</i> <sup>(?)</sup>	
		<i>Murârat</i>	

La liste commence par Eštar. Nous pouvons donc constater qu'il s'agit d'une divinité de premier rang, la divinité primordiale dans la vie culturelle de Mari, honorée par des festivités dans lesquelles les autres dieux jouent le rôle d'invités. Son nom était noté <sup>d</sup>AŠ.TÀR et <sup>d</sup>MÛŠ, sans aucun épithète supplémentaire. Ensuite, le scribe mentionna son avatar: Eštar Dêritum, qu'on peut comprendre «Ištar de Dêr», «déesse de Dêr» ou simplement «celle-là de Dêr». Le toponyme Dêr provient probablement de la même racine que l'arabe *dayyār*, endroit où les tribus élèvent les bétyles et accomplissent le rituel en marchant autour. Dêr serait donc le lieu du rassemblement annuel des tribus nomades, au cours duquel le roi inspectait ses troupes. Nous pouvons donc interpréter Eštar Dêritum comme Ištar du Campement, déesse-protectrice des Bensim'alites. Le troisième personnage sur la liste est Annunîtum. Cette personnification de la guerre était vénérée à Šehrum, près de Dêr où son culte était associé à celui de Dumuzi, partenaire habituel d'Ištar. Annunîtum disposait aussi d'un temple à Mari *intra-muros* et d'une chapelle aux environs de la ville. Son culte était présent à Terqa et à Šuprum. Étrangement, elle est la seule à paraître sans déterminatif divin DINGIR: soit à cause de la confusion, car son nom commence par *an-*, syllabe notée par le signe DINGIR, soit par omission, car elle était connue également par l'appellation d'«Ištar Annunîtum».

Ensuite, dans la même section, en quatrième position, nous trouvons Dagan, dieu de la vallée de l'Euphrate dont le nom vient de la même racine que «*dagnum*», la semence, le semis. Sa présence aux côtés des trois hypostases d'Ištar souligne le rôle de celle-ci comme déesse régionale, et semble refléter la même idée fédératrice que la titulature de Zimrî-Lîm sur les sceaux officiels «...aimé de Dagan, installé par EN.LÎL, roi de Mari et du pays bédouin...» (Charpin 1992: 59–76).

Il faut aussi jeter un bref regard vers d'autres personnages féminins que ce memorandum culturel permet d'associer au culte d'Ištar. Le groupe de dieux qui suit Dagan provient du même centre religieux, Terqa. Parmi eux, nous trouvons Šalaš, équivalent syrien de Ninhursag, déesse-mère, ainsi que Nikkal, épouse de Šîn et, de ce fait, mère d'Ištar. Dans ce contexte, il est étrange que Šîn lui-même ne soit pas mentionné. Bêlet-ekallim, «Dame du palais (de Terqa)» semble de ne pas avoir de place fixe dans l'énumération, comme si le fait de regrouper trois déesses, Nikkal, Ninhursag et Bêlet-ekallim, soit plus important que leur rang personnel. L'épithète de Bêlet-ekallim désignait à Mari la déesse qui occupait le temple palatial le plus important. Dans les deux cas, à Terqa comme à Mari, l'identification de la «Dame du palais» avec une divinité du panthéon mésopotamien ou syrien est aujourd'hui impossible. A Terqa, elle était liée à l'énigmatique Bêl-mâtim, «Seigneur du pays». Sussurum et Kušarâtum, déesses des naissances, appartiennent au groupe de Bêl-Terqa, «Seigneur de Terqa», dieu poliade de ce centre culturel. Cette partie du «Panthéon» s'achève avec Bêlet-bêrî, «Dame des puits». Elle apparaît en couple avec Hubur, personnification du wadi Habur, équivalent du fleuve du monde de l'au-delà gouverné par Ereškigal, sœur d'Ištar.

La partie du «Panthéon» consacrée aux dieux de Šuprum ouvre avec Aya/Ea (Enki sumérien) dont le nom dérivait du mot *ayûm* «grain à moulin». Mais notre

attention est attirée par trois déesses liées au dieu solaire Šamaš, Hišamītum, «celle d’Hišamta», Hibirtum, «déesse de la transhumance», et Eštar-šarbat, «Ištar-peuplier», qui avait ses racines à l’époque archaïque (Durand 2008: 238–239).

Le dernier fragment est consacré aux divinités de Mari (Durand 2008: 243–251). Cette partie du répertoire est composée de personnages peu connus, sauf Dumuzi et Itûr-Mêr. Sa composition semble évoquer les sources bédouines du pouvoir royal. Dumuzi, en première position, ouvre la liste, et Itûr-Mêr, quant à lui, se trouve sur une lointaine position. Faudrait-il voir en Dumuzi, partenaire d’Ištar, le «Seigneur du pays (des faubourgs de Mari)»? Il est entouré par Eštar-bisrâ, dont le nom renvoie à la chaîne de montagnes Bishri, à l’ouest, ainsi que par Balih, le fleuve divinisé. Son importance pourrait être liée aux origines géographiques des tribus Bensim’alites. Dans le même groupe, on trouve Išar et Mišar, personnification des actes de justice royale, dont le sexe est ambigu, car la forme féminine Išartum apparaît dans le texte publié par M. Lambert. Le groupe suivant, dont l’énumération ouvre avec Itûr-Mêr, englobe Haṭṭâ, déesse des salines (Durand 2008: 252–253, 327–328), et Bêlet-šêrim(?), «Dame de la steppe(?)» ou «Dame des herbes aromatiques(?)» (Durand 2008: 253). Les deux éléments, le sel et la bonne herbe sont indispensables à la prospérité des nomades et semblent renvoyer également vers les bases de la richesse de la ville de Mari (dont l’artisanat pouvait être fondé sur les produits d’élevage, du sel).

## Géographie du culte

Le document de comptabilité publiée par G. Dossin dans *Studia Mariana* est un autre texte du «panthéon». Un scribe la rédigea à Mari le 27 *lîliātum* (ix<sup>e</sup> mois) et le sceau d’Asqudum, devin royal de haut rang à la cour, fut apposé dessus. Cela place ce document dans la période initiale de prise du pouvoir par Zimrî-Lîm, dans sa première année (ZL0) (Durand 2008: 255; Charpin, Ziegler, 2003: 178). Le texte relate la distribution aux temples de 87 ovins pour offrandes:

Divinité	Centres de culte	Nb. de mutons
<i>Bêlet-ekallim</i>		6
<i>Šamaš ša šamê</i>	Mari	2
<i>Eštar ša ekallim</i>	palais royal	1
<i>Dagan</i>		6
<i>Šalâš</i>	Mari	6
<i>Šamaš</i>	centre-ville, zone de la ziggurat	6
<i>Sîn</i>		2
<i>Itûr-Mêr</i>	N-E de Mari	6
<i>Dêrītum</i>	Dêr	7
<i>Annunitum</i>	Šehrum	6
<i>Hubur</i>	canal	2

Divinité	Centres de culte	Nb. de mutons
<i>Addu</i>	Appân	6
<i>Nannî</i>	falaise	2
<i>Hanat</i>	plateau de Mišlan	2
<i>Âmûm</i>	Šuprum	6
<i>Aya</i>		6
<i>Eštar</i>		2
<i>Bêlet-Agade</i>	Mari	2
<i>Numušda</i>	ouest	2
<i>Kiššitum</i>		2
<i>Hišamitum</i>		2
<i>Mârat altim</i>		2
<i>Nin-harrak</i>	Mari	1
<i>Išhara</i>	chapelles	1
<i>Bêlet hišârî</i>		1

Le texte semble refléter le déroulement d'une visite royale aux temples (Durand 2008: 255–256). La procession partait du palais à Mari où six moutons étaient sacrifiés à Bêlet-ekallim, «Celle du Palais», la déesse dont le nom reste entouré de mystère. Il est impossible de savoir quel personnage connu de la mythologie mésopotamienne se cache derrière ce nom, comme s'il était tabou à Mari. Bêlet-ekallim est mentionnée avec Šamaš-des-cieux et Eštar-du-palais, il est donc impossible de l'identifier avec cette dernière. Il faut quand même retenir que deux déesses avaient leur demeure au palais royal et jouissaient du titre de «celle-du-Palais». La différence dans le nombre des animaux sacrifiés devrait signaler la différence du statut. Néanmoins une difficulté surgit en comparant cette situation avec celle présentée dans le texte précédent: Eštar, déesse suprarégionale, était honorée d'un seul mouton.

Il existe dans l'enceinte du palais de Mari une chapelle beaucoup plus petite que le temple principal du palais, nommée é.gùn.a «*bît birmî*» «*temple aux peintures*», identifiée comme le temple d'Eštar (Durand 1987: 71–74). Cela correspond bien à la situation décrite par le texte de *Studia Mariana* et démontre que les hypostases diverses des divinités incarnées par leurs statues jouissaient de leur propre place dans le culte et la dévotion, indépendante de la hiérarchie divine connue par ailleurs. Il se peut aussi que le nombre ne signale que les besoins particuliers du moment cultuel. Dans un autre texte, ARM XXIII 312, on ne constate pas de différence de stature divine car il rapporte que trois bêtes ont été sacrifiées à Bêlet-ekallim, ainsi qu'à Eštar et à Šalaš. Il est donc très délicat de se prononcer sur le statut d'une divinité sur la base de textes administratifs qui enregistrent les offrandes.

Dans le texte analysé, la visite royale aux temples se déroulait visiblement selon un scénario précis. Le roi quittait le palais et rendait visite aux temples du centre-ville, puis honorait Dagan, Šalaš, Šamaš et Sin. Ensuite, le cortège descendait vers les bords de l'Euphrate et du canal de Mari, s'arrêtait à Dêr et Šehrum,

puis longeait le canal jusqu'à Appân, centre culturel d'Addu. Après le passage sur le haut plateau de Mišlan, le roi s'arrêtait à Şuprum, ancienne capitale de la dynastie et rentrait à Mari par l'ouest, en remontant l'ancienne voie processionnelle jusqu'au temple d'Eštar. J.-M. Durand propose de l'identifier avec l'ancien temple d'Ištar, Eštar mentionnée dans le texte serait donc INANNA UŠ (Ištar guerrière (?)) d'époque présargonique (Durand 2008: 260; Parrot 1956: 42–47). A ses côtés nous voyons Bêlet-Agade, à identifier avec Eštar d'Agade, dont la statue a été commandée par le prédécesseur de Zimrî-Lîm. Il semblerait qu'avec le changement du régime, on ait déposé au même endroit toutes les statues dont le culte n'était plus suivi pour diverses raisons: faute de fidèles, trop archaïques ou imposées par l'ancien monarque, donc «politiquement incorrectes» à la nouvelle époque.

Deux autres figures divines, Išhara et Bêlet-ĥiřari semblent liées au cercle culturel d'Eštar. Išhara apparaît dans les textes présargoniques d'Ebla comme une déesse d'origine occidentale, protectrice du roi, déesse de la pureté rituelle, garante des serments. Le nom de la seconde déesse, Bêlet-ĥiřari, «Dame des enclos», suggère la protectrice du monde animal, des naissances des petits, et impose forcément la comparaison avec la «Maîtresse des animaux» si volontiers identifié à Eštar.

Toutes les villes de la séquence Mari – Dêr – Šehrum – Appân – Şuprum – Mari sont comprises dans un rayon de 30 km (Lafont 1984: 246). On peut douter que ce déplacement corresponde à une seule journée de voyage remplie de rituels. Cet enchaînement d'étapes ressemble à celui connu du 19 au 23 du mois suivant: Mari (19/x, ARM XXI: 22) – Şuprum (20/x, ARM XXI: 23) – Appân (21/x, ARM XXIII: 272) – Šehrum (22/x, ARM XXIII: 273) – Mari (23/x, ARM XXI: 24). Les dieux honorés pendant ce déplacement sont: Bêlet-ekallim, Dagan, Šalâš, Šamaš, Itûr-Mêr, Addu, Nannî, Âmûm, Eštar-biřra, Annunîtum, Dêritum, Ullanum et Marat-altim, donc 11 parmi 25 connus du «Panthéon» et deux supplémentaires (Eštar-biřra et Ullanum). Ceci suggère que le texte du «Panthéon» est le récapitulatif comptable d'un déplacement effectué entre 22 et 27 *liliâtum* (ix<sup>e</sup>). Cette hypothèse pourrait être confortée par les 6 moutons pour Annunîtum, le même nombre que dans le «Panthéon» et dans l'ARM XXIII, 246 daté le 26 *liliâtum* à Šehrum. L'ensemble de ces documents pourraient attester l'aller-retour du roi de Mari. Les statues divines devaient être présentes dans le cortège royal. Les déplacements de celle d'Âmûm suivent l'itinéraire suivant: les sacrifices pour ce dieu ont eu lieu à Mari le 28 *liliâtum* et le 1<sup>er</sup> *Bêlet-bîri* (ARM XXI: 17; ARM XXIII: 249). Le 13 *Bêlet-bîri* (x<sup>e</sup>), Âmûm est honoré à Terqa (ARM XXIII: 264) avec un groupe de dieux mariotes, puis le 17 à Şuprum (ARM XXIII: 269), le 18 à Mari (ARM XXI: 21) et le 20 de nouveau à Şuprum (ARM XXI: 23). Une autre statue, celle de Dumuzi, entre au temple de Bêlet-ekallim le 10 *Bêlet-bîri* (Duponchel 1997: 222), puis, honorée à Terqa le 13, est de retour à Mari le 12 *kiskissum* (xi<sup>e</sup>) (ARM XXIII: 290).

## Calendrier culturel

Tous les déplacements de la première année du règne étaient liés assurément aux deux grands événements: le couronnement de Zimrî-Lîm à Terqa au mois de *Bélet-bîrî* et l'organisation de la grande fête d'Eštar qui se déroulait au mois de *kiskissum* (xi<sup>e</sup> mois).

La fête de la déesse était le point culminant du calendrier religieux de Mari. Le roi s'occupait personnellement des moindres aspects des préparatifs. Dans une lettre (ARM XVIII: 11 = LAPO 16: 132), il ordonne à Mukannišum de préparer 600 habits: 200 rouges, 100 bleus, 100 blancs, 100 noirs et 100 jaunes. Les vassaux de Zimrî-Lîm et les représentations diplomatiques des cours alliées se présentaient à Mari et échangeaient des cadeaux. Les textes administratifs qui enregistrent les sacrifices, la gestion de l'huile et les échanges diplomatiques permettent de reconstituer assez bien le déroulement de cette fête. Le point délicat concerne le décalage du calendrier de Mari lié à l'utilisation des mois intercalaires pour corrélérer les calendriers lunaire et solaire (Durand, Guichard 1997: 31).

Plusieurs lettres indiquent les difficultés dues aux intempéries hivernales que rencontrent les personnages en route pour la fête d'Eštar (Durand, Guichard 1997: 31–32). Il est difficile de savoir s'il est possible de corrélérer la fête d'Eštar avec un des quatre points cardinaux du cycle astronomique, ou avec les travaux agricoles. Le calendrier de Mari à cette époque a subi de nombreuses perturbations – le calendrier traditionnel, tel qu'il est connu en Mésopotamie du Sud, avec la datation par le nom des années était utilisé sous la dynastie amorite et un autre, avec la datation par le nom des éponymes était introduit par l'administration de Samsî-Addu.

Le calendrier en usage à l'époque de Zimrî-Lîm utilisait les mois lunaires qui commençait par *biblum*, le jour de l'apparition du croissant de lune et comptait 29, 30 ou 31 jours, pas forcément alternés (Pruzsinszky 2009: 72). Afin de simplifier les calculs, nous pouvons dire que l'année lunaire de 12 mois compte en moyenne 354 jours (29,5 × 12), 11 de moins par rapport à l'année solaire de 365 jours. 7 mois intercalaires de 30 jours sont nécessaires dans le cycle de 19 années pour palier au décalage entre le calendrier lunaire et solaire (19 années de 354 jours plus 7 mois de 30 jours donnent 6936 jours et 19 années de 365 jours font 6935 jours). Ce calcul constitue la base du cycle métonique utilisé à l'époque des Séleucides et Arsacides dans lequel les 1<sup>e</sup>, 3<sup>e</sup>, 6<sup>e</sup>, 9<sup>e</sup>, 12<sup>e</sup>, 14<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> années comportaient un treizième mois (Pruzsinszky 2009: 103). Le fonctionnement du calendrier introduit à Mari à l'époque de Samsî-Addu soulève une autre difficulté car il semble ne pas avoir recours aux mois supplémentaires comme le calendrier contemporain assyrien. Néanmoins, ce calendrier éponymal assyrien pourrait être calibré sur l'année solaire même si aucune méthode d'ajustement n'apparaît clairement (Pruzsinszky 2009: 104–105).

Les synchronismes entre l'époque du Royaume de Haute-Mésopotamie et le calendrier d'Ešnunna avec le calendrier de l'époque de Zimrî-Lîm ainsi que les dif-

ficultés liées à la chronologie de son ascension au trône ont été étudiées dans FM V (Charpin, Ziegler 2003: 260–261). Cinq faits sont à la base de cette recherche:

- le mois *hilib/Hubur*, sixième dans le calendrier traditionnel, correspond au mois *niqnum*, premier du calendrier éponymal (Charpin, Ziegler 2003: 156);
- le dernier texte de Yasmah-Addu est daté du 13 *mana* (13 *kiskissum* – onzième mois) et le premier de Zimrî-Lîm du 24 *lîliâtum* (neuvième mois, le calendrier de Zimrî-Lîm présente donc le décalage de deux mois et demi par rapport à celui de son prédécesseur) (Durand, Guichard 1997: 30, Charpin, Ziegler 2003: 173–174);
- le synchronisme entre viii/éponymie Awiliya = i/ Ibal-pi-El 1 (Charpin, Ziegler 2003: 260);
- le synchronisme entre 25/v/Zimrî-Lîm 5 et 25/vii/Ibal-pi-El 9 (Charpin, Ziegler 2003: 261);
- le premier mois du calendrier d’Ešnunna correspondrait à l’équinoxe du printemps.

Il n’est pas facile de comprendre à quelle saison de l’année correspondait chaque mois. En fait, nous avons affaire aux trois calendriers utilisés par l’administration dans un laps de temps très court. Le premier d’entre eux, calendrier traditionnel de Mari, fonctionnait en parallèle avec le calendrier de l’administration de Yasmah-Addu. Nous ne savons pas à quel moment ce deuxième entra en usage à Mari. Ensuite, après la reconquête, apparaît le troisième calendrier, celui utilisé par la tribu de Zimrî-Lîm. Il a dû y avoir un point de départ commun avec le calendrier traditionnel de Mari, néanmoins, il existait un décalage important entre eux. Si les trois calculs étaient faits sur la base des calendriers lunaires, les dates journalières correspondaient donc aux mêmes éphémérides lunaires. Le hiatus minimal entre le départ de Yasmah-Addu et l’arrivée à Mari de Zimrî-Lîm serait donc de 11 jours. Cependant, le début du nouveau règne semble marqué par l’utilisation de plusieurs noms d’année, ce qui complique la vision de la chronologie. Le tableau ci-dessous reprend les thèses présentées dans FM V et permet le décompte du nombre de mois au début du règne et les calibrages du calendrier lunaire par rapport au calendrier solaire (Charpin, Ziegler 2003: 174).



Cela nous permet un calcul rapide: cette période englobait 164 mois lunaires plus 4 mois de l'année d'accession au trône. Cela fait 4 956 jours. Il est nécessaire de vérifier si cela correspond bien à la durée de l'année solaire. Treize années solaires à 365 jours plus 4 mois de l'année d'accession font au total 4 863 jours. Le rajout des mois dans le calendrier de Zimrî-Lîm dépassait donc de trois mois les besoins d'ajustement au calendrier solaire. Tout événement lié aux cycles astronomiques annuels risque de présenter une grande instabilité par rapport au calendrier utilisé par l'administration.

Le calendrier d'Ešnunna, qui commençait à l'équinoxe du printemps, peut servir à trouver un point d'ancrage dans le calendrier solaire. Pour trouver un point de repère fixe, nous devons accepter l'hypothèse idéale qu'il était bien calibré sur le calendrier solaire et que les mois supplémentaires étaient ajoutés de façon régulière. Deux synchronismes ont été déjà remarqués: le premier mois de la première année d'Ibal-pî-El correspond au huitième mois de l'éponymie d'Awiliya et le septième mois de la neuvième année d'Ibal-pî-El correspond au cinquième mois de la cinquième année de Zimrî-Lîm ( $i/IpE1 = viii^*/Awi$  et  $vii/IpE9 = v/ZL5$ ). L'intervalle entre  $i/IpE1$  et  $vii/IpE9$  correspond à 102 mois, sans mois intercalaires. Dans la période de huit années deux ou trois mois supplémentaires sont attendus pour combler la différence entre 3 009 jours de la période et 3 097 jours pour le calendrier solaire. En parallèle, dans l'intervalle entre  $viii^*/Awi$  et  $v/ZL5$ , il y a: 5 mois d'éponymie d'Awiliya, trois éponymies de 12 mois (Nimer-Sin, Adad-bani et Ṭab-šilli-Aššur), 6 mois de *warki* Ṭab-šilli-Aššur, 4 mois du début du règne de Zimrî-Lîm, 2 années intercalaires (ZL1 et ZL3), 2 années simples (ZL2 et ZL4), 4 mois de l'année ZL5, au total 104 mois lunaires (47 de Yasmah-Addu et 57 de Zimrî-Lîm). Cette similitude nous permet de postuler au minimum deux mois intercalaires pour le calendrier d'Ešnunna.

Deux points qui semblent liés, restent à expliquer pour la période avant l'accession au trône:

- le décalage de deux mois du calendrier de Zimrî-Lîm et du calendrier traditionnel de Mari lesquels devaient avoir le même point de départ,
- un ajout de trois mois supplémentaires en ZL6 pour la deuxième partie du règne.

Un calcul plus précis de la période entre  $i/IpE1$  et  $vii/IpE9$  est à effectuer. Si le calendrier d'Ešnunna était bien calibré, on peut poser le postulat qu'il englobait huit années solaires et six mois lunaires, donc 3 097 jours ( $8 \times 365 + 177$ ). En parallèle, 104 mois du calendrier Mari correspondrait à 3 068 jours, si nous avons affaire aux seuls mois lunaires. Cette différence disparaît si nous postulons l'utilisation en continu des mois de 30 jours par le calendrier de l'administration de Yasmah-Addu: aux 1 682 jours du calendrier de Zimrî-Lîm s'ajoutent 1 410 jours des 47 mois de 30 jours du calendrier de Yasmah-Addu, ce qui fait un total de 3 092 jours.

L'utilisation d'un calendrier exclusivement avec des mois de 30 jours n'est pas exclue au II millénaire (Pruzsinzky 2009: 73). Cette solution créerait un décalage avec le calendrier solaire d'un mois tous les six ans seulement. Néanmoins, elle

compliquerait la correspondance avec les dates du calendrier lunaire. Seule l'installation de Yasmah-Addu à Mari pourrait expliquer le changement de calendrier. L'administration locale a aligné son calendrier sur le comput du calendrier des fonctionnaires arrivés avec leur jeune monarque. Ceci a dû provoquer le décalage entre le calendrier utilisé à Mari sous la domination étrangère et celui conservé par la tribu de Zimri-Lim en exil. Si l'installation de Yasmah-Addu à Mari a eu lieu au même moment que la nomination de Riš-Šamaš à l'éponymie, son règne a duré 12 ans et 5 mois de 30 jours, ce qui fait un total de 149 mois, soit 4 470 jours. Ce nombre de jours correspond à 12 ans solaires de 365 jours plus 90 jours. Le même intervalle exprimé par le calendrier lunaire durerait 151 mois. Dans le cycle métonique, douze années solaires comportent 4 ou 5 mois intercalaires. L'intervalle qui nous intéresse devrait donc contenir 146 mois à 29,5 jours et 5 mois de 30 jours, au total 4 457 jours. Les 13 jours de différence semblent démontrer qu'en réalité la situation était plus complexe et que le calendrier éponymal pouvait aussi se servir des mois de 29 jours à raison d'environ 10%. Cependant, ce calcul ne met pas en doute l'équivalence entre 149 mois du calendrier du Royaume de Haute-Mésopotamie et 151 mois du calendrier de la tribu de Zimri-Lim et semblent conforter le décalage de deux mois constaté à la reprise du pouvoir par la dynastie bensim'alite.

L'insertion de trois mois intercalaires au cours de l'année ZL 6 paraît inutile pour l'administration. Elle provoquait un décalage de deux mois de plus avec l'ancien calendrier car elle suspendait le décompte normal des mois pendant trois mois. Les besoins de gestion ou le retour à la tradition plus ancienne n'étant pas clairement affichés, nous devons en chercher les causes soit dans les besoins du culte, soit dans la raison d'état. Le seul événement culturel qui se prête à une analyse grâce à son caractère annuel cyclique est la fête d'Eštar. A cette étape, il est nécessaire de regrouper nos calculs précédents et les informations dont nous disposons sur le cycle des crues à Mari (Reculeau 2002: 517–538) dans un tableau:



lunaire „calibré” YA Mari RHM Mari ZL fête	VI xi* Ast (v) v	VII xii* Ast (v-bis) v-bis	VIII i* Hmk (vi) vi	IX ii* Hmk (vii) vii	X iii* Hmk (viii) viii	+1 mois? (ix) ix	XI iv* Hmk (x) x	XII v* Hmk (xi) xi	I vi* Hmk (xii) xii	II vii* Hmk (i) i	III viii* Hmk (ii) ii	IV ix* Hmk (iii) iii	V x* Hmk (iv) iv
lunaire „calibré” YA Mari RHM Mari ZL fête	VI xi* Hmk (v) v	VII xii* Hmk (vi) vi	VIII i* SAs (vii) vii	IX ii* SAs (viii) viii	X iii* SAs (ix) ix		XI iv* SAs (x) x	XII v* SAs (xi) xi	I vi* SAs (xii) xii	II vii* SAs (i) i	III viii* SAs (ii) ii	IV ix* SAs (iii) iii	V x* SAs (iv) iv
lunaire „calibré” YA Mari RHM Mari ZL fête	VI xi* SAs (v) v	VII xii* SAs (vi) vi	VIII i* SAs (vii) vii	IX ii* SAs (viii) viii	X iii* SAs (ix) ix	iv* SAs ix	XI v* SAs (x) x	XII vi* SAs (xi) xi	I vii* SAs (xii) xii	II viii* SAs (i) i	III ix* SAs (ii) ii	IV x* SAs (iii) iii	V xi* SAs (iv) iv
lunaire „calibré” YA Mari RHM Mari ZL fête	VI xii* SAs (v) v	VII i* Eas (v-bis) v-bis	VIII ii* Eas (vi) vi	IX iii* Eas (vii) vii	X iv* Eas (viii) viii	+1 mois? (ix) ix	XI v* Eas (x) x	XII vi* Eas (xi) xi	I vii* Eas (xii) xii	II viii* Eas (i) i	III ix* Eas (ii) ii	IV x* Eas (iii) iii	V xi* Eas (iv) iv
lunaire „calibré” YA Mari RHM Mari ZL fête	VI xii* Eas (v) v	VII i* Smb (vi) vi	VIII ii* Smb (vii) vii	IX iii* Smb (viii) viii	X iv* Smb (ix) ix		XI v* Smb (x) x	XII vi* Smb (xi) xi	I vii* Smb (xii) xii	II viii* Smb (i) i	III ix* Smb (ii) ii	IV x* Smb (iii) iii	V xi* Smb (iv) iv



lunaire „calibré“ YA Mari RHM Mari ZL fête	VI i* Iku (vi) v	VII ii* Iku (vii) vi	VIII iii* Iku (viii) vii	IX iv* Iku (ix) viii	X v* Iku (x) ix	XI vi* Iku (xi) x	XII vii* Iku (xii) xi	I viii* Iku (i) xii	II ix* Iku (ii) i	III x* Iku (iii) ii	IV xi* Iku (iv) iii	V xii* Iku (v) iv
lunaire „calibré“ YA Mari RHM Mari ZL fête	VI i* Asq (vi) v	VII ii* Asq (vii) v-bis	VIII iii* Asq (viii) vi	IX iv* Asq (ix) vii	X v* Asq (x) viii	XI vi* Asq (xi) x	XII vii* Asq (xii) xi	I viii* Asq (i) xii	II ix* Asq (ii) i	III x* Asq (iii) ii	IV xi* Asq (iv) iii	V xii* Asq (v) iv
lunaire „calibré“ YA Mari RHM Mari ZL fête	VI i* Amk (vi) v	VII ii* Amk (vii) vi	VIII iii* Amk (viii) vii	IX iv* Amk (ix) viii	X v* Amk (x) ix	XI vi* Amk (xi) x	XII vii* Amk (xii) xi	I viii* Amk (i) xii	II ix* Amk (ii) i	III x* Amk (iii) ii	IV xi* Amk (iv) iii	V xii* Amk (v) iv
Ešnunna YA Mari RHM Mari ZL fête	VI i* Awi (vi) v	VII ii* Awi (vii) vi	VIII iii* Awi (viii) vii	IX iv* Awi (ix) viii	X v* Awi (x) ix	XI vi* Awi (xi) x	XII vii* Awi (xii) xi	I IpE1 viii* Awi (i) xii	II IpE1 ix* Awi (ii) i	III IpE1 x* Awi (iii) ii	IV IpE1 xi* Awi (iv) iii	V IpE1 xii* Awi (v) iv
Ešnunna YA Mari RHM Mari ZL fête	VI IpE1 i* NrS (vi) v	VII IpE1 ii* NrS (vii) v-bis	VIII IpE1 iii* NrS (viii) vi	IX IpE1 iv* NrS (ix) vii	X IpE1 v* NrS (x) viii	XI IpE1 vi* NrS (xi) x	XII IpE1 vii* NrS (xii) xi	I IpE2 ix* NrS (i) xii	II IpE2 x* NrS (iii) i	III IpE2 xi* NrS (iv) ii	IV IpE2 xii* NrS (v) iii	V IpE2 i* Adb (vi) iv





lunaire „calibré”	VI	VII	VIII	IX	X	+1 mois?	XI	XII	I	II	III	IV	V
Mari RHM	(x)	(xi)	(xii)	(i)	(ii)	(iii)	(iv)	(v)	(vi)	(vii)	(viii)	(ix)	(x)
Mari ZL	ii ZL10	iii ZL10	iv ZL10	v ZL10	vi ZL10	vii ZL10	viii ZL10	ix ZL10	x ZL10	xi ZL10	xii ZL10	i ZL11	ii ZL11
fête							iE			pE/iD			
lunaire „calibré”	VI	VII	VIII	IX	X		XI	XII	I	II	III	IV	V
Mari RHM	(xi)	(xii)	(i)	(ii)	(iii)		(iv)	(v)	(vi)	(vii)	(viii)	(ix)	(x)
Mari ZL	iii ZL11	iv ZL11	v ZL11	v-bis ZL11	vi ZL11		vii ZL11	viii ZL11	ix ZL11	x ZL11	xi ZL11	xii ZL11	i ZL12
fête													
lunaire „calibré”	VI	VII	VIII	IX	X		XI	XII	I	II	III	IV	V
Mari RHM	(xi)	(xii)	(i)	(ii)	(iii)		(iv)	(v)	(vi)	(vii)	(viii)	(ix)	(x)
Mari ZL	ii ZL12	iii ZL12	iv ZL12	v ZL12	v-bis ZL12		vi ZL12	vii ZL12	viii ZL12	ix ZL12	x ZL12	xi ZL12	xii ZL12
fête									eE				
lunaire „calibré”	VI	VII	VIII	IX	X	+1 mois?	XI	XII	I	II	III	IV	V
Mari RHM	(xi)	(xii)	(i)	(ii)	(iii)	(iv)	(v)	(vi)	(vii)	(viii)	(ix)	(x)	
Mari ZL	i ZL13	ii ZL13	iii ZL13	iv ZL13	v ZL13	vi ZL13	vii ZL13	viii ZL13	ix ZL13	x ZL13	xi ZL13	xii ZL13	
fête									sE/gN		iD		

#### Conventions et abréviations:

La première ligne (lunaire «calibré» ou Ešnunna) représente le calibrage du calendrier lunaire. Par défaut, les années lunaires sont ajustées au calendrier solaire par l'ajout d'un mois intercalaire conformément au cycle métonique. Cette opération purement artificielle permet d'ajuster le calendrier lunaire au calendrier agricole. Le début de l'année lunaire «calibré» a été fixé arbitrairement en mars/avril, le mois de l'équinoxe de printemps, auquel correspond aussi le début du calendrier d'Ešnunna.

La ligne (YA) représente le calendrier implanté par l'administration de Yasmah-Addu.

La ligne (Mari RHM) représente le calendrier traditionnel de Mari utilisé par l'administration à l'époque du Royaume de Haute-Mésopotamie.

La ligne (Mari ZL) représente le calendrier à l'époque de Zimrî-Lîm et le calendrier hypothétique utilisé par sa tribu avant la reprise du trône de Mari.

La dernière ligne (fête) mentionne la fête d'Eštar dans les textes administratifs.

En majuscules: les mois du calendrier lunaire ajustés au calendrier solaire

En italique: les mois des périodes de référence, constructions hypothétiques

En gras: les synchronismes, les mois intercalaires et les attestations de la fête d'Eštar.

ZL = Zimrī-Lim

IpE = Ibal-pi-El

Éponymes:

Ast = Aššur-taklaku

Hmk = Haya-malik

SAs = Šalim-Aššur fis de Šalim-Anum

Sas = Šalim-Aššur fis d'Ušranum

Eas = Ennam-Aššur

Smb = Sin-muballit

RSh = Riš-Šamaš

IbA = Ibni-Addu

Asi = Aššur-imitti

Itl = Ili-tillati

Rig = Rigmanum

Iku = Ikuppiya

Asq = Asqudum

Amk = Aššur-malik

Awi = Awiliya

NrS = Nimer-Sin

Adb = Adad-bani

TsA = Ṭab-šilli-Aššur

w TsA = warki Ṭab-šilli-Aššur

iE = «lorsque Eštar»

eE = «l'entrée d'Eštar»

sE = «le sacrifice d'Eštar»

pE = «le plateau de faveurs»

cN = «l'entrée du Char de Nergal»<sup>6</sup>

iD = «lorsque Dérítum»

sD = «le sacrifice de Dérítum»

<sup>6</sup> Le dossier le plus récent des textes administratifs liés au culte a été récemment édité par A. Jacquet, FM XII, à voir surtout ses analyses concernant rituels pour Eštar et Dérítum (Jacquet 2011: 21–27).

La volonté de Zimrî-Lîm semble mener à l'assimilation de deux évènements: la fête citadine d'Eštar et la fête bédouine de Dêrîtum. Il faut constater que, l'année de la prise du pouvoir, les documents mentionnent le «char de Nergal» au mois de *lîliâtum* (ix<sup>e</sup>) de l'époque éponymale, un sacrifice pour Eštar en *lîliâtum* du calendrier de Zimrî-Lîm et enfin les festivités à l'honneur de Dêrîtum et d'Eštar du *kiskissum* (xi<sup>e</sup>). Ensuite, la fête de Dêrîtum se déroulait régulièrement dans la deuxième moitié du onzième mois de l'année. En revanche, le «char de Nergal», normalement honoré au même moment qu'Eštar, apparaît toujours au neuvième mois en ZL3. Il est donc possible de déduire que l'ajout de trois mois en ZL6 avait pour but de repousser le mois de *lîliâtum* (ix<sup>e</sup>), traditionnellement lié à la fête d'Eštar, vers la période de l'année où les bédouins vénéraient la déesse Dêrîtum. Celle-ci semble recevoir les honneurs du roi avant l'équinoxe, pendant les pluies hivernales mais avant le creux de l'Euphrate, dans le temps précédant la crue et avant les gros travaux agricoles. Après cette modification du calendrier, on trouve toujours les offrandes pour Dêrîtum au cours du onzième mois: dans les sixième, huitième et treizième année de Zimrî-Lîm. Les textes semblent refléter l'ancienne tradition. Elle offrait une occasion d'offrandes, mais il est difficile de parler d'une fête grandiose, telle que celle relatée par les documents du *lîliâtum* (ix<sup>e</sup>) de l'année ZL6.

## Fête d'Eštar

Les textes administratifs transmettent plusieurs moments forts qui marquaient la grande fête d'Eštar. Si nous faisons abstraction des aléas du calendrier, il est possible d'imaginer son déroulement. Le mois précédent la fête, les préparatifs battent leur plein. A la fin de *Bêlet-bîrî* (x<sup>e</sup>), Mukannišum certifie la réception de 1319 étoffes fournies par les districts de Terqa, Sagarattum et Mari<sup>7</sup>. Les délégations d'alliés et de vassaux affluent<sup>8</sup>. Au début du mois, lors de la disparition de la lune et de la néoménie (Durand, Guichard 1997: 32), Eštar entre au palais. Une série de sacrifices a alors lieu: l'offrande dans les jardins du roi ainsi que le *kispum*, offrande pour les ancêtres royaux et les anciens rois de Mari. Au même temps, l'administration royale perçoit la taxe-*sugâgûtum* de cheikhs<sup>9</sup>. Lors de son séjour au palais, Eštar demeure chez Bêlet-ekallim, la Dame du palais, où elle bénéficie d'un culte quotidien. Entre-temps, on prépare le temple de Dagan à Mari et le palais à Dêr pour les festivités. Le sept du mois avait lieu à Mari la liturgie du char de Nergal (Amûm). Les dieux visitaient le palais le dixième jour du mois et un banquet avait lieu au jardin du roi. Le roi lui-même semble effectuer les allers retours entre Mari et Dêr. Les cérémonies autour du bétyle *sikkanum* sont mentionnées au 12 de *kiskissum* ZL3. En ZL0, les sacrifices à Bêlet-ekallim sont accomplis à Mari puis, deux jours plus tard, à Dêr, où elle visite Dêrîtum. Le roi, avec sa cour, séjournait

<sup>7</sup> M.11654 publié dans: (Durand 2009: 407).

<sup>8</sup> Particulièrement: (Soubeyran 1984: 344–357).

<sup>9</sup> Processus d'acquittement de cette taxe: (Marti 2008: 7–8).

à Dêr entre le 16 et le 19 et y accomplissait les rites. A ce moment, nous perdons les traces d'Eštar. A la date inattendue du 23 *kiskissum*, les textes FM III 89 et ARM XXIII 312 évoquent l'entrée d'Eštar au palais et un banquet rituel dans la première année du règne de Zimrî-Lîm. Le séjour d'Eštar à Dêr et son retour triomphal avec Dêrîtum peuvent être imaginés. Les deux déesses sont honorées par les sacrifices à la fin du mois, visiblement pour clore la période de la fête. Le retour des divinités dans leurs temples devait être moins spectaculaire car les textes n'en conservent pas de traces.

Les événements semblent ordonnancés par les phases lunaires: entrée d'Eštar au palais au premier croissant de la lune, arrivée du char de Nergal (Amûm) au premier quartier, l'installation de Dêrîtum sur son socle à la pleine lune, le retour de la divinité à Mari (?) au dernier quartier et la fin des festivités à la nouvelle lune. Les moments le plus importants de la première moitié du mois paraissent accompagnés par les offrandes aux ancêtres royaux: non seulement au premier et au seizième jour du mois mais aussi au septième.

Phase de la lune	RHM	Dates du début de règne de Zimiri-Lim		Dates à partir de la 6ème année de Zimiri-Lim (Durand, Guichard 1997: 29)			
		Mari	Dèr	Mari	Dèr		
	?/vī*=(xī)/Ikuppiya					lorsque Dêritum	MARI 3 29
	4/(xī)/Aššur-malik					sacrifice d'Êštar à Mari	ARM XI 2
	3/v*=(x)/Nimer-Sin					lorsque le sacrifice d'Êštar	MARI 3 112
	7/(ix)/warki Tab-šilli-Aššur					lorsque le char de Nergal (Amûm)	ARM VII 29
☾		7/ix/ZL3				Le jour du char	ARM XXI 328
●		28/ix/[ZL0]				Pour le jardin du roi	ARM XXI, 18
		?/[ix]/[ZL2]				Lorsque Êštar	M.11909 (ARM XXX)
☾		1/xi/ZL4				Lorsque Êštar	ARM XXII 124
		4/x/[ZL0]				sacrifice pour Êštar	ARM XXI 19
		6/xi/ZL1				<i>kispum</i>	FM III 30
○			12-14/x/[ZL0]			Rites à Terqa («couronnement»)	ARM XXIII 261-265
☾			(Durand, Guichard 1997: 29)				
			23/x/[ZL0]			sacrifice pour Dêritum	ARM XXI 24
		26/x/[ZL0]				sacrifices pour Êštar	ARM XXI 26
		27/x/[ZL0]				sacrifice pour Dêritum	ARM XXIII 298
		27/xi/ZL2				pour sacrifices pour Dêritum à Mari	ARM XXIII 364
●		29/x/ZL1				Fabrication des <i>hallum</i> du char d'Amûm/Nergal	FM III, 56
		30/x/[ZL0]				sacrifices pour Êštar	ARM XXI 29
☾		3/xi/[ZL0]				sacrifice pour Dêritum à Mari	ARM XXI 33
		5/xi/[ZL0]				sacrifice pour Êštar	ARM XXIII 283
		6/xi/ZL1				Préparatifs au palais à Dêr et au temple de Dagan à Mari	FM III, 61
			6/xi/ZL1			Sacrifices à Dêr	FM III, 62 (ou le 6/xi)
			7/xi/ZL1			culte du bétyle <i>sikkatum</i>	FM III 72, 79
			12/xi/ZL3 (Charpin, Ziegler 2003: 247)				

Phase de la lune	RHM	Dates du début de règne de Zimri-Lim		Dates à partir de la 6ème année de Zimri-Lim (Durand, Guichard 1997: 29)			
		Mari	Dér	Mari	Dér		
		13/xi/[ZL0]	13/xi/[ZL0]			ARM XXIII 293-294	
		13/xi/[ZL0]				ARM XXI 39	
○			15/xi/[ZL0]			ARM XXIII 298	
		15/xi/[ZL0]				ARM XXIII 298	
		16/xi/ZL1				FM III 73	
			16-19/xi/[ZL0]			ARM XXIII 302-307	
		16/xi/ZL1				FM III 72	
			16/xi/[ZL0]			ARM XXIII 303	
			17/xi/ZL2			M.6779 (ARM XXX)	
			18/xi/[ZL0]			ARM XXI 41	
☾		23/xi/ZL1				FM III, 87; ARM XXIII 312	
●		30/xi/[ZL0]				ARM XXI 48	
		30/xi/[ZL0]				ARM XXI 48	
●				30/viii/ ZL12		M.11654 (ARM XXX)	
☽				1/ix/ZL6		M.10579	
				1/ix/ZL7		ARM XII 473	
				1/ix/ZL8		M.12334+ (ARM XXX)	
				1/ix/ZL8		ARM XII: 267, (268), 272 M.10149 (FM XII)	
				1/ix/ZL10		FM X, 47	
				2/ix/ZL6		M.18164 (ARM XXX)	
				2/ix/ZL6		ARM IX 90	
				[2]/ix]/ZL7		ARM XXIV 194	
				2/ix/ZL10		FM X, 48	

Phase de la lune	RHM	Dates du début de règne de Zimiri-Lim		Dates à partir de la 6ème année de Zimiri-Lim (Durand, Guichard 1997: 29)			
		Mari	Dèr	Mari	Dèr		
				2/ix/ZL8		Sacrifice d'Eštar (dans le jardin)	ARM XXII 270, (271)
				4/ix/ZL8		Lorsqu'Eštar chez la Dame du palais	ARM XXIV, 306
				5/ix/ZL8		Lorsqu'Eštar chez la Dame du palais	FM IX 90
				6/ix/ZL6		Lorsqu'Eštar chez la Dame du palais	M.907 (ARM XXX)
				7/ix/ZL6		Plateau de faveurs	M.10593
				7/ix/ZL6		<i>kispum</i>	ARM XII 364
				7/ix/ZL6		lorsque le char	M.18199
				7/ix/ZL7		Lors du sacrifice d'Eštar,	ARM IX, 131
				7/ix/ZL8		lorsque le char de Nergal (Amûm)	ARM XII: 273-275; M.10153
				10/ix/ZL13		Lorsque les dieux vont au palais	ARM XXI, 15
				10/ix/ZL13		Sacrifice dans le jardin du roi	ARM XXI, 15
				10/ix/ZL13		Lorsque le char	ARM XXI, 15
○				16/ix/ZL7		<i>kispum</i>	FM VI p. 67
●				30/ix/ZL8		Lorsque Eštar	ARM XXIII 228
☾				1/xi/ZL6		Plateau de faveurs	M.10579
○					16/xi/ZL6	lorsque Dérítum	FM IV 54
				17/xi/ZL10		Plateau de faveurs	M.10106
					17/xi/ZL13	lorsque Dérítum	S.69.032
☾					20/xi/ZL13	lorsque Dérítum	M.11135
●					26/xi/ZL8	lorsque Dérítum	M.12791 (ARM XXX)

Les phases lunaires sont marquées comme suit:  
l'apparition de la nouvelle lune, le 1<sup>er</sup> au 7 du mois par ☾;  
la pleine lune, autour du 15-16 du mois par ○;  
dernière quartier, du 21 au 27 du mois par ☾;  
et la nouvelle lune, du 28 au 30 du mois par ●.

## Rituels

Les textes administratifs permettent de mieux connaître le déroulement de la fête que les rites mêmes. Le texte du «rituel d'Eštar», déjà évoqué, a été composé à l'époque de Yasmah-Addu. Il s'agit d'un rituel en honneur d'Eštar d'Irradan qui fut la déesse vénérée à Ekallatum, capitale de Samsî-Addu. Il se peut que son fils, installé à Mari quand il était très jeune et dont la position n'était pas forte, ait essayé de renforcer sa légitimité en imposant un culte proche à celui d'Eštar de Mari. Il est impossible de savoir avec précision si le texte correspond à une fête périodique ou, plutôt, s'il transmet un événement exceptionnel – installation de la déesse d'Irradan à Mari où elle demeura au moins une année entière. La récupération de la fête pour les besoins de la dynastie conquérante, l'insertion du nouveau culte commun pour Ekallatum et Mari ainsi que les fortes influences occidentales pouvaient servir la cohérence du Royaume de Haute-Mésopotamie. Le texte présente le roi qui porte l'habit *lullumatum* à la mode occidentale, et les préceptes du rituel énumèrent les nombreuses lamentations sumériennes, appartenant plutôt à la tradition akkadienne, chère aux cercles liés à Yasmah-Addu. Néanmoins, le caractère funèbre de la liturgie correspond bien à celui de l'époque de Zimrí-Lîm, quand les textes attestent les offrandes de *kispum* accompagnant les rites (Durand 2008: 332–334, 339).

L'office débutait le soir quand le temple d'Eštar était parfumé et le lit installé dans la cella. Le roi pouvait passer la nuit au temple à condition de se lever très tôt le lendemain. Cette éventualité paraît constituer une réminiscence de l'ancien rite du mariage sacré. Au petit matin, les pièces étaient nettoyées à fond et préparées pour la liturgie. La harpe déifiée Nin-igi-zi-bar.a, la Dame au regard juste (Durand, Guichard 1997: 47), participait à la liturgie et accompagnait les lamenteurs et autres musiciens. Les artisans (brasseurs, charpentiers, corroyeurs, tapissiers et tisserands) ainsi que les barbiers pouvaient entrer au temple et déposer leurs outils devant les statues divines. Les semoules (farines) qui composaient le plateau de repas étaient servies tout de suite après. Eštar prenait son petit déjeuner en compagnie de sa suite: La.tarak (Nergal?) et les «divinités (veillant) débout». Leur place était à gauche de la déesse, la droite étant, semble-t-il, réservée aux divins visiteurs que nous rencontrerons plus tard. Le roi assistait au repas. Ses gestes sont décrits avec beaucoup de soin: il reste assis en compagnie d'un serviteur de son choix et entouré des courtisanes *gersekkum*. La course à pied fait partie des rites auxquels les musiciens participaient. En attendant les coureurs, les extatiques et les lamenteurs continuaient le rituel. Le roi, débout, accueillait l'arrivée de la course, puis la célébration du repas commençait.

Le prêtre *akilum* mimait la prise de nourriture par la déesse et mangeait les plats disposés précédemment. Le spectacle pouvait ensuite commencer: athlètes, lutteurs, saltimbanques et les travesties-*kâpištum* présentaient leurs prouesses. Une fois la représentation finie, le roi s'asseyait et la liturgie de purification pouvait commencer. Le prêtre *luhšûm* apportait de l'eau et la versait par trois fois devant

Eštar, Šamaš et l'orchestre. Ensuite, il lavait les mains du roi et partait. Il lui était interdit de passer par la même porte qu'à l'entrée. A la fin, le grand-prêtre *šangûm* et ses acolytes exécutaient les actes de libation devant les divinités rassemblées dans le temple (Ziegler 2007: 55–63).

La suite n'est pas très claire. On préparait le repas du soir (?) pour la déesse. Le roi, les extatiques et les femmes-travesties jouaient maintenant un rôle majeur dans le rituel. Le roi mangeait et changeait ses habits: il revêtait le *lullumtum* et s'emparait du sceptre. La cella de la déesse était nettoyée par sept chambrières. Après les chants, les extatiques et une travestie exécutaient leurs fonctions. Ensuite, une partie des participants partaient et un grand office de sept travesties était présenté successivement devant Šamaš et Eštar. A leur sortie, les échansons montaient pour une libation, accompagnés par les chantres. A ce moment, le roi abandonnait son manteau cérémoniel et faisait une libation à Šamaš, puis à Eštar. Enfin, le repas était servi à la déesse (Durand, Guichard 1997: 59–63).

Quelles étaient les sources de ce rite? Il est évident que Šamaš, son frère, ne participe pas à la liturgie par hasard. Il faut imaginer que les observations de la planète Venus, toujours visible au lever ou au coucher du soleil, ont dû influencer cette manifestation religieuse. Il est plus difficile d'expliquer quel était le lien du texte du «Rituel» avec les constructions théologiques connues des mythes et des épopées. Les nombreuses lamentations et autres chants sumériens utilisés prouvent que de telles liaisons existaient. Le nom du temple d'Eštar à Mari – *E.me.ur<sub>4</sub>.ur<sub>4</sub>*, «La maison de rassemblement des principes *me*» (Charpin 1984: 46–47, texte votif n° 3, ligne 16; George 1993: 126) nous renvoie vers le mythe bien connu des textes de la Mésopotamie du Sud. De Mari même, nous n'avons pas de textes mythologiques locaux ni de copies des textes sumériens de cette nature. Toutefois, grâce aux courriers de la chancellerie royale, il est connu que les scribes utilisaient les tournures des textes mésopotamiens qui devaient être à la base de leur éducation. Le texte bilingue suméro-akkadien, supplique d'un scribe qui postulait pour un changement de situation, représente un exemple rare de travail d'érudit. Les attributs accordés au monarque par Anu, Enlil et Enki, la triade canonique des Sumériens, ouvraient cette apologie. Ensuite, l'auteur exposait les bénédictions dont le roi est comblé par Šalaš, Dagan, Šamaš et Adad. Ce n'est qu'à la fin qu'Eštar apparaît de façon très stéréotypée:

«Au roi... dont Inanna, maîtresse du ciel et de la terre, qui marche en tête de la bataille et des combats, qui donne la sécurité aux villes saintes, a rendu le combat prééminent parmi les combats et dont elle a rendu les armes plus grandes... à Zimrî-Lîm, le prince, protection de son pays... que mon Seigneur examine mon cas...!» (Durand 1997: 103–110, texte n° 22 avec commentaire)

## Dévotion personnelle

Le culte dont témoignent les textes publiés à ce jour est fortement politisé. Il est presque impossible d'y retrouver des traces de religiosité individuelle, de dévotion privée. Même le texte tel qu'ARM X 103, un simple signe de dévouement des filles à leur père, prend la forme très stéréotypée, figée dans les formules très officielles:

«Dis à notre Seigneur: ainsi (parlent) les jeunes filles, tes servantes. Porte-toi bien!  
Qu'Eštar-Roi te garde en bonne santé! (...) ... Que des nouvelles de toi soient  
continues chez nous!»

La seule évocation d'Eštar-Roi attire attention dans ce texte car elle est difficile à comprendre: faut-il traduire «eš<sub>4</sub>-tár lugal» mot-à-mot: Eštar-Roi, ou plutôt: Eštar-Reine ou Eštar du roi (Durand 2000: 424)?

La correspondance reste donc une source très limitée pour la recherche sur la dévotion privée à Mari. L'analyse des noms théophoriques peut présenter une autre approche du problème. Le nombre de noms propres qui évoquent Eštar est important. Ces anthroponymes étaient utilisés aussi bien par les hommes que par les femmes. D.O Edzard a remarqué le mécanisme de la masculinisation ou de la féminisation des théonymes dans les noms. Le sexe du porteur d'un nom aurait influencé la forme grammaticale qui accompagne le nom divin: un homme ne porte jamais de nom composé d'un théonyme féminin et du verbe conjugué. J.-M. Durand attire attention sur le fait que cette féminisation ou masculinisation des noms se produit avec les divinités dont le genre grammatical est ambigu dans les différentes cultures de la région et met en évidence le cas du dieu de Soleil qui était une réalité masculine chez les Akkadiens, mais féminine à Ugarit, chez les Hurrites et les Hittites. Un autre moyen de féminisation/masculinisation des noms consistait à les mettre «en miroir»: Ilī-Eštar étant le nom d'un homme et Eštar-ilī d'une femme (Edzard 1963: 127; Durand 2008: 299–300). Cette facilité d'adaptation est sûrement due à deux facteurs: d'une part la popularité du culte de la déesse et d'autre part son ambiguïté sexuelle. Mis à part son exceptionnelle diversité, la gamme des exemples connus n'offre aucune surprise au niveau des composants utilisés. Même si une étude comparative s'impose, l'aperçu rapide des noms qui apparaissent dans les listes nominales présente les mêmes éléments que les anthroponymes composés avec les noms d'autres dieux (Biro, Kupper, Rouault 1979; Durand 1997: 656–673).

Noms type composant+ND		Noms type ND+composant		Noms „en miroir”	
Noms des hommes	Noms des femmes	Noms des hommes	Noms des femmes	Noms des hommes	Noms des femmes
Apil-Eštar	<sup>f</sup> Ana-Eštar-taklāku	Eštar-andulli	<sup>f</sup> Eštar-ahāti	Idin-Eštar	<sup>f</sup> Eštar-iddin
Bāla/Bālu-Eštar	<sup>f</sup> Šimāt-Eštar	Eštar-ka-rē’i	<sup>f</sup> Eštar-asiya	Ili-Eštar	<sup>f</sup> Eštar-ilī
Bazi-Eštar	<sup>f</sup> Tabni-Eštar	Eštar-kabar	<sup>f</sup> Eštar-bahla	Šilli-Eštar	<sup>f</sup> Eštar-šilli
Bīna/Būnu-Eštar	<sup>f</sup> Tarām-Eštar	Eštar-lamassī	<sup>f</sup> Eštar-damqa		
Habdu-Eštar	<sup>f</sup> Tarīm-Eštar		<sup>f</sup> Eštar-dunni		
Ibāl-Eštar	<sup>f</sup> Tariš-Eštar		<sup>f</sup> Eštar-êpha		
Ibbi-Eštar	<sup>f</sup> Tašīm-Eštar		<sup>f</sup> Eštar-hazni		
Ilā-Eštar	<sup>f</sup> Tatūr-Eštar		<sup>f</sup> Eštar-ipha		
Ipqu-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-milki		
Kaspū-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-nēri		
Kibrī-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-puṭri		
Lipit-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-rahmi		
Mār-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-šamši		
Nabī-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-šarra		
Qurud-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-šarrī		
Rīm-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-šimhī		
Sangū-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-tal’a/ta’le		
Sūmu-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-tappi		
Šuhār-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-tāšī		
Šu-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-tillatī		
Tēr-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-tukultī		
Ṭubtu-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-tūriya		
Utli-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-ummī		
Zikir-Eštar			<sup>f</sup> Eštar-yašha		
Zikra/Zikri-Eštar					
Zimra/Zimri-Eštar					
Zitti-Eštar					
Zukra-Eštar					

## Conclusion

Ce court bilan de recherches de ces dernières années permet de mieux appréhender la façon de vivre le culte d’Eštar au royaume de Mari, son côté local. Sans surprise, les textes de Mari nous présentent Eštar comme une déesse à l’aspect belliqueux. Ceci n’étonne pas pour deux raisons. D’une part, l’époque est turbulente: les tribus amorrites affluent et se sédentarisent progressivement. D’autre

part, les archives connues à ce jour névoquent pas l'aspect privé de la religion. Les documents couvrent surtout différentes formes de la vie du palais, de l'administration royale ainsi que la correspondance entre les divers fonctionnaires et le roi. La raison d'Etat transparait bien dans toutes les catégories de sources disponibles. Tous les aspects du culte d'Eštar étaient fortement politisés, inscrits dans l'action royale et liés aux aléas politiques de l'époque. Néanmoins, la préoccupation des monarques pour offrir une fête grandiose au moment de l'«*entrée d'Eštar*» montre son importance dans le cycle culturel du royaume, pour son économie et sa population. L'état actuel des recherches dégage une image du culte très dynamique, plusieurs de ses aspects sont possibles à cerner avec de nombreuses modifications des années durant. Cependant, un inventaire de questions restant toujours ouvertes à la recherche doit être dressé. Certains facteurs de changement dans le culte et les fluctuations du calendrier échappent toujours à une explication rationnelle, la connaissance de la dévotion privée s'avère difficile à approfondir. Un grand groupe de sources iconographiques reste peu exploité car difficile à lire par le prisme des textes épigraphiques. Une recherche dans ce sens serait souhaitable dans un avenir proche.

#### Abréviations

ARM	Archives Royales de Mari
FM	Florilegium Marianum
LAPO	Littératures Anciennes du Proche-Orient
MARI	Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
RA	Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale

#### Bibliographie

- Abusch T., 2000, *Ishtar*, "NIN. Journal of Gender Studies in Antiquity" vol. 1.
- ARM XII, 1964, Birot M., *Textes administratifs de la salle 5 du palais. 2ème partie* ("Archives Royales de Mari" t. 12), Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner.
- ARM XVIII, 1977, Rouault O., *Mukannišum. L'administration et l'économie palatiales à Mari* ("Archives Royales de Mari" t. 18), Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.
- ARM XXI, 1983, Durand J.-M., *Textes Administratifs des salles 134 et 160 du Palais de Mari* ("Archives Royales de Mari" t. 21), Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- ARM XXIII, 1984, Durand J.-M. (dir.), *Archives Administratives de Mari* ("Archives Royales de Mari" t. 23, p. 1), Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- ARM XXV, 1986, Limet H., *Textes administratifs relatifs aux métaux* ("Archives Royales de Mari" t. 25), Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.

- ARM XXXI, 2005, Guichard M., *La vaisselle de luxe des rois de Mari. Matériaux pour le Dictionnaire de Babylonien de Paris*, t. 2: *La vaisselle de luxe des rois de Mari* ("Archives Royales de Mari" t. 31), Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.
- Birot M., Kupper J.-R., Rouault O., 1979, *Répertoire analytique, tomes I–XIV, XVIII et textes divers hors-collection*, p. 1: *Noms propres* ("Archives Royales de Mari" t. 16), Paris: Gauthner.
- Bordreuil P., 1985, *Ashtart de Mari et les dieux d'Ougarit*, dans: D. Beyer, D. Charpin (éds.), *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires*, t. 4, Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Bottéro J., Kramer S.N., 1993, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris: Gallimard.
- Charpin D., 1984, *Inscriptions votives d'époque assyrienne*, dans: D. Beyer, D. Charpin (éds.), *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires*, t. 3, Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Charpin D., 1992, *Les légendes de sceaux de Mari. Nouvelles données*, dans: G.D. Young (éd.), *Mari in retrospect. Fifty years of Mari and Mari studies*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- Charpin D., Ziegler N., 2003, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique* ("Florilegium Marianum" t. 5), Paris: SEPOA. Société pour l'étude du proche-orient ancien.
- Dossin G., 1950, *Le panthéon de Mari*, dans: A. Parrot (éd.), *Studia Mariana*, Leiden: E.J. Brill.
- Dossin G., 1967, *Un «panthéon» d'Ur III à Mari*, "Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale" vol. 61, no. 2.
- Duponchel D., 1997, *Les comptes d'huile du palais de Mari datés de l'année de Kahat*, dans: *Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*, éd. D. Charpin, J.-M. Durand ("Florilegium Marianum" vol. 3), Paris: SEPOA. Société pour l'étude du proche-orient ancien.
- Durand J.-M., 1987, *L'organisation de l'espace dans le Palais de Mari, le témoignage des textes*, dans: E. Lévi (éd.), *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome, Actes du Colloque de Strasbourg, 19–22 juin 1985*, Leiden: E.J. Brill.
- Durand J.-M., 1997, *Documents épistolaires du palais de Mari*, t. 1 ("Littératures anciennes du Proche-Orient" t. 16), Paris: Cerf.
- Durand J.-M., 2000, *Documents épistolaires du palais de Mari*, t. 3 ("Littératures anciennes du Proche-Orient" t. 18), Paris: Cerf.
- Durand J.-M., 2005, *Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite* ("Florilegium Marianum" t. 8), Paris: SEPOA. Société pour l'étude du proche-orient ancien.
- Durand J.-M., 2008, *La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari*, dans: G. del Olmo Lete (éd.), *Mythologie et religion des sémites occidentaux*, t. 1: *Ebla, Mari* ("Orientalia Lovaniensia analecta" t. 162), Leuven–Dudley, MA: Peeters.
- Durand J.-M., 2009, *La nomenclature des habits et des textiles dans les textes de Mari. Matériaux pour le Dictionnaire de Babylonien de Paris*, t. 1 ("Archives Royales de Mari" t. 30), Paris: CNRS Éditions.

- Durand J.-M., Guichard M., 1997, *Les rituels de Mari*, dans: D. Charpin, J.-M. Durand (éds.), *Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet* ("Florilegium Marianum" t. 3), Paris: SEPOA. Société pour l'étude du proche-orient ancien.
- Edzard D.O., 1963, *ṢNingal-gāmil, ṢIštar-damqat. Die Genuskongruenz im akkadischen theophoren Personennamen*, "Zeitschrift für Assyriologie" Bd. 55.
- Gawlikowska K., 1980, *Eštar et Ištar à Mari au III<sup>e</sup> millénaire*, "Rocznik Orientalistyczny" nr 41.
- George A.R., 1993, *House most high. The temples of ancient Mesopotamia* ("Mesopotamian Civilisations" vol. 5), Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
- Groneberg B., 1986, *Die sumerisch-akkadische Inanna/Ištar. Hermaphroditos?*, "Die Welt des Orients" Bd. 17.
- Jacquet A., 2011, *Documents relatifs aux dépenses pour le culte* ("Florilegium Marianum" t. 12), Paris: SEPOA. Société pour l'étude du Proche-Orient ancien.
- Lafont B., 1984, chapitre III, textes 246–427, dans: J.-M. Durand (dir.), *Archives Administratives de Mari* ("Archives Royales de Mari" t. 23), Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.
- Lambert M., 1970, *Textes de Mari – dix-huitième campagne – 1969*, "Syria" fasc. 47.
- Lambert W.G., 1985, *The Pantheon of Mari*, dans: D. Beyer, D. Charpin (éds.), *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires*, p. 4, Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Marti L., 2008, *Nomades et sédentaires à Mari. La perception de la taxe-sugāgūtum* ("Florilegium Marianum" t. 10), Paris: SEPOA. Société pour l'étude du proche-orient ancien.
- Oliva Mompeán J.C., 2001, *El culto sirio de Ishtar. Una aproximación a la diosa erótica y guerrera en los textos acadios occidentales* ("Estudios Orientales" t. 3), Murcia: Universidad de Murcia, Instituto del Próximo Oriente Antiguo.
- Parrot A., 1956, *Mission archéologique de Mari*, t. 1: *Le Temple d'Ištar*, Paris: P. Geuthner.
- Pruzsinszky R., 2009, *Mesopotamian chronology of the 2<sup>nd</sup> millennium BC. An introduction to the textual evidence and related chronological issues* ("Denkschriften der Gesamtkademie" Bd. 56), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Reculeau H., 2002, *Lever d'astres et calendrier agricole à Mari*, dans: D. Charpin, J.-M. Durand (éds.), *Recueil d'études à la mémoire de André Parrot* ("Florilegium Marianum" t. 6), Paris: SEPOA. Société pour l'étude du proche-orient ancien.
- Seidl U., Wilcke C., 1980, *Inanna/Ištar*, "Reallexikon der Assyriologie" Bd. 5.
- Selz G.J., 2000, *Five divine ladies. Thoughts on Inana(k), Ištar, In(n)in(a), Annunitum and Anat, and the origin of the title "Queen of the Heaven"*, "NIN. Journal of Gender Studies in Antiquity" vol. 1.
- Soubeyran D., 1984, *Les cadeaux de la fin de l'année ZL2*, dans: J.-M. Durand (dir.), *Archives Administratives de Mari* ("Archives Royales de Mari" t. 23), Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.
- Szarzyńska K., 2000, *The Cult of the Goddess Inana in Archaic Uruk*, "NIN. Journal of Gender Studies in Antiquity" vol. 1.
- Tallon Ph., 1985, *Textes administratifs des salles Y et Z du palais de Mari* ("Archives Royales de Mari" t. 24, p. 1), Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.
- Ziegler N., 2007, *Les musiciens et la musique d'après les archives de Mari* ("Florilegium Marianum" t. 9), Paris: SEPOA. Société pour l'étude du proche-orient ancien.